

THEOLOGIAI SZEMLE

A MAGYARORSZÁGI EGYHÁZAK ÖKUMENIKUS TANÁCSÁNAK FOLYÓIRATA

ALAPÍTVÁ 1925

A TARTALOMBÓL

Ószövetségi
„szentháromság-textusok...”

* * *

Lelkészek a pénzről

* * *

Konferencia az atomenergiáról

* * *

Egyházi állásfoglalások
a migrációról

ÚJ FOLYAM (LIX)

2016

1

THEOLOGIAI SZEMLE

2016. 1. szám

Felelős kiadó:

Magyarországi Egyházak
Ökumenikus Tanácsa

Szerkesztőség:

Ökumenikus Tanács Irodája
1117 Budapest,
Magyar tudósok körútja 3.
Telefon: 371-2690
Fax: 371-2691

Kiadóhivatal: A Magyarországi

Református Egyház
Kálvin János Kiadója
1113 Budapest, Bocskai út 35.
Telefon: 386-8267, 386-8277

Index: 26 842

ISSN 0133 7599

Főszerkesztő:

dr. Bóna Zoltán

Szerkesztőségi bizottság

elnöke: dr. Kádár Zsolt
tagjai: Ungvári Csaba
dr. Fekete Károly
dr. Kodácsy Tamás
dr. Reuss András
Háló Gyula
Kalota József
Szuhánszky T. Gábor
T. Németh László
dr. Korányi András

Olvasószerkesztő:

Jakab László Tibor

Nyomás és kötés: HVG Press Kft.

Felelős vezető: Tóth Péter

Nyomdai előkészítés:

TIBUKTU Kiadó

Előfizethető a kiadóhivatalban, posztalványon, vagy átutalással a Református Kálvin Kiadó 11711034–20856731 számlájára.

Előfizetési díj egy évre: 6300,- Ft

Egyes szám ára: 1575,- Ft

Előfizetési díja nyugati terjesztésben befizethető a fenti forintszámára.

Megjelenik negyedévenként

A főszerkesztő jegyzete

Tél után tavasz jön,

mert ez a világ rendje ott, ahol négy évszak követi egymást. Így volt, így tapasztaltuk és így is mondtuk néhány évtizeddel ezelőtt. Sajnos mára már ez sem ilyen egyszerű, ha az évszakok nevei mögé nemcsak egy három hónapos időszakot gondolunk, hanem egy bizonyos elvárható időjárást is. Nem a klímaváltozás tényéről, okairól, a természetéről és főleg nem az ember idevonatkozó felelősségéről kívánok szólni. Sokkal inkább a generációim által hagyományosnak, sőt „normálisnak” tartott téli időjárás megszűnése kapcsán fogalmazódik bennem egy retorikai és sok valóságos kérdés. A retorikai így hangzik: jöhet-e valós tavaszi időjárás valós téli időjárás nélkül. A válasz természetesen az, hogy „igen”, és a geológusok, meteorológusok meg is tudják magyarázni. Például azzal, hogy az egyes évszakok időjárása nem állandó, hanem sokkal inkább állandóan változó, csak éppen ez a változás nem szokott ilyen gyorsan történni.

A valóságos kérdéseim sokkal inkább elvontak, és a válaszok, a dolgok természetes vagy természetfeletti összefüggései okán, többnyire „nemlegesek”. Talán az evidencia kategóriájába tartoznak, de mégsem haszontalan, ha az időjárási anomáliák apropóján megóvjuk magunkat morális vagy spirituális devianciáktól.

Az első ilyen evidencia az, hogy *megszületés után lehet csak újjá születni*. Egy létszámában fogyó, spiritualitásában pedig megüresedő Európában és Magyarországon a furcsa évszakforduló kapcsán is érdemes magunkra venni az élet demográfiai és missziológiai összefüggésének kérdését. Különösen is aktuális ez, amikor a jóléti társadalom jólétében nemcsak önmaga reprodukciójáról mondott le, hanem spirituális/kulturális értékeinek megőrzéséről is. Most pedig szinte benuit riadalommal vagy felelőtlen cinizmussal kell tudomásul vennie, hogy vannak olyan idevágó olyan közösségek, melyeknek a demográfiájuk fölfelé ível, spiritualitásuk stabil, s ha devianciába is fordul, az nem a szekularizáció, hanem a fanatizmus felé hajlik. Sokfajta politikai diskurzus zajlik e jelenség kapcsán, de a megoldást bizonyára megkönnyítené, ha az európai keresztyén népesség demográfiája megfordulna, s újraevangelizációja valóságga lenne.

A második szintén evidencia, de sajnos említésre méltó a tél és tavasz fordulóján. Ez a bűnbánat és bűnbocsánat konzekutív rendje. Nyilván szívesen ünnepelek a húsvétot, de mi abban a rendkívüli, hogy vesszük a húst húsvétkor, ha előtte nem tartózkodtunk tőle? Nyilván metaforikusan értem. Hogyan reménykedhetünk a bűnbocsánatban, ha azt nem előzi meg bűnbánat, és bocsánatkérés? Hogyan remélhetünk feltámadást, ha a halál elkerülése vagy legalábbis elodázása válik legfontosabb életcélunkká? A halál a mi bűnünk zsoldja, amelyből való szabaduláshoz, feltámadáshoz a Feltámadottnak is meg kellett halnia. Keresztségünk titka és csodája folytatódik az úrvacsorában, amelyben mintegy részesülünk az engesztelő halálban, és így a feltámadás reménységében is. A nagybőjt napjai és a feltámadás hajnalának fordulója, a kegyelem nagy, Istentől rendelt fordulatát hozza, de csak a fenti rendben.

Telünk a Kárpát-medencei hagyományos karaktere nélkül fordul az idén tavaszba. Bizonyos szempontból tél nélkül jön a tavasz. A mi gyarló és reménytelen életünk azonban nem a természet, hanem a természetfeletti rend szerint remélhet átváltozást egyedül Krisztus érdeméért. A kegyelem rendje az, amely már időben és térben számunkra nemcsak a mulandó tavasznak a jó hírt hozza el, hanem az örök élet Evangéliumát is. Igazodjunk ehhez a renchez erőnk szerint minden döntésünkben, minden tettünkben és minden reménységünkben.

Bóna Zoltán

A Theologiai Szemle egyes számainak megjelenési ideje:

1. szám március 15. • 2. szám június 15. • 3. szám szeptember 15. • 4. szám december 15.

KÉZIRAT LEADÁSÁNAK IDEJE:

2016. 02. 01.

A szerkesztőség közleménye

Kérjük kedves munkatársainkat, hogy szövegszerkesztővel készült írásait E-mailben Microsoft Word dokumentumban küldjék el szerkesztőségünkbe. A dokumentum mérete A/4-es álló formátum, 2,5 cm-es margóviszonyokkal. A kenyérszöveg 12 pontos Times New Roman betűtípusból legyen szedve, szimpla sorközzel, ezzel is megkönnyítve az előzetes terjedelemszámítást. Ha a dokumentum tartalmaz görög vagy héber írást is, úgy csatolják ezeket a betűtípus file-okat is az anyaghoz, ennek hiányában nem garantált az írás pontos megjelenítése.

E-mail címünk: theolszemle@meot.hu. Internet: <http://www.theolszemle.meot.hu>. Az írás közzlése nem jelenti azt, hogy a szerkesztőség a szerzővel mindenben egyetért. A cikkek tartalmáért minden szerző maga vállalja a felelősséget. Dokumentumok megőrzését, visszaküldését nem tudjuk vállalni.

Nem kiskapu – szoros kapu

Mt 6,1–18; 7,13–14

Réges-rég, bölcs principálistom látogatót fogadott, aki valami fontos ügyet szeretett volna megoldani. Lázás beszélgetésükből csak azt vettem ki, hogy mindegyre ezt mondta: tiszteletes úr, biztosan van valami kiskapu... Az én principálistom hallgatta egy darabig a nőgatást, majd megszólalt: kiskaput nem tudok mutatni, csak szoros kaput! Igen, ha megszorulunk, kiskaput keresünk. Ám Jézus nem kiskapuról beszél, hanem szoros kapuról és keskeny útról. És éppen akkor, amikor az életünk alapvetésére irányítja figyelmünket, arra, ami számít. Hiába szervezzük meg jól az életünket, s tudunk különbséget tenni igaz és hamis között, az adakozás, az imádkozás, a böjtölés vezet el oda, hogy végső életkérdéseinket Isten akarata szerint rendezzük. Egyszóval: Jézus mindenről szól, ami számít az életben. S milyen egyszerű dolgok ezek: a ruházatunk, az egészségünk (hajunk szála), az eledelünk, a pénzünk, a házunk. Micsoda tágassága van az életnek, mondhatni, nagy kapu kell hozzá, sok mindennek kell bejönnie az életünkbe és sok minden áramlik benne. Mégis! Szoros a kapu és keskeny az út, amely az életre elvezet. Nagy ellentétet van itt, a minőségek ellentéte. Jézus mindent szóba hoz, de summaként azt mondja: szoros a kapu, keskeny az út... Hogy van ez? Hát még nem vagyunk ott az életnél? Ennyi intelleum, élettanács után kell rálépni a keskeny, vagyis a gyötrelmes útra?

Talán akkor értjük meg Jézus szavait, ha leszögezzük, hogy az élet nem olyan bonyolult, mint amilyenné tesszük. Az élet igen egyszerű. Három alapvető viszonyulása van. S ezekben ott van minden együtt, mert az egész életünknek, elemi szinten és végső soron egyaránt, Istennel van dolga. Az egyik dimenzió a bizalomé, itt tárul fel a szükség és a betöltetés, s egyúttal a jövő, a következő óra és a rákövetkező nap. Az életünket itt szent és egyszerű gyermekiséggel szervezzük. A másik dimenzió a megtisztulás. Ősi gyakorlat a böjt. És régi tudás, hogy tisztaság nélkül nincsen élet. És a tapasztalat, hogy sokkal egyszerűbb az életet tisztán tartani, mint ahogy túlszervezzük. A harmadik dimenzió a bőség világa, amit elsősorban hálánkkal fejezünk ki, de mindig konkrétan, mert a bőség mindig a mások életére is vonatkozik, ahogy a hálánk is. És ahogyan a magunk életére nézve mindig konkrét kéréseink vannak, olyan konkrét az adakozás gyakorlata is. Ima, böjt, adakozás – ilyen egyszerű az élet. Talán, nem is jól mondom, hogy egyszerű; jobb lenne azt mondani: egyértelmű.

Jézus sorra az elevenünkbe vág. Azt mondja: az adakozás nem látványosság. Ne tudja a jobb, hogy mit tesz a bal. Ne kürtöltessetek magatok előtt, amikor adakoztok, mint a farizeusok teszik, ne legyen ez látványosság. θεάομαι – ez a görög ige áll itt, ebből származik a teátrum szó, a színház, a látványosságok háza, ahová nézni jár az ember. A színházban látvány kell! De az adakozásból ne csinálj látványosságot; ne tudja a jobb kezéd, hogy mit tesz a bal. Tedd ezt titkon. Ez itt a bökkenő. Ez a szoros kapu: tedd ezt titkon. Keskeny út ez: úgy tedd, hogy észre se vegyék. A mennyei Atyád előtt te nyilván vagy, még titkon létedben is – Ő majd megfizet nyilván.

Imádkozás. Azt mondja Jézus, ha imádkozol, menj be belső szobádba, és ajtódát bezárva imádkozzál. Nem tudom, a régi világ házaiban hogy volt, de sokat láttam faluhelyen, hogy a legtöbb házon egy vászondarab volt az ajtó. Épp csak hogy a legyek be ne menjenek, különben azon éjjel-nappal be lehetett menni. De a kamrához kulcs is volt. Menj be a kamrába. Zárd

be. És ne tedd azt, amit a képmutatók tesznek. Fennhézavza szeretnek imádkozni, hogy lássák őket az emberek. Itt egy másik szó áll, itt nem a látványosságról beszél, hanem a feltűnéstről – φαίνω. Tudom, ma nem általános magatartásforma az imádkozás. De voltak a világnak imádkozó korszakai és lesznek is majd, ha hihetünk a szociológusoknak. Európában is készülődik egy nagy vallásos reneszánsz. Hogy ez keresztényen lesz-e, nem tudom, de az emberek egyre vallásosabbak lesznek. S vallásos időkben sokan szeretnek ezzel az alapvető formával kitűnni, s ma már rendelkezésre áll hozzá a média is. Olykor irigyeltük a muszlimoktól a látványt, a mekkai zarándoklat milliós tömegét. Jézus meg azt mondja: zárkózz be! Web-kamerát se vigyél magaddal. Mennyei Atyád, aki lát téged ebben a titkos magányodban is, lát az imádság csendjében és kizárólagosságában (vagy bezárólagosságában), lát Istennél-létedben, s megfizet neked nyilván.

És a böjt. Az igazi. Ha böjtölsz, ne torzítsd el az ábrázatot: ἄφραγξω – éppen az ellentéte az előbbinek, ahol az előragyogást tiltja Jézus, itt meg a ragyogás sötétre fordítását. Tehát, ragyogj: ne lássák az emberek, hogy a megtisztulás nehéz és szent munkájában vagy. A böjt dráma – nem a javaink önkéntes átadása (adakozás) –, hanem megfosztás. Mégis, végezd úgy, mintha lakodalomba készülnél. Ne lássák az emberek a böjtöd, mert az igazi böjtölő védtelen – mint ahogy az igazi imádkozó is és a titkon adakozó is. A te Atyád, aki titkon néz téged, majd megfizet neked nyilván.

Mintha Jézus szavaiban az a kérdés feszülne, tennéd-e, ha nem látna senki, adnál-e, ha nem lenne valahova felírva? Imádkoznál-e úgy magadban? – sőt, nem úgy magadban, hanem kizárólag magadban, hogy még a hitvesed sem látja? És böjtölnél-e, ha semmi kis sajnálat és együttérzés, szimpátia nem gyulladna irántad?

De ennél mélyebb kérdése is van Jézusnak: tennéd-e, ha rajtad kívül nem tenné senki? Hiszen, amikor azt mondja, hogy szoros a kapu és keskeny az út... , azt is jelzi, hogy valami oknál fogva nem könnyű adakozni (talán mert fukarok és irigyek vagyunk), valami oknál fogva nem könnyű imádkozni (talán mert nincsen tele a szívünk mondandóval Isten számára), s valami oknál fogva nem könnyű a böjt (főleg ma, a szerzés civilizációjában).

Jézus tehát nem azért hozza szóba az élet alapvető, Istenre irányuló gyakorlatait, hogy kiskaput mutasson – mivel nem könnyű sem adni, sem kérni, sem önmagunkat teljesen átadni (kiszolgáltatni), ott vannak a kiskapuk: benyitni az imádsággal a feltétlen bizalom titkos rekeszeibe – van Isten; benyitni a böjtöléssel a feltétlen megadásba, s lemondani minden önvédelemről – lám, ott van az isteni kegyelem; s benyitni a hálával a feltétlen szabadság nagyvonalúságába – ott van mögötte Istennek minden jósága. Kiskapuk ahhoz, amihez másképp nem jutok hozzá?! Hiszen vitatkozhatnánk. Megrendítő dolgokkal szembesít az embervilág: aggodalmaskodnunk kell életünk miatt, ki kell törni a lehetetlen körből. De Jézus azt mondja: miért aggodalmaskodtok? Hiszen Istennél minden eleve nyitva van: miért kerestek hozzá kiskaput? Menjetez egyenest – át a szoros kapun, ott kezdődik az élet; s végig a keskeny úton – azon jutsz el a teljességig.

Bogárdi Szabó István

TANÍTS MINKET, URUNK!*

Ószövetségi „szentháromság-textusok” a 20. századi református dogmatikai alapművekben

Tanulmányom arra a kérdésre kíván választ adni, mely ószövetségi igéket értékelik válogatott 20. századi református dogmatikai alapművek „szentháromság-textusokként”. Ehhez magyar nyelvterületről Kocsis Elemér, Török István, valamint Sebestyén Jenő dogmatikái, német nyelvterületről Karl Barth Egyházi dogmatikája, angol nyelvterületről pedig Thomas F. Torrance, skót teológus *The Christian Doctrine of God, One Being Three Persons* című könyve szolgált forrásként.

A témához tartozó szövegek elemzésén és rendszeres összefoglalásán túl az említett teológusok nézeteinek az összehasonlítását is elvégzem, mely által írásértelmezésük, és a mögöttük álló sajátos alaptételeik is világossá válnak. Véggökvetkeztetésként megállapításra kerül, hogy a kutatott teológusok az eltérések ellenére hasonló megközelítést alkalmaznak, és lehetővé válik a keresett ószövetségi „szentháromság-textusok” pontos meghatározása.

The study examines which Old Testament passages are considered as proof texts for the Holy Trinity by selecting 20th century Reformed systematic theologies. Among the investigated works are the dogmatics by Elemér Kocsis, István Török, and Jenő Sebestyén that shaped the dogmatic views of generations of Hungarian theological students, the *Kirchliche Dogmatik* by Karl Barth that had decisive significance in 20th century theological thinking and *The Christian Doctrine of God, One Being Three Persons* by Thomas F. Torrance who is widely regarded as the most significant theologian of his time in the Anglo-Saxon world. Beside the investigation and systematic summarizing of the texts, comparison of the theologians' views are performed whereby their particular exegesis and principles are unfolded. The conclusion states that despite their differences a common approach characterizes each of the investigated theologians and as a result of the research a list of Old Testament passages is listed.

Bevezetés

Tanulmányomban arra a kérdésre keresem a választ, mely ószövetségi igéket értékelik válogatott 20. századi református dogmatikai alapművek „szentháromság-textusokként”. Ószövetségi „szentháromság-textusnak” azt tekintem, melyben valamilyen módon megjelenik a Szentháromság egy, kettő, vagy mindhárom személye. A fogalom pontos jelentése tulajdonképpen adott dogmatikus megközelítéstől függően változhat, annak függvényében, hogyan értékeli az Ószövetség bizonyágtételét mint egészet, vagy bizonyos ószövetségi igehelyeket a szentháromságtan összefüggésében. Erre, amint látni fogjuk, különböző példákat találhatunk a vizsgált teológusok között. A 20. századi református dogmatikai alapművek közül magyar nyelvterületről Kocsis Elemér, Török István, valamint Sebestyén Jenő dogmatikáit választottam, mivel azok a magyar teológiai oktatásban betöltött szerepükkel fogva hivatásukra készülő lelkészek és vallásánárok több nemzedékének a látásmódját határozták meg, és formálják a mai napig a dogmatika különböző területein, így a szentháromságtan témájában is. Német nyelvterületről Karl Barth *Egyházi dogmatikájára* esett a választásom, mely vízvázlatos jelentőséggel bír a 20. századi teológiai

gondolkodásban.¹ Angol nyelvterületről pedig Thomas F. Torrance, skót teológus *The Christian Doctrine of God, One Being Three Persons* című könyvét elemzem, akit többen a 20. század egyik legmeghatározóbb angol nyelvű teológusának tartanak.² Ezeknek a dogmatikai munkáknak a szentháromságtannal foglalkozó fejezeteire szorítkozva (Torrance teljes munkája ennek a témának van szentelve), azokat a részeit ismertetem, melyekben valamilyen módon hivatkozás történik az Ószövetségre. A kutatók nézeteinek rendszerezett összefoglalásán túl azok összehasonlítására is törekszem. Tanulmányomban mindegyik teológusnak külön foglalkozom dogmatikai művével, minden elemzés után összegezve fő tételeiket, hogy világosan előttünk állhasson, mely ószövetségi igehelyeket és milyen módon értékelik „szentháromság-textusokként”.

1. Kocsis Elemér: Dogmatika

Bár Kocsis Elemér dogmatikájában az Istenről szóló tanítás kifejtésében a szentháromságtan mellett csak az Atya személyével foglalkozik, illetve majd csak a kozmo-

* Ebben a rovatban csak lektorált tanulmányok jelennek meg.

lógia és az antropológia tárgyalása után tér a krisztológia és a pneumatológia tárgyalására, művének ez a felépítése nem jelenti, hogy a szentháromságtan mellékes szerepet töltene be gondolati rendszerében. Annak az oka, hogy a kozmológia és az antropológia munkájában megelőzi a krisztológia és a pneumatológia tárgyalását, és mintegy beékelődik a Szentháromság személyeinek a tárgyalásai közé, az, hogy művében a kijelentéstörténeti rendet követi. E módszertani sajátossággal együtt azonban úgy véli, hogy „a dogmatikának fő aspektusa a [...] a trinitástan, amelynek minden részében érvényesülnie kell.”³ A szentháromságtan tehát központi jelentőségű Kocsis Elemér dogmatikájában.

Kocsis Elemér dogmatikájában *Az Istenről szóló tanítás* című alfejezetben foglalkozik a szentháromságtannal és az Atya Isten személyével. A dogma bevezetésekképpen a következő bibliai alapvetéseket fogalmazza meg. A bibliai alapigék közül négy újszövetségi textust nevesít Mt 28,19; 1Kor 12,3–6; 2Kor 13,13 és Ef 4,4–6 verseit. Közvetlenül ez után megállapítja: „A Rm 11:36 triadikus formulája, valamint az ószövetségi helyek, mint pl. Gen 1:1 kk; 18:2; És 6:2–3 csak feltételezeten és közvetetten, sőt olykor merész allegorizálással számíthatók bizonyító helyekül.”⁴ Kijelentése alapján, úgy tűnik, egyetlen ószövetségi textust sem fogad el a szentháromságtant bizonyító igeként, vagy legjobb esetben is csupán „közvetett bizonyító helyként” tekint azokra. Ennek megállapítása után így folytatja: „Ezek a helyek kevés bizonyító erővel szolgálnának a keresztyén trinitástan bibliai megalapozásához, ha nem találnánk az Ószövetségben egy sereg tartalmi kijelentést a Léleknek és az Isten igéjének a munkájáról, az Újszövetségben pedig Jézus Krisztusról mint Isten Fiáról és a Szentlélekről.”⁵ Megállapítása nem teljesen egyértelmű, mivel vonatkozhat a négy újszövetségi textusra és az ószövetségi igékre is. Az előbbi esetben a mondat azt fejezi ki, hogy a fent említett négy újszövetségi alapige is csak bizonyos „tartalmi kijelentések” alapján bír bizonyító erővel. Az utóbbi esetben azonban megmarad az ószövetségi igehelyek szentháromságtant bizonyító jellegének lehetősége, mivel a kijelentés így értendő: az ószövetségi igék is bizonyos tartalmi kijelentések alapján bizonyító erővel bírnak a szentháromságtant illetően. Tartalmi szempontból és a szövegösszefüggést szem előtt tartva az első értelmezési lehetőség tűnik valószínűbbnek. Ez alapján az ószövetségi igék bizonyító jellege háttérbe szorul Kocsis Elemér munkájának a témát érintő részében, esetleg csupán „feltételezeten és közvetetten” tekint azokra mint a szentháromságtan alapjára.

Az ószövetségi igékkel kapcsolatban megállapítja továbbá, hogy nem beszélnek három személyéről, hanem Isten lelkéről és igéjéről, akik szoros kapcsolatban állnak az egyetlen Isten személyével. Csak a késői iratokban jelenik meg Isten igéje mint *hiüposztaszisz*⁶ (személy), azaz bizonyos mértékig megszemélyesítve (Ézs 55,10–11).⁷ A Szentháromság létét bizonyító igék közül a továbbiakban csupán újszövetségi igékre hivatkozik és a következő cso-

portokba sorolja azokat. Először, igék, melyek Krisztust Isten Fiának nevezik (Mt 16,16). Másodsor, igék, melyek arról szólnak, hogy Isten Krisztusban jelentette ki magát és végezte el a megváltást (Mt 11,27; 2Kor 5,19). Harmadsor, igék, melyek a *Küriosz* (Úr) nevet a Szentlélekre alkalmazzák (2Kor 5,17). Negyedszer, jánosi igék, melyekben Krisztus az Atyával azonosítja magát (Jn 1,1,14; 3,35; 5,26; 10,31.38; 14,10–11.21; 14,9; 17,11). Továbbá megemlíti még azokat a textusok, melyek valamilyen módon a (Szentlélek származására vonatkozó) „pneumatológiai problémát” tartalmazzák (Lk 24,49; Jn 1,31; 4,24; 8,36; 14,6.26; 15,26; 2Kor 3,6.17).⁸

Ezek alapján megállapíthatjuk, hogy Kocsis Elemér szinte teljesen kizárja az ószövetségi igéket a „szentháromság-textusok” csoportjából. A szentháromságtan alappilléreinek elsősorban, ha nem kizárólagosan, az újszövetségi helyeket tekinti. Két kivétel alapján adott mégis a téma vizsgálata számunkra, melyek jelölhetik ugyanazon igék csoportját is. Egyfelől valamelyest meghagyja annak a lehetőségét, hogy bizonyos ószövetségi igékre közvetett bizonyító helyekként tekintsünk, másfelől bizonyos mértékig fontosnak tekinti azokat az ószövetségi kijelentéseket, melyek Isten igéjéről és lelkéről tesznek vallást az Ószövetségben, mivel azok alátámasztják a tan bibliai alapjaként szolgáló újszövetségi helyeket. A hagyomány előrehaladtával egyfajta fejlődést is felfedezni vél ezek között az igék között, mely fejlődés a szentháromságtan egyik alaptétele (három személy valósága) felé mutathat. Összegezve tehát, elméleti szinten olyan Isten igéjére és lelkére vonatkozó *közvetett* bizonyító igék jöhetnek szóba a téma tárgyalásánál, melyek az újszövetségi kijelentés felé mutatnak. A továbbiakban azt vizsgáljuk, megvalósul-e ez az elméleti alaptétel a szentháromságtanra vonatkozó altémák tárgyalásánál.

Az Atya Isten személyére vonatkozó részben az atyaság témáját járja körül több megközelítésben. Külön kitér az ószövetségi nép hitére, mely Isten atyai gondviseléséről tesz bizonyosságot 5Móz 32,6; És 63,16–17; 64,7; Jer 3,4; 31,9 verse alapján. Az ezekben megjelenő atya-jelleg azonban csak előképe annak, amit Krisztus elhozott számunkra. Ebbe a gondolatmenetbe helyezi el a „messiási próféciaik ígéreteit”, mint a 2Sám 7,14; Zsolt 2,7; 89,27 igehelyeket, melyekben „a »fiúság«, Isten [sic!] fiává fogadásának a gondolata [...] éri el csúcspontját.”⁹ Nagyon óvatosan fogalmaz itt Kocsis Elemér. Nem mondja ki, hogy a fent említett ószövetségi igék Krisztusra vonatkoznak, „csupán” messiási próféciaiknak tekinti azokat, melyekben megjelenik a fiúvá fogadtatás gondolata. Az Újszövetséggel csak oly módon kapcsolja azokat össze, hogy megállapítja, az Újszövetség Hós 11,1 versét Jézusra vonatkoztatja. Az atyaság újszövetségi gondolatkörének tárgyalásánál értelemszerűen újszövetségi igékre hivatkozik, azonban egy helyen Jézusra vonatkoztatja Jahve szenvedő szolgája negyedik énekének egy részét (Ézs 53).¹⁰ Első pillantásra úgy tűnhet, hogy újszövetségi igék alapján teszi ezt, mivel először Mt 12,8 és ApCsel 8,26 verseire utal, majd „vö.” megjegyzéssel Ézs 53 feje-

zetére. A két újszövetségi hivatkozás azonban nem illik a szövegkörnyezetbe.¹¹ Kérdéses, hogy elírás történt-e, és Kocsis Elemér az Újszövetség értelmezése alapján tekinti valamilyen módon Krisztusra vonatkozóan az Ézs 53 fejezetét, vagy attól függetlenül, közvetlenül rá vonatkoztatja. A korábban áttekintett szövegmagyarázati tételei alapján az első lehetőség tűnik valószínűbbnek.

A Krisztus személyére vonatkozó tanítás tárgyalásánál Kocsis Elemér Jézus Krisztusnak mind emberségére, mind isteni voltára vonatkozóan csakis újszövetségi igerészekre utal. Emberségét tárgyalva hivatkozik Mt 1,11; 4; 10,23; 26,36–46; Mk 9,1; Lk 3,52; 4,13; Fil 2,6–7; Zsid 2,13–48; 4,15; 5,8; 12,12 verseire. Isteni volta kifejtésekor Mt 7,29; 11,6.27.31; 21,42–44; 22,1–14.26–29.33–46; 24; 25,31–46; Mk 1,22; 2,10; 10,45; 13 igerészekre utal. Meg kell itt jegyeznünk, ahogy látszik a felsorolásból is, hogy jelentős többséget képviselnek a Máté evangéliumában található igék, János evangéliuma azonban hiányzik a listából. Krisztus váltságművének tárgyalására térve kevesebb bibliai helyre történik hivatkozás, azonban változatosabb a bibliai könyvek aránya. Mt 15,27; Mk 10,45; Jn 1,29; Róm 8,23; 1Kor 1,18; 2,2; 2Kor 5,18; Gal 6,14; Ef 4,30; 2Pét 1,4 versét említi. Ezekon túl két helyen ószövetségi textusokra is hivatkozik, melyek közül legalább az egyiket érdemes közelebbről megvizsgálnunk. Ézs 55 fejezetére utal „vö.” megjegyzéssel, mikor Krisztus preexisztenciájának a megváltásban betöltött szerepét vizsgálja. Az ortodox teológia jellegzetességére hívja fel a figyelmet, azt helyes megközelítésként értékelve: „A keleti teológiában összehasonlíthatatlanul nagyobb szerepet játszik az isteni Logosz, Isten élő és ható igéje, aki által már az ószövetségi kijelentésben munkálkodott az Atya és a váltságmunkáját előkészítette, kiabrázolta és meghirdette.”¹² Ezen a ponton történik hivatkozás a fent említett igére, majd így folytatja: „Isten Fia Isten örök tanácsában, emberréletele előtt vállalta a váltságmunkáját.”¹³ Kocsis Elemér tehát az ószövetségi Isten igéjére itt, mint ahogy fentebb is láthattuk, megszemélyesített létezőként tekint, aki olyan szoros kapcsolatban áll Istennel, hogy általa munkálkodott az Atya Isten a váltságmunka ószövetségi előkészítésében. Itt azonban nem áll meg Kocsis Elemér, hanem azonosítja ennek az ószövetségi személyes létezőnek az alakját Krisztus személyével, mégpedig oly módon, hogy azt Krisztus preexisztens, testet öltés előtti formájának tekinti. Így tehát bizonyos feltételek mellett Ézs 55 fejezetében a Fiú Istent véli felfedezni. A másik helyen Krisztust Isten Bárányának nevezi és így hivatkozik Jn 1,29 verse mellett a már korábban említett Jahve szenvedő szolgájának énekére (Ézs 53).¹⁴ Mivel ehhez semmilyen megjegyzést nem fűz, ezért itt sajnos nem áll lehetőségünkben elemezni, mi módon alkalmazza ezt az ígét Krisztus személyére. Kéznefekvőnek tűnik a közvetett alkalmazás módszerének feltételezése, különösen, ahogy Ézs 55 fejezetében láthattunk erre példát, mégis a szentháromságtan elején lefektetett alaptételei óvatosságra intenek bennünket ennek kijelentésénél.

Mégis, talán ebbe az irányba mozdul el az ószövetségi igékre való hivatkozások területén Kocsis Elemér, mivel a Szentlélek munkájának tárgyalásánál minden fenntartás nélkül alkalmazza az ószövetségi textusok sorát, érdekes módon, közöttük olyat is, melyet korábban bizonytalanul talált a témát illetően. Így azonosítja Isten Lelkét a Szentlélekkel, mikor megállapítja: „Amikor a teremtet világ Isten »legyen« szavára, igéjére előállt, már ott volt a teremtető Szentlélek is. (Gen 1:1–3.)”¹⁵ A Szentlélek teremtető- és életet adó erejére példának hozza fel 1Móz 2,7; Zsolt 33,6; 104,29–30 verseit, a Szentlélek „üdvözítés történetét létrehívó és előre vivő hatalmára” a 4Móz 4,2; 11,17–25; 12,6; Bír 6,34; 11,29; 13,25; 1Sám 11,6–13; 2Kir 2,9–15; 2Kron 20,14; 24,2; Zsolt 51,13; 139,7; Ézs 11,2; 40,1.13; 42,1; 44,3–5; 63,11; Jer 31,31; Ez 11,4–5; 36,26–27; 37; Jóel 2,28–32; Hagg 2,4–5 igehelyeket, a Szentlélek világtörténelem fölötti hatalmára pedig 2Kir 19,7 versét.¹⁶

Összegzésként megállapíthatjuk, hogy Kocsis Elemér első pillantásra szinte teljesen kizárja az ószövetségi „szentháromság-textusok” lehetőségét. Elméletben, az ószövetségi igéket – közülük is elsősorban azokat, melyek Isten igéjére és lelkére vonatkoznak – csupán mint közvetett utalásokat fogadja el a szentháromságtan témájában. Gyakorlatban azonban ettől az alapvetéstől eltávolodni látszik a Szentháromság személyeire vonatkozó tanítás kifejtésénél, mivel egyfelől az Ézs 53 fejezetében megjelenő Isten igéjének megszemélyesített alakját Krisztus preexisztens formájának tekinti, másfelől többek között az 1Móz 1,1–3 verseiben Isten lelkét a Szentlélek Istennel azonosítja.

2. Török István: Dogmatika

Török István dogmatikájának szinte egészét a Szentháromság személyeinek és munkáinak a tárgyalása foglalja keretbe. Ezt megelőzően az ígetant, ezt követően a sákramentumant és az eszkatológiát fejti ki. Az ígetan elsőbbsége nem fontossági rendet jelent számára, inkább tapasztalati szempontból helyezi műve elejére, hiszen a hirdetett és írott ige által jutunk el annak ismeretére, ami, pontosabban, aki az ige lényege, maga Isten.¹⁷ A Szentháromság személyeit nemcsak egyenként tárgyalja, hanem azt megelőzően kitér a szentháromságtannak a kifejtésére, melynek bevezetőjében hangsúlyozza, hogy az ige hirdetett és írott formája mögött egy konkrét kijelentés áll, mely a Bibliát kánonná, a prédikációt pedig igehirdetéssé teszi, a Szentháromság egy örök Isten önkijelentése. Magáról a szentháromságtanról megállapítja, hogy azt nem lehet másodlagos jelentőségű tanként kezelni, sőt mindenekelőtt arra a kérdésre kell választ találnunk, kicsoda Isten, mely már magában foglalja a trinitástant, és ebből kifolyólag „éppen a trinitástan adja a teológia keresztyén jellegét.”¹⁸ Ebből láthatjuk, hogy Török István számára is alapvető jelentőségű a szentháromságtan.

Török István dogmatikájának szentháromságtannal foglalkozó részében megállapítja, hogy a tan, mint bármely más dogma, nem található meg tételesen kifejtve a Bibliában, de „vannak kifejezett utalások, melyek a Bibliában is benne rejlő trinitástanra mutatnak.”¹⁹ A fontosabb helyek közé négyet sorol, melyek közül az első ószövetségi hivatkozás, így nevesíti Ézs 61,1–2; Mt 28,19; Róm 1,1–4 (valamint Róm 11,36²⁰); 2Thessz 2,13–14 verseit. Emellett meghatároz kevésbé fontos textusokat is, azok között azonban csupán újszövetségi helyeket említ Mk 1,9–14; ApCsel 1,4; 1Kor 12,2–6; 2Kor 13,13; Ef 4,4–6; 1Pét 1,2; Júd 20–21 verseit. Számol későbbi betoldással is (1Jn 5,7), melynek ebből kifolyólag kevés bizonyító erőt tulajdonít. Mind a fontos, mind a kevésbé fontos szentháromságtanra vonatkozó bibliai utalásokat, és így Ézs 61,1–2 verseit is, „nyilvánvaló” vagy „kifejezett ráutalásoknak” tekinti, melyek mellett „hallgatóságos”, illetve „részleges” utalásokat is megkülönböztet. Részleges utalásnak azt tekinti, melyben a három isteni személy közül csupán kettő jelenik meg.²¹ Az ígéknek erre a csoportjára azonban sajnos nem hoz példákat, bár jelentős számú igehelyet tekint ide tartozónak.²²

A Fiú Isten személyének tárgyalásánál a *Küriosz* (Úr) név Krisztusra vonatkoztatása alkalmával megjegyzi, hogy a palesztinai ősgyülekezetben Jézust már Istenként tisztelték, „az Istenre vonatkozó ószövetségi felségjelzőket, kivált pedig a 110. királyzsolttárt Jézusra alkalmazták (pl. Mk 12,35–37 par.).”²³ Itt tehát csupán a korai keresztyénség gyakorlatára és az abban megjelenő szövegmagyarázati elképzelésre utal, azonban azt nem feltétlenül azonosítja saját véleményével. Ezen az utaláson kívül, ebben a fejezetben, csakis újszövetségi ígékre történik hivatkozás.²⁴

Sokkal egyértelműbb utalásokat találhatunk Dogmatikájának következő, a Fiú Isten munkájára vonatkozó fejezetében. Mikor Krisztusról mint bűn nélküli emberről beszél, megállapítja, hogy az emberi természet belső elmentmondásait magára vette és azoktól nem akart mentesülni, az emberi sors alól „kimenekülni”. Ennek kifejtéseként a következő kijelentést intézi, melyben halmozva találhatunk igehelyrészleteket, parafrázisokat és utalásokat mesteri módon egy mondatba szerkesztve: „»Nem tekintette zsákmánynak, hogy Istennel egyenlő« (Fil 2,6), hanem mint a bűnösök és vámszedők barátja (Mt 11,19), a gonosztevőkhöz számíttatott (Ézs 53,12), sőt ő maga is »bűnné tétetett« (2Kor 5,21), a bűnbánat keresztségét vette fel (Mt 3,15), és a világ bűnét hordozta (Jn 1,19).”²⁵ Ebben a megállapításban egyszerre van elének festve Krisztusnak az isteni dicsőségében és az emberi sors mélységében való osztozása, oly módon, hogy alázatára és engedelmességére esik a hangsúly. Az újszövetségi textusok sorába tökéletesen beleillik az ószövetségi utalás, mely Jahve szenvedő szolgájának egyik énekéből származik, ugyanabból, melyre Kocsis Elemér is, ahogy fentebb láthattuk, két alkalommal is utal. Ez alapján Török István Jahve szenvedő szolgáját, vagy legalábbis a negyedik Ebed-Jahve-ének egyik versét Krisztusra vonatkoztatja.

Másik helyen, mikor megállapítja, hogy egyfelől Krisztus életeseemény-sorozatának a külső kötelékét a szenvedés alkotja, másfelől életének belső köteléke és egyben a szenvedés lényege, hogy ez a szenvedés értünk történt, szintén a negyedik Ebed-Jahve-énekre hivatkozik: „»Betegecségeinket ő viselte és fájdalmainkat hordozá... Megsebesítettett bűneinkért, megrontatott a mi vétkeinkért... az ő sebeivel gyógyulánk meg.« (Ézs 53,4 k.)”²⁶ Itt nem csupán Jahve szenvedő szolgáját kapcsolja össze Krisztus személyével, de azt is érdemes megjegyezni, hogy a szolga szenvedése okát, szenvedésének értelmét illeszti itt Krisztus szenvedésének a gondolatkörébe, sőt annak egyenesen mozgatójaként határozza meg azt.

Az itt ismertetett két egyértelmű utalás alapján megállapíthatjuk, hogy Török István az Ézs 53 fejezetét Krisztusban beteljesedő ószövetségi jövendölésként értelmezi, az énekben megjelenő Jahve szenvedő szolgájának alakját Krisztus személyével azonosítja, valamint összekapcsolja a szolga szenvedésének okát és értelmét Krisztuséval. Érdekes, hogy csakis Ézs 53 fejezetére történik itt utalás, ahogy az eddigiekben is, a többi Ebed-Jahve-énekre azonban nem.

A Szentlélek Istenre vonatkozó részben Török István két alkalommal is utal az 1Móz 2,7 versére. Első alkalommal ezt írja: „A Lélekről való minden beszédnek bibliai ősképe az »életnek lehellete«, melyet Isten a földnek porából formált ember arcába lehelt, miáltal az ember megelevenedett, »élő lélekké« lett. (1Móz 2,7) A Szentlélek ezt a lelket formálja tovább bennünk által, hogy hitet ébreszt bennünk.”²⁷ Ennek értelmezésénél két lehetőség nyílik számunkra. Először, Török István itt nem mondja ki, hogy az 1Móz 2,7 versében a Szentlélek Isten jelenne meg, mint „életnek lehellete”, csupán az akkori teremtő isteni cselekményt állítja párhuzamba a mostani hitébresztő isteni cselekménnyel. Másodszor, itt a Szentlelket azonosítja az „életnek lehelletével” és ez alapján tekinti az ember teremtésekor végbemenő isteni cselekményt a jelenlegi isteni cselekmény ősképeként. Akkor a Szentlélek élő lélekké tett minket, most pedig formálja bennünk ezt az élő lelket. A két értelmezési lehetőség közötti választásban nyújt segítséget számunkra a másik hely, ahol Török István az 1Móz 2,7 versére utal. A Nicea–konstantinápolyi Hitvallás Szentlélek Istenre vonatkozó részének tárgyalásakor idézve a hitvallást, „hiszek Szentlélekben, a megelevenítőben”, megállapítja: „Ez a tétel kettős jelentésű. Először (egyetemes értelemben) azt jelenti, hogy a Szentlélek az Atyával és Fiúval együtt részese a teremtésnek. (1Móz 2,7) Munkája tehát kihat minden élőlényre, s az egész világra, »mert ő az, ki mindenövé kiáradva, mindent fenntart, táplál és éltet földön és égen.« (Inst I.13.14)”²⁸ Ebben az esetben még az is felmerülhet lehetőségként, hogy itt nem csupán a Szentlélekre, hanem mindhárom isteni személyre megfelelő ószövetségi hivatkozásként tekint 1Móz 2,7 versére. Az igehely azonban ennek feltételezésére nem tűnik megfelelőnek, mivel nem szerepel benne olyan elem vagy alak, amellyel a Fiú Istent azonosítani lehet-

ne. Az viszont egyértelmű, hogy a textust itt a Szentlélek teremtő cselekményére vonatkoztatta. Ez alapján megállapíthatjuk, hogy Török István 1Móz 2,7 versében megjelenő *nismat chajjim* (életnek leheletét) azonosítja a Szentlélek Istennel.

Török István Kocsis Elemérrel szemben jóval elfogadóbb álláspontot képvisel az ószövetségi „szentháromság-textusok” tekintetében. Már a szentháromságtant bizonyító nyilvánvaló textusok közé is sorol ószövetségi helyet (Ézs 61,1–2). A közvetett és részleges utalások nagy számára való hivatkozása ellenére Dogmatikájában csekély számú ószövetségi hivatkozás található. Először az Ézs 53 fejezetében megjelenő Jahve szenvedő szolgáját azonosítja Krisztussal, valamint szenvedésének okát és értelmét Krisztuséval, majd 1Móz 2,7 versében található „életnek leheletét” a Szentlélek Istennel.

3. Sebestyén Jenő: Református Dogmatika

Sebestyén Jenő számára is kulcsfontosságú Isten megismerésének a kérdése, ahogy azt láttuk Török István esetében is. Ebből kifolyólag Református Dogmatikájában a bevezető témák után szintén Isten megismerésével foglalkozik, azonban ezt más megközelítésben teszi. Bár a szentháromságtant is ehhez a témakörhöz sorolja, ahhoz majd csak Isten lényege, természete, létezésének, megismerhetőségének, megfoghatatlanságának kérdései, nevei és tulajdonságai után jut el. Ez nem jár azzal együtt, hogy Istent ne az ő önkijelentése felől közelítené meg, mindenesetre a szentháromságtannal Istennek mintegy „általános bemutatása” után foglalkozik. A szentháromságtant így számára nem kiindulási pont, inkább pontosítása és elmélyítése annak, amit általánosan Istenről kijelentése alapján megállapíthatunk.²⁹

Sebestyén Jenő világosan megállapítja azokat a tételket, melyek alapján a szentháromságtant bibliai gyökereire tekint. Három ilyen tételre hivatkozik. Először, ahogy a többi dogma, ez sincs „készen” a Szentírásban. Másodszor, a Szentháromság kijelentése nem egyszerre történt, hanem fokozatosan Isten gondviselése által vezetve. Harmadszor, a tanítás nem textusokra van felépítve, hanem a Biblia teljes bizonyosságtételére. Ennek a három tételnek a vezérgondolatát, a Szentháromság gondolatának fokozatos kibontakozását alkalmazza a Szentírás vizsgálatára, és így állapítja meg: „Az Ótestamentumban [...] még csak felvillanásai vannak ennek; távoli körvonalak, mint ködös időben a távoli hegycsúcsok.”³⁰ A „régie teológusokra” vonatkozóan megállapítja, hogy ők még ezt nem vették figyelembe, és az Ószövetségre úgy tekintettek, mint amelyben már készen volt a Szentháromság dogmája. Elzárkózik azonban a másik végétől is, tudniillik, mely szerint az Ószövetségben még nincs szó a Szentháromságról. A kettő között egyfajta középutat jelöl ki, a fent említett vezérvonal alapján. Az Ószövetségre úgy tekint, mint amelyben a szent-

háromságtant „homályosan”, kibontakozási állapotban fedezhetjük fel.

Konkrét példaként hozza fel ennek szemléltetésére Isten egyik ószövetségi megnevezését, az *'elóhím* szót. Két véglet uralkodik a név magyarázatára vonatkozóan. Egyik részről, a szentháromságtant igazolásaként értelmezzük (ahogy tették „régien”), vagy másik részről, „politeista reminiscenciaként” tekintünk rá.³¹ Sebestyén véleménye azonban, hogy az *'elóhím*, olyan ószövetségi helyekkel egyetemben, ahol Isten önmagáról többes számban beszél, Isten teljességét és életgazdagságát, „az Istenben lévő személyes disztinkciókat” jelöli. Ezt tekinthetjük a tan bibliai fejlődés első lépésének. Megjelenik ez már a teremtésben, mikor Isten Igéje és Lelke által teremt. Ezzel kapcsolatban a Zsolt 3,3; 147,18 és 148,8 igehelyekre hivatkozik.³² A tanfejlődés második foka, hogy az Ige és/vagy Bölcsesség, valamint a Lélek személyes jelleget kap, Isten mellett jelennek meg, tőle származnak („mennek ki”) és segítenek neki. Ehhez példának 1Móz 1,2; Jób 26,13; 27,3; 28,23–27; 33,4; Zsolt 51,13; 104,33; 139,7; Péld 8,12–31; Ézs 40,7; 50,13 és 63,18 igehelyeket hozza fel. Ezen a tanfejlődési lépcsőfokon maradván Isten Igéjének és Lelkének a munkáját így különbözteti meg: Isten Igéje által lett minden, a Lélek által pedig „Isten immanens mindenben”. A későbbiekben, de még mindig ezen a szinten maradván, megállapítja: „Jahve egyfelől a szolgái, másfelől az ő Lelke által dolgozik,”³³ erre vonatkoztatja 1Móz 1,26–27; 3,22; 11,6; 19,24; Józ 5,14; Zsolt 45,8; Ézs 6,3; 33,22; Jer 16,713 [sic!]; 18,1–21; 19,1–22; Dán 9,15; Hós 1,7; Zak 1,3; 3; 2Kor 13,13 igehelyeket, valamint a Lélek és a Messiás kapcsolatával vonatkozóan Ézs 61 fejezetére utal. Végül, úgy tűnik, még egy lépést tesz és a szentháromságtant ószövetségi fejlődésének harmadik fokára utalva megállapítja, „vannak olyan textusok, amelyekben ezek a hármas felvillanások együtt is megvannak és nemcsak hármas disztinkcióra, hanem külön principiumra mutatnak.”³⁴ Itt 4Móz 6,24–26 (ároni áldás); Zsolt 33,6; Ézs 61,1; 68,8–10; Hagg 2,4–6 igehelyekre hivatkozik. Mintegy ennek a témának az összefoglalásaként végül megállapítja, az Ószövetség nagy hangsúlyt fektet Isten egységére (5Móz 6,4), mégis beszél Atyáról, Bölcsességről, Igéről, Lélekről (Ézs 6,3). „Ami azonban, mint a Confessio Belgica mondja, nagyon homályos az Ó.T.-ban, az egész világos az Újban.”³⁵

Sebestyén Jenő tehát egyfajta bibliai dogmatörténeti fejlődés állomásaiba rangsorolja az ószövetségi „szentháromság-textusokat”. Az első csoportba tartozónak tekinti azokat az igéket, melyekben még csak „Istenben lévő személyes disztinkciók” jelennek meg, így a Zsolt 3,3; 147,18 és 148,8 verseit. A második csoportot alkotják azokat a textusok, melyekben az Ige, a Bölcsesség vagy a Lélek személyes jelleget kap, de még csak egyenként jelennek meg, így 1Móz 1,2; Jób 26,13; 27,3; 28,23–27; 33,4; Zsolt 51,13; 104,33; 139,7; Péld 8,12–31; Ézs 40,7; 50,13; 63,18, illetve feltehetően 1Móz 1,26–27; 3,22; 11,6; 19,24; Józ 5,14; Zsolt 45,8; Ézs 6,3; 33,22; 61; Jer 16,7–13; 18,1–21; 19,1–22; Dán 9,15; Hós 1,7; Zak

1,3; 3; 2Kor 13,13 igehelyeken. A harmadik csoportba pedig azok az igék sorolhatók, melyekben három „külön princípium” jelenik meg, mégpedig együtt. Erre példa 4Móz 6,24–26; Zsolt 33,6; Ézs 6,3; 61,1; 68,8–10; Hagg 2,4–6 versei. Mindezek a Szentíráson belüli tanfejlődési lépcsőfokok azonban nem vezettek el odáig, hogy beszélhessünk kialakult szentháromságtanról, és így „valódi” „szentháromság-textusokról” az Ószövetség tekintetében. Így talán ezeket az igéket olyanoknak tekinthetjük, Sebestyén Jenő gondolatmenete alapján, melyek sem többet, sem kevesebbet nem tesznek, mint előremutatnak a Szentháromság személyeire, akiket majd az Újszövetségben pillanthatunk meg a maguk hármasságában, mikor a szentháromságtan bibliai fejlődése magasabb szintre emelkedik, mely azonban még mindig csak a tan egyházi dogmatörténeti fejlődésének előkészítéseként értékelhető.

Sebestyén Jenő nézetei bizonyos szempontból Kocsis Elemér elméleti alapvetéseihez állnak közelebb. Dogmatörténeti fejlődésről alkotott elképzelései Kocsis Elemér közvetett bizonyító igékről és azok fejlődéséről kifejtett véleményével mutatnak rokonságot. Mégis Kocsis Elemérnek a „szentháromság-textusokat” illető negatív általános megközelítése alapján helyesebb annak feltételezése, hogy Sebestyén Jenő egyfajta középútat képvisel Kocsis Elemér és Török István alapvetéséhez képest. Esetében „Szentháromságra mutató”, vagy „Szentháromság jellegű” ószövetségi textusokról beszélhetünk, melyek egyfajta bibliai dogmafejlődés részei.

Az elméleti áttekintés után fordítsuk figyelmünket arra, mi módon és milyen ószövetségi igékre hivatkozik a szentháromságtanra vonatkozó témák kifejtésénél. Krisztus preegzisztenciájának a kérdéskörénél Kuypere hivatkozva megállapítja, hogy Krisztus már testté létele előtt, a Paradicsomtól kezdve munkálkodott üdvözítő módon. Öröktől fogva fel volt kenve mint Messiás, és munkálkodott, „és pedig vagy úgy, hogy a prófétákat inspirálta, vagy úgy, hogy mint Malak Jahve vezette népét.”³⁶ Sajnos igehelyre itt nem utal, és később el is zárkózik ettől, arra hivatkozva, hogy „már maga az istensége hozza magával prae-existenciáját is”³⁷, mégis idesorolhatjuk, mikor a megváltás előkészítésének tárgyalásánál az 1Móz 3,15 versére hivatkozik, mint „az első direkt messiási próféciára”.³⁸ Ezt „paradicsomi anyagígéretnek” tekinti, melynek gyümölcsei lettek később a messiási próféciák, melyeket „az incarnatio előtti christologia legcsodálatosabb jelenéseinek” nevez.³⁹ Ahogy Kocsis Elemérnél, itt is megjelenik Krisztus preegzisztenciájának a témája, azonban jóval tágabb igei hivatkozással, még annak ellenére is, hogy csupán egyet nevesít közülük. Az 1Móz 3,15 verse ebben az esetben a messiási próféciák sorának elején áll, melyet talán túlzás lenne a krisztológiai dogmatörténeti fejlődés alapjának nevezni, mégis megállapíthatjuk, hogy itt is megjelenik a fejlődés, a kibontakozás gondolata a próféciákra vonatkozóan, mely az Újszövetségben és azon túl az egyházi tanfejlődésben teljesebbé válik.

Más alkalommal is utal 1Móz 3,15 versére mint az első messiási próféciára. Az inkarnáció szentírásbeli alapjainak vizsgálatánál megállapítja, hogy odasorolja „az Ótestamentumi kijelentés mindamag anyagát is, amely a megváltást előkészítette, tehát a paradicsomi anyagígérettől (I. Mózes, 3:15) kezdve minden ígéretet.”⁴⁰ Ezután még tovább tágítja ezt a kört, mikor felsorolja azokat az ószövetségi személyeket, eseményeket, rendelkezéseket és teofániákat, melyek közelebb hozták Isten üdvözítésének megvalósulását, és így azokat Krisztus előképének tekinti, mintegy az egész Ószövetséget Krisztusra mutatónak véli felfedezni. Érdekes módon azonban nem ószövetségi igékre utal ezek megállapításánál, hanem újszövetségi textusokra (Jn 3,15; Róm 8,32; Zsid 8,5; 10,1), tehát az Újszövetség értelmezését veszi alapul annak megállapításánál, hogy mely ószövetségi textusok vonatkoznak Krisztusra.⁴¹ Mindenesetre azt láthatjuk, hogy 1Móz 3,15 verse egyfajta kezdőpontot jelöl a krisztológia területén, melytől kezdve a Krisztus személyére történő ószövetségi utalások sora bontakozott ki.

Bár ezekben az esetekben azt láthatjuk, hogy Sebestyén Jenő elzárkózik az ószövetségi igehelyek felsorolásától, ez a benyomás hamisnak bizonyul, ha áttekintjük a Krisztus személyére és munkájára vonatkozó tanításának egészét. Itt az igehelyeknek csupán a számbavételére vagyunk kénytelenek szorítkozni, mivel magyarázat nélkül hivatkozik ezekre az alábbi igékre egy-egy megállapítása után. Krisztusra mutató próféciáért értékeli Hagg 2,7 versét.⁴² Teremtői közbenjáró voltára vonatkoztatja 1Móz 1,1–20; Jób 28,20; Péld 8,22–26; Zsolt 33,6 igehelyeket.⁴³ Az „Úr” név Krisztus személyére történő alkalmazásának tekinti a Zsolt 45,7; 110; Ézs 9,5–6; Mik 5,1; Mal 3,1 verseit.⁴⁴ Krisztus születésére vonatkoztatja Ézs 7,14 versét.⁴⁵ Úgy véli, az ószövetségi „isteni Messiás” képe Krisztus istenségére mutat Zsolt 2,6–12; 45,6–8; 110,1; Ézs 9,5–6; 63,9–10; Jer 23,6; Dán 7,13; Mik 5,2; Zak 13,7; Mal 3,1 igehelyeken.⁴⁶ Krisztusra mint prófétára vonatkoztatja 2Móz 7,1; 5Móz 18,13–22; Zsolt 110,4; Ézs 32,1; 42; 53,10b; Zak 9,9 verseit.⁴⁷ Krisztus szenvedő engedelmisségét látja megmutatkozni Ézs 53,6 versében.⁴⁸ A Krisztus által megszerzett kiengesztelődés témájához sorolja Ézs 56,6; Ez 18,23; 33,11 igeverseit.⁴⁹ Krisztus szellemi uralkodására vonatkoztatja Ézs 9,6–7; 53,1; Jer 23,5–6 verseit.⁵⁰ Krisztus uralkodói védelmére vonatkozóan említi a Zsolt 2,8–9; 72,8; 110,1–2 igehelyeket.⁵¹

Mindezek után azt váránk, hogy Sebestyén Jenő a Szentlélekkel kapcsolatban is hasonló módon jár el, és ószövetségi utalások sorát találjuk rávonatkozóan, azonban érdekes módon, nem foglalkozik oly módon tételesen a Szentlélek személyével, mint azt tette a Fiú Istennel. A krisztológia kifejtése után a szótériológia és ekléziológia tantételére tér. Itt az üdvösség közvetítése áll a középpontban, „amelynek munkáját a Szentlélek végzi”, mégis a fentihez hasonló áttekintést nem tesz lehetővé Református Dogmatikájának ez a kötete.⁵²

Összességében megállapíthatjuk, hogy Sebestyén Jenő jelentős bibliai anyagra tekint úgy, mint a Szentháromságra mutató ószövetségi textusok csoportjára. Az első ígehelyet bizonyos értelemben 1Móz 3,15 versében jellemezhetjük meg, mely véleménye szerint a messiási próféciák élén áll mint „anyaígéret”, majd a hivatkozások köre olyannyira kibővül, hogy következő kijelentése válik iránymutatóvá számunkra: „Nem egyes textusokban van tehát az Ótestamentomban Krisztus bejelentve, hanem az Írás telve van Vele.”⁵³ Megközelítésére alapvetően a krisztocentrikusság és az Újszövetség felőli értelmezés a jellemző. Bár elméleti alapvetéseit nem igazán lehet a gyakorlatban, a szentháromságtan témáinak kifejtésénél nyomon követni, mégis azokat is iránymutatóknak tekintjük témánk tekintetében. Számára az ószövetségi „szentháromság-textusok” előremutatnak az Újszövetségre, melyben a szentháromságtan bibliai fejlődése a következő szintre emelkedik, alapként szolgálva a tan további dogmatörténeti kibontakozásához.

4. Karl Barth: Egyházi dogmatika

Karl Barth teológiájában központi szerepet tölt be a szentháromságtan, amint az *Kirchliche Dogmatik* című munkájából is kiderül, melynek egészét arra a kérdésre adott válasza alapozza, „Ki Isten?”⁵⁴ Barthot széles körben érte az a kritika, mely szerint egy patrisztika korabeli tévtanítás, a modalizmus fedezhető fel szentháromságtanában.⁵⁵ Ennek azonban az isteni háromság tárgyalásának helye, módja és jelentősége ellentmond fő művében.⁵⁶ A másik vád, mellyel szentháromságtanát illették, hogy mivel a Fiú Isten személyét alárendeli az Atya Isten személyének, egyenlőtlenséget feltételez az isteni személyek között.⁵⁷ Ez azonban nem tartható, ha figyelembe vesszük, milyen meghatározó szerepet tölt be Barth gondolatmenetében az isteni egység, Krisztus teljes istensége, illetve a szubordináció minden fajtájának nyilvánvaló elutasítása.⁵⁸ Általánosságban elmondható, hogy a tan kifejtésekor Isten egységére és háromságára azonos hangsúlyt fektet, Isten egysége még logikai elsőbbséget sem élvez tanításában, amint az a nyugati teológia általános megközelítéséből fakadhatna.⁵⁹ A teológiája értelmezései közötti különbségek dialektikus gondolkodásmódjából fakadhatnak.⁶⁰ Barth szentháromságtana nem mentes bizonyos hibáktól, mely alapot adhat a kritikának, mégis tanítását oly módon fejtette ki, hogy mind a modalizmust, mind a szubordinacionizmust elutasítva ragaszkodott az első századokban lefektetett alaptételekhez a Szentháromság témájában.⁶¹

Karl Barth Egyházi dogmatikájának első kötetében foglalkozik tételesen Isten hármasságával, valamint az isteni személyekkel.⁶² Az Isten önkijelentéséről szóló fejezetben a szentháromságtan forrásának a tárgyalásánál nagy hangsúlyt fektet a Szentírás és a tanítás viszonyára. Egyfelől megállapítja, hogy a tan szövege nem azonos bibliai textusok szövegével. Bár minden tétele a Biblia

bizonyoságátételén nyugszik, és kölcsönöz bizonyos fogalmakat a Szentírásból, alapvetően nem egyezik meg azzal, mivel annak kijelentéseit nem csupán megismétli, hanem *magyarázza*.⁶³ Másfelől azonban a tan közvetetten mégis azonos a bibliai kijelentéssel, azonos okból kifolyólag, mint az előző esetben, azaz, hogy annak magyarázata, mégpedig *helyes* magyarázata.⁶⁴ Ebben az értelemben forrása a szentháromságtannak a Biblia. Ennek a megkülönböztetésnek és azonosításnak pedig az a szerepe, hogy tisztán lássuk, a tan nem keverhető össze vagy azonosítható a Szentírással, azonban a kettő között hiteles és jól megalapozott kapcsolat áll fenn. Ez maga után vonja azt is, hogy a szentháromságtan mint megfelelő magyarázata a Szentírásnak, maga is a Szentírás hiteles és szükséges magyarázó kulcsává válik.⁶⁵ Barthnak a Szentírás és a szentháromságtan kapcsolatára vonatkozó alaptételeihez közel állnak mind Török István, mind Sebestyén Jenő megállapításai, akik szintén megjegyzik, hogy a tan nem található meg tételesen kifejtve a Bibliában, viszont annak bizonyoságátételén alapul.

Ezután a gondolatmenet után Barth megállapítja, hogy csakis azokat az ígéket tartja szem előtt, melyek a Szentháromságra vonatkozó nyilvánvaló utalások, azaz egyértelműen rámutatnak az önkinyilatkoztató Isten egységére háromságában és háromságára egységében.⁶⁶ Ennek keretében az újszövetségi textusok mellett (Mt 28,19; Mk 1,9–11; Róm 1,1–4; 11,36; 1Kor 12,4–6; 2Kor 13,13; Ef 4,4–5; 2Thessz 2,13; 1Pét 1,2; Júd 20–21; Jel 1,4) az Ószövetségből, bár nem kizárólagosan, Ézs 61,1 versére hivatkozik, melyről megállapítja, hogy benne egyszerre jelenik meg Jahve az Úr, a megváltás üzenetének hordozója, akit felkent az Úr, valamint a Lélek, aki az örömhírt hozón nyugszik (és az Úrtól származik).⁶⁷ Egyszerre határozott és óvatos itt Barth magyarázata. Egyik oldalról, nem tesz utalást az ószövetségi textus újszövetségi alkalmazására és értelmezésére, hanem mintegy azt háttérben hagyva mutat rá az Isten egységére és háromságára való utalásra mint a szentháromságtan alapjára, másik oldalról, nem alkalmazza közvetlenül Jézus Krisztusra és a Szentlélekre az ígehelyet, hanem oly módon magyarázza, hogy megmarad eredeti kontextusának a szintjén. Csak utalásként értelmezi a textust. Egyfelől Török István áll közel megközelítéséhez, mivel ő is ugyanerre az ígehelyre hivatkozik mint nyilvánvaló, kifejezett ószövetségi utalásra, melyben mind a három isteni személy megjelenik, másfelől az ige utalásjellege Kocsis Elemér „közvetett bizonyító ígét” és Sebestyén Jenő „Szentháromságra mutató ószövetségi textusait” juttathatja eszünkbe.

A továbbiakban is nagyon óvatosan fogalmaz Barth az Ószövetségre vonatkozóan, mikor megjegyzi, hogy a 2Kor 13,13 verse szerinti sorrendet követi, azaz a Fiú Isten személyével kezdi vizsgálódását, és közvetlenül ezután Isten önkijelentését taglalja, mely alapján megállapítja, hogy Istent megkülönböztethetjük magától mint Istent, akit titok övez, és mint Istent, aki kinyilatkoztatja magát, akit így nevez: „Isten másként, még egyszer”

(anders noch einmal Gott).⁶⁸ A továbbiakban ez a fogalom áll a gondolatmenetének középpontjában, amely valójában a Fiú Istent jelöli.⁶⁹ Őt azonban név szerint Isten ószövetségi önkijelentésében nem, majd csak az újszövetségi isteni önkijelentés tárgyalása során említi. Istenről „másként, még egyszer” a következőket állapítja meg az Ószövetség kontextusában. A fogalom abban érhető nyomon, amikor Isten egy-egy tulajdonsága, mint például igazságossága, jósága, hűsége, dicsősége, valamint Igéje, Lelke és bölcsessége, mely magával Istennel vagy karjával, kezével, jobb kezével áll összefüggésben, néha oly módon jelenik meg, mintha nem csak Jahve birtokában lenne, hanem maga Jahve lenne, Jahve „másként, még egyszer”.⁷⁰ A vallástudomány nyelvén, mely megjelölést Barth is elfogadja, ezek Isten *hüposztaszisai*, melyek egyfelől megkülönböztethetők Istentől, másfelől azonban nem. Ezek közül a *hüposztaszisok* közül Barth kiemeli *Isten nevét*, mely leginkább kifejezi, mit is jelent „Isten másként, még egyszer”. Isten neve folyamatosan, mintegy párhuzamosan van jelen Jahve mellett az Ószövetségben oly módon, hogy minden, ami vele összefüggésbe kerül, magával Jahvéval is kapcsolatban áll. Nevében összpontosul minden, ami Jahve az ő népével való kapcsolatában, és bizonyos módon a nevéől származik minden, amit népe Jahvétől elvárhat a vele való kapcsolatban. Hogyan is lehet mindezt megérteni? Isten többi tulajdonságával vagy tulajdonával szemben a névnek van egy egyedi tulajdonsága: a név sajátos módon azonos annak viselőjével, mégis különbözik tőle. Az Ószövetségben ez azt jelenti, hogy Isten meg van különböztetve mint Jahve, aki a Sínai-hegyen vagy a mennyben lakik, és mint Jahve, aki Kánaánban, Sílóban, majd később Jeruzsálemben székel, mint Jahve az ő titokzatosságában, és mint Jahve az ő történelmi formájában, akit ismer Izrael, és akinek ügye van Izraellel. Az Ószövetség azonban nem ismer két Istent, csakis egyet. Így van a titokzatos Jahve jelen az ő nevében, és így igaz minden nevéől való állítás magáról a titokzatos Jahvéről. Így ismeri az Ószövetség Istent első alkalommal, és „másként, még egyszer”. Izrael számára azonban minden Isten nevének múlik, mert ez a módja annak, hogy Isten megismerteti magát népével, és segítségükre jön. Ezen a ponton Isten neve és a szövetség gondolata elválaszthatatlan egymástól (2Móz 3,13–14). Végül az Újszövetségre térve megállapítja, hogy abban Isten neve helyébe az ember Názáreti Jézus lép. Ez a helyébe lépés, bizonyos értelemben, minőségi különbséget is magában foglal, mert Isten nevével szemben Jézus emberi természetén át Isten teljes mértékben egyedi módon jelentette ki magát. Ez viszont nem törli el, vagy vonja kétségbe az ószövetségi kijelentés valóságát, mivel mindkét esetben Isten nyilatkoztatta ki magát „másként, még egyszer”. A kettő kapcsolata a beteljesedés fogalmával írható körül, mivel Krisztus teljesen világossá tette azt a kijelentést, amit az Ószövetség még homályosan közölt.⁷¹ Ez alapján az ószövetségi Jahve neve mintegy előremutat Krisztusra. Barth nem azonosítja közvetlenül Krisztussal, értelmezése szerint mégis

ugyanazt a szerepet tölti be az ószövetségi kinyilatkoztatásban, mint Krisztus az Újszövetségben. A kettő között az áthidaló fogalom „Isten másként még egyszer”. Bár a Krisztus által adott isteni önkinyilatkoztatás minőségi változást hozott Isten önkijelentésében, ahogy a fogalom lényege az Ószövetség idejében Isten nevének „funkciójában” érhető nyomon, az Újszövetségben Krisztus közvetítő munkájában.

Barth a következő fejezetben Isten hármasságának a tárgyalásánál egyértelműen utal az Ószövetségre, az Újszövetséggel egyetemben, mint ahogy korábban megállapította a szentháromságtan forrásaként, azonban konkrét igehelyekre nem hivatkozik. Kevés újszövetségi textus mellett (Mt 28,19; Róm 11,36; 1Kor 12,4; Ef 4,4; Zsid 1,3) többnyire teológusokat idéz az egyháztörténet szinte minden korszakából (többek között Dionüszioszt, Tertullianust, Nazianzoszi Gergelyt, Athanaszioszt, Ambrosiust, Hilariust, Fulgentiust, Anselmust, Aquinói Tamást, Bonaventurát, Kálvint, Quenstedtet, Diekampot).⁷² Barth munkamódszere a következőképpen áll előttünk, mely a két fejezet (8. § Isten kinyilatkoztatásában és 9. § Isten hármasságának) kapcsolatában figyelhető meg. Miután részletesen tárgyalta a tan bibliai alapjait (8. §), a tanítás belső dinamikájának kifejtésére tér (9. §). Ennek során a bibliai alapokat nem hagyja maga mögött, ugyanis azokra épít. Teszi ezt azonban oly módon, hogy már nem az alapokra, hanem többnyire már csak az alapokból következtetett tételekre hivatkozik. Erre láthatunk példát, mikor a fejezet elején, Isten egységére téve a hangsúlyt, megállapítja, hogy nem lehet semmilyen módon elválasztani egymástól a Sínai-hegyen székelő Jahvét a Jeruzsálemben lakó Jahvétől.⁷³ Az ószövetségi szál mint a szentháromságtan alapja tehát a többi fejezetben sem szakad meg – bár egyértelműen az újszövetségi dominál⁷⁴ –, azonban konkrét utalások hiányában nem áll módunkban összeállítani a lehvivatkozott igehelyek listáját.⁷⁵

Ennek a keretébe illik, mikor az Atya Istennel foglalkozó részben Krisztus és az Atya közötti különbséget hangsúlyozza ószövetségi alapon. Krisztus személyét neve (*Krisztosz* – felkent) alapján párhuzamba állítja az ószövetségi prófétákkal, papokkal és királyokkal, akik Jahve felhatalmazott és felszentel emberei voltak, azonban akik mögött és fölött ott állt az, aki elsősorban és egyedüli módon hatalmas és szent. Még az Isten fia (*paisz* – fiú) megnevezést is az Isten és Krisztus közötti különbségtétel alátámasztására hozza fel példának, abból kifolyólag, hogy az Dávidnak és az Ézs 53 fejezetében szereplő Úr szolgájának is a megnevezéseként szolgált.⁷⁶ Ez a különbségtétel azonban kiegészül később a Fiú Istennel foglalkozó részben az Atya és a Fiú egységének hangsúlyozásával, melyet a következő gondolatmenettel kapcsol a bibliai kijelentéshez. A *Küriosz* (Úr) megnevezés jelentőségéből indul ki, melynek jelentését sokféleképpen lehet magyarázni, mégis alapvetően arra utal, hogy a cím viselőjét kiragadja a többi ember köréből és az „istenség” oldalára helyezi. Ennek a következménye lesz, hogy olyan pozícióba kerül, ahol megilleti az

a térdhajtás, melyre Pál is utal a Fil 2,10 versében. Ezt teszi egyértelművé, hogy a korai egyházban ezzel a fogalommal fordították Isten őszövetségi nevét, és így alkalmazták Jézusra. Barth továbbá Jézus nevét párhuzamba állítja Jahve nevével, abban az értelemben, ahogy fentebb láthattuk: röviden megfogalmazva, Krisztus nevében szóltak és tettek mindent a tanítványai, ahogy Jahve nevére jellemző volt az őszövetségi nép életében. Mindezek Jézus istenségére és az Atya Istennel való egységére mutatnak.⁷⁷ Barth, ahogy fentebb láthattuk, itt sem vetíti Krisztus személyét az Őszövetségbe, azonban rámutat azokra az őszövetségi párhuzamokra és utalásokra, melyek az Atya és a Fiú kapcsolatának helyes megértésében nyújtanak segítséget számunkra. Bár történnek őszövetségi hivatkozások, mégsem közvetlenül nyugszanak azokon megállapításai, hanem őszövetségi eredetű fogalmak állnak gondolatmenetének középpontjában, melyek őszövetségi jelentéséből jut el a krisztológiai és szentháromságtani tételek megfogalmazására.

A Szentlélekre vonatkozóan Karl Barth közvetlenebb őszövetségi utalásokat tesz, azonban az eddigiekkel megegyező óvatossággal. A Szentlélek személyével foglalkozó fejezet elején megállapítja, ahogy Török István is, hogy az isteni *pneümára* (lélekre) való bibliai utalások modelljének tekinthető 1Móz 2,7 verse, melyben azt olvashatjuk, hogy Isten az életnek leheletét lehelte az ember orrába, aki ilyen módon élő lélek lett. A textus mondanivalóját vezeti tovább, mikor kijelenti, hogy mind az Ó-, mind az Újszövetségben Isten lelke, a Szentlélek úgy jelenik meg, mint maga Isten, aki felfoghatatlanul valóságos módon, mégis anélkül, hogy istenségéből bármit feladna, képes jelen lenni teremtményének, jelenléte alapján kapcsolatba hozni teremtményét önmagával, és az önmagával való kapcsolat alapján életet adományozni neki. Istennek Lelke tehát Isten az ő szabadságában, mely arra irányul, hogy jelen legyen teremtményének, és így kapcsolatot teremtsen vele és így életet adjon teremtményének. Isten Lelke, a Szentlélek továbbá maga Isten, aki nem csupán arra képes, hogy az emberhez jöjjön, hanem hogy az emberben legyen, és így készsé tegye önmagára és így véghezvigye benne a kinyilatkoztatást.⁷⁸ Láthatjuk itt a fokozatokat, hogy a konkrét bibliai igehely mondanivalója hogyan válik tétellé a szentháromságtan keretében, és hogyan bővül annak jelentéstartama. Nagyon érdekes, hogy bár a gondolatmenetben minden jel arra utal, hogy 1Móz 2,7 verse a Szentlélek munkájáról tesz bizonyosságot, tehát őszövetségi „szentháromságtextussal” van dolgunk, Barth ezt nem mondja ki, ahogy Török sem teszi az egyik esetben, mikor az igevers jelentését taglalja. Csak akkor említi a Szentlelket, mikor általánosságban beszél az Ó- és Újszövetségről, de nem 1Móz 2,7 verséhez fűzött magyarázatában, és ezen még az sem változtat, hogy következetes szóhasználatában az újszövetségi Szentlélek és az őszövetségi Isten Lelke megnevezéseket azonosítja, mivel ez is csak általánosságban értelmezhető, de nem konkrétan a szóban forgó igehely esetében.

Barth máshol is hivatkozik 1Móz 2,7 versére, azonban ott sem azonosítja Isten Lelkét közvetlenül a Szentlélekkel. A Szentlélek teremtésben való részvételének tárgyalásánál véli felfedezni Jn 6,63 és 2Kor 3,6 igehelyeinek háttérében. Ennek alkalmazásával csupán annyit jegyez meg, hogy 1Móz 2,7 versében, Ádám, aki bár nem *pneüma dzóopoiooun* (élő lélek), mint Krisztus, a második Ádám a 1Kor 15,45 verse szerint, mégis élő lélek lett Isten élő leheletének köszönhetően. A továbbiakban mesteri módon veszi sorra az Isten Lelkére vonatkozó őszövetségi helyeket egyetlen mondatba összeszerkesztve. Egyértelmű, hogy a Szentlélekre vonatkozik mindaz, amit megállapít, hiszen a Szentlélek teremtésben való munkájának a tárgyalása keretében történik mindez. Úgy vélem azonban, ez is példája Barth óvatosságának az őszövetségi „szentháromság-textusok” értelmezése területén, mivel a kontextus ismerete nélkül a felsorolás nem lenne más, mint az Isten Lelkére vonatkozó őszövetségi kijelentés bibliai teológiai összefoglalása. Közvetlenül a fentebb ismertetett 1Móz 2,7 versére vonatkozó magyarázat után ezt írja: „És innen érkezünk rögtön ahhoz a »Lélekhez«, aki az 1Móz 1,2 szerint lebegett (»költött«) a teremtés »óceánja« felett, mely még formátlan volt, hűjával az életnek, aki által a Zsolt 33,6 szerint »az ég serege« lett, aki az 1Móz 7,15 szerint minden testben benne van, aki a Zsolt 139,7 szerint egyetlen helyről sem hiányzik, ahova az ember eljuthat, ahhoz a minden teremtményben lévő »lélegzethez«, aki a Zsolt 150,6 szerint Isten dicséretére kötelezi őket, mivel az a Zsolt 104,29–30 szerint az Úr lélegzete, amely által azok teremtettek és amely nélkül azoknak azonnal semmivé kellene lenniük.”⁷⁹

Barthnak a Szentírás és a szentháromságtan kapcsolataira vonatkozó nézeteihez, melynek központi gondolata, hogy a tanítás a Biblia bizonyosságtételének helyes magyarázata, Török István és Sebestyén Jenő megállapításai állnak közel. Ézs 61,1 versét nyilvánvaló Szentháromságra vonatkozó őszövetségi igének tekinti, ahogy Török István is, azonban azt csupán utalásként értelmezi, az eredeti szöveggörnyezetnek megfelelően. Ezzel a megközelítéssel Kocsis Elemérnek a „közvetett bizonyító igékre” és Sebestyén Jenőnek a „Szentháromságra mutató őszövetségi textusokra” vonatkozó elképzelései állnak párhuzamban. Ez a kontextushű, óvatos igemagyarázat mindvégig jellemző Bartha a szentháromságtan témáinak a kifejtése során. Több esetben egyértelmű, hogy a Fiú Isten és különösen a Szentlélek Isten személyeinek a jelenlétét és munkáját elismeri az őszövetségi kinyilatkoztatás idejében, azonban tartózkodik attól, hogy őszövetségi alakokkal közvetlenül azonosítsa a szentháromságtanban meghatározott isteni személyeket. A másik jellemzője Barth módszerének egyfajta közvetettség, mely abban fedezhető fel, hogy konkrét őszövetségi textusokra ritkán hivatkozik, inkább a bibliai igék alapján korábban meghatározott tételekre építi gondolatmenetét, vagy bizonyos őszövetségi eredetű fogalmak jelentéséből jut el szentháromságtani tételek megfogalmazására. Ez

alapján Karl Barth metodikailag Kocsis Elemér látszólagos elzárkózó és Sebestyén Jenő köztes megközelítése között helyezkedik el.

5. Thomas F. Torrance: The Christian Doctrine of God, One Being Three Persons

Thomas F. Torrance-ra jelentős hatással volt Barth teológiája, különösen szentháromságtana. Teológiájában Isten ismeretének témáját a Barth által megfogalmazott tételekre alapozta.⁸⁰ Barthon túl két teológus hatása mutatható ki egyértelműen teológiája és különösen szentháromságtana megalkotásában: a patrisztikus korból Athanasziosz és a modern korból Hugh Ross Mackintosh.⁸¹ Mindketten főleg a *homoousziosz* (egylényegű) fogalom kapcsán, és a Krisztusban adott isteni önkinyilatkoztatás területén járultak hozzá Torrance Szentháromságról alkotott tanítása fejlődéséhez.⁸²

Általánosságban elmondható, hogy Torrance teológiája kettős irányultsággal bír. Egyfelől krisztocentrikus, Jézus Krisztus közbenjáró személye és megváltói munkája áll figyelmének középpontjában. Másfelől a szentháromságtan alkotja tanításának gerincét, oly módon, hogy az teljes gondolkodását áthatja és meghatározza, mivel a Szentháromságról szóló tanítást tekinti üdvösségünk és istenismeretünk alapjának és egyben annak a rendszernek, melyben keresztyén teológiánk egészét megfelelően kifejtethetjük.⁸³ Az 1979. évi nyugdíjba vonulása utáni időszakban Szentháromságról alkotott nézetei alkotják munkásságának meghatározó részét, melynek legátfogóbb összefoglalását *The Christian Doctrine of God* című művében olvashatjuk.⁸⁴

Thomas F. Torrance könyvének első fejezetében az az irenaeusi alaptétellel indítja gondolatmenetét, mely szerint Isten csak Isten által ismerhető meg, mely alapján Isten ismeretének a kérdését kizárólagosan Jézus Krisztus személyéhez köti. Ennek során hivatkozik a 2Móz 3,14 versében szereplő isteni önmegnevezésre („Vagyok, aki vagyok.”), azonban itt még nem lép túl azon a megállapításon, hogy ezt az isteni nevet csakis maga Isten jelentheti ki számunkra, mert ember arra képtelen. Ezután tér át Isten önkinyilatkoztatásának vizsgálatára külön az Ó-, majd az Újszövetség keretében, melyről így ír: Az Ószövetségben Isten úgy jelenik meg számunkra, mint a mindenható élő Isten, aki Igéjének parancsával teremtette az eget és a földet, és aki kijelentette magát mint Isten és Megváltó szolgálói és prófétái által az Izrael népével között különleges szövetségben. Kijelentette Isten magát nekik Igéje és Lelke által, közvetlenül megszólítva őket, mint egyik más nemzetet sem, azonban nem ismertette meg magát velük olyan személyesen, mint Jézusban, testté lett Fiában lényegével megegyező módon. Az Újszövetségben azonban Isten úgy jelenik meg, mint aki az idők teljességében elközelített az ő népéhez, mint Immánuel (velünk az Isten), mint Isten, aki eggyé lett velük és

egy lett közülük, hogy megmentse őket bűneikből. Eljött, hogy kinyilatkoztassa magát teljesen sajátos módon testté lett Fiában, hogy nemcsak Izrael, de az egész emberiség Ura és Megváltója legyen, és Lelke jelenléte és ereje által megismerjék őt a vele való személyes közösségben.⁸⁵

Egyfelől láthatjuk, hogy Torrance feltételezi bizonyos értelemben Isten háromságát az Ószövetség szövetségkörnyezetében is, olyan módon, hogy Isten Igéjének és Lelkének a munkáját párhuzamban látja Krisztus és a Szentlélek újszövetségi munkájával. Akár feltételezhetnénk is az újszövetségi személyek azonosítását ez alapján az ószövetségi „személyekkel”, de Torrance ezt itt nem teszi meg. Ami viszont világosan kifejeződik itt, mivel gondolatmenetének középpontjában áll, hogy az ószövetségi kijelentés még nem olyan „személyes”, Isten természetével megegyező, mint az újszövetségi. A két szövetség kijelentése közötti minőségi válaszvonal pedig valamilyen módon Krisztus személyéhez kötődik. Fakadhat ez abból, ha feltételezzük, hogy az ószövetségi kijelentés Isten Fia nélkül valósult meg, szemben az újszövetségével. Ettől a szélsőséges nézettől azonban sokkal valószínűbb, hogy Torrance számára a különbség Krisztus testté lételeből fakad, amely nyitva hagyja számára annak lehetőségét, hogy Krisztus személyét valamilyen módon meglássa az Ószövetség kontextusában. Másfelől azonban olyan szintű minőségi különbségről beszélhetünk a kijelentés két formájának esetében, hogy Isten hármas egységének kijelentését is Krisztus *újszövetségi* munkájához köti Torrance.⁸⁶ Ez azonban felveti a kérdést, hogy van-e létjogosultsága „szentháromság-textusokra” történő utalást keresni Torrance istentanában. Az Ó- és Újszövetség kinyilatkoztatása közötti minőségi különbség gondolata, ahogy láthattuk, Barth szentháromságtanában is megjelenik, ott azonban ez nem vonja kétségbe az Isten hármasságára irányuló vizsgálat létjogosultságát az Ószövetségben.

Hogy hogyan tekint Torrance Isten hármas önkijelentésére az Ószövetség kontextusában, azt megérthetjük abból, ahogy az Ó- és az Újszövetségben adott önkijelentését viszonyítja egymáshoz. Gondolatmenetét így indítja: Az ószövetségi iratokat Jézus szent és sérthetetlen iratoknak tekintette. Nem habozott Isten Mózesnek adott önkijelentésére utalni, miszerint „Én vagyok [...] Ábrahám Istene, Izsák Istene és Jákób Istene.” (2Móz 3,6), illetve a *Sömá Jiszráélt* ajkára venni: „Halld meg, Izrael: Az Úr a mi Istenünk, egyedül az Úr!” (5Móz 6,4 vö. Mk 12,28–29) Ő azonban azt is mondhatta, hogy „mielőtt Ábrahám lett volna, én vagyok,” (Jn 8,58) és szemben az ószövetségi isteni kijelentéssel: „Én pedig azt mondom nektek, [...]” (Mt 6,22). Elfogadhatta a *Küriosz* (Úr) megnevezést (Mt 6,21) és nevezhette Isten Atyjának (Jn 6,17–18) anélkül, hogy istenkáromlást követett volna el, vagy Isten egységét vonta volna kétségbe.⁸⁷ Ezekkel a megállapításokkal Torrance arra kíván rámutatni, hogy Isten új önkijelentése Fia, Jézus Krisztus és a Szentlélek által *nem* áll Isten Izraelnek adott önkijelentésén kívül. Ezt nyomatékosítja azzal is, mikor kijelenti, Jézus zsidó

volt, és ragaszkodott hozzá, hogy az üdvösség a zsidók közül támad, és hogy a zsidók azt imádják, akit ismernek, míg a pogányok azt, akit nem (Jn 4,22).⁸⁸

Ezután Pál apostol nézeteit foglalja össze a témáról, aki élesen elkülönítette Isten választott népét a pogányoktól abból a szempontból, hogy csakis az előbbinek adatott Isten igaz ismerete. A zsidó néppel között szövetség őket különleges helyzetbe állította, mely abban is megmutatkozik, hogy ez által a szövetség által készített élő Isten egy olyan különleges értelmezési rendszert – az Ószövetség irataiban hagyományozva –, melyben Isten Krisztusban adott önkijelentése kizárólagosan értelmezhető.⁸⁹ Ezen a ponton Torrance két dologra hívja fel a figyelmet. Egyfelől, a zsidók számára Istennek természetével megegyező ismeretére, mivel az csakis Krisztus és a Szentlélek által lehetséges. Másfelől azonban, ahogy megállapítást nyert, az Újszövetség nem értelmezhető, csakis az Ószövetség felől. Ebből arra a következtetésre jut, hogy a zsidó és keresztyén istenismeretnek ez az egymásrautaltsága nem hagyható figyelmen kívül sem zsidók, sem keresztyének számára. A zsidók számára ugyanis csakis a Krisztusban adott isteni önkijelentés fényében érthetők meg az Ószövetségben adott istenismeret sajátosságainak a jelentősége. Ez mindenekelőtt az élő Isten Igéjére és Lelkére vonatkozik, amelyek nem teremtett közvetítők Isten és az emberiség között, hanem közvetlen kisugárzásai személyes jelenlétének és erejének, és mint olyanok, az Isten oszthatatlan egységében és teljességében lévő különbségekre utalnak. Itt Torrance Isten egyik ószövetségi megnevezésére, az *'elóhim* fogalmára is utal.⁹⁰ A keresztyéneknek, amennyiben helyesen akarják megérteni Isten hármasságát, komolyan kell venniük, amit az Ószövetség mond Isten Igéjéről és Lelkéről, melyek úgy jelennek meg az egy Úristen mellett, mint jelenlétének és tevékenységének személyes kiterjedései (hypostatic), melyek azonban világosan hozzátartoznak ahhoz, aki Isten önmagában, és néha, mint Isten „neve” vagy „arca”, Isten „megkettőződésének” (doubling) a szerepét öltik magukra. Ez a Bölcsesség teremtésben betöltött megismerés szerepe is igaz, amely Isten hatalmas Igéjének másik megnevezése.⁹¹

Torrance különös figyelmet szentel a teofániáknak és azokon belül is Isten anyala alakjának, aki bizonyos esetekben még magával Jahvéval is azonosítható, és úgy jelenik meg, mint az ő mennyei alakja, melyben Izrael történetének meghatározó pontjain mennyei üzenetet hirdet, vagy előre bejelenti az isteni szabadítást (1Móz 16,17; 17,1; 22,11.15; 31,11; 2Móz 3,2.14; Bír 2,1). A Krisztusban adott kijelentés felől ezek a teofániák Isten lényegéről tűnnek bizonyosságot tenni, mely nem teljességgel homogén egység. Torrance megjegyzi továbbá, hogy Ézsaiás próféta a megígért Messiásról tudott úgy beszélni, mint Isten Fiáról és Erős Istenről (Ézs 9,5 vö. Zsolt 2,7; 89,26–38). Itt Torrance nem mond többet, mint azt fentebb tette, nem vezet tovább a gondolatmenetet, pusztán újabb példákat hoz fel az Ószövetségből Isten

differenciált egységére. A Messiásról adott kijelentései vezethetnék tovább ezt a gondolati szálat, azonban ő ezt nem teszi meg, hanem visszatér Pál értelmezéséhez.⁹²

Isten Újszövetségben adott kijelentése tehát nem áll az Ószövetségben adott önkinyilatkoztatásán kívül. A kettő közötti minőségi különbséget némiképp feloldja, hogy az Ó- és Újszövetség egymást értelmezik, egymás értelmezési kulcsai. Egyértelművé válik az is, hogy megvan a létjogosultsága az ószövetségi „szentháromság-textusok” keresésének Torrance szentháromságtanában, azonban azoknak olyan sajátos megközelítésével találkozhatunk itt, mely talán Kocsis Elemérnek a „közvetett bizonyító igékre” és Sebestyén Jenőnek a „Szentháromságra mutató ószövetségi textusokra” vonatkozó elképzeléseivel, valamint Karl Barth kontextushű, óvatos igemagyarázatához áll közel.

Torrance nem vetíti az újszövetségi szentháromságtant annak teljességében az Ószövetségre és Isten Igéjét nem azonosítja közvetlenül a Fiú Istennel, sem Isten Lelkét a Szentlélekkel. Tulajdonképpen csak odáig jut el a hármasság egység gondolatának Ószövetségre való alkalmazásával, hogy Isten Igéjét és Lelkét az Úristennel azonos és mégis különböző, személyes jelleggel bíró kiterjedéseinek nevezi. A Szentháromság személyeit meglátja az Ószövetségben, azonban csak annyit mond róluk, amennyit a kontextus megenged. Továbbhaladva a szentháromságtant feldolgozó könyvében, erre a megközelítésre láthatunk példákat.

Torrance 2Móz 3,14 versében lévő isteni önmegnevezéssel kapcsolatban azt írja, a héber szöveget nem csupán úgy lehet fordítani, hogy „vagyok, aki vagyok”, hanem úgy is, hogy „leszek, aki leszek”, mivel a héber létezés kifejező *hájá*^h ige dinamikus jelentéssel bír, ahogy az világosabban kifejezésre jut a korábbi versben, ahol az Úr ezt mondta Mózesnek: „Én veled leszek” (2Móz 3,12). Itt Torrance Gerhard von Radra is hivatkozik.⁹³ Az isteni önmegnevezésnek ez a dinamikus jelentése összhangban áll Isten szabadításával, melyet népe megmentésére hajtott végre, amely pedig beleillik az egész Ószövetség kontextusába, ahol Isten úgy jelenik meg népe számára, mint Szabadító és Megváltó. Hogy kicsoda Isten, elsősorban nem teremtése felől érthető meg, hanem tervéből, melyet népének életében bontakoztat ki. Ez alapján Torrance megállapítja, hogy Isten lényege és cselekménye olyannyira elválaszthatatlanok egymástól, hogy azok csakis egymás felől érthetők meg. Ebből kiindulva több meghatározó tételt alkot Isten lényegéről: Isten lényege dinamikus, személyes és közösségteremtő jelleggel bír, melyek közül az utolsó meghatározó jelentőségű témánk tekintetében. Isten lényege közösségteremtő lényeg, mely nem csupán önmagának az alapja, de másokért való lényeg is, akikkel közösséget keres és teremt. Bár a másokkal való kapcsolatai nem alkotó elemei lényegének, mégis lényegének kegyelmes szeretetből való szabad kiadása mások irányába megmutat számunkra valamit Isten lényegének legbelső mélységeiből, mely egyszerre transzcendens és

immanens, Isten a magasságban, valamint velünk és értünk. Ha azonban Isten lényegére úgy tekintünk, mint közösségteremtő lényegre, az azt is jelenti, hogy Isten lényege önmagában is közösség (*koinonia*). Isten, lényegét tekintve, önmagában is közösség, amely alapjául szolgál Isten lényegében a népével teremtett közösségének. Itt Torrance George A. F. Knightra hivatkozik, és utal az Ószövetségben található többes számban álló isteni nevekre, mint *'elóhím* és *'ádónáj*.⁹⁴ Végül megállapítja, hogy ez lényeges eleme Isten ószövetségi önkijelentésének és önmegnevezésének, mely jelentése Krisztus által válik nyilvánvalóvá, aki kijelentette, hogy „én az Atyában vagyok, és az Atya énbenem van”, és akinek személyén keresztül beláthatunk az isteni életben jelenlévő közösségbe (Jn 14,10).⁹⁵ Annak gondolata, hogy Isten lényege nem más, mint közösség önmagában, mely alapjául szolgál a rajta kívül álló létezőkkel való közösség megteremtésének, nem csupán az Újszövetség idejére vonatkozik itt – bár annak teljességébe csakis a testté lett Krisztus által tekinthetünk bele –, hanem az Ószövetségre is. Így ez is Isten többséget magában foglaló lényegének a gondolatát erősíti az Ószövetség kontextusában, mely Isten háromságára mutat.

Ahogy Barth, úgy Torrance is kitér olyan ószövetségi fogalmakra, mint Isten neve, jelenléte, arca, dicsősége, melyekről hozzá hasonlóan vélekedik. Megállapítja, kissé átfogalmazott formában, mint ahogy fentebb láthattuk, hogy a bibliai hagyományban, ideértve mind az Ó-, mind az Újszövetséget, nem találjuk a „személy” fogalom kialakult formáját, bár hangsúlyosan megjelenik Isten neve, jelenléte, arca és dicsősége Istennek Igéje és Lelke által adott kinyilatkoztatásával összefüggésben, oly módon, hogy azok mintegy Isten dinamikus és személyes „megkettőződéseiként” (doubling) jelennek meg. Ezek megfeleltethetők Istennek a kinyilatkoztatás és szabadítás során népével teremtett közösségben adott személyes jelenlétének és önkijelentésének.⁹⁶ Torrance nem emeli ki Isten nevét a többi felsorolt ószövetségi fogalom közül, mint tette azt Barth, de hozzá hasonlóan azokat Isten megkettőződésének (vö. „Isten másként, még egyszer”) tekinti, és egyszersmind Isten személyes jelenlétét tulajdonítja nekik. Torrance fentebb ismerttetett gondolatmenetével szemben itt hiányzik az a gondolat, hogy Isten Igéje és Lelke ölténék magukra ezeket a megnevezéseket, de ahogy ott, itt is nagy hangsúly esik a személyes jellegükre, illetve hasonló módon az ószövetségi istenfogalom differenciáltságára mutatnak rá.

Torrance másik könyvében (*The Trinitarian Faith*) közzölt nézetei a Szentlélek Isten személyéről beleillenek az eddigiekben ismerttetett elképzeléseinek rendszerébe. A héber *rú^ach* (lélek) kifejezésről megjegyzi, hogy a görög *pneuma* (lélek) szóval szemben aktív és konkrét jelentéssel bír, így a *qádós* (szent) és a *rú^ach* (lélek) összekapcsolásával az Ószövetség egyértelműen a magasságos élő Istent akarta jelölni, aki lelkének a jelenlétét egyszerre személyes valóságként és dinamikus eseményként kell értelmezni. Isten Lelke nem valamiféle isteni erő ki-

aradása csupán, mely Istentől különválasztató, hanem jelenlétében az emberi teremtmények magával Istennel szembesülnek, oly módon, hogy életüket közvetlenül és személyes módon isteni erejének és szentségének a hatása alá vonja, történjen ez akár ítélet, akár szabadítás formájában. Isten Lelkének a fogalma jelentős mértékben hangsúlyossá vált, egyrésztől Isten Igéjének (*dábár*) és Lelkének (*rú^ach*) a szoros összekapcsolásával kijelentő és megmentő munkája során, másrésztől a Messiás alakjában, aki Isten Lelkét és Igéjét bírja (Ézs 11; 42; 44,3; 48,16; 59,21; 61; 63). Végül Torrance megjegyzi, ez az ószövetségi megközelítés volt, ami meghatározta az Újszövetség tanítását a Szentlélekről.⁹⁷

Talán itt Torrance közelebb kerül az ószövetségi „Isten Lelke” és az újszövetségi „Szentlélek” személyének azonosításához, ami tulajdonképpen mindvégig megbújik gondolatmenten háttérben, azonban ezt mégsem mondja ki, ugyanis egészen más itt a célja. Itt nem az Újszövetség felől közelíti meg az Ószövetséget, hanem éppen fordítva, az Újszövetség fogalomhasználatának az ószövetségi alapjaira világít rá, az Újszövetségben megjelenő Szentlélek Isten személynek a sajátosságaira mutat rá ószövetségi alapon. Az Ószövetségre vonatkozóan megmaradunk az isteni „differenciált egység” gondolatánál. Isten Lelke Isten valóságos és személyes jelenléte, aki által isteni cselekményét végrehajtja népe életében. Ahogy korábban is megjegyztük, itt is esetleg a Messiás alakja vezethetné tovább a gondolatmenetet a Szentháromság személyeinek az ószövetségi „alakokkal” való összekapcsolása irányába, ez azonban itt is elmarad.

Amint láthattuk, Torrance olyan szintű minőségi különbséget feltételez az ó- és újszövetségi isteni önkinyilatkoztatás között, hogy az ószövetségi „szentháromságtextusok” létjogosultsága is megkérdőjeleződik szentháromságtanának vizsgálatakor. Ezt a minőségi különbséget azonban áthidalja, hogy nézete szerint a két szövetség írásai egymást értelmezik, így mutatnak az Újszövetségben kijelentett isteni hármasságra az Isten oszthatatlan egységében megjelenő különbségek, ahogyan arról az Ószövetség tanúskodik (és fordítva). Megközelítésében Kocsis Elemérhez és Sebestyén Jenőhöz, de talán leginkább Karl Barth kontextushű, óvatos igemagyarázatához áll közel. Rámutat a Szentháromság személyeire az Ószövetségben, azonban csak annyit mond róluk, amennyit a kontextus megenged. Így a legtöbb, amit megállapít Isten Ószövetségben megjelenő Igéjéről és Lelkéről, hogy azok az egy Úristennel azonos és mégis különböző, személyes jelleggel bíró kiterjedései. Emellett a legmeghatározóbb tételei: az ószövetségi isteni differenciált egység, az isteni lényegben rejlő közösség és az isteni megkettőződés gondolata, melyek ugyanarra a jelenségre utalnak, az isteni egységben megjelenő különbségekre az Ószövetségben. Több helyen megjelenik ez szentháromságtana kifejtésénél, különösen 2Móz 3,14 versében található isteni önmegnevezés tárgyalásánál és utalásszerűen az ószövetségi többes számban álló isteni nevekre (*'elóhím* és *'ádónáj*) vonatkozóan. A Messiás

alakja többször is megjelenik gondolatmenetében, azonban érdekes módon nem bontja ki annak jelentőségét a szentháromságtanra vonatkozóan.

Véggövetkeztetés

A fenti elemzések alapján lehetőségünk nyílik a tanulmány alapkérdésére választ adni, mely így hangzott: Mely ószövetségi igéket értékeli a vizsgált 20. századi református dogmatikai alpművek „szentháromság-textusokként”? Ezek sorra vételénél hangsúlyoznunk kell, sok esetben nem adott bibliai igehelyre történik utalás a dogmatikusok részéről. Mégis, a következő listában foglалhatjuk össze azokat az ószövetségi igéket, melyeket valamilyen módon „szentháromság-textusként” fogadnak el: 1Móz 1,1–3; 2,7; 3,15; Ézs 53; 55,10–11; 61,1–2 versei. Ezek mellett a következő fogalmakat kell még szem előtt tartanunk, ha teljes képet akarunk nyerni arról, hogy az Ószövetség bizonyágtételének mely elemeit tekintik valamilyen módon a szentháromságtan alapjának. Ezek a következők: Isten többes számú ószövetségi megnevezései (*'elóhím* és *'ádónáj*); a Messiás és Jahve angyalának személyei; Isten Igéjének és Lelkének ószövetségi alakjai; Isten neve, mint Isten mellett megjelenő ószövetségi elem; a *Khrisztosz* név, valamint a *paisz* és *Küriosz* fogalmak ószövetségi eredete.

Amint megállapításra került a tanulmány bevezetőjében, az ószövetségi „szentháromság-textus” mint fogalom pontos jelentése tulajdonképpen az adott teológus megközelítésétől függően változhat, annak függvényében, hogyan értékeli az Ószövetség bizonyágtételét mint egészet, vagy bizonyos ószövetségi igehelyeket a szentháromságtan összefüggésében. Erre vonatkozóan különböző példákat láthattunk.

Kocsis Elemér első pillantásra szinte teljesen kizárja az ószövetségi „szentháromság-textusok” lehetőségét. Ez alól elméletben az Isten igéjére és Lelkére vonatkozó ószövetségi igék számítanak kivételnek, azonban azokat is csupán közvetett utalásokként fogadja el. Gyakorlatban azonban ettől az alapvetéstől eltávolodni látszik, mivel egyfelől az Ézs 53 fejezetében megjelenő Isten igéjének megszemélyesített alakját Krisztus preexisztens formájának tekinti, másfelől többek között Isten Lelkét 1Móz 1,1–3 igeverseiben a Szentlélek Istennel azonosítja.

Török István Kocsis Elemér elméleti alapvetéseivel szemben jóval elfogadóbb álláspontot képvisel az ószövetségi „szentháromság-textusok” tekintetében. Már a szentháromságtant bizonyító nyilvánvaló textusok közé is besorol egy ószövetségi igehelyet (Ézs 61,1–2). A közvetett és részleges utalások nagy számára való hivatkozása ellenére azonban szentháromságtanában csekély számú ószövetségi igehely található. Először Ézs 53 fejezetében megjelenő Jahve szenvedő szolgáját azonosítja Krisztussal, valamint szenvedésének okát és értelmét Krisztusával, majd 1Móz 2,7 versében található „életnek leheletét” a Szentlélek Istennel.

Sebestyén Jenő jelentős bibliai anyagra tekint úgy, mint a Szentháromságra mutató ószövetségi textusok csoportjára. Az első ilyen igehelyet 1Móz 3,15 igeversében jelölhetjük meg, mely véleménye szerint a messiási próféciaik élén áll, mint „anyaígéret”. Egyfajta középutat képvisel Kocsis Elemér és Török István alapvetéséhez képest. Esetében „Szentháromságra mutató”, vagy „Szentháromság jellegű” ószövetségi textusokról beszélhetünk, melyek egyfajta bibliai dogmafejlődés részei. Számára az ószövetségi „szentháromság-textusok” előremutatnak az Újszövetségre, melyben a szentháromságtan bibliai fejlődése a következő szintre emelkedik, alapként szolgálva a tan további dogmatörténeti kibontakozásához.

Barthnak a Szentírás és a szentháromságtan kapcsolatára vonatkozó nézeteihez Török István és Sebestyén Jenő megállapításai állnak közel. Ézs 61,1 versét nyilvánvalóan a Szentháromságra vonatkozó ószövetségi igének tekinti, ahogy Török István is, azonban azt csupán mint utalást értelmezi, az eredeti szövegkörnyezetnek megfelelően. Ezzel a megközelítéssel Kocsis Elemérnek a „közvetett bizonyító igékre” és Sebestyén Jenőnek a „Szentháromságra mutató ószövetségi textusokra” vonatkozó elképzelései állnak párhuzamban. Ez a kontextushű, óvatos igemagyarázat mindvégig jellemző Bartha a szentháromságtan témáinak a kifejtése során. A másik jellemzője Barth módszerének egyfajta közvettség, mely abban fedezhető fel, hogy konkrét ószövetségi textusokra ritkán hivatkozik, inkább a bibliai igék alapján korábban meghatározott tételekre építi gondolatmenetét, vagy bizonyos ószövetségi eredetű fogalmak jelentéséből jut el szentháromságtani tételek megfogalmazására.

Torrance megközelítésében Kocsis Eleméréhez és Sebestyén Jenőéhez, de talán leginkább Karl Barth kontextushű, óvatos igemagyarázatához áll közel. Rámutat a Szentháromság személyeire az Ószövetségben, azonban csak annyit mond róluk, amennyit a kontextus megenged. Így a legtöbb, amit megállapít Isten Ószövetségben megjelenő Igéjéről és Lelkéről, hogy azok az egy Úristennel azonos és mégis különböző, személyes jelleggel bíró kiterjedései. Emellett a legmeghatározóbb tételei az ószövetségi isteni egységben megjelenő különbségekre mutatnak. Több helyen megjelenik ez szentháromságtana kifejtésénél, különösen a 2Móz 3,14 versében található isteni önmegnevezés tárgyalásánál és utalásszerűen az ószövetségi többes számban álló isteni nevekre (*'elóhím* és *'ádónáj*) vonatkozóan. A Messiás alakja többször is feltűnik gondolatmenetében, azonban nem bontja ki annak jelentőségét a szentháromságtanra vonatkozóan.

Ahogy láthatjuk, mindegyik dogmatikus sajátos megközelítést alkalmaz. Összehasonlításuk csak bizonyos pontokon lehetséges, ahogy arra a tanulmányban folyamatosan utalás is történt, melynek itt az összefoglalásban a legfontosabb elemeire voltunk kénytelenek szorítkozni. Általánosságban azonban elmondható, hogy mindannyian egyfajta köztes álláspontot képviselnek az ószövetségi „szentháromság-textusok” tekintetében. Egyik

résről ugyanis egyikük sem utasítja el teljességében annak lehetőségét, hogy az Ószövetségben megtalálhatók a Szentháromságra utaló kijelentések. Kocsis Eleménnél vetődik fel egyedül ennek lehetősége, de még ő is megengedi elméleti szinten a közvetett utalások lehetőségét, gyakorlatban pedig még elfogadóbb álláspontot képvisel. Másik részről, egyikük sem fogad el minden kritika nélkül ószövetségi igéket mint „szentháromság-textusokat”. Talán Török Istvánt tekinthetjük elméleti szinten a legelfogadóbbnak közülük, azonban esetében is tulajdonképpen csekély számú ige az, melyben azonosítja az ószövetség alakjait a Szentháromság személyeivel. Mindegyikükre tehát egyfajta köztes álláspont jellemző az ószövetségi „szentháromság-textusok” megítélése tekintetében, mely köztes állásponton belül eredeti, sajátos megközelítést alkalmaznak.

A köztes álláspont abban az esetben válik világossá, amennyiben az általuk hivatkozott ószövetségi igehelyeket összevetjük olyan 16–17. századi protestáns hitvallások „szentháromság-textusaival”, mint például a Heidelbergi Káté, a Második Helvét Hitvallás, a Skót Hitvallás, a Westminsteri Hitvallás. Ezekben a hitvallási iratokban jóval nagyobb számban található olyan ószövetségi igehelyeket, melyekben a Szentháromság egy, kettő, vagy mindhárom személyét vélték felfedezni. Ezek felsorolása jelen esetben nem szükséges, mégis érdemes legalább azokat az ószövetségi igehelyeket megemlítenünk, melyekben legalább két hitvallás szerint a Fiú Isten személye ismerhető fel. Ezek 1Móz 3,15;⁹⁸ 22,18; 49,10; 5Móz 18,15;⁹⁹ Zsolt 2,6.8; 22,17–18.31; 40,8–9; 110,1.4;¹⁰⁰ Ézs 7,14;¹⁰¹ 9,6; 53,2–6.8–12¹⁰² és Mal 4,2 igeverse.¹⁰³ Mint láthatjuk, ettől jóval csekélyebb számú igehelyre történik hivatkozás a 20. századi református dogmatikai művekben, mivel sokkal óvatosabban azonosítják az Ószövetség alakjait a Szentháromság személyeivel.

A dogmatikusok által hivatkozott ószövetségi isteni többségre utaló fogalmak közül talán a legérdekesebb az *'elóhím*.¹⁰⁴ A kutatók eltérnek ugyan bizonyos pontokon az *'elóhím* fogalmat illetően, elsősorban például abban a kérdésben, hogy az *'elóhím* tekinthető-e az *'él* többes számú alakjának, mégis egyetértés figyelhető meg abban, hogy a fogalom nem rejti magában az istenség többes voltának gondolatát. A tanulmányban vizsgált 20. századi református dogmatikusok tehát, bár követik a modern kori exegézis óvatosságát a „szentháromság-textusok” tekintetében, vannak közöttük (Sebestyén, Torrance), akik az *'elóhím* fogalomra vonatkozóan eltérő álláspontot képviselnek a ma általánosan elfogadott írásmagyarázati felfogástól.

Kovács Gergő

FELHASZNÁLT IRODALOM

BARTH, K.: *Church Dogmatics* (eredeti címe: Die Kirchliche Dogmatik, 1932), Vol. 1: *The Doctrine of the Word of God*, Part 1, London, T&T Clark, ²1975. (reprint: London – New York, T&T Clark International, 2004.)

- BARTH, K.: *Die kirchliche Dogmatik*, Band 1: *Die Lehre von Wort Gottes*, Teil 1, Zürich, Theologischer Verlag Zürich, 1980. – digitális kiadvány, elérhető: <http://solomon.dkbl.alexanderstreet.com/>, hozzáférés dátuma: 2015. január 5.
- COLYER, E. M.: *How to Read T. F. Torrance. Understanding His Trinitarian & Scientific Theology*, Downers Grove, InterVarsity Press, 2001.
- EICHRODT, W.: *Theology of the Old Testament (Theologie des Alten Testaments*, 1960), Vol. 1 (The Old Testament Library), Philadelphia, Westminster Press, ⁸1975.
- GILES, K.: Barth and Subordinationism, in: *Scottish Journal of Theology* 64/3 (2011), 327–346.
- HUNSINGER, G.: *How to Read Karl Barth. The Shape of His Theology*, New York – Oxford, Oxford University Press, 1991.
- JENSON, R. W.: *Alpha and Omega. A Study in the Theology of Karl Barth*, Edinburgh – New York – Toronto, Thomas Nelson & Sons, 1963.
- KALTWASSER, C. J.: Prolegomena, in: *The Princeton Theological Review* 14/2 (2008), 5–6.
- KÄFER, A.: *Inkarnation und Schöpfung. Schöpfungstheologische Voraussetzungen und Implikationen der Christologie bei Luther, Schleiermacher und Karl Barth* (TBT 151), Berlin – New York, De Gruyter, 2010.
- KOCSIS, E.: *Dogmatika. A református keresztyén tanítás rendszere* (A Debreceni Református Theológiai Akadémia Rendszeres Theológiai Szemináriumának Tanulmányi füzetek 8), Debrecen, Debreceni Református Kollégium Sokszorosító Irodája, ²1987.
- KOOI, C. VAN DER: *As in a Mirror. John Calvin and Karl Barth on Knowing God: A Diptych* (Studies in the History of Christian Tradition 70) (eredeti címe: Als in een spiegel: God kennen volgens Calvijn en Barth: Een tweeluik, 2002), Leiden – Boston, Brill, 2005.
- MCGRATH, A. E.: *Thomas F. Torrance. An Intellectual Bibliography*, Edinburgh, T&T Clark, 1999.
- MOLNAR, P. D.: *Thomas F. Torrance. The Theologian of the Trinity*, Farnham – Burlington, Ashgate, 2009.
- PASZTORI-KUPÁN, I.: *Követvén a szent atyákat. Az ógyház dogmatörténete 381-ig*, Kolozsvár, Napoca Star Kiadó és Kolozsvári Protestáns Teológiai Intézet, 2009.
- PREUSS, H. D.: *Old Testament Theology* (eredeti címe: Theologie des Alten Testaments, 1991), Vol. 1 (The Old Testament Library), Louisville, Westminster John Knox Press, 1995.
- RAD, G. VON: *Az Ószövetség teológiája* (eredeti címe: Theologie des Alten Testaments, 1957), 1. kötet: *Izrael történeti hagyományainak teológiája*, Budapest, Osiris Kiadó, 2000.
- RINGGREN: *'elóhím*, in: Botterweck, G. J. – Ringgren, H. (Hg.): *Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament*, Band 1, Stuttgart – Berlin – Köln et. al., Verlag W. Kohlhammer, 1973, 285–305.
- SCHMIDT, W. H.: *'elóhím*, in: Jenni, E. – Westermann, C. (Hg.): *Theologisches Handwörterbuch zum Alten Testament*, Band 1, München – Zürich, Chr. Kaiser Verlag – Theologischer Verlag, 1971, 153–167.
- SEBESTYÉN, J.: *Református Dogmatika*, 1–3. kötet, Budapest, Budapesti Református Theológiai Akadémia Kurzustára, 1940.
- TORRANCE, T. F.: *The Ground and Grammar of Theology*, Belfast – Dublin – Ottawa, Christian Journals Limited, 1980.
- TORRANCE, T. F.: *The Trinitarian Faith. The Evangelical Theology of the Ancient Catholic Church*, Edinburgh, T&T Clark, 1988.
- TORRANCE, T. F.: *The Christian Doctrine of God, One Being Three Persons*, Edinburgh, T&T Clark, 1996.
- TÖRÖK, I.: *Dogmatika*, Amsterdam, Free University Press, 1985.
- WEBSTER: J. (ed.): *The Cambridge Companion to Karl Barth*, Cambridge, Cambridge University Press, 2000.

JEGYZETEK

¹ JENSON: Alpha and Omega (1963), 19; VAN DER KOOI: Mirror (2005), 3; KÄFER: Inkarnation und Schöpfung (2010) 1; WEBSTER: Karl Barth (2000), xi.1.

² MCGRATH: Torrance (1999), xi; MOLNAR: Torrance (2009), 1; KALTWASSER: Prolegomena (2008), 5; COLYER: Torrance (2001), 15.

- 3 Kocsis: Dogmatika (1987), 52.
4 i. m., 132.
5 uo.
6 Tanulmányomban a görög és héber szavak egyszerűsített átírásban szerepelnek az olvasás megkönnyítése érdekében.
7 Kocsis: Dogmatika (1987), 132.
8 i. m., 133.
9 i. m., 145.
10 i. m., 147.
11 Mt 12,8: Mert az Emberfia ura a szombatnak. ApCsel 8,26: Az Úr anyala pedig így szólt Fülöphöz: Kelj fel, és menj Dél felé a Jeruzsálemből Gázába vezető útra, amely néptelen.
12 Kocsis: Dogmatika (1987), 203.
13 uo.
14 i. m., 206.
15 i. m., 231, ellentétben áll ezzel a 132. oldal, ld. fentebb.
16 i. m., 231–233.
17 Török: Dogmatika (1985), 73.90–91.
18 i. m., 138–141.
19 i. m., 147.
20 Ahogy láttuk, ezt az utalást teljes mértékben elutasította Kocsis.
21 uo. Érdekes módon nem veti fel annak a lehetőségét, hogy vannak igehelyek, melyek csak egy személyre utalnak.
22 Ld. uo.
23 i. m., 287.
24 Krisztus tiszteinek a vizsgálatánál Dán 7 fejezetére is történik hivatkozás, az alapján, hogy Jézus a „dániai értelmű” emberfia címet használta önmagára, azonban ez a gondolatmenet szempontjából másodlagos fontosságú megállapítás a szövegkörnyezetben. Ld. uo.
25 i. m., 335–336.
26 i. m., 340. Ézs 53,4–5.
27 i. m., 373.
28 i. m., 380.
29 SEBESTYÉN: Református Dogmatika I. (1940), 69.90.
30 i. m., 92.
31 uo.
32 A Zsolt 3,3 és Zsolt 148,8 igeversekre történő hivatkozás más számozás alapján történetelt, vagy elírások lehetnek, mivel nem ille- nek a szövegkörnyezetbe.
33 i. m., 93.
34 uo.
35 uo.
36 SEBESTYÉN: Református Dogmatika II. (1940), 8.
37 i. m., 9.
38 i. m., 11.
39 i. m., 12.
40 i. m., 16.
41 Ld. uo.
42 i. m., 20.
43 i. m., 22.
44 i. m., 28.
45 i. m., 33.
46 i. m., 45. Itt is több alkalommal az újszövetségi íge felől értelmezi az ószövetségit. Különösen a Zsidókhoz írt levél Ószövetség-értel- mezésére támaszkodik, ld. Zsid 1,5.8–9.13.
47 i. m., 94.
48 i. m., 103.
49 i. m., 120.
50 i. m., 128.
51 i. m., 129.
52 Ld. SEBESTYÉN: Református Dogmatika III. (1940).
53 SEBESTYÉN: Református Dogmatika II. (1940), 16.
54 JOWERS: Reproach of Modalism (2003), 231; Ld. BARTH: Church Dogmatics I.1 (1975), 311. A szentháromságtan központi szerepét hangsúlyozza Barth teológiájában, továbbá HUNSINGER: Karl Barth (1991), 7.173 és GILES: Barth and Subordinationism (2011), 332.
55 Így Catherine Lacugna, Jürgen Moltmann, és Wolfhart Pannenberg, ld. JOWERS: Reproach of Modalism (2003), 231. A modalizmus központi tanítása, hogy az „Atya”, „Fiú” és „Szentlélek” az egy isteni létezőnek csupán ideiglenes cselekvési módjai, melyekben kijelentette magát, és nem az istenségen belüli örök entitások. Ld. PÁSZTORI–KUPÁN: Követvén a szent atyákat (2009), 39.
56 JOWERS: Reproach of Modalism (2003), 233. 235–236.239–240.
57 Többek között így vélekedik Berkouwer, Powell, Stephenson, Alan Torrance és Oh. Ld. GILES: Barth and Subordinationism (2011), 329–331.
58 i. m., 332.334.335.
59 JOWERS: Reproach of Modalism (2003), 241. Ezzel szemben áll GILES: Barth and Subordinationism (2011), 345.
60 Ld. GILES: Barth and Subordinationism (2011), 341.344. Úgy tűnik, ezt maga Giles is figyelmen kívül hagyja, mikor megállapítja, hogy Barth Isten egységét túlhangsúlyozza háromságával szemben, a nyugati teológiai háttéréből fakadóan. Ld. i. m., 345.
61 Ld. i. m., 246.
62 Ld. BARTH: Church Dogmatics I.1 (1975), 295–489.
63 i. m., 308.
64 i. m., 310.
65 i. m., 310–311.
66 i. m., 312.
67 i. m., 313.
68 i. m., 316; BARTH: Die kirchliche Dogmatik I.1 (1980), 334.
69 BARTH: Church Dogmatics I.1 (1975), 318.
70 i. m., 316.
71 i. m., 317–319.
72 i. m., 348–383.
73 Ld. i. m., 348.
74 Ez már pusztán az újszövetségi megnevezések (Atya, Fiú, Szentlé- lek) használatából is fakad. Ld. i. m., 363–364.
75 Valamelyest kivételt képeznek ez alól 5Móz 10,17; Zsolt 2,7; 139,5 igehelyei, melyek marginális hivatkozások. Ld. i. m., 424.427.445.
76 i. m., 385–386.
77 i. m., 400.
78 i. m., 450–451.
79 BARTH: Die kirchliche Dogmatik I.1 (1980), 495. Saját fordítás. „Und von da aus kommen wir sofort zu jenem »Geist«, der nach Gen. 1, 2 über dem »Ozean« der noch nicht gestalteten, noch von keinem Leben erfüllten und gestalteten Schöpfung schwebte (»brütete«), durch den nach Ps. 33, 6 das »Heer des Himmels« gemacht ist, der nach Gen. 7, 15 in allem Fleisch ist, der nach Ps. 139, 7 an keinem Ort, wo der Mensch hingehen könnte, nicht ist, zu jenem »Odem« in aller Kreatur, der sie nach Ps. 150, 6 zum Lob des Herrn verpflichtet, weil es nach Ps. 104, 29 f. sein, des Herrn Odem ist, durch den sie geschaffen ist und ohne den sie sofort vergehen müßte.“
80 COLYER: Torrance (2001), 23. Részletesebben ld. McGRATH: Torrance (1999), 165.
81 McGRATH: Torrance (1999), 159.
82 i. m., 160–164.
83 COLYER: Torrance (2001), 23–25.287. Ld. TORRANCE: Ground and Grammar (1980), xi.158–159; MOLNAR: Torrance (2009), 31–36.
84 COLYER: Torrance (2001), 285. Ld. McGRATH: Torrance (1999), 166.
85 TORRANCE: Doctrine of God (1996), 13–14.
86 Ld. i. m., 15.
87 i. m., 67.
88 Ld. uo.
89 i. m., 68.
90 Itt nem tesz konkrét hivatkozást, de máshol utal 1Móz 1,20; 3,22; 11,7 és Ézs 6,8 versére. Ld. i. m., 70.
91 i. m., 69.
92 i. m., 69–70.
93 i. m., 119.
94 i. m., 124.
95 i. m., 119–124. Ugyanezt a gondolatmenetet követi Torrance több helyen is könyvében. Ld. i. m., 131–132.163.
96 i. m., 155.
97 TORRANCE: Trinitarian Faith (1988), 192–193.
98 A Heidelbergi Káté, a Második Helvét Hitvallás és a Westminsteri Hitvallás vonatkoztatja Krisztusra.
99 A Heidelbergi Káté, és a Második Helvét Hitvallás vonatkoztatja Krisztusra.
100 A Heidelbergi Káté és a Westminsteri Hitvallás vonatkoztatja Krisztusra.

- 101 A Heidelbergi Káté, és a Skót Hitvallás vonatkoztatja Krisztusra.
- 102 Mind a négy felsorolt hitvallás Krisztusra vonatkoztatja.
- 103 A Második Helvét Hitvallás, és a Westminsteri Hitvallás vonatkoztatja Krisztusra.
- 104 Schmidt szerint, bár a fogalom eredete kérdéses, mivel egyes számú alakja (*ʿēlōh*) ritka kivételektől eltekintve csak a fogság utáni szövegekben található meg, arra lehet következtetni, hogy a többes számú alak előfeltétele volt az egyes számúnak. Nem tartja valószínűnek, hogy az *Elohim* fogalom az *ʿēl* (isten) többes száma lenne, mivel ez csak a héberben tűnik kézenfekvőnek. Valószínűbb, hogy a szó az arabban és arámban korán jelentkező *ʿilāh* szó származéka. Schmidt továbbá a szó többes számként való értelmezését problematikusnak és ebből kifolyólag valószínűtlennek tartja, és hangsúlyozza, egyes számú jelentése olyannyira vitathatatlan az Ószövetség számára, hogy azt mindenemű fenntartás nélkül alkalmazza. Ld. Schmidt: *Elohim* (1971), 153. Ringgren szintén megállapítja, mostanáig nem kapott kielégítő magyarázatot, hogy Isten megnevezésére miért alkalmaztak többes számú alakot. Feltehetően a többes szám már eredetileg sem többséget, hanem egyfajta fokozást vagy méltóságot fejezett ki, így jelölte az *Elohim* fogalom magát Istent, akárcsak a „magasságos”, „leghatalmasabb” és végeredményben az „egyetlen” megnevezések is. Etimológiailag általában az *Elohim* fogalmat az *el* (isten) szóval hozzák összefüggésbe oly módon, hogy az előbbit az *el* „h”-val bővített

többes számának tekintik. Ilyen bővítések mind a héberben, mind az arámban előfordulnak. Ebben az esetben az *eloah* az *Elohimból* levezetett másodlagos egyes számú alak lenne. Mindazonáltal ez a feltevés sem problémamentes. A „h”-val bővített többes szám képzése ugyanis rendszerint eredetileg két mássalhangzós törzsből történik, amit nem lehetne összehangolni az *el* ’wl gyökből való származásával. A két szó tehát feltehetően két különböző gyökből származik, melyek között összefüggés állhat fent, mégis ami egyértelműnek látszik, hogy az *Elohim* nem az *el* többes számú alakja. Ld. Ringgren: *Elohim* (1973), 291–292. Bár Preuss elképzelhetőnek tartja, hogy az *Elohim* alakját tekintve az *el* vagy az *eloah* „h”-val képzett többes száma, Jahvéra vonatkoztatott jelentését egyértelműen egyes számúnak tekinti. A többes számú alak Isten erejének, vagy dicsőségének a „sokaságát” jelölheti. Ld. Preuss: *Old Testament* (1995), 147. Eichrodt úgy véli, az *Elohim*-fogalmat eredetileg ún. absztrakt többes számként használták annak érdekében, hogy az általa jelölt személyt osztálya általános képviselőjének a szintjére emeljék. Ez azonban nem a sokistenhit megerősítését szolgálta, hanem éppen ellenkezőleg, Isten egyedüli voltának a kifejezését. Isten ugyanis nem csupán egy isten (*el*), hanem minden isten összessége, az Istenség, akinek létezése kizárja minden más isten létezését. Így kerül alkalmazásra a fogalom a teremtéstörténetben is, mely elutasít mindennemű politeista gondolatot. Ld. Eichrodt: *Old Testament* (1975), 185–186.

A Biblia mint kánon¹

A bibliai kánon kialakulásáról hagyományosan az ún. jamniai zsinat „döntéseinek” és a Szentírás tekintélyének fényében gondolkozunk. Tanulmányában Sanders felhívja a figyelmet a kánon jelentőségére, amely általában nem játszik szerepet, ha bibliai szakaszok értelmezésére kerül sor. A Sanders által képviselt kánonkritika újraértelmezi a tekintély kérdését, amikor az ipsissima verba keresése helyett a Bibliát az ókori hitvallók többnemzedéknyi közösségi termékének tekinti. A kánonkritika szemüvegével a bibliai pluralizmusra is más-ként tekinthetünk. Az nem negatív, hanem olyasvalami, ami meggazdagít.

Conventionally, we are wont to think of the emergence of biblical canon in terms of the „decrees” of Jamnia and the authority of Scripture. In this study, Sanders draws attention to the significance of the canon which does not normally play a role in interpreting biblical passages. Canonical criticism as done by Sanders redresses the issue of authority by abandoning a quest for the ipsissima verba and viewing the Bible as the product of subsequent generations of the ancient believing community. Canonical criticism also helps us see biblical pluralism not as something negative but rather as enriching.

A kánonkritika szükségességének kérdésével máshol már foglalkoztam (pl. *Horizons in Biblical Theology* 2 [1980] 173–197). Az új módszer részint a biblikus teológusoknak számos kihívásra adott válaszként jelentkezett:

1. Több hivatásos és laikus teológus egyre gyakoribb vádjaira, miszerint a bibliakritika a Bibliát a múltba zárja, illetve olyan régészeti feltárássá teszi, melyen csak szakemberek vehetnek részt. Ezt nevezte James Smart a Biblia egyházban tapasztalt furcsa csendjének.
2. A korai judaizmusban és az ősegyházban létezett számtalan teológiáról és irányzatról, valamint eltérő kánonjaikról hihetetlen mértékben megnövekedett ismeretünk.

3. A modern ökumenikus mozgalom, mely miatt nem engedhetjük meg, hogy a mai számtalan teológiát és irányzatot, valamint eltérő kánonjaikat ne vegyük figyelembe.
4. Növekvő ismeretünk bibliai szerzők hermeneutikájáról, ahogy a megőroklött hagyományokat használták mind az Ó-, mind az Újszövetségben.
5. Az ókori bibliai hangok és írók („hagyományozók”) teológiai mélysége iránti új tisztelet.
6. Annak növekvő felismerése a Bibliát komolyan tanulmányozók között, hogy a bibliai pluralizmus nem egyszerűen divatjelenség, hanem a Biblia által nyújtott bármely más szempont mellett elismerendő áldás.

7. Tudatosabb vállalása annak, hogy csakis a keletkezésében szerepet játszott és identitásukat továbbra is abban megtaláló hitvalló közösségekkel folytatott folyamatot párbeszédben kaphatja meg a Biblia megfelelő *Sitz im Leben*-jét és így életadó erejét.

8. A Biblia tekintélyének azon Bibliát tanulmányozó számára jelentkező kérdése, aki nem hajlandó lemondani az intellektuális őszinteségről.

A modern bibliakritika korszakának elején a Biblia kánonjellegét óvatosan kerülni kellett, vagy későbbi megvitatásra halasztani, hogy a szakemberek minden figyelmüket a kánon kialakulása történetének szentelhesék. A 18. században a kánon elsősorban a tekintéllyel volt egyenlő, és ez a tekintély az egyházak hatáskörébe tartozott. A 18. század végére a német egyháztörténész és biblika-teológus, Johann Salomo Semler és mások a kánon fogalmát a Biblia keletkezéstörténete utolsó fejezetére redukálták. A 19. század végére a biblikusok által eleinte J-ként, E-ként, D-ként és P-ként rövidített forrásokat a Kr. u. 100 körül tartott jamniai rabbinusi zsinatnak tulajdonították. A nyugati gondolkodóknak szükségük volt egy tekintélyt parancsoló zsinatra a kanonizálás lezárásához, amit meg is találtak, vagy megtalálni véltek Jamniában. A kanonizálás szolgáltatta tehát a történelmi hajtóerőt, melynek révén a nagy irodalmi egységek, a könyvek a kánonba kerültek, míg mások kimaradtak. A rabbinusi írástudók – magukhoz hasonlóan – közössége ráerőltette tekintélyét az így létrejött gyűjteményre. Ilyeténképpen az irodalmi és történelmi kritika eszközei segítségével a kánon fogalma mostanáig megszélidítve és békésen szendergett. Az újszövetségi kánonról és kialakulásáról alkotott vélemények hasonlóak voltak.

Ezt a folyamatot kritikusan kell értékelnünk. A legújabb kutatás bizonyította, hogy Jamniában abban az értelemben egyáltalán nem ülésezett normatív döntéseket hozó zsinat, ahogy a nyugati ember gondolkodik erről. És a kánon fogalma a Biblia természetéhez olyannyira hozzátartozik, hogy lehetetlen megszélidíteni.

Az utóbbi időben teológusok ráébredtek arra, hogy a bibliakritika mindaddig a Szentírás tekintélyéről alkotott nézet rabságában volt, még amikor a Biblia ihletése és tekintélye kérdésének tárgyalását mint a kritikai gondolkodás számára nem megfelelőt kerülte is. A bibliakritika egyik meghatározó jellegzetessége az Írás eredeti szereplőihöz, íróihoz és szerkesztőihez kapcsolható *ipsissima verba* (vagy *vox*) – maguknak a szavaknak vagy a hangnak – keresése volt. Történelmi kutatásként ez a vállalkozás teljesen jogos volt. Azaz jogos, ha a történész megpróbálja megállapítani – amennyiben ez lehetséges –, a bibliai szereplők valójában mit mondtak és tettek. A történész célja annak megállapítása, egy adott szakaszban mi származik a szerzőtől, és mi tűnik későbbi kezek munkájának. Így a kutatónak rendelkezésére állnak az adatok a vizsgált történelmi pillanat rekonstruálásához, hogy összefüggő és lehetőség szerint pontos beszámolóit nyújtson arról, ami akkor és ott történt. Sajnos a vállalkozás átlépte jogosultsági körét, és a tekintély kérdésével

összegabalyodott. Amikor egy kézikönyv vagy tanár azt állítja, ez vagy az a szakasz „másodlagos” vagy „nem eredeti”, ennek a megjelölésnek csak a történelmi kutatás területére van érvénye. A diák azonban szinte óhatatlanul mindig úgy érti ezt, hogy a szakasz „nem eredeti” a hitvalló közösség liturgiai és hitgyakorlatának tekintélyére nézve is. Kíváncsi vagyok, előadásra vagy igehirdetésre készülve hány történelmi egyházi teológiát végzett lelkész hagyja ki a „másodlagos”-nak minősített szakaszokat. A hallgatóság feltételezés szerint, ha a szakasz szavai nem az eredeti beszélőtől vagy írótól származnak, akkor azok híjával vannak annak a tekintélynek, mely az igehirdetés „anyagához” szükséges.

Ez a feltételezés olyan tekintélyről vallott felfogást sugall, melyet fundamentalisták és liberálisok osztanak, tudniillik hogy a Szentírás ihletése Istentől vagy a Szentlélektől az ókori szerző felé vertikálisan történt, akinek a szavait aztán tanítványai, igehirdetők és írnokok többé-kevésbé pontosan megőrizték. A fundamentalisták és a Biblia tévedhetetlenségét vallók, illetve az „idegabalyodott” biblikusok közti különbség csupán mennyiségi. Biblikusok szerint a szakasznak vagy bibliai könyvnek csak bizonyos százaléka származhat az ókori személytől, akinek nevét viseli, míg a bibliai tévedhetetlenség hívei szerint az egész tőle származik. Ahogy sok más területen, liberálisok és fundamentalisták valójában ugyanazon előfeltevéseket vallják, és a köztük levő különbség gyakran felszínes, bár látszólag kibékíthetetlen.

A princetoni – olykor gondolkodó fundamentalistáknak nevezett – teológusok, Archibald Alexander Hodge és Benjamin Breckinridge Warfield világosan kifejtették álláspontjukat egy cikkükben, melynek címe „Ihletés” (megjelent 1881-ben a *Presbyterian Review* 2. számában):

Ne feledjük, nem azt állítjuk, hogy a Szentírás vagy szerzőik mindentudók... A Bibliát emberi nyelven írták, annak szavai, ragozásai, nyelvi szerkezetei és kifejezései mindenhol magukon hordják az emberi tévedés nyomait... Az egyház történelmi hite mégis végig az volt, hogy a Szentírás mindennemű kijelentése, akár lelki tanításra vagy kötelességre, akár fizikai vagy történelmi tényre, akár lélektani vagy filozófiai elvre vonatkozik, tévedés nélküli, ha az eredeti kéziratok *ipsissima verba*-it természetes és szándékolt értelmükben vizsgáljuk vagy értelmezzük.

Egy ilyen megállapításnak az értéke nyilván nem egyháztörténelmi jellegű, hanem a bibliai tekintély kérdésében a racionalista fundamentalisták által képviselt jelentős nézet a modernista–fundamentalista viták sűrűjében.

A kánonkritika olyan módon szolgál kiigazításul e zavaros helyzetben, hogy a tekintély kérdését a biblikusok körein belül igyekszik megválaszolni, és a történelmi kritikát használja: a Biblia az azt megalkotó és formáló ókori hitvalló közösségek liturgiai és hitéletéből származik. Ami a szövegben van, nemcsak azért van ott, mert az ókorban valaki ihletett módon hirdette a szükséges mondanivalót közösségének, hanem azért is, mert az adott közösség megfelelő tiszteletben tartotta a mondaniva-

lót: ismételte és ajánlotta a következő nemzedéknek és a szomszédos közösségnek. Az úgynevezett másodlagos szakaszok a közösség ezen tiszteletét fejezik ki: így alkalmazta a közösség a szükségének megfelelően; ezek a szakaszok az alkalmazás módját is megmutatják nekünk – amennyiben a szükséges kritikai eszközöket használjuk. A Biblia mint kánon ebben az értelemben „közösségi termék”. Egyszerűen nem rendelkezünk az ókori írók szavaival, ha hallgatóságuk és szomszédai nem őrizték volna meg. Az ítéletprófécia és más irodalmi művek esetében minden bizonnyal telt el némi idő, mely idő alatt csak kevesek értékelték az elhangzottakat. Ám mindig eljött az idő, amikor a közösség vagy közösségek eljutottak a szavak megbecsüléséig azáltal, hogy e szavakat próbára bocsátották a kánon felé vezető úton. A régészet szokás szerint felleli ókori lángelmék írásműveit, akiknek szavait nem becsülték ennyire. Ami a kánonban van, az az, aminek sikerült bekerülnie, hogy így fogalmazzak, azzal ellentétben, ami a közelmúltban került elő a föld alól a Földközi-tenger keleti medencéjében.

A kánon és közösség tehát mind az ókorban, mind ma egymáshoz tartozik. Az ókori hagyományozók örökösiként a Biblia tanítói és magyarázói folyamatos párbeszédben vannak a Bibliában megörökített hagyományokkal. A hitvalló közösség mindig is a kánon megfelelő *Sitz im Leben*-je volt és lesz, és e közösséghez mindig is hozzá tartoztak a lángelmék és a tanulók, a vezetők és a követők. Mindkettőnek mindig szüksége volt a másikra. Nem sokat számít, egy ókori szerző mekkora lángelme volt, vagy mennyire volt ihletett, ha nem állt mögötte olyan közösség, mely egy bizonyos ponton felismerte értékét annak, amit a szerző tett, mondott vagy leírt. A kánon tekintélyének kérdése a hitvalló közösség és kánona közti folyamatos párbeszédben gyökerezik. És a kánon mind az eredeti szavakat, mind az ókori közösség választait tartalmazza. Ahogy a közösség megbecsüli és alkalmazza az eredeti beszélő szavait, hasonlítható ahhoz, ahogy a beszélő megbecsülte és használta az „eredeti” beszédében vagy írásában általa idézett hagyományokat. A Biblia – Ó- és Újszövetség egyaránt – teli van ősi, tekintéllyel rendelkező közösségi hagyományokkal, melyekre a későbbi közösség hivatkozik, és amelyeket a közösségi szükségek újabb történeti helyzetére alkalmaz.

Gyakran elhangzik, hogy az Ószövetség az Újszövetség legnagyobb összetevője, amikor az utóbbi idézi a Szentírást és a hagyományt. Ám maga az Ószövetség is teli van ősi közösségi hagyományok ismétlésével és idézésével, valamint kipróbált és igaz nemzetközi bölcseséggel. A próféta vagy a zsolnáros ritkán bírja ki sokáig a Tóra történetének módosítása nélkül. És még az olyan bölcsességi irodalom is, mint Jób és Kohelet (Ecclesiastes), jóllehet soha nem idézik a Tóra történetét, közvetve újból és újból reflektálnak az ősi Izrael és Júda teológiai hagyományaira. Az úgynevezett későbbi szerkesztők jogos örökösei a mestereknek e tekintetben, hisz hasonlóan jártak el. Ahogy az ószövetséges Brevard Childs a német ószövetséges Walther Zimmerli Ezékielről írt művéről

megjegyzi: Ezékiel könyve a kanonikus, nem Ezékiel próféta. Valóban, a hitvalló közösségek hűséges tagjai ma hasonlóan tesznek, amikor a kanonikus örökségből merítve azt alkalmazzák a jelen szükségére. Azt is mondhatnánk hagyományos kifejezéseket használva, hogy a Szentlélek végigkísérte a Szentírás formálódását, és kíséri a hitvalló közösségeket útjukon azóta is.

Az új megközelítés hét ismérve az ismétlés, újraértelmezés (*resignification*), a szövegek többértelmezhetősége, a Bibliában egészében megfigyelhető pluralizmus, a kánon alkalmazhatósági-változtatlansági hányadosa, a Bibliával való visszaélés ellen védelmet kínáló szövegkorlátok és a hermeneutika. Az alábbiakban mindegyiket kifejtem, majd a kanonikus pluralizmus témájára térek.

1. A kanonikus Szentírás első ismérve az *ismétlés*. Ami a kánonban van, azért került bele, mert valaki megismételt valamit, s ezzel a recitálás soha véget nem érő művelete kezdődött el. Semmi nem juthatott a kánonba, amit valaki mondott vagy énekelt, hacsak másvalaki meg nem ismételte vagy le nem másolta, majd újból és újból egy újabb valaki meg nem ismételte ugyanezt.
2. A tény közismert: valahányszor egy szöveget elismételték, az *újraértelmeződött* vagy finoman módosult az ismétlés és recitálás új kontextusának megfelelően. Csodálkozva mondjuk: „Valahányszor olvasom ezt a szakaszt, valami újat fedezek fel benne.” Miért is van ez? Azért, mert minden új helyzetben, melyben olvassuk, kicsit más fülekkel hallgatjuk, és kicsit más szemekkel nézzük, mit is mondhat a szakasz. Bármire gondolt is a szerző eredetileg, amit mondott/írt, elszakadt tőle, önálló életre kelt. Vagy – hogy hagyományos kifejezéseket használjak – önálló életre kelt, hogy a Szentlélek tetszése szerint használja, vagy – hogy teológiai kifejezéseket használjak – annak a hermeneutikának lett alárendelve, amellyel az új kontextusban felhasználásra került.
3. A kanonikus irodalom *többféleképpen értelmezhető*; azaz többféle jelentéssel és értékkel rendelkezhet. A pusztán tény, hogy a kánon részévé lett, erre utal. A szavak szinte bármely értelmes, mondattanilag szabályos csoportja többértelmű, és ez különösen is áll a kánonra. Gondoljunk csak a bibliaolvasó kalauz alapján elhangzott múlt vasárnapi igehirdetésekre. Ha van két hasonló, valószínűleg közös munka eredménye. Egy szakasz jelentése az alkalmazott hermeneutikától függ. Vegyük csak szemügyre, a Habakuk 2,4-et hogyan érti a Szentírás, bárhol is bukkan fel. És a példákat a végtelenségig lehetne folytatni.
4. A *pluralizmus* a negyedik ismérve. Ám mivel ezzel később behatóbban akarok foglalkozni, most ugorkuk át.
5. Az ötödik jellegzetesség a kánon kettőssége: alkalmazható és változatlan egyszersmind. Ez az *alkal-*

*mazhatósági-változatlan*sági hányados. A kánonkritika megjelenése előtt a bibliatudomány szinte kizárólag a változatlansági tényezőt vizsgálta a Bibliáról mint kánonról gondolkodva: mely könyvek kaptak helyet egy bizonyos kánonban, és melyek maradtak ki? Példának okáért miért tagja a kánonnak a héber Eszter, mely egyszer sem említi Istent, míg a meglehetősen ortodox Judit kimaradt? Attól függ, mely ókori vagy mai irányzatot vizsgáljuk. Az ókori esszéusok kánonja nyitott volt, és több könyvet tartalmazott, mint a farizeusoké, és még többet, mint a szaduceusoké. Ám a modern kánon attól is függ, mely irányzatot/felekezetet vizsgáljuk. A protestánsoknak rövid a kánonuk, a római katolikusok kánonában helyet kaptak még a deuterokanonikus vagy apokrif iratok, a görög ortodoxok kánona még tágabb, az ősi etióp egyháznak pedig 81 könyv kapott helyet a kánonában. A kánon alkalmazkodik.

6. Ennek ellenére a bibliai szöveg rendelkezik bizonyos hermeneutikai *korlátokkal*, s ezek komolyan veendőek. Noha az igaz, hogy némely hermeneutikai technika, mint például a numerológia, allegória és tropológia használatával egy szakasz gyakorlatilag bármit jelenthet, a kánonkritika felhívja a figyelmet az értelmezésnek szöveg által támasztott hatáira. Mai TV-apokaliptikusok úgy csavargatják a bibliai szakaszok értelmét, hogy azok az általuk kívánt érdeklődést keltsék. De még jó szándékú, kritikus és képzett lelkészek is olykor egy-egy szakaszt nyilvánvaló értelmezési korlátait áthágva magyaráznak. Az ókori hagyományozók és írástudók örököseiként elvárható tőlünk, hogy munkájukat és az általuk ránk hagyományozott szöveget tiszteljük.
7. A Biblia teli van jelöletlen *hermeneutikával*: ez a hetedik s talán legfontosabb jellegzetessége a Bibliának mint kánonnak. Jóformán minden bibliai szereplő vagy író ismételt vagy idéz régibb hagyományokat, vagy az Újszövetség esetében a Szentírást. És természetesen ők mind használtak hermeneutikát. Mi leszűrhetjük a főbb elveket (ld. „Hermeneutics of True and False Prophecy”, *Canon and Authority*, Fortress, 1977, 21–41). A hermeneutikán elvileg nem hermeneutikai technikákat és szabályokat értünk, noha ezeket is ismernünk kell. Ehelyett a hermeneutikai axiómákra gondolunk, amiket az írók használtak; azaz a teológiájukra. A német teológus, Gerhard Ebeling mondta, hogy a hermeneutika teológia, és a teológia hermeneutika. A kanonikus hermeneutika esetében a szerző vagy a hagyományozó istenképe az, amely számít egy-egy szakasz értelmezésében és alkalmazásában.

A Bibliában két fő hermeneutikai axióma található: az egyik az ígéretek hűséges Istenének kegyelmét hangsúlyozza; a másik a teremtő Isten szabadságát: Isten megítélheti, sőt átforgalmazhatja népét. Lukács egyértelművé teszi, hogy a döntő ok, amiért Jézus kora számos vallási

intézményét megsértette, az volt, hogy régi, ismert szakaszokat azzal a hangsúllyal olvasott, hogy Isten *minden* nép istene. Lukács ezt a motívumot már a názáreti zsinagógái igehirdetés történetében (Lukács 4,16–30) megalapozza, majd az evangélium központi egységében kidolgozza. Mi több, Lukács Isten kegyelmét Isten szabadságának fényébe állítja annak szemléltetésére, hogy a kegyelem a hűségeseken kívül is hat. A keresztény öntudat bírálói különbségüket bizonyítandó próbálják korlátozni Isten szabadságát a tekintetben, hogy ő mit vitt véghez Krisztusban az első században. Az ókori gondolkodók és szerzők által használt hermeneutika leszűrésének feladata talán a legfontosabb feladat a kánonkritika számára.

A tény, hogy a Biblia többféleképpen beszél a dologról, ugyanazon eseményről eltérő beszámolókat, illetve egészséges mennyiségű ellentmondást tartalmaz, felesleges ismételni. A bibliai pluralizmus elismerésének megtagadása nem őszinte. Az egyik ok, amiért a fundamentalizmustól sok keresztény irtózik, annak dogmatikus becstelensége. Semmi, aminek köze van a kereszténységhez, nem származhat meggyőződéses becstelenségből.

Számos keresztény értelmiségi kritikátlanul ragaszkodik meggyőződéséhez, hogy bizonyos bibliai témák a Biblia bármely lapján felbukkanhatnak. Gyakran mondom diákjaimnak, hogy ha úgy érzi, ráakadtak egy „bibliai” témára vagy gondolatra, keressék meg a kontrapozitívját; valószínűleg ott lesz.² Az evangélium, melyben Jézus kijelenti magáról, hogy békét hozni jött (János 14,27kk), szintén a szájába adja (János 9,39): „Ítélni jöttem erre a világra...” Minden kijelentést a maga szövegösszefüggésében kell olvasni, de harmonizálási kísérleteink csak tompítják az Ige életét.

A Biblia öt ókori korszak kultúráinak szülötte: a bronzkoré, a vaskoré, a perzsa koré, a hellén koré és a római koré. Három nyelven íródott, melyek mind magukon hordják e korok és nyelvek különböző nyelvi és kulturális sajátosságait. Az Ézsaiás 2 szerint eljön az idő, amikor Júda a kardjait ekékké, dárdáit metszőkékké kovácsolja. A Jóel 4 azonban azt mondja, az Úr azt parancsolja Júdának, hogy ekéit kardokká, metszőkéseit dárdákká kovácsolja. Minden kijelentés a szövegösszefüggésében olvasandó. A bibliai gazdagságot nem tüntethetjük el harmonizálási törekvéseinkkel. Ahogy a Prédikátor 3 mondja, megvan az ideje a kövek felszedésének és lerakásának. Ismerjük ezeket, és ha elég őszinték vagyunk a bibliai pluralizmus elismeréséhez, meg kell találnunk ünneplésének és formalizálásának módját.

A kánonkritika szerint a bibliai pluralizmus magából fakadó kiigazítási eszközrendszerrel kínál, amelyet használva egyetlen bibliai elvet sem fogunk kizárólagosnak tekinteni, sem azt gondolni, Istent sikerült teológiai tételeinkkel megkötni. Ha diákjaim Jeremiást tanulmányozva lelkesedni kezdenek a próféta hermeneutikája és radikális teológiája iránt, azt tanácsolom, olvassák el a Prédikátort. A Prédikátorról ugyanis elmondható, hogy olyan radikális, amilyen radikális Jeremiás a könyvé-

ben. A próféta retorika olykor túlzó, és egyszerűen nem várható el Jeremiás könyvétől, hogy a teljes kanonikus igazságot tartalmazza. Minél élesebb a próféta kihívás, annál kisebb teológiai súlyt képes elhordozni. A Prédikátor tehát a Bibliában azért szerepel, hogy helyreigazítsa Jeremiást túlhangsúlyozó minden próbálkozásunkat.

Ahelyett, hogy végiggondolnánk, mit jelent a kanonikus igazság teljes súlyát ráterhelni az olyan kedvelt könyvekre, mint Ézsaiás vagy Jeremiás vagy a Római levél, az olyan könyvekre, mint Náhúm, gyanakodva pillantunk, esetleg teljesen figyelmen kívül hagyjuk – vagy csak sajnáljuk. De mérlegeljük csak, milyen áldásai vannak, hogy mind Náhúmot, mind Jónást egyazon próféta korpusz tartalmazza: az egyik Istennek Ninive elleni ítéletéről beszél, a másik Isten feléjük megnyilvánuló kegyelméről. Kanonikus módon fogalmazva ez csaknem ugyanazt jelenti, mint amikor Ámósz kemény hangon hirdeti Isten ítéletét saját népe, valamint a szomszéd népek ellen, illetve az Ámósz követő Abdiás kemény hangon hirdeti Isten Edóm elleni ítéletét. Isten teremtője és bírója minden népnek, beleértve saját népét is, és Isten minden nép megváltója, még Asszíriáé és Egyiptomé is (Ézs 19,24–25 és Jónás könyve). Deutero-Ézsaiás zavarba ejtő módon pluralista, amit alátámasztanak azon tanulmányok, melyek szerint univerzalista volt, illetve azon tanulmányok is, melyek szerint nacionalista. Hála Istennek, hogy nemcsak a Római levél jutott el hozzánk Páltól, hanem a Galata levél is.

A négyféle evangélium-hagyomány kanonikus kincs, és itt az ideje, hogy ünnepeljük az evangéliumok közti lényeges eltéréseket. Az Úr és az ősegyház négy evangéliumot hagyott ránk. Miért ne hangsúlyozhatnánk a különbségeket, ahol valódi különbségek vannak, hogy azok áldásaiból részesülhessünk? Általában vagy eltüntetjük harmonizálási törekvéseinkkel a különbségeket, az egyik evangéliumot a többinél jobban kedveljük, vagy valamiféle redukcionizmusba fogva egyező témákat keresünk. Máté a szegénységet lelki erénynek tekinti, Lukács viszont olyan gazdasági adottságnak, ami ellen a keresztényeknek fel kell emelniük szavukat a társadalomban. Mindkét hangsúlyra szükségünk van, talán nem egyazon napon vagy egyazon történelmi helyzetben, de a két evangélium végig velünk volt, amikor a gyülekezeteknek az évszázadok során hol az egyik, hol a másik nézőpontra volt szükségük. Vajon azt mondta a római százados, hogy Jézus az Isten Fia (Máté), vagy pusztán annyit, hogy ártatlan (Lukács)? Kanonikus szempontból mindkét kijelentés gazdagságára szükségünk van; meg kell erősítenünk az ősi hitvalló közösségek bölcsességét, akik mindkét nézetet ránk hagyományozták. A 2. századi szír apológéta, Tatianosz Diatesszaronja, mely a négy evangéliumot harmonizálja, nem került bele a kánonba. Sem nem kerültek bele Alexandriai Órigenész redukcionista törekvései.

Nincs egyetlen helyes bibliaértelmezés. Éppen ellenkezőleg, a kanonikus pluralizmus megerősíti, hogy nincs az Írásra épített olyan teológiai rendszer, melyet

valami más a Bibliában ne ítélne és – így reméljük – váltana meg.

Isten az Isten, nem pedig a Biblia vagy a kánon a kánonban, amelyet bármely teológiai álláspont épít a Bibliára, akármilyen heves vagy bámulatos értelmi teljesítmény eredménye is. Isten egy, és mi sokan vagyunk. És kanonikusan a Bibliát tekinthetjük el nem halkuló próféta hangnak, mely visszatartat bennünket attól, hogy egyetlen bibliai szempontot abszolutizáljunk, vagy hogy a „teológiai állatkereskedésből” cuki biblikus témával távozzunk. A Biblia legnagyobb kihívása mindannyiunk számára az egyistenhit gyakorlásának (*monotheize*) kihívása: elismerni Isten feddhetetlenségét mind ontologikusan, mind etikusan. És ez talán a legnagyobb kihívás, amivel az emberi elme valaha is találkozott. Hogy részint mit jelent az emberi romlottság (ez olyan fogalom, amit a liberálisok nem mindig hallanak tisztán), az látható természetes többistenhit-gyakorlási (*polytheize*) hajlamunkon. Beérnénk inkább egy rossz istennel, aki megteszi mindazt, amit nem szeretünk, és a jó Istennel (aki természetesen a miénk), aki megteszi mindazt a jót, ami nekünk tetszik, mindezt azzal a megerősítéssel, hogy a végén akarataunk érvényesül. A keresztény antiszemitizmus jórészt az egyistenhit gyakorlásának elmulasztásából fakad.

Ám ezen kanonikus hagyományok azt ígérik, hogy ha megteszünk mindent az egyistenhit gyakorlására, a teremtett világban semmi sem tarthat ránk igényt: nincsenek többé bálványok; ellenkezőleg, a többistenhit pusztá pluralizmussá redukálódik, amely Isten ítélete alatt áldássá lehet. Az egyistenhit viszont nem könnyű: Jahve „sötét oldala” visszataszítóvá válik a liberálisoknak és konzervatívoknak egyaránt, és a valósághoz való görcsös ragaszkodásunk is lazul. (A konzervatívok hálásak az ördögnek mindenért, amit nem szeretnek; ám az ördög soha nem intéz kihívást legféltettebb elveik ellen.)

A becsületesség kérdését fentebb tárgyaltam a bibliai pluralizmus kapcsán. A becsületesség azonban azt is jelenti, hogy a Biblia bármely szakaszát olvasva megteszünk minden tőlünk telhetőt azért, hogy először teologizáljuk a szakaszt, ne pedig moralizáljuk. Elsőként nem azt kell a szakasztól kérdeznünk, mit tegyünk, hanem hogy Isten mire képes egy ilyen helyzettel. Ezután rádöbbenünk, hogy Isten képes a mi helyzetünket is megváltani – ez a szabadítás első jele. Ha a fáraó szíve nem lett volna kemény, és szabadon engedte volna a héber rabszolgákat, a régészek találtak volna egy hálaoszlopot vagy -emlékművet Gósen közelében, ám nem született volna meg a Tóra. Először teologizálnunk kell az ilyen reflexiók eredményeit, s csak azután moralizálni. Ez felszabadíthatja az olvasót abból, hogy a bronzkori, vaskori, perzsa kori vagy hellén-római kori szokásokat abszolutizálja, és segítheti arra figyelni, hogy mit tehet Isten jelenlegi terrorralunkkal, és mit tehetünk mi ebben.

A becsületesség mellett az alázat is nélkülözhetetlen: annak képessége, hogy azonosulni tudjunk a bibliai történetben Ramszesszel, Nebukadnecarral és Heródesssel, vagy a jó szándékú hamis prófétaikkal, a kritikátlan több-

istenhit-gyakorlókkal és istenfélő farizeusokkal, hogy meghalljuk a Szentírás kihívását.

Végül pedig elengedhetetlen a humor. Ez azt jelenti, hogy valahányszor kezünkbe vesszük a Bibliát, Istent kicsit komolyabban vesszük, magunkat pedig kevésbé. A Biblia, az Ó- és Újszövetség mint kánon egyistenhit-gyakorló irodalom, ahogy a keresztény trinitárius hitvallás megvallja és megerősíti. A Biblia egyszersmind teocentrikus irodalom. Célja, hogy ünnepelje, amire Isten képes bármely elrontott helyzettel, amit csak kiötlünk, mert semmi sem lehet rosszabb, mint amit a kánon végtelen realizmusával az ősi harcokról megfest. A Biblia e realizmus egy paradigmáját kínálja nekünk, amikor 15 ókori évszázadot felölel. Nem elég ez számunkra, hogy megértsük végre, miről van szó?

Azon hit erejében, hogy Isten továbbra is kreatív megváltással fog ma válaszolni arra, amit felajánlunk, menjünk tovább a bibliai hagyományozók örököseiként, és törekedjünk ma a valóság feddhetetlenségére, Isten egységére saját helyzetünkben. Ígéretünk van rá, hogy e feddhetetlenségből valami ránk ragadhat.

James A. Sanders
Fordította: Czövek Tamás

JEGYZETEK

¹ Megjelent eredetileg: *Christian Century*, December 2, 1981, 1250–55.

² Kontrapozitívról a következő képlet alapján beszélünk: Ha A-ből következik B, nem B-ből következik nem A (ford. megjegyzése).

A „triplex usus legis” alkalmazásának lehetősége a parókiális jog szabályozásában¹

Nincs a magyar református egyházjognak az a része, amelyhez annyi félreértés és visszaélés kapcsolódik, mint éppen a parókiális joghoz. Jelen tanulmány egy új megközelítésben tárgyalja a klasszikus törvényhármasságról szóló reformátori tanítást. A dogmatika és az egyházjog összekapcsolására teszek kísérletet. A tanulmány első részében áttekintően bemutatom a triplex usus legisről szóló teológiai tanítást. A második fő részben azt mutatom be, hogyan kapcsolódhat össze a triplex usus legis a parókiális jog szabályozásával. Ezen a fejezeten belül bemutatom a parókiális jog szabályozásának a történetét a Magyarországi Református Egyházban. Végül pedig kérdéseket fogalmazok meg a jogalkotás számára a parókiális jog pontosabb, részletesebb szabályozása érdekében.

There is no such part of the reformed church law which has so much abuse and misunderstanding as the parish law regulation. This study deals with the classical theological topic of “triplex usus legis” in a special way. I will try to find a connection between Dogmatic and Church Law. In the first part of my paper I will introduce the theological teaching of the “triplex usus legis”. In the second part I will attempt to demonstrate how the “triplex usus legis” can be connected with the parish law regulation. In this part I will summarize the brief history of the parish law regulation in the Hungarian Reformed Church. Finally I will formulate questions for law makers in order to do a better job in the field of parish law regulation to make it more exact and detailed.

Jelen tanulmányommal a dogmatika és az egyházjog összekapcsolására teszek kísérletet. Nem akarom összekeverni a két tudományt, mert akkor úgy járnék, ahogy Luther fogalmaz a törvény és az evangélium összekeverésével kapcsolatban: „...ez egy olyan vállalkozás, mintha egy pásztor az istállóba hajtana farkasokat, oroszlánokat, sasokat, juhokat, s mindegyiket szabadon hagyta a többi között jární... Itt a juhok békében lennének ugyan s békésen legelnének, de nem sokáig élnének, s egy állat sem maradna meg a másiktól.”² Megadott az a kiváltság a számomra, hogy egyetemi oktatóként, rendszeresen szolgáló lelkészként egyfajta interdiszciplináris nézőpontból – amely egyre inkább előtérbe kerül manapság – közelíthetem meg ezt a jól ismert témát, a

parókiális jog kérdéskörét. Tanulmányom első részében tisztázom a *triplex usus legis* teológiai fogalmát, majd az itt felismert igazságok tanulságait vonom le a parókiális jog szabályozására vonatkozóan, majd kérdéseket fogalmazok meg a jogalkotás számára.

I. A triplex usus legis a protestáns teológiában

A reformátorok számára különösen is fontos volt az evangélium és a törvény egymáshoz való viszonyának tisztázása. Ezen a viszonyon belül különös jelentőséggel bír a törvény hármasságról szóló teológiai taní-

tás. Melanchthon foglalkozott először a témával, őt követte Luther, Kálvin, Christoph Strom és Mathias Schmoeckel.³

1. Luther „duplex usus legisről” szóló tanítása.

Luthernél, ha eltekintünk az 1522-es prédikációs könyvének annak a részétől, ahol a törvény hármáról tanít, akkor csak egy helyet találunk, ahol a törvény hármáról beszél, az 1538-as törvényellenes disputációja végén. Ez a hely nyilvánvalóan nem Luther nyilatkozata, hanem egy jegyzőkönyvíró bejegyzése a melanchthoni tanok alapján a törvény hármára vonatkozóan. Amíg Melanchthon a 16. század 30-as éveitől a törvény hármáról szóló tant megfogalmazta és különösen didaktikai szempontból bizonyos szemantizálást hajtott végre, addig Luther a törvény hármát sem terminológiailag, sem tárgyilagosan nem képviselte.⁴ Ezzel a felfogással szemben azonban az evangélikus teológusok többsége szerint nyilvánvalóan Luthernek a *duplex usus legisről* szóló tanításában kristályosodott ki.

A törvény első haszna, az *usus politicus* abban áll, hogy a gonoszt és a gonoszokat legalább olyan mértékben kordában tartja, hogy földi életünk feltételei teljesen el ne pusztuljanak.⁵

A törvény második haszna, az *usus proprius, theologicus, spiritualis*, abban áll, hogy a törvény, mint a lelkiismeret törvénye felfedi a bűnöket. Ez folyton a törvény vádló funkciója alapján történik.⁶ A fő hangsúlyt Luther a törvény teológiai funkciójára helyezi. A törvénynek állandóan emlékeztetni kell az öngazultakat arra, hogy az isteni követelményeknek nem tudnak eleget tenni, csak a Krisztusban való hit által szabadok a törvény irányító hatalmától. A törvénynek van egy oktató feladata, amelynek során jobb, ha inkább parancsolatról és nem törvényről beszélünk. Luther a törvényre, különösen is a prédikációiban, a *parainesis* értelmében hivatkozik. A törvény Luther számára a Krisztus helyettes áldozata alapján mint üdvözítő út adatott. De nem szűnt meg, mint az Isten parancsolata, intelme, hirdetése, a törvény vádló funkciója mellett, ami továbbra is fennáll. Luther ismeri a törvény érvényének folyamatosságát egészen az örökkévalóságig.⁷

2. Kálvin „triplex usus legisről” szóló tanítása

Kálvin 1536-ban felvázolja a törvény hármáról szóló tanítását – Melanchthon *Loci Communensére* támaszkodva. Ebben Kálvin Lutherhez közelebb áll, mint Melanchthonhoz – hangsúlyozza a törvény átvezető feladatát, amelynek ő különösen nagy jelentőséget tulajdonít.

Ez pedig az *usus legis theologicus*, a törvény második haszna. Isten a törvényt számunkra tükröként adja, amelyben nekünk az Ő ítéletét, ami tehetetlenségünket és elveszett voltunkat fel kell ismerni.

A törvénynek a civil vagy politikai (első) hasznát a „fék”, vagy „kantár” (*fraenum*) kulcsszó alatt foglal-

ja össze az istentelenek számára. Itt utal Lutherrel és Melanchthonnal együtt az ember belső szembeszegülésére. A törvény megsértésétől visszatartja, a törvényadóval szembeni gyűlöletben fellobban az ő haragjuk. Így válik felismerhetővé a krisztusi idegen igazság tükröképszerű megfelelésében a törvény idegen igazsága; az akaratával szemben az ember kényszerítve van és az engedelmességet kikényszeríti.⁸ Ezáltal a Teremtő egy külső rendet alkot az emberek számára. Hasonlóan Lutherhez és Melanchthonhoz, Kálvin 1539 óta az *usus legis civilis* pozitívabb felfogására utal. Az Isten gyermekei számára is üdvözítő a törvény nevelése, meg kell szokniuk azt, hogy hordják az igazság igáját, s ez által a belátásuk mértékének megfelelően a helyesebb istenfélelemre eljussanak. A törvénynek ezt a feladatát Kálvin azon emberekre korlátozza, akiket gyermekként megkereszteltek, akiket az Isten Lelkének az átváltoztató hívása még nem ért el.⁹

Kálvinnál 1543 óta a törvénynek e két feladata összekapcsolódott a páli, „Krisztusra vezérlő mester” fogalmával (Gal 3, 24). Ez egyben a törvény harmadik haszna Kálvinnál. A törvény átvezető funkciójának a magabiztosakat az öngazságokból ki kell zökkentenie és a krisztusi idegen kegyelem utáni vágyakozásra kell ösztönöznie. A törvény politikai funkciójának az ellenszegülőket kell határok között tartania és igaz istenfélelemben a Szentlélek általi belső megújulásra elvezetni. Az *usus elenchiticus legis* maradandó funkciója az önmegtagadás gondolataiban bontakozik ki, egy igaz keresztyén élet összegzéseként, valamint a krisztusi kereszthordozás által.¹⁰ Ez a feladat az óember megölését jelenti mint valódi evangéliumi bűnbánatot, amit nem a törvény, hanem az evangélium eredményez. Üdvözítő bűnbánatként, „ami életünk valódi Isten felé való fordulása, amely a mi komoly istenfélelmünkéből adódik, és ezért mindkettőt egyidejűleg átfogja, az óember naponkénti megölését és az újember naponkénti Szent Lélek általi felöltözését.”¹¹

II. A triplex usus legis alkalmazása a parókiális jog szabályozásában

Hogyan kapcsolható össze a rendszeres teológia az egyházjoggal a parókiális jog szabályozására vonatkozóan?

1. Az usus politicus alkalmazása a parókiális jog szabályozásában. A szabályozás története

A törvény politikai haszna a rend fenntartását szolgálja. Isten világában rend uralkodik, ez megjelenik a természeti világban, de meg kell jelennie a jog világában is. Azaz megfelelően szabályozni kell a parókiális jog kérdését. Ez a megállapítás evidenciának tűnik, azonban a történeti visszatekintésből látni fogjuk, hogy egyáltalán nem az. Mit értünk egyáltalán parókiális jog fogalmán?

Elsőként az 1567-es debreceni zsinat szabályozta ezt a kérdést: „A lelkipásztorok magukhoz illő terhet vállaljanak az egyházakban és az általuk el nem bírható

kerüljék. Ha egy városból vagy faluból megélhetnek, ne kötelezzék el magukat több helyiségeknek a fizetés vagy rút nyereség kedvéért. Azonban a lelkészek hiánya miatt megengedjük, ha egy három falunak az élén áll, hogy sürgős szükségben másoknak is szolgáljon, nem azért, hogy kalmárkodjék az Isten igéjével, hanem hogy gyümölcsoztesse azt az Úrnak, építve az egyházat, mint Isten igéje kívánja. Egy lelkipásztor se hatoljon be vaktában a szomszédok, vagy más hivatalkörébe, hanem tartsa magát saját hivatala határai között. Ne is tanítson, avagy ne eskessen valahol a törvényesen beállított lelkipásztor tudta nélkül, hanem csak azon hely lelkipásztorának engedélyével, vagy akaratával. Hacsak a szükség nem kényszeríti a rendes lelkész távolléte miatt, amikor jogosan szolgálhat.”¹²

Majd az 1576-os hercegszőlősi zsinat a következőképpen fogalmaz: „Minden prédikátor az ő tisztiben híven eljárjon, de azonközben meglássa más tanítóknak meggyében ne hágjon annak híre és akarata nélkül se ne prédikáljon se ne kereszteljen, se ne eskessen, hanemha az beteg volna és a község az ő szolgálatát kívánja, akkor meglehet az szolgálat, de úgy hogy az, amit szolgálatáért adnak, el ne vegye, hanem az ott való tanítóknak hagyja. Akarjuk ezt is, hogy senki más prédikátor helyiben ne menjen, míg az előbbit a község meg nem elégti. Minden prédikátor csak annyi terhet vegyen fel, amennyit elviselhet: Ez okáért, ha őket egy város, avagy egy falu eltarthatja, többhöz magukat ne kötelezzék, nagyobb jutalomnak okáért. Mind az által, ahol a tanítók szűkön vannak, ott szabad kettő vagy három falunak szolgálni, csakhogy az Isten igéjével ne kereskedjék a tanító, hanem a Krisztus Anyaszentegyházát építse, hogy folyjon az Istennek igéje és az keresztyének mindenütt épüljenek a hitben.”¹³ E jogok az utóbbi évtizedekben, mint hagyományosan ismert, de törvényben nem szabályozott jogok éltek az egyházban.

Szentpéteri Kun Béla a következőképpen fogalmazza meg e jog tartalmát: „A lelkipásztor a rábízott egyházközségekben ellátja az istentiszteletet, általában végzi az egyházi szertartásokat és azok pontos, az egyház szabályainak mindenben megfelelő teljesítéséért felelős. Ilyen szolgálatot az egyházközség területén bárki is csak a lelkipásztortól nyert engedelem alapján végezhet, kivéve, ha az egyházközség, vagy tagjai békéje érdekében az esperes ad erre utasítást, amelyet a lelkipásztornal a szolgálat megkezdése előtt közölni kell.”¹⁴

Ahogy látjuk, itt sincs pontosan meghatározva ezen jog tartalma, gyakorlásának feltételei, kivételek közül is csak egyet említ. Ezt a bizonytalanságot követve az 1994. évi II. törvényünk a lelkész kötelességei között sorolja fel, hogy „A lelkész más gyülekezet területén lelkészi szolgálatot csak az illetékes helyi lelkész hozzájárulásával végezhet.”¹⁵

A bizonytalanságok tisztázása végett a Zsinat a 173/2007 határozatában meghatározta a parókiális jogok gyakorlásának területi hatályát: „Az egyházi közigazgatás szerint meghatározott terület a parókiális jogok gya-

korlásának és kötelezettségek teljesítésének területe.”¹⁶ A lelkész ezen a területen belül köteles ellátni a kötelességeit. A jogalkotó ugyanakkor elismeri, hogy „ezen elv nem jelent az egyháztagek és az egyház szolgálatait igénylők számára illetékességi kötelezettséget, mivel az egyházhöz forduló az egyház szolgálatát illetékességi területtől függetlenül is igényelhetik”.¹⁷ A jogalkotó ezzel az egyházban is megadja azt a minden állampolgárt megillető alapvető jogot, hogy mindenki maga dönthesse el, melyik lelkésszel szeretné elvégeztetni a szolgálatot. Azaz a lelkész szabad megválasztásának joga felülírja a területi illetékesség elvét. Ebben az esetben a lelkésznek békességre kell törekednie és a helyi lelkész hozzájárulását kell kérnie.

Ezek után alkotta meg a Zsinat a Zs. – 161/2011.11.18. számú, szociális ellátások igénybevételével kapcsolatos határozatát.

Végül pedig A lelkészek szolgálatáról és jogállásáról szóló 2013. évi I. törvény 17. § (1)–(2) bekezdése tárgyalja, távirati stílusban ezen jog tartalmát.

A törvény első haszna akkor valósul meg, ha kellő pontossággal szabályozzuk ezen jog tartalmát, a jog gyakorlásának feltételeit, a joggal való visszaélésnek még a látszatát is elkerülve. Azt kell mondanunk, hogy a jelenlegi szabályozás még adós ezekben.

2. Az *usus theologicus* alkalmazása a parókiális jog szabályozásában

Luther a törvény teológiai hasznát csak a hívőkre vonatkoztatja, Kálvin azonban minden emberre. Hogyan valósul meg ez az egyházjogban? A református egyházalkotmány alaki alapelve az abszolút írásszerűség.¹⁸ A reformátorok közül már Zwingli és Bullinger is, de különösen Kálvin hangoztatja: az egész emberi életet Isten igéjének kell irányítania, hogy a világon minden Isten dicsőségét szolgálja. Ez az elv azt jelenti, hogy az az egyházalkotmány a helyes és igaz, amelyik a Szentírás alapján alapul. Ha ezen alapul, akkor minden egyéb jogszabálynak ezt az elvet kell követnie. Ha a Szentírás alapján a parókiális jog szabályozása, akkor lehetővé kellene tenni az evangélium legszélesebb körben való hirdetésének a lehetőségét. Ennek jelenleg éppen az akadálya a hatályos szabályozás és nem segítője.

3. A törvény harmadik hasznának alkalmazása a parókiális jog szabályozásában

Kálvin szerint a törvény harmadik haszna az, amikor a hívőket a Szentlélek elvezeti Krisztushoz. Augustinusra hivatkozik: „Isten azt parancsolja, amire nem vagyunk képesek, azért, hogy felismerjük, hogy mit kell tőle kérnünk.”¹⁹ A törvény Krisztushoz vezető mester (Gal 3, 24). „Mert a törvény vége Krisztus, minden hívőnek igazságára” (Róm 10,4). Nem olyan értelemben vége, hogy megszűnik a törvény, hanem a törvény célja (*telosa*) Jézus Krisztus.

Hogyan jelenik meg ez a református egyházjogban? Úgy, hogy a református egyházalkotmány tartalmi alap-

elve Krisztus egyedüli uralma az egyházban. Krisztus a fej. Pozitív értelemben ez azt jelenti, hogy az egyházban biztosítani kell Krisztus egyedüli uralmát; negatív értelemben pedig azt, hogy az egyházból minden emberi uralmat ki kell zárni.²⁰ Rieker szerint a református egyházalkotmányok ötszörös védőfalat emelnek a bármely oldalról mutatkozó emberi uralmi törekvések megakadályozására: Ezek a következők: „az egyházi hivatalok viselői Krisztus szolgálói, az egyházi testületek pedig bírói testületek. Az egyházi hivatalok viselői egyenlők egymással, a gyülekezetek is egyenlők. Minden fontosabb ügyet testületek intéznek. A világiaknak, mint a lelképásztorok ellensúlyozóinak bevonása az egyházalkotmányzásba. A gyűlések istentisztelet-jellege.”²¹

Hogyan jelenhet ez meg a parókiális jogszabályozásban? Mindenképpen úgy, hogy védeni kell a hátrányosabb helyzetben lévőket. Az egyházjognak meg kell akadályoznia, hogy a saját hatalmukat bebetonozó kiskirályok a maguk területén azt tegyék, amit akarnak, a parókiális jogok mögé bújva. Ne lehessen az emberi hatalommal való visszaélés eszköze a parókiális jog.

III. Néhány kérdés felvetése a jövőbeni szabályozás számára

„A gyülekezeti lelképásztor szolgálat szerinti illetékeségi területe az egyházközösség. Az illetékes lelkész hozzájárulása nélkül az adott területen más nem végezhet egyházi szolgálatot.”²²

Mi a lelkészi szolgálat illetékeségi területe? A település közigazgatási határa? A templom? A gyülekezeti terem?

Ha a vendég lelkész egy intézménybe kap meghívást, akkor is a helyi lelkész hozzájárulását kell kérnie?

Mi a helyzet a közterületen végzett evangelizációs tevékenységgel?

Milyen szolgálat elvégzése tartozik a parókiális jog hatálya alá? Evangelizáció, temetési, esketési, keresztelelési szolgálat?

Mi van abban az esetben, ha a helyi lelkész nem teljesíti az elhunyt, vagy a gyászoló család kérését a szolgálattevő személyére vonatkozóan? Ugyanis az állami és egyházi jogszabályok alapján a gyülekezeti tagoknak joguk van ahhoz, hogy a szívűkhöz közel álló személy végezhesse a szolgálatot. A szabályozásban egyértelműen ki kell mondani, hogy a „helyi lelkésznek tiszteletben kell tartania a családok kérését a szolgálattevő személyére vonatkozóan.” Nem elegendő annyit mondani: „A hozzájárulás során azonban figyelemmel kell lenni az egyházhoz forduló személyes indítékaira is. A hozzájárulás kérdésében is a testvéri egyetértésre kell törekedni, az nem lehet indokolatlan és a joggal való visszaélés jellegű. Vitás esetben az egyházi felettes döntése az irányadó.”²³

Meg kellene határozni azt, hogy mit ért a jogalkotó „indokolatlan és joggal való visszaélés jellegű” magatartás alatt.

Pontosabban kellene szabályozni a parókiális jog jogintézményét. A szabályozásnak a Szentírás és a krisztusi lelkületen kell alapulnia. Ha ez nincs, akkor vagy káoszbba, vagy ördögi kétségbeesésbe (*diabolica desperatio*) sodorjuk az embereket. A törvény, a jogalkotás feladata pedig nem ez, hanem az, hogy minden embert elvezessen az evangéliumi és így reményteljes kétségbeesésen keresztül (*evangelica desperatio*) az Úr Jézus Krisztushoz.

Ormóshegyi Zoltán

JEGYZETEK

- 1 Előadásként elhangzott a Doktorok Kollégiuma Egyházjogi szekciójában, 2015. júliusában, Pápán. A szerző református lelképásztor, a Károli Gáspár Református Egyetem oktatója.
- 2 Ittész Gábor, *A béke dimenziói, A lutheri két birodalomról szóló tanítás* In. Keresztyén Igazság, 2000 ősz 8.
- 3 Vö. John Witte, Jr., *Laws in Reformation Theology and Modern Legal and Political Evolution* In. Michael Welker and Gregor Etzel Müller (Edited), *Concepts of Law in the Sciences, Legal Studies, and Theology Religion in Philosophy and Theology* 72, Mohr Siebeck, Tübingen, Germany, 2013, 236, saját fordítás.
- 4 Vö. Bernhard Lohse, *Luthers Theologie in ihrer historischen Entwicklung und in ihrem systematischen Zusammenhang*, Vandenhoeck & Ruprechtin Göttingen, 1995, 291, saját fordítás.
- 5 Az usud politicus magyarázatával kapcsolatosan lásd: Ittész Gábor: *A béke dimenziói: A lutheri két birodalomról szóló tanítás* In. Keresztyén Igazság, Új folyam/47, 2000. ősz, 5–11.
- 6 *Lex semper accusans – A törvény mindig vádol.* Lásd. Werner Elert, *Törvény és evangélium*, Ford. Ittész Gábor In. Keresztyén Igazság, 1994, 22. szám, 13.
- 7 Vö. Bernhard Lohse, im. 293. Kálvin János, *A keresztyén vallás rendszere*, Református Főiskolai Könyvnyomda, Pápa, 1909, VII. fej, 329.
- 8 Inst. II, 7, 10.
- 9 Vö. Peter Barth és Wilhelm Niesel, *Johannis Calvini Opera Selecta*, München, 1926, III, 336, 19F a továbbiakban OS
- 10 Inst. III, 8.
- 11 Inst. III, 3, 5. OS IV, 60, 2-6.
- 12 Kiss Áron, *A XVI. században tartott magyar református zsinatok végzései*, Magyarországi Protestáns Egyet, Budapest, 1881, 578–579. A zsinat XXIX és XXX. cikkei.
- 13 Kiss Áron, i. m. 678–679. A zsinat 11-es és 12-es pontjai.
- 14 Szentpéteri Kun Béla, *A Magyarországi Református Egyház külső rendje*, Magyar Református egyház Kiadása, Budapest, 1948, 247.
- 15 A Magyarországi Református egyház alkotmányáról és kormányzatóról szóló 1994. évi II. törvény 38. § g-pontja. Ezen szabályokat a 2013. évi I. törvény hatályon kívül helyezte.
- 16 173/2007-es Zsinati határozat I/ 39. §
- 17 173/2007 Zsinati határozat I.
- 18 Lásd erről: J. V. Bredt, *Kirchenrecht*, I, 75. és K. Barth előadását: *Des Schriftprinzip der reformierte Kirche* In. Zwischen den Zeiten 3. füzet, 1925.
- 19 Augustin, *De grat. et lib. arb.* 16, 32. Inst. II, 7, 9
- 20 Kováts J. István, *A Református Egyházalkotmány alapvető kérdései, – a reform kérdések*, Bethlen Gábor Irodalmi és Nyomdai Részvénytársaság, Budapest, 1948, 51.
- 21 Rieker, *Grundsätze*, 112–129. II. Kováts J. István, i. m. 58.
- 22 A lelkészek szolgálatáról szóló 2013. évi I. törvény 17. § (1)–(2) bek.
- 23 173/2007 számú Zsinati határozat II. pontja.

Pénzkérdések a lelkipásztori életpályán

Szerkesztőségünk – eltérve íratlan, de általában követett szabályától, amely szerint nem közlünk sorozatot – egy bizonyára nagy érdeklődésre számíto, négy olyan tanulmányt jelentet meg az ez évi négy számban, amelyek „szociológiai és szervezeti” sajtóságainak a szempontjából vizsgálja a református egyházat, illetve a református lelkészeket. A kutató munka 33 református lelkész gondolatait, érzéseit dolgozza fel. Az első tanulmány a pénz világáról szól. (a szerkesztő)

A Leviathan (~ hatalomvágy) mellett a Mammon (~ pénzsóvárgás) az a másik erő, melyekkel számos formában meg kell küzdenünk Krisztus követésünk során. Ebben a tanulmányban a református lelkipásztori identitást abból a szempontból vizsgálom, hogy 33 lelkipásztorral készült interjú tükrében milyen kérdések és dilemmák rajzolódnak ki a keresztény életideál és a földi javak gyűjtésének kettőségéből.¹ Az interjúk fényében úgy tűnik, hogy a pénzhez való viszony egy olyan ambivalenciát hordoz, mely része a lelkipásztori identitásnak. Az élet ambivalenciái és az emberi lét paradoxonjai, hívőként még kiegészülnek az „oda fent valókkal való törődés” és az e világban való élés feszültségével. Két világ határán élve, a lelkipásztor az Isten Országá üzenetét hordozza és világunk működéséhez képest egy spirituális értékrendszer és életvitel képviselőjeként jelenik meg környezetében és önmaga számára. A lelkipásztori életpályák elemzéséből négy főbb dilemmát veszünk górcső alá: szegénység vagy gazdagság, hivatásnak élés vagy gondoskodás a családról, pénzért dolgozni vagy szeretetből szolgálni, több vagy kevesebb járna nekem és a másik kollégának.

Neben Leviathan (~ Machtgier) ist Mammon (~ Geldgier) die andere Kraft, die man als Pastor während seiner Laufbahn immer wieder bekämpfen muss. In dieser Studie wird die Identität des Pastors im Spiegel von 33 Interviews aus dem Aspekt geprüft, welche Fragen und Dilemma sich aus der Zwiespalt zwischen christlichem Lebensideal und dem Besitz irdischer Güter stellen. In den Interviews scheint sich im Zusammenhang mit der Einstellung zu Geld eine Ambivalenz auszuzeichnen, die ein Teil der pastoralen Identität ist. Neben den Ambivalenzen und Paradoxen des menschlichen Daseins entsteht für uns Gläubige auch eine starke Spannung zwischen „dem Trachten was droben ist“ und dem Leben in dieser Welt. An der Grenze zwischen diesen beiden Welten hat der Pastor die Botschaft über Gottes Reich zu verkünden, wobei er für sich und seine Umwelt im Vergleich dazu, wie unsere hiesige Welt funktioniert, als Vertreter einer spirituellen Weltordnung und Lebensweise erscheint.

Bevezetés

Földi világunkban a pénzáramlás mint egy saját törvényszerűségekkel működő versenypiacot működtető eszközt, sajátos metafizikai hatalommal ruházzuk fel.² Az egyházban ugyanakkor más értékrendszer és más törvényszerűségek érvényesülnek. Az angol vallásfilozófus, P. Goodchild a következőképpen látja ezt: „Lényegében minden vallás irányítja és felosztja az időt, tereli a figyelmet és kijelöli a szentséges odaszánás útjait. A vallás meggazdagítja az életet azzal, hogy mintákat kínál az életre. Ha egyfajta ellentét feszül Isten és a pénz között, akkor alapjában ezeket a területeken feszül ellentét, hiszen a földi gazdagságnak megvannak a maga saját princípiumai az időt, a figyelmet és az odaszánást illetően. Egy társadalomban, mely alapvetően a földi gazdagság elérésére szerveződött, semmi sem tűnik evidensebbnek, minthogy az idő, a figyelem és az odaszánás az gazdagság elérésének szolgálatában kell, hogy álljon. Ez a fajta elkötelezettség ad spirituális hatalmat a pénznek”³

A lelkipásztorokkal készült interjúk tükrében úgy tűnik, hogy a pénzhez való viszony egy olyan ambivalenciát hor-

doz, mely része a lelkipásztori identitásnak. A legtöbb interjúból a pénz hiánya, vagy éppen a társadalmi vagy egyházon belüli egyenlőtlenségek kerülnek elő, de mint majd látni fogjuk, a lelkipásztori életformában a szükségesnél több pénz is feszültséget jelenthet. Az élet ambivalenciái és az emberi lét paradoxonjai, esetünkben még kiegészülnek az „oda fent valókkal való törődés” és az e világban való élés feszültségével. Két világ határán élve, a lelkipásztor az Isten Országá üzenetét hordozza. Világunk működésétől eltérő spirituális értékrendszer és életvitel képviselőjeként jelenik meg környezetében és önmaga számára. Normahordozónként nem feszültségmentes e két világ határán élni.⁴

A pénz jelentésének komplexitása

Mit is jelent a társadalomban a pénz? A pénz már önmagában is komplex jelenség, hiszen az árucserén kívül többféle jelentése van. A pénz lehet az értékfelhalmozás eszköze. Lehet egyfajta elszámolási eszköz, sőt van szimbolikus értékfunkciója is. Polányi Károly az archaikus társadalmak vizsgálata kapcsán egészen odáig megy,

hogy a pénz hatalmi funkciójáról beszél. A hatalmon lévők szabtak ki büntetést, vámot, egyéb teljesítési kötelezettséget, és mint erősek, gyűjtötték azt be. A korai társadalmakban az isteneknek, istenségnek járó pénzt mint a felső hatalom képviselői, éppen a papok gyűjtötték be az emberektől.⁵ Szabó B. András disszertációjában ehhez kapcsolódóan utal a pénz horizontális (csere) és vertikális (hatalom, szakralitás) dimenzióira.⁶ Ehhez a komplexitáshoz hozzákapcsolódik még az idő dimenziója is Taylor szerint, aki a pénzt mint egyfajta sűrített energia- és időcsomagot írja le: „A pénzben a múlt, a jelen és a jövő találkozik és közvetít köztük... történelem és eszkatalógia találkozik és kapcsolódik össze.”⁷

Nagy utat járt be a keresztyén vallásban széles a spektruma a földi javakkal való élés módjainak és köztük a pénzhez való viszonynak a világi askézistól egészen a monumentális katedrálisok építésén keresztül, a mai nagy egyházi beruházásokig.⁸ Ennek a sokféle viszonyulásnak egyik oka talán éppen a pénz szerepének komplexitása: „Pszichológiai szinten tehát a pénz nem egységes szimbólum, hanem többféle szimbolizációt foglal magában. A pénzzel kapcsolatos nézeteinkben, viselkedésünkben nemcsak a pénz gazdasági értéke fejeződik ki, hanem a ráakódott társadalmi módosító tényezők sokasága is. Például az, hogy honnan származik a pénz, vagy milyen alkalomra kaptuk.”⁹ A pénz nemcsak mint csereeszköz jelenik meg, hanem mint jelkép ráakódott jelentéstartalmakat és érzelmi viszonyulásokat is felszínre hoz. Ennek példája, ahogy az egyik lelkipásztor a társadalmi folyamatokat értékeli:

„A végidők Istenben vannak elrejtve. De alapvetően azt látom, hogy ezek a folyamatok zajlanak föltartóztathatatlanul. Mindennek eszköze a pénz. A pénzügyi világ, és amit tesz. A különböző magánbankjain keresztül. Hogy látom a világot? Valami olyasminnek, mint ami lassacskán megéri a pusztulásra. Nemrég egy politológus mondta, hogy az egész világon érzékeli, szinte a világ nagy szegmenseinek, tehát a világ szinte minden nagy szegmensében látja az erkölcsi szétesést. Mindegy, hogy a politikaiiban hallható, látható, tudható korrupcióra gondolok. Mindegy, hogy a FIFÁ-ban kitört botrányokra gondolok. Ha a művészetre gondolok, a zeneiparra. Minden züllik, és nem az történik, hogy az Atlanti világban züllik, hanem az egész világon, szinte az egész világon.” (15/20)

A pénznek nemcsak vagyoni értéke van, hanem „a pénz, illetve a birtokolt vagyontárgyak tulajdonképpen az én kiterjesztésének tekinthetők, a hatalom, siker, a nemi identitás, a jólét szimbólumainak.”¹⁰ Lelkipásztorként kihívás, hogy valaki a pénzt eszközként értékelje, vagy mint bizonyos életszínvonal biztosítékát lássa. Ez a fajta kettősség végig megtalálható azokban az interjúkban, ahol a pénzkérdés előkerült:

„Mert a világ legalább ebből a két részből áll, a láthatóból és a nem láthatóból, és az ember mind a kettőre vágyik, és mind a kettő fontos az ember életében, egyiket se szeretném kijátszani a másik ellen. Holott nagyon sokszor lelkipásztorok csak a lelkiről beszélnek, és kimon-

dunk olyan hülyeségeket, hogy a pénz az nem számít, testvérek, meg mit tudom én, holott baromság, és sokszor a lelkipásztorok számít a leginkább a pénz, és ő van a legnagyobb rabságban a pénz által. Legyek hiteles és legyen összhangban az, amit mondok, a saját életemmel, így tudok tanítani.” (18/50)

Ambivalens viszony a pénzhez és a gazdagsághoz

Van néhány olyan, a pénzről szóló bibliai hely, ami megjelenik a lelkipásztor-interjúkban is, például Máté evangéliumának hatodik fejezetére utalva: „Nincs nagyobb kincse az embernek és ilyen értelemben mindegy, hogy pap vagy nem pap. Nincs nagyobb kincse annál az embernek, mint amit a mennybe gyűjt.” (15/22) A legtöbb esetben, ha nem is szó szerint, de az attitűdök szintjén számos ponton visszaköszönnek bibliai szempontok. A lelkipásztori identitás szempontjából fontos azt is látnunk, hogy bár az anyagi javak a bibliai értékvilágban nem szerepelnek az elsők között, ugyanakkor a jól végzett munkán való áldás, illetve a „méltó a munkás a maga bérére” (1Tim 5,19) fontos útjelzők a pénzügyekben. A pénz és a gazdagság nem önmagában jó vagy rossz, hanem az Istennel megmutatózó kapcsolat akadályaként vagy Isten kegyelmének gyümölcseként áll előtűnk:

„Szeretnék a Mennysországba jutni! Ez a távlati tervem. [Feleségemmel] egy csomószor megbeszéljük azt, hogy itt vagyunk a helyünkön, szeretünk itt lenni, itt érezzük jól magunkat. Ez az otthonunk mindenféle értelemben, de ha az Úr Isten úgy adja egyszer, lehet, hogy el fogunk menni innen. Arra, hogy nagyobb házban lakjunk, vagy több pénzt keressék – mert erre már számos lehetőség lett volna –, ezek meg sem mozgatták a fantáziámat. Hanem ha valami miatt belsőleg csapódik le bennünk, hogy akkor az az út, amit nekiünk ad.” (14/120)

Ha az egyháztörténetet nézzük, látható, hogy az egyházi szolgálatba állás sokaknak éppen a társadalmi kiemelkedés lehetősége volt évszázadokon keresztül.¹¹ Amíg az egyház tizedet szedett, illetve patrónusai, mecénásai voltak, az ambivalencia folyamatosan jelen volt, a jómód és a földi javaktól való tartózkodás feszültsége folyamatosan kísérte az egyház történetét. Max Weber híres, ámde sokat vitatott elmélete szerint a puritán gondolkodás hozzájárult az eredeti tőkefelhalmozás létrejöttéhez, de a kettősség a protestáns gondolkodásban ugyanúgy jelen volt.¹² Isten az, aki kegyelmének jeleként ad anyagi javakat, de fontos az önmegtartóztatás, az askézis és a szerény életmód.¹³ Pénzből, gazdagságból mi a sok, vagy mi a kevés, mindvégig kérdés marad a lelkipásztor-interjúkban is. Felfedezhető az a disszonancia, ami az Újszövetségben is megtalálható a pénz és a hit világa kapcsán: „Senki sem szolgálhat két úrnak, mert vagy az egyiket gyűlöli, és a másikat szereti, vagy az egyikhez ragaszkodik, és a másikat megveti: nem szolgálhattok Istennek és a mammonnak” (Mt 6,24).¹⁴

„Itt tele van a hócipőm az egyházunk töketlenkedésével. És a kettőt egyébként is nem tudom összeilleszteni. Mert már túl sok pénzt kerestem akkor, tehát nagyon csúnyán fogalmazok, túl sok pénzt vettem magamhoz, hogy én még itt az egyházzal töketlenkedjek. Picit disszonáns volt talán néha a szöszékre fölmenni, de azért azt gondolom, hogy nem kellett, nem hirdettem olyat, amit nem gondoltam volna komolyan.” (1/21)

A fent idézett lelkipásztor egyházból való kilépésének több oka mellett az egyik éppen a gazdagság és a lelkipásztori hivatáshoz kapcsolódó képzetek összeegyeztethetlensége volt.¹⁵ Hasonló feszültség vezetett egy másik lelkipásztor gyülekezetváltásához is:

„És ebben a faluban pályázatos pénzen emelt szintű, nagyon szép parókiát épült. Nem szívesen laktam ebben a parókiában, mert körülöttem nem ez volt a valóság.” (2/14)

Bár a lelkipásztor-interjúk száma alapján nem lehet messzemenő következtetéseket levonni, de úgy tűnik, mintha az egyházban informálisan létezne egy, a mai társadalmi körülmények között ideálisnak vélt életszínvonal. Ennek mértékéről nincsenek adataink, de az interjúkból kiderül, hogy ettől a normál nívótól való nagyobb eltérés (akár pozitív, akár negatív irányban), jelentős feszültséget szül a lelkipásztor és környezete, lelkipásztor és lelkipásztor között, és a lelkipásztor belső világában egyaránt.

A pénz mint deficitmotívum

Számos motivációs elmélet elmondja azt, hogy a pénz önmagában nem motivátor, tehát egy bizonyos szint felett már nem lehet a pénz mennyiségével motiválni.¹⁶ Maslow elmélete szerint emberi szükségleteink hierarchiába rendeződnek, és ha egy szükséglet kielégül, akkor egy magasabb szintű szükséglet kielégítésére fogunk törekedni: „A különböző alapszükségletek hierarchikus rendben kapcsolódnak egymással, oly módon, hogy az egyik szükséglet kielégítése és ennek nyomán beálló eltűnése a színpad közepéről nem valami nyugalmi állapotot vagy sztoikus apátiát eredményez, hanem egy másik, „magasabb” szükséglet tudatosulását. Az akarás vagy kívánás mindig folytatódik, csak egy „magasabb” szinten.¹⁷



Forrás: Atkinson: Pszichológia, Osiris-Századvég, 1994.

Ha a Maslow-féle motivációs rendszert vesszük alapul, akkor az értékrendszer szempontjából elmondható, hogy az anyagi javak nem állnak az értékpiramis csúcsán, ez tükröződik, amikor a lelkipásztorok a következőképpen beszélnek értékválasztásaikról:

„Tehát a körülmények nem voltak abszolút ideálisak, minimális fizetés volt, de abszolút nem, hogy mondjam, ez számított, nyilván számít a pénz, és hazudik, aki azt mondja, hogy nem, de nem ez volt a döntő, hogy most jöjjünk-e ide vagy nem, hanem egyszerűen én már ki akarom próbálni magamat élesbe, tehát hogy lássuk akkor, hogy mit tudunk...”

Sose fogom megtudni, hogy mire vagyok képes, ha nem lépek ki a komfortzónámból, hogyha nem merek meghozni olyan lépéseket, döntéseket.” (18,48)

„Először, amikor közöltem, hogy teológiára akarok menni, akkor apám is meg anyám is azt mondta, hogy jó, de csak előbb egy normális szakmát is tanuljak, amivel pénzt is keresek, és igazuk lett egyébként, mert ezzel pénzt keresni nem lehet, tehát igazából ez, ez egy jó hobbi, a lelkipásztorokodás, ...nagyon jó hobbi, de hát éhen döglesz, pont... Úgyhogy végül is igazuk lett, hogy nem ezt a szakmát kellett volna választani, ha a megélhetést nézem. Hogyha a szakma szépségét nézem, akkor azt mondom, hogy ennél jobbat nem választhattam volna. És valószínű, hogy azért csinálom még mindig, mert, mert még ilyen küzdelmek árán is megéri, hogy a teológiával foglalkozzak.” (22/8)

„Ez az a furcsaság, amit én egy pillanatig sem élek meg úgy, hogy hú, most elszalasztottam valamit. Annál nagyobb hülyeséget nem csinálhattam volna, mint hogy a több pénz vagy a nagyobb presztízs érdekében én elmenjek innen. Tehát egyszerűen vannak dolgok, amikor az ember azt érzi meg, hogy vannak dolgok, amikor az ember ott van, ahol Isten akarja látni.” (14,95)

A Maslow szerinti szükségleti hierarchia tétele megfordítva is igaz: ha egy alapszükségletünkben hiányt szenvedünk, nem tudunk a magasabb rendű szükséglet kielégítésére törekedni. Az egyháztörténelemben számos példát találunk arra, hogy egyes alapszükségletekről tudatos módon mondtak le emberek, hogy magasabb rendű dolgoknak szentelhesék életüket. Adódnak azonban olyan élethelyzetek, amikor nem a transzcendencia, vagy az önmegvalósítás szükséglete lesz a legfontosabb, amikor nem saját magunkról, karrierterveinkről, hanem például hozzátartozóink vagy gyermekeink sorsáról kell döntenünk.¹⁸ Akkor a biztonsági, vagy éppen a szociális szükségletek felülírhatják az addigi életcélokat, nem kis belső feszültséget okozva ezzel a lelkipásztorok:

„Nem tudtam volna magamat rendesen fenntartani, családról nem is beszélve. Arról pedig, hogy félretegyek, szó sem lehetett. Tehát megalázó helyzetben tartott engem a református egyház, mint a hitoktatóját. A munkámat nem becsülték meg. Ezt elismerték egyházi vezetők, de változtatni nem változtattak a gyakorlaton... Tehát én évekig csináltam és hihetetlen nagy lelkesedéssel. És tényleg a levegőből éltem, vagy lelkesedésből. De olyan nagyon hosszú távon ezt nem lehet csinálni.” (5/85)

per hó... Ezt így kell elképzelni, hogy ennyi a fizetésed. Most adott egy lelkipásztor, és huszonkettő a havi fizetése. Most akkor mi van? Mit kell csinálni? Hogy veszek fát? Ja nem, az benne volt. Bocsánat, a rezsi már megvolt akkor. De hogy élsz meg ennyiből? ... Mit látunk magunk körül? Sok-sok félrecsúszott életű embert. Sok-sok szerencsétlen embert, aki felőrlődött ebben a küzdelemben. Aki nagy hűséggel... Egy csomó hűséges ember megrokkanva, egyszerűen beleőrülve ezekbe a dolgokba, a franc szolgálatba. Azt láttuk, hogy mi az elsődleges és legfontosabb célja a lelkipásztornak, és egyáltalán a gyülekezetnek mi a legfontosabb: Hát hogy a pap ne bolonduljon meg. Az nem egy utolsó szempont.” (17,36–37)

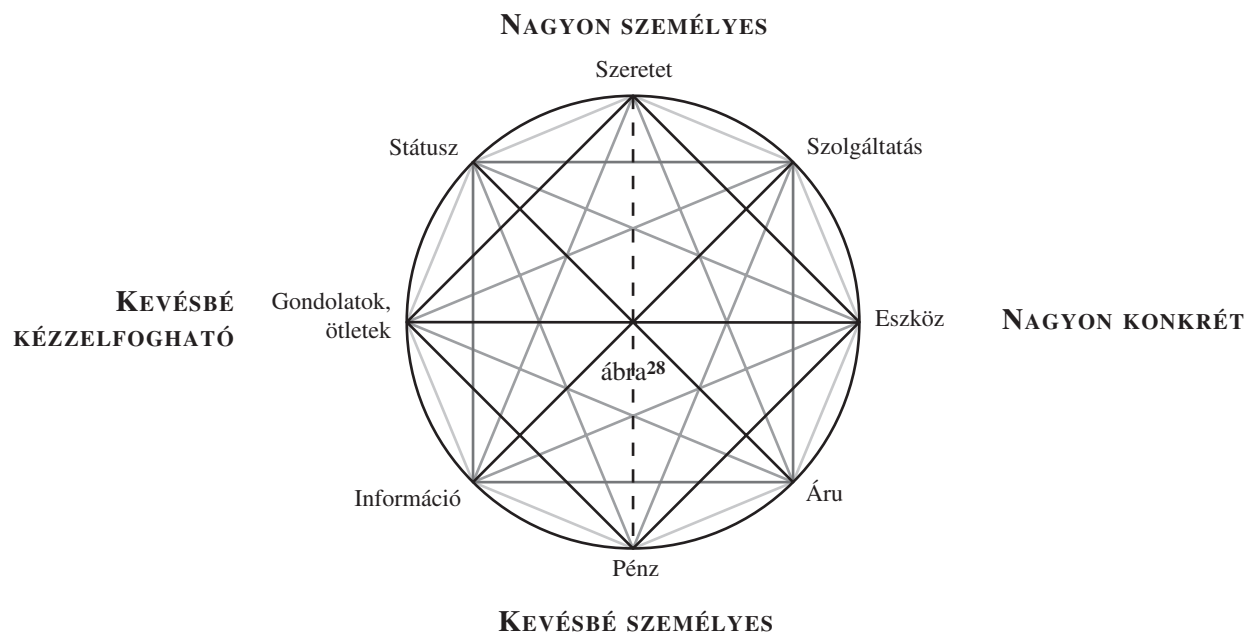
Mint ez utóbbi interjúrészletben is látszik, a pénz nemcsak csereértékeszköz, hanem kommunikációs szerepe is van.²⁴ A pénz az emberi kapcsolatok relációjában szubjektív üzenetet közvetít, hogy kinek a munkája mennyit ér a társadalomnak, illetve ez esetben az egyháznak.²⁵ Az amerikai filozófus és vallástudós, Needleman a következő kapcsolatot látja a pénz és a megbecsültség érzése között: „A mai korban, hogy kik vagyunk, 50%-ban köze van a pénzkérdésekhez. Az egészségünk, hogy hol élünk, hova utazunk, mit teszünk az időnkkel, mennyire vagyunk megbecsülve, mit érhetünk el, szenvedéseink és kényelmünk, így vagy úgy, de kapcsolatban vannak a pénzzel. A pénz az önértékkérzetünkhöz is kapcsolódik. Ez talán a protestáns etikában és a kapitalizmus szellemében gyökerezik; Max Weber szerint a kálvinista protestantizmus a világi sikerben az isteni kegyelem jelét látta. Ha valaki az üzleti életben sikert ért el az anyagi világban, annak spirituális értéke is volt, sőt az egyéni önbecsülést is meghatározta. Így a pénz nagyon is bensőséges módon kapcsolódott össze az önérték érzetével.”²⁶ Ha az önértékelés egyik lehetséges komponense a pénzbeli kereset mértéke, de a lelkipásztorok ebből kevésbé részesülnek, akkor a vallásos motiváción kívül vajon van-e olyan te-

rülete az életüknek, ahonnan pozitív visszajelzést és erőt kaphatnak, hogy deficitérzésükkel megküzdhessenek?

A pénz és a szeretet cserekapcsolat nehézségei

Edna B. Foa és Uriel G. Foa szerint az emberek sok olyan erőforrással rendelkeznek, amellyel megjutalmazhatják egymást. A szerzőpáros különböző erőforrástípusokat ír le elméletében: a státusz, az információ, a pénz, az áru, a szolgáltatás, a szeretet, az eszközök és a gondolatok.²⁷ A társas interakciókban valós és szimbolikus, nagyon személyes és materiális tárgyak, úgymint erőforrások cserélnek gazdát az emberek között. Ahogy az ábra is szemlélteti, a társas kapcsolatok során szinte bármilyen fajta erőforrással cserélhető valamely más erőforrás (akár saját típusával is).

Sokféle csereügylet zajlik a gazdasági és a mindennapi életünkben és különböző erőforrások cserélnek gazdát az interakciókban. A kicserélt erőforrások nem függetlenek egymástól, például a szeretet erőforrásértéke nagymértékben függ attól, hogy kitől kapjuk azt, ugyanakkor a pénz értékét kevésbé határozza meg, hogy kitől kapjuk. Egyházi kontextusban azonban ez is számít, hiszen ha a lelkipásztor a gyülekezettől függ anyagilag, akkor a pénz nem független a személytől. Egyházi kontextusban további feszültséget szülhet, hogy az erőforrások csereelmélete szerint a szeretet és a pénz nem tekinthető elfogadható csereének. Márpedig a lelkipásztor nem szolgáltatást nyújt a gyülekezeti tagoknak, hanem szeretetből szolgálja őket. A szeretet cserekapcsolatban (akár horizontális vagy vertikális síkon) sokkal inkább egyfajta „spirituális fizetőeszközként”²⁹ jöhet szóba, mint a szívességek, jó cselekedetek, elismerő szavak formájában.³⁰ Egy ilyen csereelméleti egyenletben kényessé válik a pénz értéke



mind a lelkipásztor, mind a gyülekezet oldaláról. A lelkipásztor felől nézve a pénzhez szégyenérzet párosul, úgy jelenik meg, mint a morális bűnök egyike.³¹

„Tehát sokan mondták nekem azt, hogy az akkori közösségekben is, hogy persze, csak azért vállaltam ezt az önkormányzati izét, hogy majd akkor jól megszedjem magam én is meg mindenhogya és amikor látták, hogy az egész pénz náluk köt ki, akkor nagyon meglepődtek és kérdezték, hogy miért nem fordítom ezt másra. És mondtam, hogy nem a pénz a dolog lényege, hanem a hit.” (7/108)

A lelkipásztorság elsősorban spirituális hivatás, és kérdéssé válik, kérdés tehát hogy mi az, ami egy lelkipásztort megillet anyagi téren.³² Manfred Josuttis a következőkben látja ennek a problémának a gyökerét: „Az, hogy a lelkipásztornak másnak kell lennie, végeredményben azt a kívánságot jelenti, hogy szeretné, ha életében azt az emberi szabadságot élhetné meg, melynek nem a pénz vagy az anyagi javak birtoklása az alapja, hanem Isten. Azzal, hogy a polgári társadalomban élve a pénzt és Istent egymással ki akarja békíteni, teológusként a profetikus kiszolgáltatottság és papi bebiztosítottág alapvető kettőségét magában helyre kell tennie.”³³

Az arányosság elve

Azokban az interjúkban, amelyekben a pénzkérdés markánsan jelenik meg, többnyire az arányosság elvével kapcsolatban kerül szóba. Ugyanazzal a végzettséggel, de más szolgálati helyen, vagy az egyházi hierarchiában más poszton lévők, leginkább az aránytalanságokat fájlatják, amelyek a rendszeren belül találhatóak és kevésbé jelenik meg, hogy más társadalmi csoportokhoz képest hol helyezkednek el a lelkipásztorok az anyagi megbecsülés szempontjából. Az arányosság elve az emberi kapcsolatokban az egy szervezeten belül, vagy hasonló pozícióban dolgozókat érinti érzékenyen.³⁴ Az arányosság elve akkor hat demotiváló tényezőként, amikor ugyanolyan vagy hasonló végzettséggel azonos pozícióban lévők közül nagyon eltérő jutalmazásban részesülnek (pénz, megbecsülés, bónusz, cafeteria, vagy egyéb juttatások). Ebben az esetben nemcsak az anyagi javak abszolút értéke számít, hanem azok viszonylagossága a többiek juttatásaihoz képest.

Az egyházban nehezíti a rendszeren belüli aránytalanságok elhordozását, hogy a hátrátételt átélők úgy látják, hogy az anyagi feszültségek nyílt kibeszélését a rendszer nem engedi, illetve a palástolt különbségeket a rendszer életben tartja. Mint az alábbi interjúrészletekből is látszik, az egyházi rendszeren belüli visszasságok és az aránytalanság érzése jelentős belső vagy kapcsolati konfliktusokhoz vezethet:

„Szóval ne szóljuk meg azt az embert, hogy az miért jár Mercedesszel, holott az én ellenpéldámnál fogok maradni végig, mert az Opel Vectrám kétszer annyiba kerül. Csak azon nem látszik, meg nem tudja senki, hogy ez a

Mercedes pl. 10 éves, ez a Vectra meg 1 és vadonatúj. És ma már egy ilyen autónak az ára 10 millió forint, egy Mercedesnek meg 5. Mert próbálunk mi ezektől. De hát ez is milyen álszentség, hát ez is milyen átverése az egész köznépnek. Hogy mi bebújtatunk olyan kiadásokat, olyan dolgok mellé, mögé, amik ne tűnjenek föl. Eljárunk komoly éttermekbe. Szóval én nem akarom az egyházunkat nagyon befektetni, de erről többet kéne beszélni... Szóval mindenkinek legyen meg a jólét, ne csak annak, aki ott van a húsos fazék körül. Ne legyen ott olyan ember a húsos fazék körül, aki azért van ott, mert ő abból meríteni akar. Hanem azért merítsen belőle, hogy mások is tudjanak abból élni. És nekem ez nem tetszik. Ez nem tetszik és én soha nem csináltam ilyet. Inkább ott hagytam az egész céget, de rám ilyet nem mondjon senki, mert én segédlelkipásztorként már Mercédesszel jártam meg Grand Cherokkeval mert nekem ment a dolog, mert meg tudtam oldani.” (1/14)

„A református egyházban csoportdíjakat fizettek, csoportonként fizettek díjakat. Bemondás alapján, hogy ki hány csoportot tanított, így ment nagyjából ez a dolog. Aztán elosztották a rendelkezésre álló pénzt. Csakhogy! Volt olyan lelkipásztor, aki bemondta, hogy van neki 3 csoportja. Az 1-es csoportja. A 2-es csoportja, meg a 3-as csoportja. Elment a nem tudom én milyen vidéki általános iskolába, az 1., a 2. meg a 3-as csoportot kis létszám miatt összevonta és megtartotta az órát, úgy ahogy, lelkiismeretére bízva, egyszer egy héten. Valamit eljátszott a gyerekekkel, énekelt egy református éneket és utána hazament. És megkapta a három csoportdíjat. Én három csoportért dolgoztam hétfőn meg szerdán. És ezt megcsináltam, tehát 6 órát tartottam meg. Dolgozatot írtam, feleltem, részt vettem az osztályozó konferenciákon, elmentem az osztálykirándulásokra. Nekem csak ez volt a bevételem. Olyan fizetésbeli aránytalanságok alakultak ki a fizetések között. Tehát senki soha ezt nem rendezte, mert a lelkipásztori érdek ezt diktálta. Mert a lelkipásztornak így jó volt ez a plusz bevétel. Visszatérünk ahhoz a problémához, amit a két világháború között megfogalmazott a református egyház: mérhetetlen igazságtalanságok vannak lelkipásztor és lelkipásztor fizetése között.” (5/85)

„Ugyan azokról a gyarlóságokról, hogy hogyan farokasai egymásnak a lelkipásztorok, hogyan tiltják ki egymást szolgálati területeikről, milyen féltékenység van, hogyha az egyik lelkipásztor kicsivel több pénzt kap valahol, mint a másik, vagy nem engedik be egymás területére temetni egymást, mert akkor elesnek a stóladíjtól.” (7/120)

„Hogy van az, hogy Magyarországon ritkábban mennek a lelkipásztorok kisebb helyre. Az Úr Isten elhívása, a Szentlélek mindig a nagyobb fizetés felé visz? Ez a magyar Szentlélek de jópofa, nem? Tehát, hogy ebbe ne menjünk... mert cinizmus lesz a vége.” (17/44)

A lelkipásztori identitást tekintve a pénzhez és az anyagi javakhoz való viszony több olyan feszültséget hordoz, melyek részben „természetes” velejárói ennek a hivatás-

nak, részben az egyházi tanítás egyértelműségének hiánya, részben pedig az egyház mint szervezet működéséből fakadó anomáliákra vezethetők vissza. A feszültségekkel való megküzdésben, illetve elhordozásában úgy gondolom, Needleman összegzése frappáns és érvényes: „A világ nagy spirituális tanításai szerint az emberi létnek két természete, vagy ha úgy tetszik, két aspektusa van. Az egyik a világgal való kapcsolat fenntartásáról szól: tenni és cselekedni, családot alapítani, alkotni valami nagyszerűt, vagy éppen építeni valamit. A másik aspektusnak a spiritualitáshoz, a transzcendenshez, az Istennel való kapcsolathoz és legbensőbb világunkhoz van köze. E két természetünk együttesen adja ki, hogy kik is vagyunk. Arra vagyunk hivatva, hogy megtaláljuk és megéljük énünk e két ellentétes erői közt a kapcsolatot és a belső harmóniát. Nem tölthetjük be hivatásunkat, hacsak nem mind a két oldalt nagyon komolyan nem vesszük. (...) Amíg a földön élünk, a két világgal kapcsolatban élünk. Az élet igazi értelmének megtalálása akkor jön el, ha érzed és tudod, hogy van kapcsolat e két világ között. Olyan kifejezések, mint például »a drága igazgyöngy« vagy az »egy a szükséges dolog«, arra utalnak, hogy egy dolog van, ami egyedül fontos az életben: a spirituális igazság a szívedben... Ugyanakkor nagyon sok másodlagos dolog nagyon fontos az életben, amire figyelmünk kell, különben az »egyetlen fontos dolog« válik lehetetlenné.”³⁵

Siba Balázs

BIBLIOGRÁFIA

- ADAMS, J.S.: Inequity in social exchange, in: Berkowitz, Leonard (Ed.), *Advances in Experimental Social Psychology*, Vol. 2, Academic Press, New York, 1965, 267–299.
- ADAMS, J. S.: Toward an understanding of inequity, in: *Journal of Abnormal and Social Psychology*, 1965, Vol. 67, 422–436.
- BAKACSI Gyula: A szervezeti magatartás alapjai, Budapest, AULA, 2010.
- BAUER, W.: Griechisch-deutsches Wörterbuch zu den Schriften des Neuen Testaments und der früh christlichen Literatur, Berlin, New York, Walter de Gruyter, 1988.
- CHAPMAN, Gary: Egymásra hangolva – Az öt szeretetnyelv, Budapest, Harmat Kiadó, 2003.
- FOA, E. – Foa, U. G. Resource Theory: Interpersonal Behaviors Exchange, in: K. J. Gergen, M. S. Greenberg, R. H. Wills (eds.) *Social Exchange: Advances in Theory and Research*. New York, Plenum, 1980, 77–94.
- FODOR László: Gazdaságpszichológia, Budapest, Noran Libro, 2013.
- GOODCHILD, P.: *Theology of Money*, London, SCM Press, 2007.
- HAGEN, Jürgen von – Welker, M. (Ed.): *Money as God? The Monetisation of the Market and its Impact on Religion, Politics, Law, and Ethics*, Cambridge, Cambridge University Press, 2014.
- HAILER, M.: Gott und die Götzen: über Gottes Macht an gesichts der lebens bestimmen den Mächte. Göttingen, Vandenhoeck&Ruprecht, 2006, 361–366.
- HERZBERG, F.: One More Time: How Do You Motivate Employees? *Harvard Business Review* 46. 1968/1. 53–62.
- JOSUTTIS, M.: *Der Pfarrer ist anders – Aspekte ein erzeit genössischen Pastoraltheologie*, München, Ch. Kaiser, 1982.
- KARRENBERG, F.: Geld – IV. Sozialethisch, in: *Die Religionen in Geschichte und Gegenwart – Handwörterbuch für Theologie und Religionswissenschaft*, Zwieter Band: D-G, Tübingen, Mohr, 1980, 1318–1320.
- KOPP Mária, Skrabski Árpád: Magyar lelkiállapot az ezredforduló után, in: *Távlatok/86*. 2009. 32–53.
- KÖRÖSSY Judit, Lisznyai Sándor: A pénz pszichológiája és a gazdasági szocializáció, in: Hunyady György – Székely Mózses (szerk.): *Gazdaságpszichológia*, Budapest, Osiris, 2003, 249–380.
- MASLOW, A.: *A lét pszichológiája felé*, Budapest, Ursus Libris, 2003.
- MIHÁLYFI Ákos: *A papnevelés története és elmélete*, I. kötet. Budapest, Szent István társulat, 1896.
- NAGY Károly Zsolt: Max Weber Protestáns etikájának recepciója a magyar református teológiában a második világháború előtt, in: Hoppál Mihály (főszerk.) – Berta Péter (szerk.): *Ethno-lore. A Magyar Tudományos Akadémia Néprajzi Kutatóintézetének Évkönyve*, 2009, XXVI. Budapest, MTA Néprajzi Kutatóintézet, 239–261.
- NEEDLEMAN, J.: *Money and the Meaning of Life*, Doubleday, 1994.
- MORTON, Andrew R.: A határon élni, in: „Hálával áldozzál...” – A Károli Gáspár Református Egyetem Hittudományi Kara tiszteletbeli doktorainak tanulmányai a 150. évforduló ünnepén, Budapest, KRE–HTK, 2005, 377–389.
- PACHMANN, H.: *Pferrersein – Ein Beruf und eine Berufung im Wandel*, Göttingen, Vandenhoeck&Ruprecht, 2011.
- POLÁNYI Károly: *Kereskedelem, piacok és pénz az ókori Görögországban*. Budapest, Gondolat, 1984, 304–313.
- RUFF Tibor: Lehetnek-e gazdagok a keresztények? In: *Új Exodus*, 2001, XII. évf. 2–3. szám, 46–55.
- SIBA Balázs: A magyarországi egyházak mozgástere a gazdasági szférában, in: *Confessio* 2005/1. 105–111.
- SIBA Balázs: Az egyházak jogi és gazdasági helyzete Magyarországon és az Európai Unióban, in: *Confessio* 2004/4. 97–113.
- SIBA Balázs: Egyházi vállalkozások fejlesztése az EU pályázati rendszerének tükrében, in: *Confessio* 2005/2. 98–105.
- SZABÓ B. András: Az áldozattól a pszeudoesztetológiáig – A pénz kulturális szerepeinek teológiai értékelése, Doktori értekezés, Evangélikus Hittudományi Egyetem, Rendszeres Teológiai Tanszék, 2015.
- SZONDY Máté: Anyagi helyzet és boldogság: kapcsolat individuális és nemzetközi szinten, *Mentálhigiéné és Pszichoszomatika*, 2007, 8 (4), 291–307.
- TAKÁCS Sándor – Csillag Sára – Kiss Csaba – Szilas Roland: Még egyszer a motivációról, avagy „Hogyan ösztönözzük alkalmazottainkat itt és most?” in: *Vezetéstudomány*, XLIII. ÉVF. 2012. 2. SZÁM, 2–17.
- TAYLOR S.: *Souland Money A Theology of Wealth*, New York, Episcopal Church Center, 1991.
- WARIBOKO, N.: *God and Money: A Theology of Money in a Globalizing World*, Lanham, Lexington Books, 2008.
- WEBER, M.: *A protestáns etika és a kapitalizmus szelleme*, Budapest, Gondolat, 1982.
- WEST M.: *Tie Your Camel to the Hitching Post – An Interview with Jacob Needleman*, *Personal Transformation* 2000. vol. 8. Number 5. 43–48.

JEGYZETEK

¹ Ez úton szeretnék köszönetet mondani Hámori Ádám kollégámnak és az általa vezetett egyházzociológia szeminárium teológus hallgatóinak, akik az elmúlt három év során összesen 33 protestáns lelképásztorral készítették interjút az ország különböző pontjain. A kutatásban közreműködő lelképásztorok nem csupán gyakorlati tapasztalatok megszerzésében segítettek a lelkész- és vállaltanárképzésben részt vevő hallgatóinkat, de értékes meglátásokkal is gazdagították az egyházzociológiai, szervezeti sajátosságairól meglévő ismereteinket. Az interjúk anyagát a társadalomtudományos közlemények módszer-

- tani gyakorlatának megfelelően az interjúrészeket anonim módon idézzük. A kutatás célkitűzéséből adódik, hogy az információkat, interjúszövegeket elsősorban nem személyhez kötöten, hanem mint a tágabb jelenségkör sajátosságainak bemutatására használjuk.
- 2 Hailer M.: Gott und die Götzen: über Gottes Macht angesichts der lebens bestimmenden Mächte, Göttingen, Vandenhoeck&Ruprecht, 2006, 361–366.
 - 3 Goodchild, P.: *Theology of Money*, London, SCM Press, 2007, 3.
 - 4 Morton, Andrew R.: A határon élni. in: „Hálával áldozzál...” – A Károli Gáspár Református Egyetem Hittudományi Kara tiszteletbeli doktorainak tanulmányai a 150. évforduló ünnepén, Budapest, KRE-HTK, 2005, 377–389.
 - 5 Polányi Károly: *Kereskedelem, piacok és pénz az ókori Görögországban*, Budapest, Gondolat, 1984, 304–313.
 - 6 Szabó B. András: Az áldozattól a pszeudoesztakológiáig – A pénz kulturális szerepeinek teológiai értékelése, Doktori értekezés, Evangélikus Hittudományi Egyetem, Rendszeres Teológiai Tanszék, 2015, 35.
 - 7 Taylor S.: *Soul and Money A Theology of Wealth*, New York, Episcopal Church Center, 1991, 7. A pénz, mint energia áramlás kapcsán lásd még: Wariboko, N.: *God and Money: A Theology of Money in a Globalizing World*, Lanham, Lexington Books, 2008, 7.
 - 8 Lásd gazdasági témában korábban megjelent írásaim: Siba Balázs: Egyházi vállalkozások fejlesztése az EU pályázati rendszernek tükrében in: *Confessio* 2005/2. 98–105. ; Siba Balázs: A magyarországi egyházak mozgástera a gazdasági szférában in: *Confessio* 2005/1. 105–111.; Siba Balázs: Az egyházak jogi és gazdasági helyzete Magyarországon és az Európai Unióban in: *Confessio* 2004/4. 97–113.
 - 9 Kőrössi Judit, Lisznyai Sándor: A pénz pszichológiája és a gazdasági szocializáció. in: Hunyady György – Székely Mózses (szerk.): *Gazdaságpszichológia*, Budapest, Osiris, 2003, 249–380. 351.
 - 10 Kőrössi Judit, Lisznyai Sándor: A pénz pszichológiája és a gazdasági szocializáció, in: Hunyady György – Székely Mózses (szerk.): *Gazdaságpszichológia*, Budapest, Osiris, 2003, 249–380.375.
 - 11 Mihályfi Ákos: *A papnevelés története és elmélete*, I. kötet. Budapest, Szent István társulat, 1896.
 - 12 Weber, M.: *A protestáns etika és a kapitalizmus szelleme*, Budapest, Gondolat, 1982. Weber nézeteinek magyarországi hatástörténetéhez lásd: Nagy Károly Zsolt: *Max Weber Protestáns etikájának recepciója a magyar református teológiában a második világháború előtt*, in: Hoppál Mihály (főszerk.) – Berta Péter (szerk.): *Ethno-lore, A Magyar Tudományos Akadémia Néprajzi Kutatóintézetének Évkönyve*, XXVI. Budapest, MTA Néprajzi Kutatóintézet, 2009, 239–261.
 - 13 Az Ószövetség a gazdagságot Isten áldásaként jeleníti meg, hazánkban a Hit Gyülekezete pénzről szóló tanítása áll közel ehhez a felfogáshoz. Lásd: Ruff Tibor: *Lehetnek-e gazdagok a keresztények?* in: *Új Exodus*, 2001, XII. évf. 2–3. szám, 46–55.
 - 14 A pénzre használt egyik szó a héber nyelvben a mammon. Ez az arámi eredetű szó az Újszövetségben is szerepel, ahol szövegkörnyezetétől függően több értelme is lehetett. Vannak, akik a főníciai mommon („haszon”) szóval, mások a héber matmon („kincs”) szóval hozzák összefüggésbe, de a héber ממון („pénz”) szó megfelelőjeként is használatos lehetett már Jézus korában is. A mammon szó görög megfelelője, a mamonasz a Hegyi beszédben is szerepel (Máté evangéliuma, 4,24), valamint a hamis sáfárról szóló példabeszédben (Lukács evangéliuma, 16,9–13) is említi Jézus. Vö: Bauer W. *Griechisch-deutsches Wörterbuch zu den Schriften des Neuen Testaments und der frühchristlichen Literatur*. Walter de Gruyter, 1988, Berlin, New York, 994.; Karrenberg, F.: *Geld – IV. Sozialethisch*. In: *Die Religion in Geschichte und Gegenwart – Handwörterbuch für Theologie und Religionswissenschaft*. Zwieter Band: D-G, Tübingen, Mohr, 1980, 1318–1320.1319.
 - 15 Josuttis, M.: *Der Pfarrer ist anders – Aspekte einer zeitgenössischen Pastoraltheologie*. München, Ch. Kaiser, 1982, 157.
 - 16 Fodor László: *Gazdaságpszichológia*, Budapest, NoranLibro, 2013, 182.
 - 17 Maslow, A.: *A lét pszichológiája felé*, Budapest, Ursus Libris, 2003, 97.
 - 18 Maslow, A.: *A lét pszichológiája felé*, 116.
 - 19 Herzberg, F.: *One More Time: How Do You Motivate Employees?* *Harvard Business Review* 46. 1968/1. 53–62. vö: Bakacsi Gyula: *A szervezeti magatartás alapjai*. Budapest, AULA, 2010, 57.
 - 20 Takács Sándor – Csillag Sára – Kiss Csaba – Szilas Roland: *Még egyszer a motivációról, avagy „Hogyan ösztönözzük alkalmazottainkat itt és most?”* in: *Vezetéstudomány*, XLIII. ÉVF. 2012. 2. SZÁM, 2–17. 4.
 - 21 Weber, M.: *A protestáns etika és a kapitalizmus szelleme*, Budapest, Gondolat, 1982, 62.
 - 22 Szondy M.: *Anyagi helyzet és boldogság: kapcsolat individuális és nemzetközi szinten*, *Mentálhigiéné és Pszichoszomatika*, 8 (4), 2007, 291–307.
 - 23 A magyar lelkiállapot-felmérés során kiderült, hogy a vallásosság és étellel való elégedettség pozitívan korrelál egymással, (természetesen ez nem jelenti azt, hogy hosszú távon a deficit érzése ne lenne káros hatással a mentális egészségre): „Az élet értelmébe vetett bizalom ugyanakkor több további, a pozitív életminőség szempontjából meghatározó tényezővel szoros kapcsolatot mutat, a személyiség fejlettségének, önazonosságának, kompetenciájának, sikeres megbirkózásának, a környezetével kialakított harmóniájának igen jó mérőeszköze. Pozitív kapcsolatot mutat a közösségi hatékonysággal, azaz a szomszédsági kapcsolatok erősségével, a vallásgyakorlással, a vallás fontosságával, a civil szervezeti tagsággal, amelyek számos vizsgálat tanúsága szerint jelentős egészségvédő faktorok.” Kopp Mária, Skrabski Árpád: *Magyar lelkiállapot az ezredforduló után*, in: *Távlatok/86*. 2009, 32–53. 45.
 - 24 Szabó B. András, *Az áldozattól a pszeudoesztakológiáig*, 2015, 34.
 - 25 Goodchild, P., *Theology of Money*, 8.
 - 26 West M.: *Tie Your Camel to the Hitching Post – An Interview with Jacob Needleman*. *Personal Transformation* 2000. vol. 8. Number 5. 43–48. (Letöltés: 2016.01.24.) http://www.personaltransformation.com/jacob_needleman.html lásd még: Needleman: *Money and the Meaning of Life*, Doubleday, 1994, 61.
 - 27 Foa, E. Foa, U. G. *Resource Theory: Interpersonal Behaviors Exchange*, in: K. J. Gergen, M. S. Greenberg, R. H. Wills (eds.) *Social Exchange: Advances in Theory and Research*, New York, Plenum, 1980, 77–94.
 - 28 Foa elmélete alapján szerkesztette David D. Witt. (Letöltés 2016.01. 22.) <http://www3.uakron.edu/witt/flm/chap4.htm>
 - 29 Hagen, Jürgen von – Welker, M. (Ed.): *Money as God? The Monetisation of the Market and its Impact on Religion, Politics, Law, and Ethics*, Cambridge, Cambridge University Press, 2014, 8.
 - 30 vö: Chapman, Gary: *Egymásra hangolva – Az öt szeretetnyelv*, Budapest, Harmat Kiadó, 2003.
 - 31 Josuttis, M.: *Der Pfarrer ist anders*, 165.
 - 32 Pachmann, H.: *Pfarrer sein – Ein Beruf und eine Berufung im Wandel*, Göttingen, Vandenhoeck&Ruprecht, 2011, 79.
 - 33 Josuttis, M.: *Der Pfarrer ist anders*, 169.
 - 34 Adams, J. S.: „Toward an understanding of inequity”, *Journal of Abnormal and Social Psychology*, 1965, Vol. 67, pp. 422–436. vö: Adams, J. Stacey, „Inequity in socialexchange”, in Berkowitz, Leonard (Ed), *Advances in Experimental Social Psychology*, Vol. 2, New York, Academic Press, 1965, 267–299.
 - 35 West M.: *Tie Your Camel to the Hitching Post – An Interview with Jacob Needleman*. *Personal Transformation* 2000. vol. 8. Number 5. 43–48. 47.

Prédikáció másképp

Gyakorlati teológiai szempontok az értelmi fogyatékossgal élő embereknek szóló igehirdetéshez

Napjaink meghatározó fogalmává vált az akadálymentesítés, melynek célja, hogy megkönnyítse, lehetővé tegye a fogyatékossgal élő emberek számára a társadalmi részvételt. Református egyházunk is célul tűzte ki a gyülekezetek akadálymentesítését, hangsúlyozva, hogy a fogyatékossgal élő inkluziójának megvalósulásához szükséges külső akadálymentesítés (akadálymentes bejárat/mellékhelyiség, a kommunikációt segítő eszközök és módszerek stb.) követelménye mellett gondoskodni kell a belső akadályok (tartózkodó, időnként előítéletes, elutasító hozzáállás stb.) lebontásáról is. Jelen tanulmányban az értelmi fogyatékossgal élő emberek csoportjára fókuszálva arra a kérdésre keresem a választ, hogy a felmerülő külső és belső akadályoztató tényezők ellenére, azokat figyelembe véve, hogyan mondhatjuk el nekik is az örömhírt.

Die Barrierefreiheit gilt als einer der Schlüsselbegriffe unserer Zeit. Durch die Barrierefreiheit will man die gesellschaftliche Teilhabe von Menschen mit Behinderungen ermöglichen und fördern. Unsere Ungarische Reformierte Kirche hat sich auch die Barrierefreiheit der Gemeinden zum Ziel gesetzt, indem betont wird, dass sowohl für den Abbau der äußeren als auch der inneren Barrieren gesorgt werden muss, um zur Verwirklichung der Inklusion von Menschen mit Behinderungen effektiv beizutragen. In diesem Aufsatz fokussiere ich auf die Menschen mit geistiger Behinderung, und suche die Antwort auf die Frage, wie ihnen trotz der äußeren und inneren Barrieren das Evangelium verkündigt werden kann.

Bevezetés

Az értelmi fogyatékossgal élő emberekkel kapcsolatban gyakran előfordul a speciális jelző használata: speciális szükséglet, speciális igény, speciális bánásmód. Vajon a lelkipásztornak is speciális módszereket és eszközöket kell alkalmaznia, amikor hallgatóságát olyan emberek alkotják, kiknek idegrendszeri sérülésük folytán értelmi képességük jelentős mértékben elmaradt? Van-e speciális prédikáció? Ha igen, melyek a jellemzői? Jelen dolgozatban ezekre a kérdésekre keresem a választ azzal a feltételezéssel, hogy nincs szükség speciális prédikációra. A kérdés inkább az, hogy a homiletika általános szempontjai hogyan adaptálhatók és alkalmazhatók – ha úgy tetszik speciálisan – az értelmi fogyatékossgal élő embereknek szóló igehirdetés során. Tanulmányomban csupán az igehirdetés elméleti szempontjaira fókuszálok, s nem szolgálok kész prédikációval, sem prédikációvázlattal. Az igehirdetés szempontjainak részletes bemutatása előtt röviden kitérek az igehirdető személye és hallgatósága közötti viszony leírására, illetve a hallgatóságot alkotó értelmileg akadályozott felnőttek kognitív-emocionális sajátosságainak jellemzésére. A speciális szó annyiban érvényes dolgozatomban, hogy az igehirdetésre vonatkozó megállapítások egy speciális gyülekezetre, vagyis egy szociális intézmény vagy lakóotthon értelmi fogyatékossgal élő tagjai számára tartott istentiszteletre vonatkoztathatók. Fő kérdésünkre tehát – ti. hogyan válhat időszerűvé a Biblia üzenete az értelmi fogyatékossgal élő ember számára – a válasz-

kerésben mind a homiletika, mind a gyógypedagógia szempontjait segítségül hívom.

1. A hallgatóság

Nagy István szerint a prédikáció akkor időszerű, ha számol a gyülekezet heterogenitásával a tényével.¹ Jóllehet az említett szerző a heterogén jelzőt a hallgatóság hitbeli állapotára érti, érvényesnek tekinthetjük az értelmi fogyatékossgal élő hallgatóság mind hitbeli, mind kognitív-emocionális állapotát illetően is. Jelen dolgozatban nem célom, hogy az idegrendszeri károsodásból következő különféle sajátosságokat részletesen tárgyaljam, fontos azonban röviden összefoglalni, mi jellemzi a felnőtt értelmi fogyatékossgal élő ember világát,² hiszen a prédikáció időszerűségének egyik alapvető feltétele, hogy az igehirdető ismerje hallgatóságának aktuális élethelyzetét. Mivel a károsodás mértékétől függően nagyon heterogén az értelmi fogyatékos emberek csoportja, a következőkben csak az értelmileg akadályozott, vagyis a középsúlyos fokban értelmi fogyatékos felnőttek világára koncentrálnunk.³

1.1. Gyermekek vagy felnőttek?

A felnőttkor az ember életének önkitaljesítő szakasza: pályát, hivatást választ, megkeresi élete párját, kijelöli helyét a világban. Mindez érett személyiséget feltételez. Az értelmileg akadályozott fiatalokról, felnőttekről hajlamosak vagyunk úgy gondolkodni, mint akik örökre gyerme-

kek maradnak. Környezetük általában nem tekinti olyan érettnek őket, mint kortársaikat. Nehéz is megérteni azt a megváltozott fejlődésmenetet, mely eredményeképpen felnőtt testben egy – gondolkodásában, viselkedésében – gyermekre emlékeztető személy áll előttünk. Nyilvánvaló, hogy az értelmileg akadályozott ember egész életén át rászorul környezete támogatására és bizonyos fokú védelmére, hiszen a teljesítőképesség és cselekvőképesség különböző mértékű nehezítettségével találkozunk esetükben felnőttkorban is. Mindez azonban még nem akadály a személyiség kibontakozásának. Ha a sérültek között több a személyiségében károsodott vagy ki nem teljeseedett ember, annak elsősorban és közvetlenül nem a teljesítményben való akadályozottság az oka. Személyiségük kibontakozásának gátja többek között a környezet részéről megnyilvánuló túlfeltés, a családtól, az intézményi kísérőktől való túlzott függőség, illetve az ebből fakadó önállótlanúság és az életre való felkészületlenség.⁴

1.2. Vágyak és nehézségek

Hatos Gyula utal azokra a vizsgálatokra, melyek eredményei szerint az értelmileg akadályozott fiatalok a felnőttkor küszöbére érve – az egészséges fejlődésű fiatalokhoz hasonlóan – arra vágnak, hogy „önállóan alakítsák életüket, (...) sikeresek legyenek tevékenységükben, valakit vagy valamit megtaláljanak, ami számukra fontos, egyszeri és megismételhetetlen.”⁵ Vágyaik megvalósulását azonban gyakran gátolja a környezetüktől való extrém függés, az állandó alárendeltségben élés, a kiszolgáltatottság, a cselekvési korlátozás, ami sokuknál pszichés megterhelést, frusztrációt okoz, mely esetenként agresszív vagy regresszív magatartáshoz vezet. Ezért nagy jelentősége van a gyógypedagógiában (és általában a fogyatékossgal élő emberhez való hozzáállásban) végbemenő szemléletmódváltásnak, melynek következtében a gondozási modellről átkerült a hangsúly a pedagógiai kísérés fontosságára. Eszerint az akadályozott ember létének megítélésében elsődleges az emberi jellemző. A pedagógiai kísérés alap gondolata, hogy minden akadály ellenére a fogyatékossgal élők az egészséges fejlődésű emberekkel közös alapszükségletekkel rendelkeznek, melyek:

- „a személy valahova tartozása és védelme;
- részt vállalása és aktivitásának lehetővé tétele;
- társas élete, létének öröme;
- egyéni volta és az intimitás tiszteletben tartása;
- az emberek közti kapcsolatban és a kölcsönös támaszban való részesülés;
- a lehetőségek adta legnagyobb önállóság és a dolgokba való beleszólás biztosítása;
- az összetartozás és a segítség megélése;
- az egyéni fejlődés lehetőségének, a növekvő élet- és világmegélésnek az elősegítése;
- a bizalomra, reményre támaszkodás;
- a hitbeli támasz lehetősége.”⁶

A gondozással, irányítással szemben a kísérés azt jelenti tehát, hogy mellette/vele menni: nem előre megmu-

tatni az irányt, hanem közösen kiválasztani a megfelelő utat azzal, akit kísérek, azaz támogatni a legnagyobb fokú önállóság elérésében, személyisége kiteljesedésében.⁷ Ez a kísérés az élet összes területét érinti, így a vallását is.

1.3. A vallásos kísérés mint életsegítés

Az értelmileg akadályozott emberek vallásos fejlődéséről, istenképéről nehéz bármi megbízható mondani, hiszen nem rendelkeznek azokkal a nyelvi sajátosságokkal, amellyel vallásosságukat leírhatnák. Mégsem vonhatjuk kétségbe a spiritualitásra, a transzcendenssel, az Istennel való kapcsolatra irányuló igényüket. Ember voltukból kifolyólag az értelmileg akadályozott felnőttek éppúgy felteszik az élet alapvető kérdéseit, mint mindenki más.⁸ A hit, a vallás olyan alapszükséglet, mely az ember létének lényegéből következik; annak szükségességéből táplálkozik, hogy „az ember megtalálja saját helyét az életben, a világban, válaszokat kapjon élete problémáira, eligazítást arra, hogyan éljen. Megtalálja a saját helyét a mindennapok történései és a csak sejtett végtelenség között.”⁹ A vallásos kísérés különösen fontos szerepet tölt(het) be az értelmi fogyatékossgal élő ember életében: az Isten feltétel nélküli szeretetének, igent mondásának megtapasztalása során oldódhat a kisebbségi érzésből fakadó frusztráció, szorongás, agresszió; ebben az elfogadásban kaphat válaszokat kérdéseire, eligazítást arra, hogyan éljen, s bátorítást, hogy reális énképhez, helyes önértékeléshez jusson, hogy személyisége kiteljesedjen.

A kognitív, emocionális fejlettségüket meghatározó elmaradásokból adódóan az értelmileg akadályozott emberek életében a vallás, a hit nem választható el a mindennapok tapasztalatától. A vallás, a hit gyökerei – amint erre Fodorné Nagy Sarolta is utal – a primer emberi kapcsolatokban, vagyis elsősorban a családban gyökereznek.¹⁰ Az értelmileg akadályozott felnőttek egy része családban, néhányan lakóotthonban, többségük azonban szociális intézményben él. Számukra a közvetlen környezetet kísérik jelentik. Mivel élethosszig tartó kísérésre, támogatásra szorulnak, különösen meghatározóak számukra az emberi kapcsolatok. Ha tehát az értelmileg akadályozott ember vallásos fejlődéséről, hitéről akarunk beszélni, akkor szociális kapcsolatairól kell szólnunk: számára Istenről beszél(het) az egész világ, ha a környezete úgy él. Ezért mielőtt az értelmi fogyatékossgal élő emberekhez szóló prédikáció elvi szempontjait sorra vennénk, az igehirdető személyének jelentőségét szükséges hangsúlyozni.

2. Az igehirdető

Ahogy az istentisztelet, úgy az igehirdetés is alkalom a találkozásra, a kapcsolatfelvételre, az egymással való kommunikációra, hiszen „minden igehirdetés az igehirdető és hallgató kapcsolatfelvételéről is szól.”¹¹

Mivel az értelmileg akadályozott emberek a hétköznapi legapróbb eseményeit, történéseit is többnyire szociális környezetükön keresztül érzik, értelmezik és élik meg, az igehirdető személye és szerepe esetükben még inkább felértékelődik. Jóllehet az idegrendszeri károsodásból következően a verbális üzenet, a tartalom értelmezése, feldolgozása számukra kognitív síkon akadályozott (ami természetesen nem jelenti, hogy egyáltalán ne értenének semmit a mondottakból), intuíciójuk annál kifinomultabb: a velük kapcsolatban lévő személyek testbeszédéből, kisugárzásából, hangulatából olvassák ki és értik meg a közvetített tartalmat. Az igehirdetés során ezért fontos „nemcsak a tartalom, hanem a tartalmat közvetítő forma, az igehirdető”.¹²

2.1. Az igehirdető viszonya a hallgatósághoz

Az igehirdető személyével kapcsolatban érdemes sorra venni azokat a Kocsev Miklós által összefoglalt normaadó értékeket, melyek a két fél (igehirdető és hallgatóság) közötti viszonyt meghatározzák, s a sikeres kommunikáció alapját képezik:¹³

– *Autentikusság*: az üzenetközlő akkor hiteles, ha „valóságosan ott áll az általa közölték mögött, s az általa közölt üzenet nem áll szöges ellentétben az általa megélt étellel”.¹⁴ Az előzőekben az értelmi fogyatékosággal élő ember intuíciójáról, érzékenységéről mondottakból következően az igehirdető hitelessége, lényén átsugárzó megélt hite önmagában igehirdetés, (szavak nélküli) Istenről való beszéd lehet az értelmileg akadályozott hallgatóság tagjai számára.

– *Köz/megérthetőség*: ez a szempont magában foglalja az elmondott üzenet egyértelműségét, megszólító sokszínűségét; s figyelembe veszi a hallgatóság lehetőségének határait.¹⁵ Nagy István szerint a prédikáció akkor időszerű és érthető, ha az a hallgatót személyesen megszólítja, vagyis ha a prédikáció láttató és látható.¹⁶ Arról, hogy hogyan lehet értelmileg akadályozott hallgatóság számára láttató módon beszélni (ami magában foglalja az egyértelműséget, a megszólító sokszínűséget, illetve a képességek, lehetőségek határainak figyelembevételét), a későbbiekben – az igehirdetés kapcsán – részletesebben kitérünk. Ehelyütt azonban érdemes Bodó Sára gondolatait hosszabban idézni, melyek mind a megérthetőség, mind az autentikusság kérdését szorosan érintik. Véleménye szerint az igehirdetőnek

„elkötelezettnek kell lennie, de nem elsősorban a szavak, hanem a krisztusi esemény iránt. Az eseményt, a történést soha sem lehet csak szavakban érzékeltetni, hiszen az eseménynek mindig vannak képei is. Aki nem látja a képet, vagyis belső szemével nem tudja követni, amint pl. Jézus hajóra száll, tanít, vagy csodát tesz, az hogyan tudja hívogatóan leírni az eseményt? Beszélni tud, de láttatni nem. Az elkötelezett prédikátor nem csak a szöveg mélyére ás (...), hanem a történet mélységeit is kutatja. [...] Minden textus mögött fölsejlik egy történet is, a történetnek pedig képei vannak, amelyeket látni és láttatni lehet. Ha a prédikátor képes ezt a szövegben meglátni, felfedezni, akkor láttatni is tud. [...] Így be tud vonni az eseménybe, a hallgatónak segíteni tud

az azonosulásban, hogy önmagán észlelhesse Jézus mentő szándékát, üdvözítő akaratát. Ebben az esetben a prédikátornak magának is illusztrációs hatása van, átsugárzik beszédén a tanítványság, szavain érződik a »bennevalóság« élménye. Tudja, miről beszél, mert kimondatlanul ő maga is benne van a történetben. A prédikátor mindenképpen illusztrátor. Önmagában jeleníti meg azt, amiről a textus szól. Mindenével prédikál: felkészülésének mélysége átsugárzik megjelenésén, történetlátásán, szavain és megfogalmazásain. S azon is, hogy milyen külső illusztrációkat használ a prédikáció befogadhatósága érdekében.”¹⁷

– *Embertársi tiszteletben tartás*: Kocsev e normaadó érték alatt azt érti, hogy „az igehirdető nem fog előítélettel és már előre elhatározott elutasítással, megvetéssel fordulni a hallgató felé”.¹⁸ Ennek a viszonyulási normának a komolyan vétele abban nyilvánulhat meg az igehirdető részéről, hogy értelmileg akadályozott hallgatóságának tagjait felnőttként tiszteli. Ezért a prédikációra való készülése során nem abból a feltételezésből (előítéletből) indul ki, hogy az értelmi fogyatékosággal élők örök gyermekek maradnak (s ennek megfelelően megelégszik néhány „hittanos” énekkel, rövid történettel), hanem komolyan veszi, hogy minden kognitív akadály ellenére hallgatósága tagjai ugyanúgy vágynak és törekcsenek a felnőtt életet meghatározó események megélésére, s egészséges kortársaikhoz hasonlóan komoly válaszokat igényelnek az élet kérdéseivel kapcsolatban (még akkor is, ha mindezt szavakkal képtelenek kifejezésre juttatni).

– *Felelősség*: az igehirdető mindig felelős azért, amit mondandójával kivált a hallgatóságban.¹⁹ Fekete Károly a prédikációra való felkészüléssel kapcsolatban arra hívja fel a figyelmet, hogy az újabb homiletikák fontos szerepet tulajdonítanak a visszajelzés, az analízis, a kiértékelés, a kontroll jelentőségének, s nem elégszenek meg az igehirdetés szószéki elmondására vonatkozó elvek, praktikus ismeretek tárgyalásával.²⁰ Az értelmileg akadályozott emberekhez szóló igehirdetőnek is vállalnia kell a felelősséget azzal kapcsolatban, mit vált ki a hallgatóságából, ugyanakkor jogosan várja a visszajelzést is részükről. Azzal azonban tisztában kell lennie, hogy kevés vagy kevésbé konkrét visszajelzésre számíthat kommunikációjának határfokát illetően: vagyis azzal kapcsolatban, mennyiben sikerült a hallgatóságnak a mondottak megértése, értelmezése. Tudnia kell azonban azt is, hogy ennek oka az idegrendszeri sérülés, illetve annak hatása a beszédre, kognitív képességre, hiszen alacsony szintű vagy kialakulatlan fogalmi gondolkodás, fejletlen beszéd, illetve szegényes szókincs jellemzi értelmileg akadályozott hallgatóságát. A visszajelzés hiánya tehát nem (vagy nem feltétlenül) az igehirdető kommunikációjának sikertelenségéből fakad.

Összességében megállapítható, hogy az értelmi fogyatékosággal élő emberek számára az igehirdető személye, kisugárzása, gesztusai, nonverbális megnyilvánulásai Isten elfogadó szeretetét közvetíthetik a fent említett normaadó értékek (a hitelesség, a megérthetőség, az embertárs tiszteletben tartása, a hallgatósággal szemben vál-

lalt felelősség) által. A verbális üzenet hatékonyságának szempontjait a következőkben igyekszem összefoglalni.

3. Az igehirdetés

Hogyan mondjuk el, hogyan adjuk át az örömhírt – Isten feltétel nélküli szeretetét és elfogadását – azoknak az embereknek, akiknek idegrendszeri sérülésük folytán értelmi képességük jelentős mértékben elmaradt, s akiknél alig lehetséges a verbális kommunikáció?

Mielőtt válaszolnánk a kérdésre, érdemes megfontolni Németh Dávid gondolatait a keresztyén hitről és vallásos nevelés szerepéről, miszerint „a hit leglényegesebb momentuma, a teljes ráhagyatkozás a kegyelmes Istenre, kívül áll minden pedagógiai lehetőségen. Amit csak Isten végezhet el, embernek nem szabad hozzányúlnia.”²¹ A vallásos nevelés feladata tehát, hogy „teret nyisson a hit számára és a hit változásait támogatóan kísérelje. Példakép nyújtásával, elbeszéléssel, magyarázattal és érveléssel bemutathatja és tapasztalhatóvá teheti azokat a minősített élethelyzeteket, amelyekben a hit él.”²² Igaznak tekinthetjük mindezt az értelmileg akadályozott emberek vallásos kísérésére nézve is, mely – amint erre az előzőekben utaltunk – egyben életsegítést is jelent, hiszen azáltal, hogy bemutatja és megtapasztalhatóvá teszi azokat az élethelyzeteket, amelyben a hit él, választ és megoldást adhat a fogyatékossgal élő ember életét nehezítő körülményekre (frusztrációt okozó helyzetekre: el nem fogadottság/elutasítás, meg nem értés) és kérdésekre (a betegség, a fogyatékossg és szenvedés értelmére).

Az igehirdetésnek mint az életben való orientáció egyik közvetítő lehetőségének²³ az értelmi fogyatékossgal élő emberek esetében is nagy jelentősége van, de csak akkor nyújt valódi segítséget számukra, ha „a prédikációban a közlés célja nem valamely hír továbbadása, hanem kapcsolatok megnyitása vagy ápolása: Isten és ember között, ember és ember között, illetve az önmagammal való kapcsolatra vonatkoztatva.”²⁴ Mivel az értelmileg akadályozott emberek az élet minden területén mások segítségére vannak utalva, a hit, az élet értelmére és céljára vonatkozó kérdések megválaszolásához is társra/társakra van szükségük. Általuk válik kézzelfoghatóvá Isten jelenlétének, közelségének, feltétel nélküli elfogadásának megtapasztalása, általuk realizálódhat az Istennel való kapcsolat megélése. Ezt a kapcsolatot tehát elsősorban a másokkal való közösségben lehet megélni, így az istentisztelet közösségében. Mindezekből következően azt a kérdést, hogy mi jellemzi az értelmileg akadályozott hallgatóságnak szóló prédikációt, a továbbiakban az istentisztelet keretében elhelyezve vizsgáljuk – hangsúlyozva annak a megállapításnak az érvényességét, miszerint „a prédikáció és a liturgia szétválaszthatatlan, organikus összefüggésben áll egymással, ami azt jelenti, hogy prédikáció és liturgia egymást kölcsönösen interpretálják és kölcsönösen aszociációkat váltanak ki”.²⁵

3.1. Az istentisztelet előkészítő csoport

Az istentisztelet/áhitat gondos előkészítést, tervezést igényel, mely magában foglalja az alkalomhoz szükséges külső feltételek biztosítását:

- Személyi feltételek – segítők: hasznos, ha ebben a munkában az igehirdető munkatársak segítségére támaszkodik. Az előkészítő csoportban fontos, hogy részt vegyenek az értelmileg akadályozott emberek kísérői, akik megfelelő információval látják el az igehirdetőt a fogyatékossgból következő sajátosságokról (beszéd-, kommunikációs készség, egészségügyi sajátosságok, melyek fokozottabb figyelmet igényelnek stb.)
- Tárgyi feltételek – a templom vagy (gyülekezeti) terem megfelelő kialakítása. Az értelmileg akadályozott hallgatóságnak számára különösen fontos, hogy az adott helység hangulatos, melegséget árasztó, otthonos legyen.

3.2. Az istentisztelet

Az istentiszteleti liturgia elemei bizonyos sorrendet követnek, melyben az egyes elemeknek – az énekeknek, az imádságnak, a prédikációnak – meghatározott helye van. Ez a rend, a rituálé segít orientálódni, biztonságot és otthonosságot teremt.²⁶ Az orientálódás mellett a közösségi érzést is erősíti, hiszen a közös rituáléban háttérbe szorulnak az egyes ember egyéni különbségei.²⁷

3.2.1. Ének

Életünkben sok minden marad a felszínen, a zene, az éneklés azonban képes a legmélyebb emberi rétegeket is megérinteni, minden emberi lelki rezdülést – örömet, hálát, szomorúságot, dühöt – ki tud fejezni. Hatással van kedélyállapotunkra, indulatainkra, a vegetatív idegrendszer működésére.

A következőkben nem célom, hogy módszertani szempontok alapján vizsgáljam, mely énekek a legalkalmasabbak az értelmileg akadályozott ember kognitív képességeit tekintve. Egyetlen szempontot kívánok hangsúlyozni: az éneklés által – azon túl, hogy segítségével érzelmi síkon kerülnek tudatunkba hitünk igazságai²⁸ – megélhetjük az Istennel és másokkal való közösséget.

Az istentiszteleti éneklés legfontosabb funkciója az, hogy általa bekapcsolódhatunk az Istent dicsőítő mennyei sereg kórusába. Általános jelenség azonban, hogy istentiszteletünk „a maga megmagyarázó és csaknem kizárólag az értelemre hatni kívánó jellegével elveszíti participáció jellegét, amely hagyja, hogy Isten dicsősége (...) egyszerűen hasson ránk.”²⁹ Egyetérthetünk Szűcs Ferencel abban, hogy istentiszteleteinken – fontosnak tartva az értelemre hatni akaró jelleget – doxologikus szemléletváltásra van szükség, hiszen az imádatban, csodálatban, magasztalásban az Istennel való kapcsolat válik kézzelfoghatóvá.³⁰

Értelmileg akadályozott felnőttek vallásos nevelése kapcsán hajlamosak vagyunk azt gondolni (és a gyakorlat is ezt mutatja), hogy számukra a hittanos, egyszerűen

megjegyezhető énekek a legmegfelelőbbek. Vitatkozva ezzel az állítással és gyakorlattal, hangsúlyozni kívánom a református énekeskönyvi énekek, dicséretes és zoltárok jelentőségét esetükben is. Az értelmi képesség károsodása nem gátolja az embert abban, hogy zoltárok és dicséretesek által fejezze ki hálaadását, örömét, Isten iránti szeretetét, még akkor sem, ha nem minden szavát érti ezeknek az énekeknek.

3.2.2. Az imádság

Az Istennel való beszélgetés, mint az Istennel való közösség megélésének a lehetősége, mindannyiunk számára fontos. Hajlamosak vagyunk úgy vélekedni, hogy azok az értelmi fogyatékosokkal élő emberek, akik verbális módon nem képesek kifejezni magukat, nem képesek kommunikálni sem. Az értelmileg akadályozott emberek közül sokan nem tanulnak meg beszélni, mégis igényük van a kommunikációra. Ennek az igénynek a környezet részéről való semmibevétele izolációhoz vezethet.³¹ A sikeres kommunikációnak azonban gyógyító hatása van (nem csak az értelmi fogyatékosokkal élő emberek esetében). Felelősségünk tehát, hogy megtaláljuk azokat a módokat, melyek a beszélni nem tudó embereket segítik önmaguk kifejezésében, a másokkal és az Istennel való kommunikációban. Ennek egyik fontos útja az érintett személlyel való közös imádság, amikor vele együtt lépünk Isten elé, s helyette és érte „beszélünk”. Másfelől érdemes azokat a nonverbális kommunikációs lehetőségeket elsajátítani és az érintettekkel elsajátítani, melyeket a vonatkozó szakirodalom „vallásos jeleknek/vallásos kézmozdulatoknak” nevez, s melyek által lehetővé válik például a Mi Atyánk „együttmondása” (jelelése) a gyülekezet tagjaival.³²

3.3.3. A prédikáció

1) A szöveg/téma kiválasztása

Az igehirdető számára problémát jelent a megfelelő téma és szöveg kiválasztása, amikor értelmileg akadályozott hallgatóságnak kíván prédikálni. Hiszen akár a perikópa-rend, a lectio continua vagy a Bibliaolvasó kalauz által kínált módokat választja, számolnia kell annak veszélyével, hogy az állandóan változó témák és a bonyolult teológiai kijelentések nehezen követhetők az értelmi fogyatékosokkal élő ember számára, ami mind a hallgatót, mind az igehirdetőt megterheli.³³ Ezért Johannes Feldmann a probléma megoldását egy igehirdetési terv megalkotásában látja, melynek kidolgozásában az igehirdető személye mellett szükségesnek tartja az értelmileg akadályozott felnőttek kísérőinek és hozzátartozóinak közreműködését.³⁴ Ehhez érdemes a Fekete Károly által javasolt textusválasztást segítő tényezőket is figyelembe venni, aki szerint segíthet:

- az egyházi év: amelynek során az alkalmi vasárnapok jellege természetesen hozza elő az odaillő textusokat;
- a külső tényező: pl. a nemzet életének fontos eseményei, a természeti csapások stb.; vagyis az igehirdetőnek érzékelnie kell, hogy milyen kérdések

foglalkoztatják az embereket, illetve hogy ezek a külső tényezők mennyiben határozzák meg értelmileg akadályozott hallgatóságának mindennapjait;

- a *pasztorális tényezők ismerete*: a jó lelkipásztor ismeri gyülekezte tagjainak problémáit, kételyeit, félelmeit, reményeit; az igehirdetőnek akkor is figyelnie kell hallgatóságának szükségére, ha csak havonta találkozik velük például egy értelmi fogyatékosokkal élő emberek lakóotthonában tartott istentisztelet alkalmával;
- a *személyes tényező*: vannak esetek, amikor személyes megérintettségéből kell textust választani és arról szólni – véli Fekete Károly, aki szerint „a legjobb igehirdetések azok, ha maga Isten szól az igehirdetőhöz, mert az átsugárzik rajta a másoknak való elmondás közben is.”³⁵

Gottfried Adam – aki az értelmileg akadályozott emberek vallásos nevelésénél elsősorban a bibliai, s az egyházi évhez kapcsolódó történeteket ajánlja – hangsúlyozza, hogy a bibliai történetek elsősorban nem történelmi érdekességük miatt fontosak, hanem mert életünk értelmét és alapját mutatják meg. Ezek a történetek a közvetlen emberi tapasztalatokhoz kapcsolódva az értelmileg akadályozott hallgatóság számára a védettség légkörét teremtik meg, segítenek tájékozódni a világban, segítenek megfogalmazni félelmeiket, nehézségeiket, ugyanakkor megoldást is kínálnak problémáikra, erősítik ön- és a jövőbe vetett bizalmukat. Végeredményben segítenek megválaszolni az élet értelmére vonatkozó kérdéseiket.³⁶

Amennyiben az igehirdetés célja az életsegítés, életkísérés, az értelmi fogyatékosokkal élő embereknek szóló prédikáció alapjául elsősorban azok a bibliai textusok szolgálhatnak tehát, melyek korrelálnak hétköznapi tapasztalataikkal.

2) A prédikáció formája és stílusa

A verbális üzenet átadásának egyik legfontosabb módszere a narratív forma, az elbeszélés. Boross Géza abban látja a bibliai elbeszélések jelentőségét, hogy identifikációt akarnak kiváltani a hallgatóknál; arra akarják buzdítani őket, hogy tegyenek szert maguk is a Biblia Istenével kapcsolatos tapasztalásra. Hiszen a bibliai elbeszélések olyan eseményekről számolnak be, amelyekben egyes emberek, illetve az egész nép Istennel kapcsolatos tapasztalatai jelennek meg. Ezeket a tapasztalatokat nemzedékeken át adták és adják tovább egymásnak az emberek. Ezért mondhatjuk, hogy a keresztyénség kezdettől fogva elbeszélő közösség volt.³⁷ A stílussal kapcsolatban G. Adam a historizálást, a pszichologizálást, a modernizálást és a moralizálást egyaránt kerülendőnek tartja.³⁸

A szöveg formai elrendezésének szabályaival kapcsolatban a következő szempontokat érdemes szem előtt tartania az igehirdetőnek:³⁹

- rövid mondatokat használjon, melyek lehetőleg egy kijelentést tartalmaznak;
- egy történetben kevés új fogalom forduljon elő; ezeket magyarázza meg, írja körül;

- a fontos kijelentéseket ismételve meg (lehetőleg más-ként megfogalmazva);
- az idegen kifejezéseket tegye érthetővé a hallgatóság számára, az absztrakt fogalmakat igyekezzen körülírni;
- lehetőleg kerülje a függő beszédet;
- az elbeszélés legyen szemléletes; úgy fogalmazzon, hogy a történetet a hallgatóság „belső szemével” lássa.⁴⁰

3) A prédikáció szemléltetése

Isten szava nem csak a prédikációra, nem csak a ki-mondott szóra korlátozódik. Az érzékelés különböző útjai állnak rendelkezésre, hiszen a bibliai történetek vizualizálását, képek és mozgások kinagyítását teszi lehetővé a mai modern média eszköztára. Mégsem tanácsos az istentisztelet alkalmával a létező összes eszközt „bevetni” annak a veszélynek az elkerülése miatt, hogy eltereli a hallgatóság figyelmét a mondottakról, az üzenet lényegéről. A tapasztalat azonban azt mutatja, hogy értelmileg akadályozott emberek esetében az elbeszélés folyamatát érdemes egy-egy képsorral kísérni (akár rajzolt, ragasztott, mágneses/filcfigurákkal). A szemléltetéssel kapcsolatban végül röviden összefoglaljuk azokat az – értelmi fogyatékos-sággal élő ember nevelését és vallásos kísérését meghatározó – aktuális gyógypedagógiai és valláspedagógiai elveket, melyekkel jó, ha az igehirdető is tisztában van:⁴¹

- Az *érzékelhetőség elvének* értelmében az istentisztelet folyamán lehetőleg minden érzékszervet meg kell szólítani: fontos szerepe van tehát a templom térbeli alakításának, a színeknek, képeknek, szimbólumoknak; az éneknek és a zene vibrálásának; a gesztusoknak, mimikának, kézfogásnak, az áldásra felemelt kéznek; az illatoknak; a mozgásnak (ami nem csupán felállásban és leüléskor nyilvánulhat meg).
- A *ritmizálás és differenciálás elve* megköveteli, hogy a prédikáció során figyeljünk a narratív, dialogikus, meditatív és más elemek (passzivitás-aktivitás; elfogadás-adás; nyugalom-mozgás; szó-ének, gesztusok) megfelelő váltogatására a figyelem fenntartása érdekében, illetve azért, hogy így támogassuk a verbális mondandó megértését a mimika, gesztusok, érzelmek közvetítése által.
- Az *elementarizálás elvének* nem csupán a prédikációban, hanem az egész istentiszteleten meg kell nyilvánulnia: a mondatszerkesztésben és fogalmak használatában (ez nem azt jelenti, hogy az istentisztelet tartalmát és nyelvét le kellene egyszerűsíteni, hanem olyan egyszerű nyelv használatát jelenti, melyet a ma embere beszél és ért); továbbá a példákban, melyek az emberek számára jelentős élethelyzetekből származnak.⁴²
- A *részvétel elve* azt jelenti, hogy azok az emberek, akik eltérnek a megszokottól, nem csupán passzív elfogadók, hanem részvételükkel aktív alakítói lehetnek az eseményeknek. Ennek értelmében minden ember saját adottságával és tehetségével hozzájárulhat az

istentisztelethez; ehhez azonban az szükséges, hogy ne a deficitjei, hanem kompetenciái, erősségei felől közelítsünk hozzá (*kompetenciákon való orientálódás elve*): így szerepet kaphatnak az istentiszteleten az értelmileg akadályozott hallgatóság beszélni tudó tagjai egy-egy rövid vers elmondásával, imádsággal, a beszélni nem tudók esetleg gyertyagyújtással stb.

Az előzőekben felsorolt szempontoknak a komolyanvételével az *önmeghatározás erősítésének elvéhez* is hozzájárulhatunk, hiszen a fogyatékos-sággal élő ember erőt és bátorságot merít abból, ha mások felfedezik és tudatosítják értékét, adottságait, ha értékelik őt magát, és elfogadják úgy, ahogy van.

Összefoglalás

Nincs szükség speciális módszerek és eszközök alkalmazására az értelmileg akadályozott embereknek szóló igehirdetés során. A verbális üzenet azonban csak abban az esetben éri el célját, ha az istentisztelet folyamán érvényesül az érzékelhetőség, az elementarizálás, a ritmizálás és differenciálás elve, illetve ha a prédikáció egy biztonságot nyújtó, az orientálódást segítő megszokott rítus keretén belül hangzik el. Az igehirdető személye önmagában is igehirdetés lehet az értelmi fogyatékos-sággal élő emberek számára, hiszen kisugárzása, gesztusai, kézfogása, ölelése az Isten szeretetének, elfogadásának a kézzelfogható jelei lehetnek.

Berki Viktória

IRODALOM

- ADAM, G.: Kleine Erzähllehre, in: Adam, G. (Hg.), *Religiöse Begleitung und Erziehung von Menschen mit geistiger Behinderung*, Würzburg, 1993, 39–72.
- ADAM, G.: Zur religiösen Kommunikation von Menschen mit geistiger Behinderung, in: Adam, G. (Hg.), *Religiöse Begleitung und Erziehung von Menschen mit geistiger Behinderung*, Würzburg, 1993, 25–38.
- ADAM, H.: Möglichkeiten nonverbaler Kommunikation, in: Adam, G./Pithan, A. (Hg.), *Wege religiöser Kommunikation, Kreative Ansätze der Arbeit mit behinderten Menschen, Dokumentationsband des Zweiten Würzburger Religionspädagogischen Symposiums*, Münster, 1990, 87–100.
- ADAM, H.: Religiöse Bildung und Erziehung von Menschen mit geistiger Behinderung, in: Adam, G. (Hg.), *Religiöse Begleitung und Erziehung von Menschen mit geistiger Behinderung*, Würzburg, 1993, 9–24.
- BODÓ S.: Illusztrációs lehetőségek a prédikációban, in: Hanula G. (szerk.), *Logos és akeós – Az Ige megszólalása és megszólaltatása*, Pápa, 2012, 179–187.
- BOROSS G.: Bevezetés a valláspedagógiába, Budapest, 1996
- BOROSS G.: Homiletika, Budapest
- BRUCKMÜLLER, M.: Religiöse Begleitung bei Menschen mit geistiger Behinderung, in: Adam, G. (Hg.), *Religiöse Begleitung und Erziehung von Menschen mit geistiger Behinderung*, Würzburg, 1993, 81–86.
- CZEIZEL E./Lányiné Engelmayer Á./Rátay Cs.: Az értelmi fogyatékos-ság köreredete a „Budapest-vizsgálat” tükrében, Budapest, 1998
- DIES, A.: Der Mensch lebt nicht vom Brot allein, Gebärden und religiöse Gebärden im Alltag mit Menschen mit einer geistigen Behinderung, in: Adam G./Kollmann, K./Pithan, A. (Hg.), „Blickwechsel”; Alltag

- von Menschen mit Behinderungen als Ausgangspunkt für Theologie und Pädagogik; Dokumentationsband des Fünften Würzburger Religionspädagogischen Symposiums, Münster, 1996, 281–295.
- FEKETE K.: A textusválasztás szükségessége és módjai, in: Hanula G. (szerk.), Logos tés akoés – Az Ige megszólalása és megszólaltatása, Pápa, 2012, 151–164.
- FEKETE K.: A homiletika fő kérdései ma, in: Szűcs F./Fekete K./Kádár Zs. (szerk.), Collegium Doctorum, 2005/1., 49–63.
- FELDMANN, J.: Christliche Lebensbegleitung von geistig behinderten Menschen und ihren Angehörigen in der DDR, in: Adam, G./Pithan, A. (Hg.), Wege religiöser Kommunikation, Kreative Ansätze der Arbeit mit behinderten Menschen, Dokumentationsband des Zweiten Würzburger Religionspädagogischen Symposiums, Münster, 1990, 69–77.
- FISCHER, D.: Die Lebensgeschichte behinderter Kinder als Bezugspunkt für religionspädagogisches Handeln, in: Adam, G./Schultze, H. (Hg.), Religionsunterricht mit Sonderschülern, Münster, 1988, 51–83.
- FODORNÉ Nagy S.: A katechézis kommunikációs problémái, Budapest, 1996
- G. SZABÓ T.: Gyógypedagógiai alapismeretek. www.massag.hu/konyv/korsz.torekv.gyogypedagogiai_alapismeretek.doc Letöltés: 2014.10.19.
- HATOS Gy.: Értelmileg akadályozott felnőttek pedagógiai kísérése, Budapest, 2000
- KOCSEV M.: Gyakorlati teológiai szempontok az igehirdetés és igehirdető néhány összefüggésében, in: Hanula G. (szerk.), Logos tés akoés – Az Ige megszólalása és megszólaltatása, Pápa, 2012, 134–149.
- MÜLLER-FRIESE, A./Leimgruber, S.: Religionspädagogische Aspekte eines integrativen Religionsunterrichts, in: Pithan, A./Adam, G./Kollmann, R. (Hg.), Handbuch Integrative Religionspädagogik: Reflexionen und Impulse für Gesellschaft, Schule und Gemeinde, Gütersloh, 2002, 356–374.
- MUNO-STEINER, M.: Biblische Geschichten als Stärkungsgeschichten im RU einer Werkstufenklasse, in: Wuckelt, A./Pithan, A./Beuers, Ch. (Hg.), „Und schuf dem Menschen ein Gegenüber...“ – Im Spannungsfeld zwischen Autonomie und Angewiesensein, Münster, 2011, 127–138.
- NAGY I.: A prédikáció időszerűsége www.reformatus.hu/data/siteattachments/2/2013/1/18/nagy-istvan-a-predikacio-idoszerusege.pdf Letöltés: 2014.10.16.
- Németh D.: Hit és nevelés, Budapest, 2002, 91.
- POTTER, D./Potter, M.: Istennek minden ember különösen fontos, Segédkönyv értelmi fogyatékosok Biblia-tanulmányozásához, Budapest, 2003
- SCHWEIKER, W.: Was ist wichtig für das Wie? Einführung in eine Didaktik des inklusiven Feierns, in: Pithan, A./Schweiker, W. (Hg.), Evangelische Bildungsverantwortung: Inklusion, Münster, 2011, 164–168.
- SZÜCS F.: Az istentisztelet a református dogmatika szempontjából, in: Szűcs F./Fekete K./Kádár Zs. (szerk.), Collegium Doctorum, 2005/1., 38–48.
- újabb terminológia alapján *tanulásban akadályozottaknak*, míg a középsúlyos kategóriába tartozókat *értelmileg akadályozottaknak* nevezzük;
- 2) az *életkori kritérium* az értelmi fogyatékosok keletkezési és megnyilvánulási idejére utal: az agyfejlődés különböző szakaszaiban eltérő az idegrendszer érzékenysége és ezért változó a keletkezett sérülés súlyosságának mértéke;
- 3) a *szociális kritérium* alatt az önálló életvezetés, illetve a társadalmi beilleszkedés nehezítetttségét kell értenünk.
- 3 A középfokban sérült értelmi fogyatékosok olyan gyermekek, fiatalok és felnőttek, akiknek a fejlődése számottevően alacsonyabb szintű az átlagosnál, intelligenciafunkcióik jelentősen sérültek. A főtűnethoz kommunikációs, motorikus, emocionális és szociális zavarok társulnak, ezáltal többszörösen összetett fogyatékoságot mutatnak. Gyakoriak a párhuzamos fogyatékoságok. Ilyen zavarok jelentkezhetnek az érzékszervi funkciókban, a beszédszervek funkcióiban, a finommotorikában, valamint a fokozott görcskészségben és a belső szervek megbetegedéseiben. A kognitív fejlődés a normálhoz viszonyítva jelentősen lelassúbbodott és behatárolt. A középsúlyos fokban sérült értelmi fogyatékosok tanulását a cselekvő-szemléletes felfogás és feldolgozás jellemzi. Érdeklődésük a direkt szükségletek kielégítésére irányul. Beszédkommunikációs készségeik – tartalmilag, grammatikailag, szintaktikailag – erősen megkétségbe, szabálytalanul és hibásan alakulnak ki. Mozgásfejlődésüket a kisgyermekekre emlékeztető mozgáslefoylás, hiányos koordinációs képesség, tartási hibák, motoros diszfunkciók jellemzik. Szociális magatartásuk átfogóan sérült. A felnőtt középsúlyos fokban sérült értelmi fogyatékosoknak egész életükben közvetlen irányításra és vezetésre van szükségük, önálló életvezetésre nem képesek. A munkatevékenységben csak egyszerű részfolyamatokat tudnak elvégezni. A családban és az intézményi közösségekben megfelelő szociális magatartást mutatnak. G. Szabó T.: Gyógypedagógiai alapismeretek. www.massag.hu/konyv/korsz.torekv.gyogypedagogiai_alapismeretek.doc Letöltés: 2014.10.19.
- 4 Hatos Gy.: Értelmileg akadályozott felnőttek pedagógiai kísérése, Budapest, 2000, 19.
- 5 Hatos Gy.: i. m. 23.
- 6 Hatos Gy.: i. m. 30.
- 7 Vö. M. Bruckmüller: Religiöse Begleitung bei Menschen mit geistiger Behinderung, in: Adam, G. (Hg.), Religiöse Begleitung und Erziehung von Menschen mit geistiger Behinderung, Würzburg, 1993, 83.
- 8 Az értelmi fogyatékos emberek vallásosságának empirikus vizsgálatával kapcsolatban figyelemre méltó Stefan Anderssohn: „Gott ist die bunte Vielfalt für mich“, Einblicke in die Religiosität von Menschen mit geistiger Behinderung (Göttingen, 2007) c. könyve.
- 9 Hatos Gy.: i. m. 75.
- 10 Fodorné Nagy S.: A katechézis kommunikációs problémái, Budapest, 1996, 39.
- 11 Kocsev M.: Gyakorlati teológiai szempontok az igehirdetés és igehirdető néhány összefüggésében, in: Hanula G. (szerk.), Logos tés akoés – Az Ige megszólalása és megszólaltatása, Pápa, 2012, 141.
- 12 Kocsev M.: i. m. 134.
- 13 Kocsev M.: i. m. 141–142.
- 14 Kocsev M.: i. m. 141.
- 15 Kocsev M.: i. m. 141–142.
- 16 Nagy I.: A prédikáció időszerűsége, 2. www.reformatus.hu/data/siteattachments/2/2013/1/18/nagy-istvan-a-predikacio-idoszerusege.pdf Letöltés: 2014.10.16.
- 17 Bodó S.: Illusztrációs lehetőségek a prédikációban, in: Hanula G. (szerk.), Logos tés akoés – Az Ige megszólalása és megszólaltatása, Pápa, 2012, 181–182.
- 18 Kocsev M.: i. m. 142.
- 19 Kocsev M.: i. m. 142.
- 20 Fekete K.: A homiletika fő kérdései ma, in: Szűcs F./Fekete K./Kádár Zs. (szerk.), Collegium Doctorum, 2005/1., 57–58.
- 21 Németh D.: Hit és nevelés, Budapest, 2002, 91.
- 22 H. Schmidt: Religionsdidaktik I., Stuttgart, 1982, 87. Idézi Németh D.: i. m. 91.
- 23 Abból a szempontból kérdez rá Kocsev Miklós az igehirdetés lényegére, amennyiben az segíthet az élet értelmének megtalálásában. Véleménye szerint „szavakban vagy más alkalmas lehetőségeket is

JEGYZETEK

- 1 Nagy I.: A prédikáció időszerűsége, 2. www.reformatus.hu/data/siteattachments/2/2013/1/18/nagy-istvan-a-predikacio-idoszerusege.pdf Letöltés: 2014.10.16.
- 2 Az értelmi fogyatékoság 1978-ban hivatalosan elfogadott definíciója szerint „az értelmi fogyatékoság a központi idegrendszer fejlődését befolyásoló örökletes és környezeti hatások eredőjeképpen alakul ki, amelynek következtében az általános értelmi képesség az adott népesség átlagától – az első életévétől kezdve – számottevően elmarad, és amely miatt az önálló életvezetés jelentősen akadályozott.” Czeizel E./Lányiné Engelmayer Á./Rátay Cs.: Az értelmi fogyatékoság kóreredete a „Budapest-vizsgálat” tükrében, Budapest, 1998, 12. Az értelmi fogyatékoságnak három kritériuma van:
- 1) a *pszichometriai kritérium* szerint azok a személyek sorolhatók az értelmi fogyatékoság kategóriájába, akiknek a pszichometriai mérések alapján intelligenciahányadosuk 70 IQ érték alatt van (enyhe – 50–69 IQ; középsúlyos – 35–49 IQ; súlyos – 20–34 IQ; legsúlyosabb – 20 IQ alatt). Az enyhe kategóriába tartozókat a leg-

- használva lehet és szabad gyakorolnunk az igehirdetés művészetét, melyben az élet részletkérdéseire és a végső, definitív valóságra is keressük a válaszokat. Ennek értelmében az igehirdetés (...) nemcsak egy közvetítő funkciót kíván betölteni, hanem elősegíteni a hit praxisát. Azaz: az igehirdetés segíthet (rá)kérdezni mindarra és elgondolkodni mindarról, amiben az egyén – saját szubjektív döntését szem előtt tartva – szeretné hitét megélni. [...] Tekintettel arra, hogy a praxisban – normális esetben – élet és cselekvés van, a homiletika, az igehirdetés ezzel az élettel kommunikál, és párbeszédben marad, amennyiben szavahihető kíván maradni.” Kocsev M.: i. m. 137.
- 24 Fekete Károly W. Engemann (Predigt als Schöpfungsakt) kommunikációval kapcsolatos felismerésére hívja fel a figyelmet, akinek „a teremtő erővel rendelkező igehirdetésről szólva az a kiindulópontja, hogy a kommunikáció quasi teremtési aktus. A prédikációban a közlés célja nem valamely hír továbbadása, hanem kapcsolatok megnyitása vagy ápolása: Isten és ember között, ember és ember között, illetve az önmagammal való kapcsolatra vonatkoztatva. Az a hit, amit a prédikáció ébreszt és erősít, nem olyasvalaminek a kinyilvánítása, amit igaznak tartunk és igenlünk, hanem egy kapcsolati forma kinyilatkoztatása. Ha Isten szól, akkor történelmet ír. Ez a teremtő szó térben és időben hat. Az *itt es mostra* vonatkozik.” Fekete K.: i. m. 53.
- 25 Fekete K.: i. m. 55.
- 26 Vö. G. Adam: Zur religiösen Kommunikation von Menschen mit geistiger Behinderung, in: Adam, G. (Hg.), *Religiöse Begleitung und Erziehung von Menschen mit geistiger Behinderung*, Würzburg, 1993, 37.
- 27 Vö. W. Schweiker: Was ist wichtig für das Wie? Einführung in eine Didaktik des inklusiven Feierns, in: Pithan, A./Schweiker, W. (Hg.), *Evangelische Bildungsverantwortung: Inklusion*, Münster, 2011, 165.
- 28 Boross G.: *Bevezetés a valláspedagógiába*, Budapest, 1996, 108.
- 29 Szűcs F.: Az istentisztelet a református dogmatika szempontjából, in: Szűcs F./Fekete K./Kádár Zs. (szerk.), *Collegium Doctorum*, 2005/1., 40.
- 30 Szűcs F.: i. m. 40.
- 31 Vö. Adam, H.: Möglichkeiten nonverbaler Kommunikation, in: Adam, G./Pithan, A. (Hg.), *Wege religiöser Kommunikation, Kreative Ansätze der Arbeit mit behinderten Menschen*, 1990, 88.
- 32 Adam, H.: Möglichkeiten nonverbaler Kommunikation, 99–100. Dies, A.: Der Mensch lebt nicht vom Brot allein, Gebärden und religiöse Gebärden im Alltag mit Menschen mit einer geistigen Behinderung, in: Adam, G./Kollmann, R./Pithan, A. (Hg.), „Blickwechsel“; *Alltag von Menschen mit Behinderungen als Ausgangspunkt für Theologie und Pädagogik*, Münster, 1996, 281–295.
- 33 Vö. Feldmann, J.: Christliche Lebensbegleitung von geistig behinderten Menschen und ihren Angehörigen in der DDR, in: Adam, G./Pithan, A. (Hg.), *Wege religiöser Kommunikation, Kreative Ansätze der Arbeit mit behinderten Menschen*, 1990, 73.
- 34 J. Feldmann: i. m. 73.
- 35 Fekete K.: A textusválasztás szükségessége és módjai, in: Hanula G. (szerk.), *Logos és akoés – Az Ige megszólalása és megszólaltatása*, Pápa, 2012, 162.
- 36 Adam, G.: Kleine Erzähllehre, in: Adam, G. (Hg.), *Religiöse Begleitung und Erziehung von Menschen mit geistiger Behinderung*, Würzburg, 1993, 43. Ehhez ajánlom Martina Munro-Steiner fiatal felnőttek vallásos kíséréséhez kidolgozott, gyakorlatban kipróbált kiváló tanulmányát Munro-Steiner, M.: *Biblische Geschichten als Stärkungsgeschichten im RU einer Werkstufenklasse*, in: Wuckelt, A./Pithan, A./Beuers, Ch. (Hg.), „Und schuf dem Menschen ein Gegenüber...“ – *Im Spannungsfeld zwischen Autonomie und Angewiesensein*, Münster, 2011, 127–138.
- 37 Boross G.: *Bevezetés a valláspedagógiába*, Budapest, 1996, 104.
- 38 A *historizálás* veszélye: úgy adjuk elő a történetet, mintha egy elmúlt korhoz kötődne, ami azt az érzést keltheti a hallgatóban, hogy nincs is hozzá köze. A *pszichologizálás* veszélye: amikor a szövegbe próbáljuk belemagyarázni, hogy pl. Isten mit gondolhatott magában, miközben nekünk csak annyit szabad tudnunk a történeti személyekről, amennyit a szöveg elárul. A *modernizálás* veszélye: amikor a jelen zsargonjára próbáljuk átültetni a történetet. A *moralizálás* veszélye: amikor jobbnak igyekszünk bemutatni a bibliai személyeket, mint amilyenek voltak. Pedig a fő cél és mondanivaló nem a morális példaképadás, hanem az elfogadottság, a szeretettség, Isten közelségének megtapasztalása. Adam, G.: i. m. 48–49.
- 39 Adam, G.: i. m. 49–50. Potter, D./Potter, M.: Istennek minden ember különösen fontos, *Segédkönyv értelmi fogyatékosok Biblia-tanulmányozásához*, Budapest, 2003, 13–14.
- 40 A G. Adam által javasolt szempontokat érdemes összevetni azzal, mit gondol Boross Géza egy jól követhető, érthető és tartalmas prédikáció stílusáról. „A Szentlélek jelenlétének és vezetésének a jele az üzenet megfogalmazásában, kifejtésében, tehát a prédikáció kidolgozásában nemcsak a világos szerkezet, hanem az átlagember által érthető szószéki nyelvezet. Ha a Szentlélek alakítja a prédikáció nyelvezetét, akkor eltűnnek a prédikációból az idegen szavak és az absztrakciók. A hosszúnak induló mondatok feloldódnak és könnyen érthető, közmondásszerű mondatokra esnek szét. Képszerűvé válik a beszéd, úgy, hogy a hallgatók szinte látják, miről van szó. Dialogikus karaktere lesz a beszédnek, még akkor is, ha látszólag monológ. Egyfajta nyelverteremtő erő, találékony kreativitás mutatkozik meg a prédikáció stílusában. A prédikáció bibliafordítással válik az itt és most egybesereglett gyülekezet számára. A prédikációban uralkodó idő nem a múlt, hanem a jelen. A prédikációban érvényesül a régi homiletikai szabály: amor descendit, a szeretet alá száll. Summa summarum: a mai prédikáció legmegfelelőbb nyelvét (...) azokon a családi összefüggéseken lehet megtanulni, amelyeken a család tagjai szeretettel, jóakarattal, de halálös komolysággal tárgyalnak egy-egy, az egész családot közelről érintő kérdést.” Boross G.: *Homiletika*, Budapest, 1994, 322–323.
- 41 Az összefoglaláshoz lásd Fischer, D.: Die Lebensgeschichte behinderter Kinder als Bezugspunkt für religionspädagogisches Handeln, in: Adam, G./Schultze, H. (Hg.), *Religionsunterricht mit Sonderschülern*, Münster, 1988, 51–83. Müller-Friese, A./Leimgruber, S.: *Religionspädagogische Aspekte eines integrativen Religionsunterrichts*, in: Pithan, A./Adam, G./Kollmann, R. (Hg.), *Handbuch Integrative Religionspädagogik: Reflexionen und Impulse für Gesellschaft, Schule und Gemeinde*, Gütersloh, 2002, 362–367. Németh D.: *Hit és nevelés*, Budapest, 2002, 98–109. Schweiker, W.: Was ist wichtig für das Wie? Einführung in eine Didaktik des inklusiven Feierns, in: Pithan, A./Schweiker, W. (Hg.), *Evangelische Bildungsverantwortung: Inklusion*, Münster, 2011, 164–168.
- 42 Az elementarizálás koncepcióját, mely szerint egy témát egyszerű tartalmi struktúrára kell visszavezetni, és a hallgatóság sajátosságainak figyelembevételével feldolgozni, K. E. Nipkow dolgozta ki a legrészletesebben a valláspedagógiában. „Az ő értelmezésében az elementarizálás nem csupán azt jelenti, hogy a bibliai szövegekből kiszűrjük az elemi jelentés-, nyelvi, és hagyománystruktúrákat és mint elemi tudást közvetítjük és elsajátíttatjuk a tanulókkal. Elementáris jelentőségű tapasztalatokat is kell keresnünk: mégpedig a bibliai hagyomány és a mai ember életének az érintkezési pontjain. Ehhez a bibliai tartalmakat úgy kell feltárunk a gyermek és fiatal számára, hogy közben ő is megnyíljon azok előtt. A bibliai elementáriákat a tanulók a saját tapasztalataikat kifejező, személyesen fontos, belátásra segítő és cselekvésre motiváló kategóriákká kell tenni.” Németh D.: i. m. 98. Ehhez az elvhez szorosan kapcsolódik a *tapasztalatorientált-élettörténeti* valláspedagógiai szempont, melynek kiindulópontja és célja egyaránt az egyéni életéből és konkrét hétköznapi valóságából vett tapasztalat. Ezeket a tapasztalatokat igyekeznek a vallással, az Istennel kapcsolatos tapasztalatokkal összekapcsolni, hogy ezáltal segítséget nyújtson a hallgatóságnak a saját életükben való eligazodáshoz. D. Fischer fontosnak tartja az élettörténeti szempont beépítését a fogyatékosággal élő személyek vallásos nevelésébe, hiszen az ilyen szempontú nevelésnek az a feladata, hogy segítsen a fogyatékkal élő gyermeknek/felnöttnak megtalálni azokat az utakat, lehetőségeket, amelyekben felelősen és önállóan részt vehet élete alakításában; hogy fogyatékosága ellenére szabadnak érezhesse magát. Az élettörténeti megközelítés bevonásával egy másik út nyíthat meg előtte: nem csupán deficitességek keresztlátásán keresztül értékelheti és azok hordozójaként élheti meg önmagát, hanem olyan emberként, akire Isten igent mondott, akinek személyes élettörténete Isten üdvtervének a része. Fischer, D.: Die Lebensgeschichte behinderter Kinder als Bezugspunkt für religionspädagogisches Handeln, in: Adam, G./Schultze, H. (Hg.), *Religionsunterricht mit Sonderschülern*, Münster, 1988, 51–83.

Atomenergia és életstílus

címmel tudományos konferenciát rendezett a Magyarországi Egyházak Ökumenikus Tanácsa 2015. október 9-én, Budapesten. A neves előadók a következők voltak: Lányi András humánökológus, ELTE; Szűcs Ferenc teológus, KGRE; Kroó Norbert fizikus, MTA; Kodácsy Tamás lelkész, MRE Ökogyülekezet; Viktor András biológus, ELTE; Végh László atomfizikus, DE; Fazakas Sándor teológus, DRHE; Béres Tamás, EHE és Zlinszky János biológus, ökológus, PPKE. A konferencia anyagának nagy része a szervező Ökumenikus Tanács gondozásában, egy füzetben meg is jelent. Tekintettel azonban a téma jelentőségére, és nem utolsósorban a Theologiai Szemle olvasói körére, Lányi András, Szűcs Ferenc, Kroó Norbert és Kodácsy Tamás előadását az alábbiakban közöljük. A többi, rendelkezésünkre álló előadást – lapterviünk szerint – a júniusi számunkban láthatják kedves olvasóink. (a szerkesztő)

A válasz Paks2 – de mi volt a kérdés?

Bevezető előadásomban három összefüggést szeretnék a figyelmükbe ajánlani a nukleáris erőművek etikai megítéléséhez: a célok és eszközök, a tények és értékek, végül a folyamatok és választások összefüggését.

1. Célok és eszközök

Mielőtt állást foglalnánk abban a kérdésben, hogy vajon az új paksi erőművi blokkok üzembeállítása jó vagy rossz megoldás-e a kormány részéről, tudnunk kellene, hogy mit akarnak megoldani vele. Ez ugyanis korántsem magától értetődő. A nyilvános vitákban környezetvédelmi, gazdasági és politikai szempontok egyaránt felmerültek, először tehát ezeket fogjuk szemügyre venni.

A nukleáris energiatermelés klímabarát megoldás, gyakorlatilag nem jár szén-dioxid-kibocsátással, így szól a környezetvédelmi érv. A fosszilis erőművekhez képest ez az állítás megállja a helyét, azonban figyelmen kívül hagyja azt, hogy az uránérc kibányászásától a fűtőelemek előállításáig tartó technológiai folyamat során jelentős mennyiségű üvegház-gáz keletkezik. Ezért az így előállított áram karbon-lábnyoma végül a napelemekének a kétszerese, a szélturbinák karbon-lábnyomának pedig az ötszöröse. A megújuló erőforrások alkalmazása tehát ebből a szempontból is lényegesen kedvezőbb a környezetre nézve – nem beszélve a kiégett fűtőelemek tárolása, a leállt erőművek ártalmatlanítása, illetve az erőművi balesetek során keletkező radioaktív szennyezésről, ami komolytalanná teszi a környezetvédelmi érvelést.

Ennél minden bizonnyal nagyobb szerepet játszik a döntéshozók szemében az atomenergia vélt gazdaságossága: azért választják, úgymond, mert ez az áramtermelés legolcsóbb módja. Ami igaz is a korábban épült és régen amortizálódott erőművekre, de nem áll a ma épülőkre. Többek között éppen a biztonsági igények növekedése

és a leállítási költségek reálisabb becslése okozza, hogy a nukleáris erőművek életciklusuk elején és végén kiugróan magas és egyre emelkedő költségeket produkálnak. Amíg a beruházási hitel törlesztése tart, tehát 2047-ig Paks2 a hivatalos számítások szerint 30Ft/kWh áron termel majd áramot, ami a jelenlegi világpiaci ár kétszeresénél is több, azaz eladhatatlan. A megalapozó tanulmányra reflektáló, napvilágra került bizalmas anyagok alapján okkal feltételezzük ráadásul, hogy ezekben a számításokban nem szerepelnek olyan hatalmas járulékos költségek, mint a hűtővíz vagy hűtővíztorony ára, illetve a kiégett fűtőelemek végleges elhelyezésének biztosítása. Ez utóbbi költségeit nem is lehet reálisan megtervezni, mivel a világon sehol sem megoldott, de ahol épült ilyen létesítmény (Finnországban), ott csillagászati ára volt.

Ezért a politikai vitákban előszeretettel hivatkoznak inkább az ország energiafüggetlenségére, mintha ez a cél lebegett volna a döntéshozók szeme előtt. A nagyobb függetlenséget azonban, amit az energiabehozatal csökkenésével elérünk, ellentételezi a gazdasági függés a gigahitelt nyújtó partnertől, illetve a technológiai függés az erőművet építő és az üzemanyag ideiglenes elhelyezéséről gondoskodó országtól (mindhárom esetben Oroszországról van szó). Ezt a partnerkapcsolatot ráadásul beárnyékolja az Európai Unió és Oroszország megromlott viszonya. A gazdasági szempontból legsikeresebb országokra egyébként nem jellemző az energia-függetlenség.

Nem találjuk tehát a kérdést, amire Paks2 jó válasznak bizonyulna, de lehet, hogy ez a mi hibánk. Ezért érdemes megvizsgálni, hátha a kérdés nem is energetikai természetű. Az elfogulatlan szemlélőnek mindenekelőtt az ország történetében legnagyobb (egyedi beruházásra felvett) hitel ötlük a szemébe: 3 000 000 000 000 Ft, ami mostantól kezdve lehívható, míg a tőke törlesztését csak 2026-ban kell megkezdeni. A titkosított szerződésről annyit elárultak, hogy ennek az összegnek egy jelentős részét itthon

költhetjük el. (Hazai beszállítókra, úgymond.) Kivételes lehetőség egy kormány számára, ha olyan összeghez jut, amit csak utódainak kell visszafizetnie, amivel nem kell elszámolnia a parlament előtt, és amiből megvalósíthatja nagyralátó, drága terveit, a Budavári Palotától a Nemzeti Galérián keresztül nemzetközi sportesemények rendezéséig, hogy csak néhányat említsünk példaképpen.

2. Tények és értékek

Hogy lehetséges, hogy a politikai vitákban elhangzó tudományos kijelentések egymásnak homlokegyenest elmentmondanak, miközben feltehető, hogy a két oldal szakemberei lényegében közös információs bázison alakítják ki véleményüket? Egy gondolat kísérlet erejéig vessük el azt a közkeletű vélekedést, hogy a mindenkori „másik” oldal tudatlan és tisztességtelen emberekből áll. A helyzet megértéséhez közelebb visz, ha inkább tényigazságok és értékválasztások összefüggését vesszük szemügyre. A tudományos igazság értékmentességéről értekező Max Weber gondolatait pozitívista utódai alaposan eltorzították, ha ugyan ismerik. A kutató előzetes meggyőződésétől és döntéseitől független tények ugyanis nincsenek. (Például el kellett döntenie, hogy mit kutat, miért a tudományoknak, s mely tudományoknak szenteli életét.) Max Scheler és Nikolai Hartmann értékfenomenológiai vizsgálódásai nyomán a 20. században egyre szélesebb körben terjedt el a belátás, hogy a releváns és az irreleváns tényezőket megkülönböztetni, a gondolkodás tárgyát azonosítani és lehatárolni lépésről lépésre csak előzetes – részben öntudatlan – preferenciák alapján lehet. Az értékelés–megkülönböztetés az alapviszony az élőlény és környezete közt. A tudás fájáról szakító ember sem akármilyen tudásra, hanem a jónak és a gonosznak az ismeretére tett szert. A tudás világa eredendően tehát nem dolgokból áll, amelyeket semleges kívülrőlként tanulmányozhatunk, hanem ügyekből, melyekhez vitális érdekek, életre szóló elkötelezettség fűz bennünket: ahhoz, hogy tudásra tegyünk szert, s ahhoz is, hogy miféle tudásra. Mindez nemhogy eltorzítaná a látásunkat, éppen ellenkezőleg: ez nyitja fel a szemünket. Például arra, hogy a tudományos vitákban és valóságértelmezésekben felismerjük és tudatosítsuk az elháríthatatlan értékmozzanatot, azaz objektívként tekintsünk a szereplők intencióját meghatározó szubjektivitásra, a saját magunkéra is.

Klasszikus példa erre az atomerőművek biztonságos volta mellett érvelő atomfizikus, aki statisztikákkal bizonyítja, hogy a nukleáris erőművekben sokkal kisebb a valószínűsége egy balesetnek, mint az energiatermelés bármely más módozatánál. Szereti a nukleáris folyamatokat és szereti a matematikai statisztika módszereit: alkotó munkájának nélkülözhetetlen kellékeiről beszél. Ezért bagatellizálja a bekövetkezett nukleáris balesetek pusztító, kezelhetetlen következményeit, a csernobili és fukushimai katasztrófa nyomán a vizekben és a táplálékláncban megállíthatatlanul terjedő sugárfertőzés koc-

kázatát. A hivatását szerető ember elfogultsága érthető, s még nem szoktunk hozzá, hogy a morális önreflexió követelményét a tudományos megbízhatóság ugyanolyan feltételének tekintsük, mint az elvégzett kísérlet megismételhetőségét.

A közéleti vitában nyilatkozó tudós helyzete azonban ennél sokkal kényesebb. Az Ulrich Beck által leírt kockázattársadalomban a tudománytól várják, hogy politikai és gazdasági célokat igazoljon, ezzel egyidejűleg maga is kiszolgáltatottá válik a működésének feltételeit biztosító intézményes érdekeknek. Ezáltal elveszíti tisztán teoretikus jellegét, figyelmeztet Hans Jonas, amennyiben a tudós tevékenysége immár közvetlen gyakorlati következményekkel jár: használ vagy árt, s ezért ő személyes felelősséggel tartozik. Munkája és annak eredménye ettől kezdve erkölcsi megítélés alá esik, s nem áltathatja magát azzal, hogy amit állít, az se nem jó, se nem rossz, egyszerűen csak megfelel a tényeknek.

Amikor például szakértőként arról nyilatkozik, hogy az atomerőművek napjainkban reneszánszukat élik, a tudományos fokozattal rendelkező köztisztviselő vagy a nemzetközi szervezet képviselője valójában nem tudósként, hanem politikai közszereplőként jár el, új szerepkörének megfelelően. Ezúttal már tudatosan szelektál a rendelkezésre álló információk között, az üzleti marketing vagy a politikai propaganda játékszabályai szerint. Ezért hallgatja el, hogy Fukushima óta Európában inkább ezzel ellentétes tendenciák érvényesülnek, melyeket napjainkban felerősít a megújuló rohamosan javuló versenyképessége. Ennek tudható be, hogy az unió nukleáris iparának tudtommal legnagyobb cége, az Areva Franciaországban csődközeli helyzetbe került. Hogy előbb a finn állam, azután a magánbefektetők is kihátrálnak az ottani erőműépítésből. Hogy a brit kormány vonakodik a Hinkley Pointot építő befektető által megkövetelt árgaranciától, s kérdés, hogy az unió elismeri-e egyáltalán ehhez való jogát. Végül, hogy maga Oroszország idén leállította valamennyi tervezett atomerőművének előkészítését. Finanszírozási nehézségekre hivatkoztak, bár Paks2 finanszírozása szemlátomást nem okoz nehézséget nekik. Bárhogy is értelmezzük ezeket a változásokat, a nukleáris reneszánsz derülátó képébe sehogy sem illenek bele.

3. Folyamatok és választások

A morálfilozófia számára nem újdonság, hogy a tények és az értékek, a „van” és a „legyen” birodalma egymástól elválaszthatatlan. Hogyan is adhatnánk hiteles leírást bármiről, ami emberek között történik, ha nem foglalkoznánk vele, hogy a cselekvők milyen értelmet tulajdonítanak cselekedeteiknek, azaz mit tartanak a maguk számára jónak és rossznak, kérde Charles Taylor *The Sources of the Self* című, nagy hatású könyvében. Az emberek szakadatlanul választanak a felismert lehetőségek közül, és képesek tudatos elhatározás alapján cselekedni. A társadalmi valóságban tehát a „legyen” az, ami a leginkább

„van”, állítja. Nem semleges történésekről beszélünk, s a folyamatokban nem működik a természettörvényekhez hasonló szükségszerűség. Ha pedig így áll a dolog, akkor fel kell adnunk az eseményeken kívül álló megfigyelő semleges pozícióját, és a résztvevő beszámolójának vagy tanúságtételének beszédmódját kell választanunk: a felelősség nyelvét. Azt kérdezzük, hogy mit tegyünk, s hogy mit kell akarnunk.

Akarjuk-e, hogy az emberiség olcsó, biztonságos és korlátlanul rendelkezésre álló energiához jusson? Ez az igazi kérdés, amivel egyik fél sem hozakodik elő az atomerőmű-vitában. Egy amerikai fizikus azonban azt válaszolta, hogy ma az emberiséget olcsó és tetszés szerint kiaknázható energiaforráshoz juttatni annyi volna, mint géppisztolyt adni egy kisgyerek kezébe.

Mi is történne ekkor? Hihetetlenül felpörögnének a gazdasági folyamatok, azaz a természeti erőforrások felhasználása és kizsákmányolása, s ezzel párhuzamosan az emberi népesség növekedése is. Mindez néhány évtizeden belül a földi ökoszisztéma ellátórendszereinek összeomlásához vezetne. Ennek tudatában kötelességünk egy másik utat választani, amely hosszabb távon is járható. Ez az anyag- és energiatakarékosság útja, a hatékonyság javításáé, szemben a termelés volumenének növelésével. A népesség és az anyagi fogyasztás korlátozása, a durva, nagy léptékű technológiák kiiktatása a szelídek és kis léptékűek javára ma megkerülhetetlen kötelességgé lett, függetlenül a rövid távú megtérülési számításoktól. A szelídek öröklik a Földet, igen.

Hogy ez a fordulat lassan, csikorogva, és sok tekintetben már túl későn, de bekövetkezhet, arra újabban biztató jelek utalnak. Üzletember, éspedig a világ egyik

legnagyobb villamosenergia-hálózatának vezérigazgatója jelentette ki (Steve Holliday a National Grid részéről), hogy a nagy teljesítményű alaperőművek kora lejárt. Azért járt le, mert olyan viharos ütemben nő a kisebb, elsősorban napenergiát hasznosító helyi hálózatok részesedése az alapellátásban, hogy a jövőben az országos és nemzetközi hálózatok feladata csak az lehet, hogy az áramigény és a helyi termelés ingadozásához alkalmazkodva juttassanak többletenergiát a fogyasztókhoz. Erre pedig a jelenlegi, hatalmas kapacitással, egyenesen termelő nukleáris erőművek nem alkalmasak.

Nemcsak erkölcsi kötelesség tehát, de az elemi érdek is azt követeli, hogy Magyarország ne döntsön elhamarkodottan egy drága, jövőtlen, népszerűtlen és veszélyes technológia mellett, hanem halassa el a döntést, ameddig lehet (5–6 év haladékot még a legöregebb paksi blokkok élettartama is megenged). A Nemzetközi Atomenergia Ügynökség ugyanis az erőművek új, biztonságosabb, olcsóbb és rugalmasabban működő generációjának a megjelenését ígéri. A megújuló fejlesztése pedig ma egyike a legvonzóbb befektetési területeknek, s az új találmányok ott is javuló versenyképességet, jobb ellátást ígérnek. Ha ezek a fejlemények bekövetkeznek, Paks2 helyzete végképp kilátástalanná válik. S ne feledjük, mostani döntésünk következményeit utódaink fogják viselni – az adósságterheket, a környezeti és egészségi kockázatokat, azt a kárt, amit lemaradásunk a környezetbarát technológiák és megújuló erőforrások terén máris okoz.

Mit mondunk majd nekik, ma élők, amikor megkérdezik: apa, anya (nagyapapa, nagymama): ti hol voltatok, amikor eladták a jövőnket?

Lányi András

A nukleáris energia jövője

A csillagokat már alig látjuk a sötétkék, felhőtlen éjszakai égen, mert az északi féltéke ki van világítva. Ezt, de életünk többi energiaigényes tevékenységét is megengedhetjük magunknak, különösen, ha arra gondolunk, hogy jelenleg a Nap sugárzásától Földünkre érkező energia mintegy tízezerszer annyi, amennyit az emberiség jelenleg elfogyaszt. A baj csak az, hogy ennek az energiának a zömét a Nap évmilliókkal ezelőtt sugározta felénk, amely fosszilis energiaforrások formájában tárolódott és mi, ezt a fosszilis energiát elégetve, azt környezetszennyező módon használjuk el.

Igaz ez a villamosenergia termelésére (és felhasználásra) is, ráadásul az előrejelzések szerint, ez az energiaigény 2025-ig 50%-kal nőhet.

Honnan vesszük a növekvő igényeket is kielégítő energiát? Az olaj, a földgáz és a szén szén-dioxid-kibocsátást eredményező felhasználása ijesztő méreteket öltött, a megújuló források az igényekhez képest már igen szűkek, esetleg drágák is, a nukleáris energia pedig

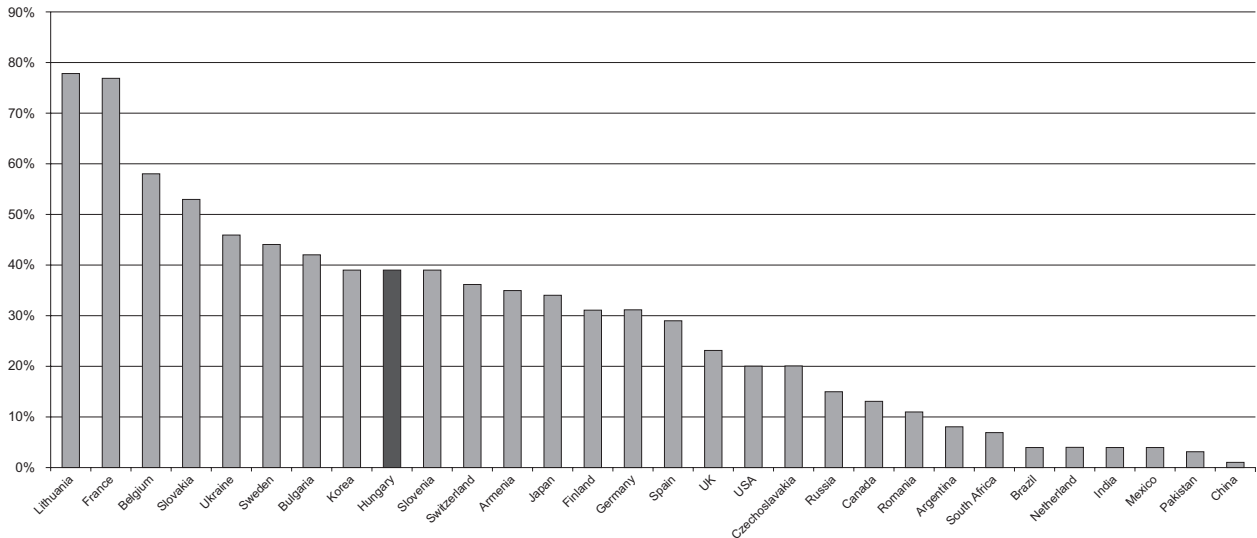
elvileg még jó ideig pótolhatja a hiányokat. Ez annál is inkább fontos, mert a növekvő energiaigény fosszilis forrásokból való kielégítése jelentősen hozzájárul Földünk globális felmelegedéséhez.

Elsősorban a Föld északi féltékéjén nagyszámú atomerőmű üzemel, melyek hozzájárulása a villamos energia termeléséhez sok országban meghatározó, ahogy ezt az ábra is mutatja.

Magyarországon ez az arány igen jelentős, mintegy 40%. A relatív elterjedtség egyik oka nyilvánvalóan a számos előnyös tulajdonságban rejlik. Az atomerőművek alapvetően biztonságosak, megfelelő tapasztalataink vannak az építésükhöz, elérhetőek, energiafüggetlenséget biztosíthatnak, emissziómentesek, és még belátható ideig bőséges és viszonylag stabil árú üzemanyag-fedezet biztosítható működtetésükhöz

A jelenlegi energiahelyzet és a környezet állapota miatt sokan úgy gondolják, hogy egy nukleáris reneszánsz előtt állunk. Ezt több tényező is indokoltá teheti: az egyik

Nukleáris energia hányada országoként (2001-es adat)



nyilván a nukleáris energiatermelés költséghatékonysága. Ez motiválja azt a folyamatot is, amelyben hat különböző negyedik generációs atomerőmű-típus fejlesztése folyik. Ezek közül kettő termikus, négy pedig ún. gyorsreaktor, az utóbbiak között az alapvető különbséget az alkalmazott hűtőanyag jelenti.

Minden, a nukleáris energiát érintő döntésben alapvető szerepe van a biztonsági szempontoknak. A kommerciális reaktorok működésének mintegy 50 éve alatt három komoly baleset történt. Ezek mindegyikét (Windscale, Csernobil, Fukushima) emberi hibák okozták. Ezen események, és az azt követő jogszabályi változások és a fejlesztő munka, a biztonsági előírások szigorodása a reaktorok biztonsági statisztikáját nagymértékben javította. Ennek ellenére nem beszélhetünk kockázatmentes nukleáris erőműről, mert olyan nem létezik. Egy, a közelmúltban publikált és valószínűségi analízisen alapuló MIT-tanulmány szerint 2050-ig négy „zónabaleset” valószínűsíthető a világon. Ez szerintük is elfogadhatatlan, ezt a számot mindenféleképpen egy alá kell szorítani, vagyis a biztonsági feltételeken úgy kell javítani, hogy a növekvő atomerőműszám miatt ne növekedjen a balesetvalószínűség (ami ugyanis a jelenlegi állapotban egység körüli).

Gondot jelenthet az is, hogy az áramtermelésre is jellemző piaci verseny a profitot gyakran a biztonság elé helyezi. Ilyen hozzáállást tapasztalhattunk az eddigi balesetekben is, valamint azt is, hogy a nukleáris energia az olyan helyeken a legkevésbé biztonságos, ahol az önelégtelenség és a profithajszja a legerősebbnek mondható.

A nukleáris energiatermelés legnagyobb problémája azonban nem is a biztonság, hanem a működés során keletkező radioaktív „hulladék” kezelése. A megoldásra háromfajta lehetséges út kínálkozik. Az első a földalatti tárolók építése, ahol a keletkező sugárzó anyagot, elsősorban a kiégett fűtőelemeket tárolják a döntő mértékű lebomlás mintegy 150 éves idejére. A második a reprocessálás, a kiégett fűtőelemek anyagának, anya-

gainak kb. 96%-os újrahasznosítása, és így csak a maradék 4%-ot kell tárolni. Végül a harmadik megoldás a fűtőelemek száraz tartályokban való elhelyezése, ami gondolkodási időt ad a végleges és optimális megoldásokra, közben pedig a rudak hűlnek is. Ez utóbbi olcsó és hosszú távú megoldás lehet. A megfelelő megoldás kiválasztása hely- és országfüggő. A kis országok megoldásai függhetnek a nagyoktól is, és sajnos, a döntésekben politikai szempontok is szerepet játszhatnak.

Összefoglalás

Az iparosodott országok szén-dioxid-mentes energiaháztartásában a nukleáris energia fontos szerepet játszhat. Az említett gazdasági, technikai és politikai kihívások azonban fékezik a nukleáris reneszánsz sebességét ugyanúgy, mint a társadalom tájékozatlan, vagy félretájékozott részének tiltakozó akciói. Ezért is, a nukleáris reneszánsz sebessége és volumene attól is függ, hogy a közeljövőben belépő reaktorok hogyan teljesítenek. Függ azonban attól is, hogy a gazdaságosabb megoldások, a nagyobb biztonság, a jobb hulladékkezelés, a kis proliferációs kockázat, továbbá a közérdekű politika jelentősebb befolyása az olyan áramtermelésre, amely nem termel szén-dioxidot, hogyan válnak uralkodóvá.

Hogy mit tartogat a jövő?

Az elektromos energia iránti igény nőni fog. A fosszilis energiaforrások készletei korlátozottak. A tervezett atomerőművek inherensen biztonságosabbak lesznek a jelenlegieknél és beruházási igényeik is jóval alacsonyabbak lesznek, mint eddig voltak. Ennek ellenére is az várható, hogy 2020 körül a fosszilis alapú elektromos energiatermelésben a globális melegegházhatást okozó gázok aránya a 40%-ot is elérheti.

Egy mintegy évtizeddel ezelőtt készült amerikai tanulmány szerint a nukleáris energiatermelésnek 2050-ig a

háromszorosára kellene nőnie. Ezt a várakozást látszik alátámasztani az a körülmény is, hogy egyre több ország kormánya támogatja a nukleáris energia felhasználását a hagyományos energiahordozókkal szemben. Ugyanakkor jól tudjuk, hogy zajlanak olyan folyamatok is mind globálisan, mind Európában, amelyek ezeket a folyamatokat fékezhetik, vagy megkérdőjelezhetik.

Nem foglalkoztam ebben a rövid összefoglalóban a nukleáris technológiák alkalmazásának etikai, biztonságpolitikai, továbbá a szoros szakmai szférába tartozó kérdéseivel. Ezek egy részét az előzetes anyagok ismeretében a többi előadó érinti, más részük pedig túlmutat a jelen konferencia keretein.

Króó Norbert

Atomenergia és életstílus

Összinte szembesülés: miért esik nehezünkre erről beszélni, érdemben hozzászólni?

Az atomenergia felhasználását eredendő bűnként árnyékolja be, hogy több technikai felfedezéstől eltérően, tömegpusztító fegyverként ismerte meg a 20. század embere. Amíg pl. Alfred Nobel az általa felfedezett dinamitot alapvetően békés célokra szánta, a bányák és alagutak kialakítására a 19. században, addig a nukleáris energiát eleve hadászati célra fejlesztették ki és használták fel 1945. augusztus 6-án és 8-án. Ezzel új korszak, az atomkor kezdődött el az emberiség történetében, amelynek jogos aggodalmait olyan jeles irodalmi művek fogalmazták meg, mint Matej Bor szlovén költő *Átkelt a vándor az atomkoron* című műve, vagy a protestáns papgyerek Dürrenmatt *Fizikusok* című drámája. Ez utóbbi groteszk mű végkicsengése, hogy az örültek házává vált világban maga a tudomány vált olyan fegyverré, amely végveszélybe tudja sodorni a világot. Talán nem véletlen, hogy a mai napig a nagypolitika gyanakvása kíséri a békés célú energiatermelő reaktorok működését több olyan országban, ahol felmerül annak a lehetősége, hogy ezzel álcázzák az atomsorompó kijátszását.

A téma hadászati jelentősége miatti titkolódzás, sajnos, áterjedt azokra a médiamanipulációkra is, amelyek az atomenergia békés felhasználása körül jelentkeznek. Egy személyes emlékkal legyen szabad ezt illusztrálnom. A rendszerváltozás éveiben, az akkori Csehszlovákiában gyakran találkoztunk tömegesen olyan önkéntesekkel, akik atomerőmű-ellenes propagandát folytattak. Plakátokon, az autók szélvédőire helyezett szórólapokon hívták fel a figyelmet az atomreaktorok sérülékenységre és a nukleáris katasztrófák veszélyére. Csernobil időbeli közelsége miatt ez nem is tűnt hatástalan hangulatkeltésnek. Lehetetlen volt azonban nem látni, hogy ennek a kampánynak a háttérében a bős–nagyvarosi vízlépcső melletti propaganda állt, amelynek ökológiai hatásai miatt Magyarországon éppen ekkor tömegdemonstrációkon tiltakoztak ellene. A „*Dunasaurusz*” és „*Atomsaurusz*” rémei tehát sikeresen álltak szemben két szomszédos ország külpolitikájában.

Az utóbbi veszélyt természetesen tovább nagyította a 2011-es fukushimai katasztrófa. A vizsgálatok mindkét esetben emberi mulasztásokról szóltak, amelyet az első esetben könnyen el tudott fogadni a szovjet technikai

biztonsággal szemben egyébként is elfogult újságolvasó, míg a japán katasztrófa esetében felvetődtek a kételyek, hogy vajon egy kilences erősségű földrengés és cunami okozta természeti katasztrófával szemben milyen esélyei lehetnek volna az emberi elővigyázatosságnak. Nyilvánvaló, hogy mindkét magyarázat azt sugallta, hogy a biztonságos felhasználás valójában emberi kezekben van, és így a technikai kockázat sem több, mint akár a vízi, akár a légi, vagy éppen a közúti közlekedésben. Ahogy ezek sem állnak le egy-egy sajnálatos baleset után, úgy a tanulságok levonásával biztonságosan folytatható a nukleáris energia békés felhasználása is. A statisztikai adatokat is fel lehet használni egy ilyen következtetés igazolására, hiszen a két nagy baleset között huszonöt év telt el. Egy ilyen elnagyolt statisztikát természetesen ki lehet egészíteni az olyan, valóban kezdetlegesebb technológiából adódó balesetekkel, mint amilyenek 1960-ban Idaho Falls-ban, 1979-ben a pennsylvaniai Middletown-ban, vagy az indiai bhopali vegyi üzemében 1984-ben következtek be. Az áldozatok számáról csupán becslések vannak, amelyek a több tízezer és a százezres nagyságrend közt mozognak. A környezeti károk felmérése esetében hasonló a helyzet. Természetesen itt figyelmen kívül hagyjuk a katonai célú tenger alatti robbantások hatásait, ill. a szuperhatalmaknak azt a kb. 10 nukleáris meghajtású tengeralattjáróját, amelyek az elmúlt évtizedekben süllyedtek el.

Ezek az adatok tehát sikeresen felhasználhatók annak az apokaliptikus félelemkeltésnek a szolgálatában is, amelyek 1954 óta fennállnak az emberiség történetében. Ekkor hirdette meg ugyanis Eisenhower elnök az atomenergia békés felhasználásának programját, amit akkor éppen egy felemás példa illusztrált, a Nautilus nevű tengeralattjáró vízre bocsátása.

A nyugati kultúrában egyébként 1912 óta, a Titanic hajó elsüllyedése után, ambivalens módon él a technikai fejlődésbe vetett bizalom. Egyrészt, a 19. századi haladás optimizmusa végképp kettétört, másrészt azonban a továbbbélés realitásai a kisebbik rossz választásának etikai dilemmáját erősítették meg. Teológiailag ez egybecseng az eredendő bűnnel azzal a felfogásával, amely szerint a jó és gonosz tudásának gyümölcse után már nem a jó és a rossz között választunk, hanem a két rossz közül próbálunk a kevésbé rossz mellett dönteni. Ez a komp-

romisszum szülte meg a 20. század *fenntartható fejlődés* szlogenjét, amely lényegében arra az egyensúlyra épülne, hogy a technikai civilizáció által létrehozott komfortos életet hogyan lehetne fenntartani a viszonylag legkisebb káros környezeti hatások nélkül. Nem feladatunk most, hogy ennek a hatékonyságát elemezzük, vagy éppenséggel a két fogalom ellentmondására mutassunk rá.

Valójában mindaz, amit az energiaszükségletek kielégítése címszó alá sorolunk, ebben a gondolatkörben mozog. Ha az ún. fejlett világ energiaszükségletét vesszük figyelembe, akkor annak kb. 80%-át az ún. fosszilis források alkotják, 8–10%-a származik nukleáris energiából, míg mindössze 6–8% az egyéb természeti forrásokból. A kulcskérdés természetesen az elektromos áram előállítása. A harmadik világ növekvő igényeit figyelembe véve, ez az energiaigény hatványozottan növekszik. Globális megoldásokról már csak amiatt sem beszélhetünk, mivel az egyes országok energiatartalékai és -lehetőségei különböznek, így pl. a szén- és lignitbányászat Magyarországon is újraindul, noha köztudott, hogy a széndioxid-kibocsátás ebben az esetben a legkedvezőtlenebb. A gazdasági érdekek azonban felülírják az ökológiai szempontokat.

Még inkább figyelembe kell venni azoknak a transznacionális társaságoknak az érdekeit, amelyek az olaj- és földgázkitermelés és az autóiipar révén az alternatív energiákkal szemben ellenérdekeltek, és amelyek hatalmuknál fogva hatékonyan befolyásolják mind a médiát, mind az egyetemi kutatásokat. Az érvek és ellenérvek felsorakoztatásánál természetesen mérlegelni kell azokat a valós tehertételeket, amelyek némely alternatív energiaforrásnál jelentkeznek: pl. a bioenergiánál a mezőgazdasági termelésből kieső területek problémáját, ill. a napenergia felhasználásánál a szerkezetek amortizációjából eredő tetemes hulladékmennyiséget, amely még inkább riasztó lehet a nukleáris hulladékok tárolása esetében. Ennek a bizonytalanságnak az eredménye, hogy az ellentmondásos érvelések nyomán nemcsak az átlagemberek, de még az ún. szakértők is elbizonytalanodnak és vagy a kollektív kiszolgáltatottságot élék át, vagy maguk is egy érdekcsoport kiszolgálóivá válnak.

A tömegtájékoztatással szembeni bizalmatlanságnak a volt szocialista országok polgárainál eleve nagyobb hagyománya van, mint nyugaton, de újabban annak vagyunk tanúi, hogy az informális csatornákon való tájékozódás mértéke növekszik ott is a hivatalos média hatékonyságával szemben. Ezt láthatjuk most a migráns kérdésben, ahol a facebookon, vagy youtubon terjedő hírek befolyása vetekszik a nagy tömegtájékoztatási eszközökével. Ennek természetesen az a hátulütője, hogy minden sarlatánság egyenlő esélyt kap, és a hiteles információk kiválasztása még több nehézségbe ütközik. Magyarországon ez leglátványosabban az izotóphulladék tárolásánál jelentkezik, mivel a lakossági tiltakozások ezek ellen a lehangosabbak, bár legtöbbször hatástalanok is. A beláthatatlan következményektől való félelem általában csak az olyan anyagi dotáció hatására csökken,

amely számos kis település önkormányzata számára az ideig való életben maradást jelenti.

Az alapvető etikai ellentmondás azonban a fogyasztók rövid távú gazdasági érdekei és a hosszú távú morális szempontok közt feszül. Konkrétan ez annyit jelent, hogy bármely energiaügyben egy széles körű társadalmi konszenzus kialakításában a döntő érv az lenne, hogy sikerül-e pl. az elektromos áram fogyasztói árát csökkenteni, vagy legalább szinten tartani. Ezen a ponton ugyanis találkozik a nagy termelők piaci érdeke a fogyasztókéval, amely iskolapéldája lehet, hogy a fogyasztói társadalom kigyója saját farkába harap. Hans Küng szavaival élve: egy globális ethoszra, azaz gyökeres és tömeges szemlélet- és életmódváltásra éppen akkor lenne szükségünk, amikor az erkölcsi felfogás a vallással együtt teljesen individualizálódott. Leslie Newbiggin kifejezésével élve, a tények világából átkerült a vélemények pluralitásának világába.

Mindezek után azt a kérdést kell felvetnünk, hogy mit tehetnek a keresztyén egyházak, mit tehet a teológiai etika ebben a helyzetben?

1. Mindenekelőtt fórumot biztosíthat egy őszinte párbeszéd számára, ahol a megismerhető tények és adatok nyelvén közös vélemény formálódhat arról, hogy arányban áll-e a nukleáris energia felhasználásának haszna az általa okozható veszéllyel. Ehhez a kölcsönös bizalomnak az a légköre szükséges, amelyben senki nem próbálja meg becsapni, elhallgatott vagy túldimenzionált tényekkel manipulálni a közvéleményt. Ebbe természetesen beletartozik az a teológiai önfegyelem is, amely sem nem démonizálja a tudományt és a technikai eszközöket, sem kritikátlanul nem hódol előtte. Megítélsem szerint ez a konferencia ebbe az irányba tesz lépéseket.
2. Mindezt csak úgy teheti, hogy a protológia, hamartológia, szótériológia és eszkatológia dimenzióiba helyezi el a kérdést, azaz a teremtésvédelem aspektusában, számolva az emberi bűnnel és felelőtlenséggel, amely rossz sáfárként ezt a teremtett világot is a romlandóság alá vettette, de azzal a reménységgel, hogy majd maga is megszabadul az Isten gyermekeinek dicsőséges szabadságára (Róm 8,18–25). Ez a reménység a keresztyén apokaliptika szerint nem egy szükségszerű pusztulás menetrendjét jelenti, hanem azt a prófétai felelősséget, ami egy adott időben való metanoia esetén a megmenekülést is jelentheti. Ha nem is tekintjük a fegyverekből kapákat kovácsoló prófécia (Ézs 2,4) teljes beteljesedésének azt a tényt, hogy az atombomba bevetése után kereken hetven évvel nukleáris erőművekről beszélünk, ez mégiscsak egy szörny megszelídítése történeteként értékelhető.
3. Az etika ma számos kérdésben olyan határterületen mozog, ahol arra kell válaszolnia, hogy szabad-e megtenni mindazt, amire lehetőségünk van. A bátorság mint a vakmerőség és gyávaság közti

arisztotelészi mezon, ma úgy tűnik, az eddigi rossz tapasztalatok ellenére is inkább bátorítja a nukleáris technológia felhasználóit arra, hogy a lehető legnagyobb biztonságra törekedve folytassák az erőművek telepítését. A rómaiak *navigare necesse est* jelszava a tengeri katasztrófák ellenében született. Ma az a kérdés, van-e ilyen kényszerítő szükségesség az atomerőművek építésére. Eközben természetesen törekedni kellene egyfelől arra, hogy a leginkább veszélytelen szél- és geotermikus forrásokat fejlesszük és használjuk ki. Másfelől azonban óvakodni kellene attól is, hogy a nukleáris erőműveket tegyük egyedüli bűnbakká. Ez elterelheti a figyelmet más olyan ökológiai veszélyekről, mint pl. a szuperszonikus repülőgépek által kibocsátott káros anyagok, vagy az élelmiszeriparban használt adalékok. Ha az emberiség nem kívánja korlátozni a légi közlekedést, és nem tudja mellőzni a kereskedelemben az egészségre káros élelmiszereket, vajon méltányos-e,

ha csupán az atomenergia esetében kívánja ezt megtenni. Nem akarjuk az egyik rosszal igazolni a másikat, csupán a címhez térünk vissza: miért nehéz őszintén és igazságosan beszélni egy olyan témáról, amely csupán egyetlen szála annak a szövevénynek, amely életünket és bolygónk jövőjét veszélyeztetheti.

Szűcs Ferenc

FELHASZNÁLT IRODALOM:

- Jacques Ellul, *The Technological Bluff*, W. Eerdmans P. C. Grand Rapids Mich. 1990.
Lesslie Newbiggin, *Evangélium a pluralista társadalomban*, Harmat, Budapest, 2005.
Michael J. Daley, *Nuclear Power, Promise or Peril?* Lerner P. C. Minneapolis, 1997.
Evan McLeish, *The Pros and Cons of Nuclear Power*, Rosen P. C. New York, 2008.
David Bodansky, *Nuclear Energy, Principles, practices, and Prospects*, Springer, New York, 2004.

Mit tegyünk, mielőtt az „elemek felbomlanak”?

Az atomenergiának nincs komoly alternatívája, létünk fenntartásához nem használhatunk mást. Isten az emberiségnek ezt az egyetlen energiaforrást adta, amelyre az egész élő környezetünkkel együtt mi magunk is támaszkodunk. Ugyanis minden általunk ismert és használt energia atomenergiára vezethető vissza, legyen az napenergia, szélenergia, vízenergia, geotermikus energia, vagy atomerőműből származó energia.¹ Az atomenergia felhasználhatóságára vonatkozó kérdéseket ennek tükrében másképpen kell megfogalmaznunk. Beszélünk kell róla, akár döntéshozók, akár szakemberek, akár laikusok, akár gyermekek vagy idősek vagyunk, mert nincs olyan élő és megszületendő, akit ez ne érintene egzisztenciálisan.

Fúziós vagy fissziós?

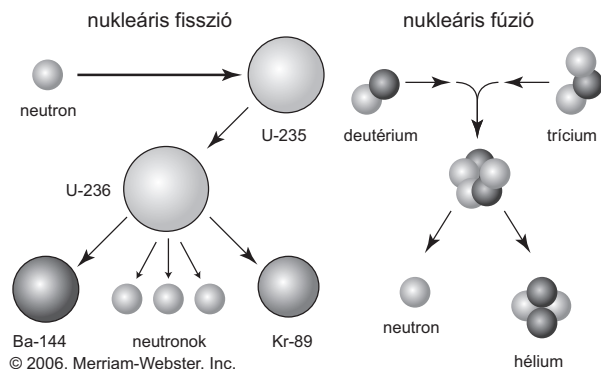
A Nap voltaképpen egy Isten által teremtett nagy teljesítményű természetes fúziós atomreaktor, amelynek az ideáig eljutó káros sugárzásaitól a bolygónk körüli ózonpajzs és mágneses tér véd meg. Akár a megújuló, akár a fosszilis energiaforrásokat tekintjük, azok eredete a Naptól származó atomenergia. Ez az atomenergia egyszerűen óriási és „könnyed”, a nagyon könnyű hidrogéngáz a csillag belsejében lévő fúziós reaktorban a roppant gravitációs erő által összepréselődik és héliummá alakul. Az ebből fakadó elektromágneses sugárzás, hő és fény jut el hozzánk, a napelemek és napkollektorok közvetlenül ezt használják fel. De a Naptól felszabaduló hő- és fényenergia növesztette azokat a növényeket is, amelyből kőolaj lett. Ezeket bányásszuk, finomítjuk és tankoljuk. A nap-

energia melegíti fel a talajt, légtömegeket mozgat meg és szelet támaszt, ezt használjuk ki a szélenergiaforrásokban. A Nap melegétől pára száll fel a vizekből, ami a folyók vízgyűjtőterületein csapódik le. Az idők során hozzánk érkezett napenergia gyönyörű tartályban tárolódik, amelyet természetnek nevezünk. Az égbolt felhői, a hegyi patakok és folyók, a síkságok szelei, a föld és a tenger sokszínű vegetációi mind a napenergia változatos, tárolt formái. A geotermikus energia is a Föld magjában lévő atomreaktor hőtermelésére vezethető vissza.

Ezzel szemben az energiát termelő atomerőműveink alapja a nukleáris fisszió, ahol nehéz, nagy rendszámú radioaktív izotópok atommagját hasítjuk ketté, s az ebből származó hőenergiát használjuk fel. A maghasadásból származó energiával egy elektromos áramot termelő gőzkazánt fűtünk, amely áramtermelő turbinákat hajt meg. Az atomerőművekből származó elektromos energiát nem tároljuk, hanem tovább szállítjuk az ipari és lakossági fogyasztási helyekre. Az uránium vagy plutónium atommagját nagy energiájú neutronnal bombázzuk, amely előidézi a maghasadást. A következő atommagot már az ebből felszabaduló neutronnal hasítjuk ketté, amely így egy nukleáris láncreakciót eredményez. A nukleáris láncreakcióban egy olyan folyamatot szabályozunk, ahol az energiatermelésből felszabaduló energia egy részével termelünk új energiát. A hasadásból végül olyan káros, radioaktív hulladék marad ránk, amelyet már nem tudunk továbbhasítani.

Amikor ma az energiaforrások közötti választásról van szó, úgymint atomenergia kontra megújuló energia, atomenergia kontra fosszilis energia, minden esetben

atomenergiáról beszélünk. Az igazi különbség az atomenergia származtatási módjában van: nukleáris fúzióból vagy fisszióból származó energiát akarunk? Egyesítésből vagy szétválasztásból eredő energiát használjunk?



Általában az atomenergia körüli viták inkább az atomenergia felhasználásának, kockázatának és hosszú távú következményeinek vizsgálatából erednek, hiszen ezek a tényezők, amelyek közvetlenül érintenek bennünket. Etikai döntéseinkben elsősorban az energia felhasználásának kockázatára és következményeire koncentrálnak, és ritkán vagyunk tekintettel az energia előállításának természetére. Amennyiben a teológiai etika körében akarunk beszélni az atomenergiáról, olyan normát kell keresnünk, amely túllép vagy segít kiigazodni a különféle álláspontok között, hiszen tele vagyunk sokszor ellentmondó magyarázatokkal, értelmezésekkel és jóslatokkal. Pro és kontra hangoznak el érvek az atomerőművek ellen és mellett, beleértve ennek az energiának a környezetre gyakorolt hatását is: vannak, akik kifejezetten környezetbarát energiának, s vannak, akik környezetkárosító energiának tartják. A környezetbarát érv rendszerint a fosszilis energiával való összehasonlításából, a környezetkárosító érv pedig a hasadóanyag bányászatából és előállításából, valamint a nukleáris hulladék tárolásából adódik. Az atomerőművi technológiák elfogadása és használata közel sem egyértelmű a világban, ma összesen 435 reaktor működik, mintegy 30 országban.²

Cselekedeteink következményeinek etikai vizsgálatánál nem kerülhetjük el azt a kérdést, hogy amikor cselekszünk, pontosan mit is teszünk. Különösen akkor nem mindegy, hogy mit művelünk, amikor atommagokat hasítunk ketté. Attól, hogy erre képesek vagyunk, még nem biztos, hogy a cselekmény minden előzményével és következményével tisztában vagyunk. Természetesen ennek a folyamatnak a megértéséhez komoly előképzettségre van szükség, s nagyon sokszor jogosan állíthatják a szakértők azt, hogy ez nem olyan téma, amelybe akárki beleszólhat. Ezzel nem kell feltétlenül egyetértenünk, mert a beteg betegsége sem olyan, amit a beteg mindig megért, mégis tőle telhető módon ismernie kell, az orvos beszél róla neki, még akkor is, ha nehezen érthető latin szavakat használ.³ Az atomerőmű sem csak a szakértők belső ügye, hiszen ennek építése, bővítése és használata messzemenően kihat környezetünkre, nemcsak minket

érint, hanem gyermekeinket is. Éppen ezért mindenkinek meg kell adni az esélyt arra, hogy a témában megfogalmazza véleményét, és megértse annyira az ügyet, amennyire képessége és lehetősége van rá.

A keresztyén etika nem állhat meg a jelenségek egymáshoz való viszonyának elemzésénél, nem tekintheti az atomenergia felhasználásának a kockázatra, a veszélyre vagy a jövőre vonatkozó kérdését önmagában. Az atomenergiáról nincs explicit szó a Szentírásban, de mindazokról a metakérdésekről viszont igen, amelyek az atomenergia felhasználásáról, és az ezzel kapcsolatos dilemmákról szólnak. Persze vannak olyan kabbalisztikus hagyományból fakadó olvasatok, amelyek pl. Babel tornyának építésében egy atomreaktor (és rakéta) építést látják („egy völgyre [bik'a] találtak”⁴ = „felfedezték a nukleáris fissziót [bik'ia]”),⁵ de ez inkább a sci-fi-kategóriába tartozik. A keresztyén etika alapvető kérdése⁶ az, hogy „mit tegyünk, testvéreim?”⁷ Ez nem egy szabad ötletelés bevezetője. Ez a pünkösdi igehirdetés megszólító üzenete után egy megtérésből és megértésből fakadó egzisztenciális kérdés, „mintha szíven találták volna őket”.⁸ Ez azt jelenti, hogy teológusként a „mit tegyünk?” témánál nem elég csak a kortárs jelenségek és folyamatok ismerete (ez persze nélkülözhetetlen), hanem vissza kell vezetnünk az aktuális kérdést a szívünkig, amely az ember belső motivációit, mibenlétét, a „ki vagyok” kérdést érinti. Az aktuális problémán túl fel kell ismernünk olyan teológiai kapcsolódási pontokat, amelyek az ember és világ viszonyához, az ember feladatához, a teremtett világ iránt érzett felelősségéhez, a sáfársághoz vezetnek. Az „atomenergia és életstílus” című⁹ pontosan mutatja azt a szoros kapcsolatot, amely az atomenergia használata és fogyasztói szokásaink, életstílusunk között fennáll. De még ennél is tovább kell mennünk: nem csak életstílusunk, hanem világfelfogásunk, keresztyén magatartásunk, Istenhez és embertársaink viszonyáról beszélünk, amikor az atomenergia használatát tárgyaljuk.

Erre utal az Egyházak Világtanácsa (EVT) nemrég kiadott határozott állásfoglalása (2014) is, amely összeköti a teremtésre vonatkozó sáfárságunkat a kockázatkezeléssel, s markánsan elutasítja az atomenergia használatát, buzdítva a tagegyházakat, hogy „szólítsák fel a kormányokat, hogy építsék le az atomerőműveket, és újítsák meg energiafelhasználásukat úgy, hogy növeljék az energiafelhasználás hatékonyságát és megőrzését, csökkentsék a szén-dioxid-kibocsátást és a mérgező hulladéktermelést, és fejlesszék a megújuló energiaforrások használatát”.¹⁰ Ez az igen kemény felszólítás és a hozzá kapcsolódó bírálatát a 10. EVT Nagygyűlés dél-koreai kontextusából fakadt: a világon Dél-Koreában a legsűrűbb az egy főre jutó atomerőművek száma, de ebben az ázsiai térségben következett be néhány éve a tragikus fukushimai katasztrófa (2011). Mindezekben, valamint a technikai kérdéseken és a Paks II körül kialakult vitákon is túl, a teológiai etikában vissza kell mennünk azokhoz a kérdésekhez, amelyek az ember felelősségét, Istentől kapott mandátumát veszi szemügyre az egyesülésből (fúzió) vagy a ha-

sításból (fisszió) származó energiafelhasználás tükrében. Az alábbi gondolatébresztőnek szánt pontokban a technológiai kérdések mögött egy „belsőig ható” teológiai kérdést fogalmazunk meg párhuzamosan.

Mennyiben vagyunk a múlt sáfárai?

A csillagokban rejlő magfúziós atomreaktor működése során a könnyű elemekből mindig nehezebb elemek jönnek létre. Minden vasnál nehezebb, nagyobb tömegszámú anyag kialakulásához nagy sűrűségű égítetekben létrejövő nukleáris fúzióra, szupernóva-robbanásokra volt szükség. Így, amikor nagy tömegszámú radioaktív izotópok atommagjának hasításából felszabaduló energiát használunk fel, a múltban bekövetkezett szupernóva-robbanások termékeit aknázzuk ki, amelyek viszonylag ritkák, nehezen elérhetőek, és bár hosszú évekre elegendők, nem állnak végtelen mennyiségben rendelkezésünkre a Földön. Az urániumban, plutóniumban a sok proton és neutron nehezen fér meg egymással, ezek az atommagok instabil állapotúak, ezért is alkalmasak a hasításra.

A ritkábban előforduló, nehezebb anyagokat bányászunk kell, és a kitermelésük tetemes erőforrást igényel. Általában meg is becsüljük őket, ha pl. az aranyra vagy ezüstre gondolunk. Legtöbbször újrahasznosítjuk ezeket, gondoljunk pl. a karikagyűrűre, amelyet sokszor a családi ékszerek összeolvasztásából állítunk elő. A radioaktív anyagok felhasználása esetében viszont az a helyzet, hogy a kettéhasított izotópokat nem igazán tudjuk újrahasznosítani, az önmagában alkalmatlan a további felhasználásra, atomhulladék marad. A ritka, nagy tömegszámú, radioaktív, instabil anyagokat széthasítjuk, kiaknázzuk a bennük rejlő energiát, majd a végterméket elássuk. A természet kincseit tekintve talán ez a legnagyobb pazarlás, hiszen minden más nem megújuló erőforrásnak – még a kőolajnak is – nagyobb esélye van az újratermelődésre, mint az atomerőművek üzemanyagának. Azt az anyagot, amit az őseinktől kaptunk és évmilliók során, különleges körülmények között jöttek létre, saját pillanatnyi céljainkra kiaknázzuk, majd a megmaradt hulladékot tovább adjuk gyermekeinknek. Tisztesseges ez az eljárás?

Az ötödik parancsolat, amely az élet és őseink tiszteletére szólít fel, összeköti a múltat a jövővel saját életstílusunk és létünk vonatkozásában: „Tiszteld apádat és anyádat, hogy hosszú ideig élhess azon a földön, amelyet Istened, az Úr ad neked!”¹¹ Ez a parancsolat nyilván nem (csak) azt jelzi, hogy „Ne feleselj a szüleiddel!”, ennél bizonyosan többről van itt szó. A tisztelet (*kabód*) arra utal, hogy meg kell adni a súlyát annak, amit a szüleinkektől tanultunk, ahogyan szüleinke éltek, és nem tékozzolhatjuk el a tőlük kapott életteret, környezetet. „A teremtéstörténet a szabadság mandátumával ruházta fel az embert (*dominum terrae*)! De az egyoldalú szabadságértelmezés eltorzul, ha egyszersmind a másik oldalt nem tarjuk szem előtt: az ember eredetét és örökségét, a teremtést és a törvényt.”¹² Mit kezdünk őseink földjével, életstílusával?

Hogyan őrizzük meg azt gyermekeinknek? Szorongással tölthet el bennünket ez a kérdés, mint egy földműves apát, aki „arra gondol, hogyha nem lesz egyszer, hogyan fog keverni a két fia permetszert? Mert a föld nem alszik, és rajtuk se a férgek, és fölzabálják lassan az egészet. Az apám látja, hogy a karók kidőlnek, a fiai meg állnak és bár nem röhögnek, mégse sírnak nagyon. Csak kocsikba szállnak az életnek előre és háttal a halálnak.”¹³

A parancsolatban Izrael számára az a figyelmeztetés is megjelent, hogy maradjanak meg annak az Egy Istennek a tiszteletében, aki kiszabadította őket Egyiptomból. Az ősök tisztelete az egyistenhit megőrzésére is vonatkozik, és tiltja a környező népek bálványimádó kultuszainak átvételét. Maradj meg az Egy Isten tiszteletében, és ne akarj vasnál nehezebb anyagokból bikaerős bálvány-szobrot csinálni, amelyet Te irányíthatsz! Ez az irányítási kényszer és lehetőség vezet a következő kérdéshez.

Képesek vagyunk-e mindent irányítani?

A nukleáris fisszió során egy láncreakciót indítunk be, amely teljesen elszabadulna, ha nem lennénk képesek felügyelni és irányítani. Amint széthasítjuk a neutronunkkal az első ²³⁵U atommagját, újabb nagy energiájú, szabad neutronok keletkeznek, amelyek már maguk hasítják szét a következő atommagokat, így egy kontroll nélküli láncreakció során pusztító atomrobbanás következne. Az atomerőműben kézben kell tartanunk a láncreakciót, és a hasadás során keletkezett neutronokat meg kell fékeznünk, amelyet a „hagyományos” (2–3. generációs) erőművekben ún. neutronmoderáló anyaggal, vízzel vagy grafitval oldunk meg. Ezt a láncreakciót egészen addig nem tudjuk megállítani, amíg van instabil hasadóanyag, viszont le tudjuk lassítani. Ha ez nem sikerül terv szerint, vagy illetéktelenek avatkoznak be a folyamatba (akár egy atomerőmű bombázásával), akkor az katasztrófához vezethet. Az atomerőműben lényegében egy általunk kreált, elszabaduló poklot lassítunk le és terelünk mederbe.

Úgy tűnik, van önbizalmunk, és biztosak vagyunk a szabályozó mechanizmusainkban, amikor azt állítjuk, hogy a „2. generációs erőművek túlnyomó többsége vízzel hűtött reaktorokkal működik. Legfontosabb biztonsági jellemzőjük, hogy bennük – kis valószínűséggel ugyan, de – előfordulhat súlyos baleset, ami az aktív zóna megolvadásához vezet. Ez a kis valószínűség kisebb, mint 10⁻⁵/év.” Valóban minden tízezer évben történhet ilyen baleset? Ennek a valószínűségnek a tükrében nagy kérdés, hogyan kell értelmeznünk azt a három súlyos balesetet (Three Mile Island 1979, Csernobil 1986, Fukushima 2011), amelyek az utóbbi negyven évben történtek? Erre nagyrészt azt a „megnyugtató” választ kapjuk, hogy emberi mulasztás történt. Ugyanakkor milyen más hibára gondolhatnánk, ha nem emberire? *Errare humanum est*, és nagyon csodálkoznánk, ha egy vizsgálat arra jutna, hogy a katasztrófát az okozta, hogy egy szeleburdi szabad neutron eltévedt a primer körben! Na-

gyon sokatmondó az az etikai különválasztás, amely az atomerőmű-baleseteket két tényezőre vezeti vissza: emberi mulasztásra és műszaki hibára.¹⁴ Ez lehetőséget ad arra a kommunikációra, hogy a katasztrófákat elsősorban emberi hibára vezessük vissza, és így a technológiába vetett bizalmunkat ne gyengítsük. De a műszaki hiba vagy technológiai hiányosság eredendően nem emberi hiba-e? Végül soron az, hiszen egy előre megtervezett folyamatban az ember indítja el a láncreakciót. Talán sokkal megnyugtatóbb lenne, ha őszintén szembenéznénk az emberi képesség korlátjával, amely nemcsak az üzemeltetési folyamatban meghozott döntésekre, hanem a fissionos technológiára is vonatkozik.

Az ószövetségi történetekben két jelentős életstílus, ha úgy tetszik, technológia áll egymással szemben: a pásztor és a földműves. Az Ószövetségben a nomád, pásztori életmód a természetre és az állatokra való teljes ráutaltságot jelenti, Isten akaratának azonnali teljesítését (mobilitás, vándorlás), ez a vándorló ősatyák foglalkozása.¹⁵ A földművelés során az ember saját maga akarja uralni a sorsát és környezetét: maga szánt, vet, arat. Ebben is megjelenik a teremtett világra való utaltság, de ha nincs eső, akkor lehet öntözéssel pótolni a vizet, ha nem elég jó a talaj, akkor javítani lehet rajta. A földművelésben sokkal erőteljesebb a környezetünkre gyakorolt kontroll, a jövőnk biztosítása, mint a nomád pásztorkodásban. Az ószövetségi kortörténetben a vándorlásból a letelepedés, az alkalmanként választott vezetőből (bíra) a királyság, majd a dinasztikus királyság megalapítása, a Szent Sátorból a Templom megépítése felfogható egy nomádból letelepedett életstílusba való átmenetként. Ha valaki földműveléssel kezdett komolyan foglalkozni, s nem tudott mértéket tartani, annak gyakran tragikus vége lett: Kain gyilkos lett, mert nem tetszett Istennek a föld terményéből bemutatott áldozata,¹⁶ Noé részeg lett, mert fejébe szállt a szőlőtermesztésből kapott bor,¹⁷ Uzzijjá pedig leprás, mert felfuvalkodott földjeinek és hatalmának gazdagságán.¹⁸ Az édenkerti bűneset során nem véletlen, hogy egy gyümölcsöt ettünk meg abban a hamis hitben, hogy olyanok leszünk mint Isten, és tudni fogjuk, mi a jó és mi a rossz.¹⁹ Vajon tényleg képesek vagyunk mindent ellenőrzésünk alatt tartani? Nem a technológia csodálata ringat minket hamis biztonságérzetben? Hogyan lehetne az atomerőmű kockázatát úgy megállapítani, hogy a valószínűségszámításban figyelembe vesszük a múlt katasztrófáit és az emberi korlátainkat is? Nyilvánvalóan ezekre a kérdésekre nem tudunk kielégítő választ adni, de törekszünk arra, hogy ez a válasz ne legyen soktényezős: az atomerőművek építésében igyekszünk mindent egy kézben, egy kontroll alatt, egy központban tartani. De megoldás-e ez a centralizáltság?

Miért központosítjuk az energiatermelést?

Az atomerőmű működtetése nem gyerekjáték, ehhez nagy szakértelem kell, amely megköveteli a központi

felügyeletet, a centralizáltságot. A rendszer bonyolultsága miatt nyilvánvalóan egyszerűbb és logikusabb több atomreaktort egy helyen működtetni, mint szétszórva. A paksi erőmű esetében is négy reaktorblokk alkotja az atomerőművet, így az egész hazai atomenergia-termelés egy helyre koncentrálódik. A koncentrált technológiai biztonságot és jobb ellenőrizhetőséget jelent. A centralizálásnak vannak azonban hátrányai is, amit legjobban a reziliencia fogalmával tudunk körülírni. „A »reziliencia« egy rendszer azon képességét jelzi, hogy a veszélyeztető külső hatásokat milyen mértékben tudja elviselni, milyen gyorsan tud helyreállni, ha »kibillent« a működése, milyen gyorsan »gyógyul meg«, ha valami megzavarta a működését.”²⁰ Itt nem magára az atomerőműre kell gondolnunk, hanem az energiaigényünk kielégítésére, a központosítás kísértésére. 2014-ben Magyarország villamosenergia-termelésének mintegy 53,6%-a származott egy helyről, a Paksi Atomerőműből.²¹ Ha bármi történe az erőművel és nem tudna áramot termelni, akkor a hazai villamosenergia-termelés fele kiesne. Paks bővítésével 2050-re a mostani négy blokkot leváltva két új blokk kerülne beüzemelésre, amely egyenként a négy blokk 120%-os teljesítményére lenne képes,²² így akár a hazai áramtermelés 80%-át is fedezhetné. Ezzel a magas aránnyal Magyarország nincs egyedül, pl az élen járó Franciaország energiatermelésének 78%-át ma is atomerőművekből nyeri. Akármilyen olcsónak számít az atomenergia, vajon ésszerű-e ilyen mértékben a nukleáris fissionra támaszkodni?

A koncentrált energiatermelés összefügg a koncentrált fogyasztással, a fogyasztói társadalom központosultságával. Csak egy olyan közösség képes ilyen centralizált energiatermelésre, amely önmagában is olyan fokon centralizált, hogy az egy helyről származó energiát képes fejlettségi technológiával megtermelni, és a fogyasztói igények szerint szállítani és elosztani. Mindamellett a központi energiaszolgáltatás mögött egy távoli, megfoghatatlan vállalat áll és ez kölcsönös bizalmatlanságot is magával vonhat: egyrészt számos csalás és visszaélés történik a fogyasztók részéről, másrészt érthetetlenül állunk némely kiszámlázott tétel fölött. A decentralizált energiatermelés feltételezi azt a felelősséget, hogy a fogyasztó maga is energiatermelő: ki-ki lehetőségeihez képest napelemeket, hőszivattyúkat telepít, és megtermeli a magának szükséges energiát, illetve eladja az országos hálózat számára azt, ami felesleg. Mi kell ahhoz a nézőpontváltáshoz, amely Németországban is fokozott társadalmisítási fázisban van, miszerint a fogyasztó egyrészt felelős a fogyasztásért, másrészt a termelésért, az egész társadalom energiaellátásának egy kis szeletéért? Úgy vélem, itt lenne mondanivalója és tennivalója nemcsak az államnak, hanem minden társadalmi közösségnek, az egyháznak is. Képesek vagyunk-e felnőttként, felelősen gondolkodni energiateljesítésünkről és jövőnkéről?

A társadalmi központosulásnak és az ehhez kapcsolódó technológiai újításnak egyik legkorábbi nyomát Babel tornyának²³ építésében fedezhetjük fel. Babel tornya egy

városépítési kísérlet, amely erős kontrasztban van azzal a szétszóródásra vonatkozó isteni paranccsal,²⁴ hogy „töltsétek be a földet!”²⁵ Maga az urbanizáció a korábban említett pásztor–földműves párhuzamon túl is kifejezetten negatív felhangot kap az Ószövetségben mint a természettől való elszakadás mintája, akár Kain városalapítására,²⁶ vagy Lót boldogtalan városi élettől való függésére²⁷ gondolunk, egészen Ézsaiás kiáltásáig: „Jaj azoknak, akik házat házhoz ragasztanak!”²⁸

Vegyük észre, hogy Babelben a közös nyelv mellett még egy nagyon fontos építkezési módszernek is birtokában voltak azok, akik egy helyen letelepedtek: tudtak téglát vetni. A nehéz kőfejtés helyett egy gyors technológiát alkalmazhattak, amely azt sugallta számukra, hogy bármit meg tudnak építeni, várost és égig érő tornyot egyaránt. Josephus Flavius holisztikus értelmezésében összeköti Babel tornyát az özönvízzel, és egyfajta dacként értelmezi az építést: az új technológiával épített torony képes ellenállni a víznek, magassága révén pedig nem érintheti baj az ott élőket, borítsa be akár mekkora áradat is a földet.²⁹ A korai urbanizáció és az új technológia összefonódásából különös merészséggel és büszkeséggel, a völgy mélyedésének extra kihívásával megküzdve akartak az emberek magasat építeni, és így hatalomra szert tenni. A téglavetés olyan erőteljes motivációt adott az embereknek, amelynek alkalmazásával egyrészt kimeríthetetlen építőanyagra (és a hozzá szükséges kötőanyagra) tesznek szert, másrészt a saját kiégetett formák – mint egységek – komplex struktúrák megtervezését tették lehetővé. A Babel szó a maga összetettségében Isten kapujára (*babhel*), az összezavarásra (*balal*), és nem utolsósorban Babilonra utal. Ferenc Pápa 2015 tavaszán azt nyilatkozta a japán atomkatasztrófával kapcsolatban, hogy az atomerőművek a modern kor Babel tornyai. Ha az ember el akarja érni az eget és dacol a teremtéssel, akkor saját pusztulását idézi elő.³⁰ De vajon természetellenes dac-e a nukleáris fisszió?

Hogyan rakjuk össze azt, amit széthasítunk?

Akármilyen fejlett és ámulatra méltó a maghasadás, nehéz megbarátkozni azzal a gondolattal, hogy a nukleáris fisszióval olyan ritka és nehezen kialakult értékes anyagot választunk szét, amit utána nem igazán tudunk összerakni. Masszív lábnyommal úgy taposunk bele a jövőbe, hogy évszázadokra veszélyes anyagot hagyunk az utódainkra. Az IPCC 5. jelentése szerint a nukleáris fissziós energia egy „kísérlet, kevés üvegházhatású gáz kibocsátással járó alaperőművi energia”, amely „növekvő mértékben hozzájárulhat az alacsony szén-dioxid-kibocsátású gazdasághoz”.³¹ A jelentés természetesen hozzászól azokat a fenntartásokat, amelyek a működési rizikóra, az uránbányászat kockázatára, a pénzügyi és a hatósági szabályozási nehézségekre és az ezzel kapcsolatos aggodalmakra, a radioaktív hulladékok megoldatlan

kérdéseire, a nukleáris fegyverkezés miatti félelemre és a közvélemény kedvezőtlen megítélésére vonatkoznak. Nem vitás az atomerőmű kedvezőbb üvegházhatása, ha arra gondolunk, hogy 80 kg urán felhasználásával annyi energiát tudunk megtermelni, mint 7000 tonna szén elégetésével. De az atomenergia termelése után olyan radioaktív hulladékként marad ránk, amelyet nagyvonalúan a jövő nemzedékeire hagyunk. A karbonlábnyom az üvegházhatás jelenleg legismertebb mérőszáma, nevezetesen hogy mekkora mennyiségű szén-dioxidot bocsátunk ki a légkörbe egy-egy tevékenységgel. Ám ebben a mutatóban nincs benne az időfaktor, amely az atomhulladéknál különösen érdekes. Akármilyen „kis” területre ássuk el a nukleáris hulladékot, azt évezredekre művelhetetlenné és lakhatatlanná tettük. Lehet, hogy a nukleáris fisszió karbonlábnyoma relatíve kicsi, de a hozzá tartozó „időlábnyom” viszont óriási. A maghasadásból származó hulladék az egyik legkényesebb megoldatlan ügy az atomerőművek működésében.

Lukács írja le a sáfár példázatát,³² ahol Jézus egy csaló intézőt dicsér meg, és példaképnek állít be. A sáfár valószínűleg sokkal többért adta bérbe a gazda vagyonát a bérlőknek, mint ami a jogos bérleti díj lett volna, így az adósságok azonnali csökkentése a saját extra profitjáról való lemondást jelentette, hogy el tudjon számolni a számon kérő gazdának.³³ Sokszor gondban is vagyunk, hogy e csaló sáfárt jónak vagy hamisnak tekintsük-e. Mindenesetre a sáfár alapvető rossz hozzáállása a gazda vagyonához a *tékozlás*, amely egy hapax legomenon az Újszövetségben: szétvagdosza (*diaballó*) a vagyont, amit rábíztak, mindezt úgy adja tovább, hogy megsarcolja és kizsákmányolja a többieket. Arról szó sincs a példázatban, hogy ezt a vagyont visszaszerezze, újra összerakja, már csak a szétosztott részek beárazásán tud változtatni. Nagyon hasonló ez az érzés a teremtésben kapott mandátumunkhoz, hogy műveljük és őrizzük azt,³⁴ de mégis tékozoljunk. Még erőteljesebb ez a tékozlás és a végzetes szétdarabolás a nukleáris fisszióban: hogyan rakjuk össze a széthasítottat?

Pontosan ez az alapvető gond merül fel az ún. negyedik generációs atomerőművek fejlesztése vonatkozásában is. Ezek az atomerőművek még kísérleti stádiumban vannak, kereskedelmi céllal egyelőre nem működnek. Két ponton jelentenek előrelépést: a hasadóanyag nagyobb hatásfokú feldolgozásában és az végtermék újrahasznosításában (reprocessálásában). Több negyedik generációs típust is megkülönböztetünk, de ezekből igazán jelenleg az ún. gyors reaktorok emelhetők ki. Itt nincs neutronmoderátor, hanem az erősen dúsitott üzemanyag láncreakcióját gyors neutronok tartják fenn. Ebben az esetben a fűtőanyag sokkal nagyobb részét lehet hasznosítani, így kevesebb atomhulladékot termelünk.³⁵ A kiéget fűtőelemeket reprocessálás után nagy hatásfokkal újra fel tudják használni a reaktorban. Az Egyesült Államokban a korábbi Ford-kormány kezdeményezésére Carter elnök 1977-ben moratóriumot rendelt el a gyors reaktorokra és a reprocessálásra, tekintettel arra, hogy

ezek olyan hasadóanyagok előállításához (plutónium) vezetnek, amelyek közvetlenül alkalmasak atomfegyver gyártására.³⁶ Franciaország, Oroszország és Japán ettől függetlenül ment tovább a maga útján, és a Roszatom a BN-600 (1980) után már 2013-ban üzembe helyezte a BN-800-as negyedik generációs plutóniummeghajtású gyorsreaktorát, hogy kereskedelmi célú sorozatgyártást készítsen elő.³⁷

A kérdés itt ugyanaz, mint a sáfárnál. Vajon a befektetett energia és pénz megtérül-e ebben az összetett technológiában, vagy ugyanúgy járunk, mint az intéző: amit kaptunk, azt széthasítjuk, és a végén megpróbálunk nullszaldóra kijönni? Mindent összevéve tényleg megtaláltuk-e az energiaellátás Szent Grálját? Képesek vagyunk-e a kizsákmányolásra úgy lemondani, hogy nem lesz meg a számított extra profit? Tudunk-e mértékletesek lenni³⁸ mint a sáfár a végén, és a jelenben nem elvenni azt, amit a jövőben a többieknek kell visszafizetni?

Lesz-e nyoma a jövőben annak, amit most teszünk?

Ne felejtjük el, hogy amikor az atomerőmű kiegészítő fűtőelemeinek 50 éves tárolásáról beszélünk, az csak egy átmeneti tárolást jelent (Kiegészítő Kazetták Átmeneti Tárolója),³⁹ abban bízva, hogy 50 év múlva utódaink majd valamit kezdenek ezekkel az anyagokkal. Ha tudnak is vele mit kezdeni, ez részünkről mégiscsak egy szegényteljes halogatás és nemtörődömség.

„De el fog jönni az Úr napja, mégpedig úgy, mint a tolvaj, amikor az egek recsegve-ropogva elmúlnak, az elemek égve felbomlanak, a föld és a rajta levő alkotások is megégnek.”⁴⁰ Ez a péteri végidős prófécia egy olyan világégesről beszél, amely kontrasztban van az első nagy pusztulással, a vízözönnel. A pusztító vízözönnel volt lehetőség az újrakezdésre, megmenekült egy bárka, volt valahol egy szárazföld, ahol olajfa nőtt ki, amelynek ágáról gallyat hozott egy galamb. A világéges után nem lesz se bárka, se fa, az elemek felbomlanak és megégnek. Végzetes nukleáris katasztrófáról lenne itt szó? Próbáljuk meg egyszerre komolyan venni a maga polaritásában a teremtésvédelmi felelősséget és a világvége komolyságát. A páli interim etika szerint a „már igen és még nem” feszültségében élünk: már megtapasztaljuk Jézus jelenlétét, aki eljött hozzánk, de még nem teljesedett ki Isten országa, várjuk vissza Őt. A péteri eszkatológiai nézőpontból ezt fogalmazzuk át a „még igen, de már nem” feszültségére, azaz még ebben a világban kell maradnunk és élnünk a keresztyén felelősségünknek megfelelően, de már biztosan nem tudunk az Édenbe visszamenni, és már visszafordíthatatlanul előtűnt az Úr eljövetele.

A világvége újjáteremtés is. Ma az egyik legfontosabb eszkatológiai kérdés az, hogy lesz-e nyoma az eljövendő világban annak, amit e mulandóban teszünk vagy nem teszünk? Az Úr „ígérete szerint új eget és új földet várunk, amelyben igazság lakik”,⁴¹ de hogyan viszonyul

egymáshoz a régi föld és ég az új éghez és földhöz? Hibás lett volna az első teremtés, ha újat kell létrehozni? A végidő nem egy olyan jelenség, amely az ismeretlen jövőből tör ránk. Jürgen Moltmann „futurans” kifejezése olyan jövőről beszél, amely össze van kötve a jelennek, és a jövőre vonatkozó elképzeléseink a múltból fakadnak (ezzel szemben áll szerinte az „adventus”, amely valami váratlan eljövételére tekint).⁴² A jövőre tekintő reménységben félelem van, de önmagában a félelem nem hordoz reménységet. Az újjáteremtés reménységét.⁴³

Nem kérdés, hogy az újjáteremtésben helyreáll-e mindaz, amit elrontottunk. De hogyan tekintünk ma a végidőkre? Az új teremtésben ott lesznek a kiegészítő fűtőelemek nyomai? Nem lesz kellemetlen sétálgatni a mostani lábnyomaink maradványai között az új ég alatt? Vagy inkább éljünk úgy, hogy a lábnyomunk ne nőjön túl az életünkön?

Összefoglalás

Sajnos egyetlen történelmi egyház sem szólalt még meg az új magyar atomerőmű építése körül kialakult vitában. A magyar egyházak atomenergiához való viszonyát talán nagyon érzékletesen szemlélteti a Mohi atomerőmű és környezete. Mohi községet 1295-ben említik először, és már a 13. században volt temploma. Ma már a faluból csak a templom és a temető áll, az erőmű építése miatt a házakat lerombolták, és a falu lakosságát beköltöztették Lévára. Van tehát ott egy új atomerőmű (1998), egy régi, elhagyatott templom, és egyik sem tudja, mit kezdjen a másikkal. Az egyik óriási, új és energiát termel, emberekre káros radioaktív anyagok széthasításával, élekciklusa 30-40 év. A másik viszonylag kicsi, majd egy évezrede áll, kiürült, de emberek jártak oda, hogy találkozzanak egymással, és Istent dicsőítsék a teremtett világgal együtt.

A feltett kérdések, amelyek (1) a múlt örökségének kiaknázására, (2) az irányításra és kockázatra, (3) a centralizáltságra és rezilienciára, (4) a tékozlásra és mértékletességre, (5) a visszavonhatatlanságra és újrahasznosításra, valamint (6) a jövő reménységére vonatkoznak, nem kerülhetők el az atomenergia tárgyalásában. Ezek azok a kérdések, amelyekről beszélnünk kell, és messze túlmutatnak azon a kilenc érven, amelyet a „Miért szükséges új atomerőművi blokkok építése Magyarországon?” című ismertetőben megfogalmaznak az atomerőmű irányítói.⁴⁴ Az első érvtől eltekintve („A Paksi Atomerőmű kapacitás-fenntartása, a működő blokkok pótlása.”) minden más érv felállítható a megújuló energiaforrások mellett is.

Tudunk-e olyan megoldást találni energiaigényeink kielégítésére, amely mértékletes, józan?⁴⁵ Lesz-e komoly fóruma még életünkben ezeknek a kérdéseknek, vagy a fórum hiányának következményeivel is gyermekeink fognak szembesülni?

Kodácsy Tamás



MTI (Az egykori Mohi falu temploma, napelemek és az atomerőmű tornyai)

JEGYZETEK

¹ Kivételként említhetjük az egyelőre költséges és ritka árapály-erőműveket, amelyek a tömegvonzáson és a Föld forgásából táplálkoznak. Mindamelllett a Föld és a Hold mozgási energiája is valószínűleg robbanásra vagy ütközésre vezethető vissza, amelynek szintén a csillagokban működő fúziós energia lehet a forrása.

² Sükösd Csaba, *Atomenergia a 21. században*, OAH-TIT Stúdió Ismeretterjesztő konferencia, 2014.05.20.

³ Kierkegaard, Søren, *A halálós betegség*, Göncöl Kiadó, 1993. 8. o.

⁴ 1Móz 11,2.

⁵ Bar Tzadok, Ariel, *Was Babel Nuclear Powered?*, Koshertorah.com, 2009. <http://www.koshertorah.com/pdf/babel5770.pdf>

⁶ Török István, *Etika*, Free University Press. 1988. 3–5. o.

⁷ ApCsel 2,37.

⁸ Uo.

⁹ MEÖT, „Atomenergia és életstílus” Konferencia, 2015. október 9. Szóban ezen a konferencián hangzottak el ennek az írásnak a gondolatai.

¹⁰ Egyházak Világtanácsa, Statement towards a Nuclear-free World, Busani Naggyűlés, 2014. július 7. <https://www.oikoumene.org/en/resources/documents/central-committee/geneva-2014/statement-towards-a-nuclear-free-world>

¹¹ 2Móz 20,12.

¹² Lochman, Jan Milič, *A szabadság útjelzői*, Kálvin Kiadó, 1993. 79. o.

¹³ Beck Zoltán (30Y), *Rajzszöggel középre*. In: Csészényi tér. CLS Records, 2006.

¹⁴ NucNet, *Csernobil ténytár – Összefoglaló nukleáris kommunikációs szakemberek számára*, 2011. [http://www.haea.gov.hu/web/v2/portal.nsf/att_files/brochur/\\$File/csern_teny.pdf](http://www.haea.gov.hu/web/v2/portal.nsf/att_files/brochur/$File/csern_teny.pdf) 5. o.

¹⁵ 1Móz 47,3; 5Móz 26,5.

¹⁶ 1Móz 4,1kk.

¹⁷ 1Móz 9,20kk.

¹⁸ 2Krón 26,10kk.

¹⁹ 1Móz 3,1kk.

²⁰ Victor András, *Energia és Föld-védelem*, in: „Őrizd meg a rád bízott kincset!” Teremtés hete, 2014. Magyarországi Egyházak Ökumenikus Tanácsa, 2014. 17–18. o.

²¹ Hamvas István, *Évindító sajtótájékoztató*, in: Atomerőmű, 38/2. 2015. 2. o.

²² <http://www.atomeromu.hu/tejesitmenynoveles>

²³ 1Móz 11,1–9.

²⁴ Robert Gordon, *Babel: Tower of*, in: New International Dictionary of Old Testament Theology & Exegesis Vol 4., ed. Willem A. van Gemeren, Paternoster Press, 1973. 429. o.

²⁵ 1Móz 9,1.

²⁶ 1Móz 4,12–14,17.

²⁷ 1Móz 19,1kk.

²⁸ Ézs 5,8.

²⁹ Flavius Josephus, *A zsidók története*, I. 115.

³⁰ <http://www.helencaldicott.com/pope-francis-calls-nuclear-power-plants-a-modern-day-tower-of-babel/>

³¹ Ramón Pichs-Madruga et al: (szerk.), *Climate Change 2014 Mitigation of Climate Change – Working Group III Contribution to the Fifth Assessment Report of the Intergovernmental Panel on Climate Change*, 2015. Cambridge University Press, 20. o.

³² Lk 16,1kk.

³³ J. D. M. Derrett, *Fresh Light on St. Luke XVI. The Parable of the Unjust Steward*, New Testament Studies 7 (1960–61) 198–219. o.

³⁴ 1Móz 2,15.

³⁵ Szatmáry Zoltán, *Fogytán az urán a Földön?* In: Fizikai Szemle, 2010/4. 126–128. o.

³⁶ Halász László, Hanka László, Vincze Árpád, A nukleáris erőművek negyedik generációjának és egy korszerűbb reprocesszási eljárás jövőbeli alkalmazásának lehetősége a nukleáris hulladékok növekvő mennyiségének és elhelyezési problémájának tükrében, in: Hadmérnök 2008/3. 34. o.

³⁷ <http://www.world-nuclear.org/info/Current-and-Future-Generation/Fast-Neutron-Reactors/>

³⁸ Victor András, *Energia és Föld-védelem*, in: „Őrizd meg a rád bízott kincset!” Teremtés hete, 2014. Magyarországi Egyházak Ökumenikus Tanácsa, 2014. 8.

³⁹ http://www.rhk.hu/docs/publications/KKAT_modositas_osszefoglalo.pdf

⁴⁰ 2Pt 3,10.

⁴¹ 2Pt 3,13.

⁴² Moltmann, Jürgen, *The Experiment Hope*, London SCM Press, 1975. 52. o.

⁴³ Jel 21,5.

⁴⁴ <http://www.mvmpaks2.hu/hu/Atomenergia/IsmeretetoAlap/Lapok/AtomeromuviBlokkozEpitese.aspx>

⁴⁵ 1Pt 4,7.

Mert ti is jövevények voltatok...

Migrációval kapcsolatos egyházi állásfoglalások a mérlegen¹

Hónapok óta emberek százezrei tartanak Nyugat-Európa felé a Közel-Kelet háború sújtotta országaiból, Észak-Afrikából vagy éppen a balkáni térség gazdaságilag elmaradottabb vidékeiről. Európa viszont újból megosztott – 25 évvel a hidegháború vége és a vasfüggöny lebontása után. Az a tanácstalanság, amellyel Európa az embertömegek áradatát kezeli, arra utal, mennyire felkészületlenül érte a tagállamokat és az Európai Unió intézményeit az újkori népvándorlás méreteiben eddig még nem ismert hulláma. Hetek és hónapok óta még mindig a közös megoldást *keresik*, miközben az előjeleket már évek óta fel kellett volna ismerni: a közel száz évvel korábban mesterségesen kialakított geopolitikai struktúrára megszűnt működni, az egyes régiókban a status quo már nem tartható tovább, s az érintett népek tömegei indultak el a boldogabb élet reményében nyugat, illetve észak felé. Úgy tűnik, történelmi jelenséggel van dolgunk.

A migránsok tömegei által érintett országok megoldás tekintetében magukra maradtak. Egyrészt professzionális segítségnyújtás, másrészt a túlterheltségtől való pánikszerű félelem, szigorítások a menekültpolitika terén, korábban nyitott határok megerősítése, vagy éppen lezárása jellemzik akcióikat. Ez a helyzet Európa protestáns egyházait is kihívás elé állította, s nem tagadható, hogy a diakóniai szervezetek, az egyházi szeretetszolgálatok, a hivatásos segítők vagy éppen önkéntesek csapata – lehetőségeikhez mérten – derekasan helytálltak az emberáradat kezelésében, szinte valamennyi érintett országban. Mégis, a kérdés nem kerülhető meg: vajon képes-e *a reformátori egyház és a teológia megtalálni saját mondanivalóját* egy olyan helyzetben, amikor a közélet hangos a politikai és kulturális identitásról, morálról, értékekről és felelősségről szóló diskurzustól, vagy pedig régi kliséket ismételtet, reflektálatlan módon? Éppen ezért ebben a tanulmányban a figyelem a menekültkérdéssel kapcsolatos *egyházi állásfoglalásokra* irányul, s a reformátori etika fényében keressük azokat a szempontokat, amelyek továbbgondolásra és gondolkodtatásra érdemesek, illetve a konkrét felelősség meglátásához és felvállalásához nyújthatnak segítséget. Nyilvánvaló, hogy az egyházi állásfoglalások számbavétele e tekintetben csak reprezentatív lehet, de figyelni kívánunk a nemzetközi és hazai vonatkozásokra egyaránt.

Valamennyi, a menekültáradat tetőzésének legkritikusabb időszakában megfogalmazott egyházi állásfoglalásra jellemző az az alaphang, hogy az erőszak, az éhség és

az üldöztetés által érintett ember védelemre szorul, és hogy az egzisztenciális szorongatottságból menekülő befogadása a keresztyén felelősség és a humanitás alapvető követelménye.² De míg a politika nemzeti és nemzetközi szinten a hatékony határvédelem módját keresi, elosztási kvótákon kíván megegyezni vagy éppen vitázni, a menekültjogi eljárás felgyorsítását sürgeti, addig az egyházak a konkrét segítségnyújtás lehetőségei után tájékozódnak, személyes és intézményes szinten egyaránt (élelmiszer, gyógyszer, szállás stb. tekintetében). Gyászistentiszteletek kerültek megtartásra az Ausztriában vagy Olaszország partjainál útközben elhalálózott menekültek emlékére. Egyházvezetők fájdalmas, ugyanakkor biztató tapasztalatként³ számoltak be arról, hogy Budapeستől Münchenig az egyháztagokban miként mozdult meg a gyalogosan vándorló menekültekkel való szolidaritás érzése, hogyan vezetett ez a konkrét segítségnyújtás megnyilvánulásáig, s az irgalmasság kultúrájának megéléséig. De mindezekon túlmenően mégsem lehet eltekinteni a kérdéstől: vajon az egyházi nyilatkozatok és állásfoglalások mennyiben tükrözik a reformátori tanítás és etika követelményeit, nevezetesen, mennyiben képesek segíteni konkrét helyzetben az erkölcsi tájékozódást, ugyanakkor mennyiben bizonyulnak tárgyyszerűnek, kompetensnek, s őrzik meg egyúttal realitászérzőket.

Protestáns etikusok körében már polgárjogot nyert az a meggyőződés, hogy társadalometikai kérdésekben az egyházi állásfoglalások két feltételt nem nélkülözhetnek – ha komolyan veszik a reformátori erkölcsi véleményformálás örökségét és módszertani szabályait⁴ –, nevezetesen az *írásyszerűség* és a *tárgyszerűség* szempontjait. Az első jelenti a bibliai kijelentés mélyreható ismeretét, amely elengedhetetlen ahhoz, hogy az egyházi állásfoglalásokban és véleményformálásban a keresztyén hit igazsága és tartalma kifejezésre jusson. A második olyan szakmai tájékozottságot, adott kérdéseknek megfelelő tárgyi ismereteket felételez, amelynek hiányában nehezen lehet elképzelni, hogy az egyház etikai és társadalompolitikai kérdésekben kompetens módon nyilatkozzon.⁵ Mégis, el kell dönteni, hogy egy ilyen egyházi nyilatkozat *lelkigondozói-pasztorális*, vagy pedig *szociáletikai-prófétai* jellegű⁶ legyen. Egyrészt szükség van arra, hogy egy ilyen irat bátorítson az „Isten iránti bizalomból fakadó felelősségteljes életformára,”⁷ másrészt készítsen fel arra, hogy képesek legyünk a hit tartalmát az adott etikai kérdésben a legnagyobb körültekintéssel, szakmai információkra és tárgyi ismeretekre

támaszkodva megfogalmazni. De hát a tapasztalat azt mutatja, hogy éppen társadalometikai kérdésekben alig várható el a tárgyyszerűség és a racionális megfontolás – nem úgy, mint a természettudományos kérdések kapcsán, ahol konkrét kutatási eredményekkel, absztrakt ismeretekkel vagy technikai eljárásokkal számolhatunk (géntechnika, humán reprodukciós eljárások stb.). Társadalmi változások és jelenségek esetén morális, mentalitástörténeti, szociálpszichológiai vagy politikai tényezők sokkal nagyobb szerepet kapnak egy-egy egyházi állásfoglalás kialakításában, mint azt korábban sejtettük. Semmitmondó megnyilatkozások, államhatalommal szembeni lojalitás, a politikai döntések és szereplők iránti konstruktív kritika hiánya nagymértékben befolyásolhatja egy egyházi véleménynyilvánítás alaptónusát.

Ha az európai egyházi állásfoglalásokat közelebbről megvizsgáljuk – legyen szó a Svájci Protestáns (Református) Egyházsövetség⁸ felhívásáról, az ausztriai lelkészek és lelkésznők állásfoglalásáról,⁹ az Egyházak Világtanácsa állásfoglalásáról,¹⁰ vagy a Magyarországi Református Egyház nyilatkozatáról¹¹ –, feltűnik, hogy ezek az egyházi megnyilvánulások műfajilag a nyilatkozat és a hitvallás jellegű iratok között mozognak. Miközben arra figyelmeztetnek, hogy az aktuális kihívásokkal szemben, speciális helyzetben és adott kontextusban Istennek Igéjére kell figyelni,¹² ez egyházi állásfoglalások a hit megvallásának aktusára, illetve hitvalló nyilatkozatra emlékeztetnek. De „egy hitvallás egészen más, mint egy politikai elemzés”¹³ – a társadalmi és politikai helyzet elemzése a hit megvallását megelőzően, illetve az ilyen szövegek előkészítése kapcsán kell, hogy megtörténjen. Ha egy ilyen egyházi állásfoglalás valóban konfesszórius igényrel lép fel konkrét kihívások közepette, mindjárt felmerül a következő kérdés: milyen autoritással és milyen elkötelező igénnyel kerül kiadásra egy ilyen dokumentum? S a következő kérdés is válaszra vár: vajon etikai állásfoglalások tekinthetők hitvallás-szerű iratoknak, vagy hitvallásrangra emelhetők-e? Vajon a társadalmi és gazdasági helyzet ily mértékű változása (mint amit a menekültáradat jelez, vagy éppen eredményezhet) veszélyezteti oly mértékben a hit szabadságát és az egyház szolgálatát, hogy ezáltal a *status confessionis* helyzete áll elő?¹⁴ Viszont ha a migrációval kapcsolatos egyházi megnyilvánulásokat egyszerűen a nyilatkozatok, illetve állásfoglalások kategóriáiban szemléljük, szembetűnő, hogy éppen az említett tárgy-szerűség és elemző kompetencia tekintetében mutatják a legnagyobb hiányosságokat. És ami aktualitásukat illeti, majdhogynem elkésettnek vagy elavultnak minősülnek, tekintettel a gyorsan változó helyzetre, a megoldásra váró probléma nagyságrendjére, vagy a már meghozott politikai és jogi döntésekre.

Bizonyos kivételt jelent e tekintetben a Német Protestáns Egyház tartományi egyházi vezetőinek közleménye a menekültek helyzetéről,¹⁵ és a Generális Konvent Elnökségének valamivel később, 2015. november 11-én kiadott nyilatkozata.¹⁶ A német egyházi doku-

mentum az által emelkedik ki a többi nyilatkozat sorából, hogy a probléma komplexitására irányítja rá a figyelmet. Egyrészt számba veszi a migráció kiváltó okait, amelyek a következők: klímaváltozás, háború, fegyverszállítás, államok rendfenntartó szerepének összeomlása, globális kereskedelmi egyezmények, gazdasági igazságtalanság fenntartása és az erőforrásokat felemésztő életstílus. Ez utóbbi, a fogyasztói életszemlélet, valamint a klímaváltozás említése új elem az egyházi nyilatkozatokban, jóllehet tudományos elemzések és az ökotológia, illetve ökofilozófia képviselői már jó ideje megfogalmazták ez irányú intő figyelmeztetéseiket.¹⁷ Másrészt tematizálásra kerül a saját társadalmi felelősség kérdése és a megtérés szükségessége – ez egy olyan aspektus, amely teológiai relevanciát ad a nyilatkozatnak. Továbbá számol a probléma nem megfelelő kezelésének reális veszélyeivel és következményeivel, úgy, mint a gyűlölet és idegenellenesség kialakulásával. Ugyanakkor az eddigi erőfeszítések és segítőkészség elismerése mellett utal a befogadóképesség hatáira, komolyan veszi az aggodalmakat és félelmeket. Végül meghagyja – bár implicit módon – a politikai közösség döntéseinek szuverenitását, de nem hallgatja el az egyház közéleti felelősségét, amikor a bevándorlás legális útja, valamint a bevándorlási törvény társadalmi vitája mellett foglal állást. A Kárpát-medencei reformátusság képviselőjében nyilatkozó Generális Konvent Elnöksége – a német állásfoglaláshoz hasonlóan – szintén részletesen kitér a második világháború óta nem tapasztalt menekült- és migránsáradat lehetséges kiváltó okaira, nyilvánvalóvá teszi, hogy e válság megoldása nemcsak politikai vagy adminisztratív feladat. A dokumentum felszólít az évszázadok alatt kialakult erkölcsi, politikai, szellemi és kulturális értékek megőrzésének kötelezettségére, majd emlékezteti az országok kormányait és az Európai Unió intézményeit az állami és politikai jogkör, illetve felelősség tudatosítására. Bibliai igehelyekre való utalással emlékezteti egyházainkat a szükségben levők megsegítésére, függetlenül vallási hovatartozásuktól vagy attól, hogy közvetlen életveszély elől menekülnek, vagy csak a jobb élet reményében indultak útnak. Mindkét dokumentumra jellemző a migrációs jelenség elemzésének, azaz a tárgyilagosságnak az igénye, de kérdés, hogy bibliai igehelyekre való hivatkozással betöltik-e az írászerűség követelményét? E tekintetben ugyanis olyan bibliai és teológiai összefüggések megnevezésére volna szükség, amelyek továbbgondolása a további teológiai reflexiókat, s ennek következtében *ennek* megfelelő közéleti és gyakorlati következtetések levonását tenné szükségessé. Míg a német dokumentum például az egyház közéleti felelősségére apellál, addig a magyar református nyilatkozat az egyház felelőssége kapcsán az egyes keresztyén hívő ember erkölcsi kötelezettségére, vagy a szeretetszolgálatok lehetőségére szorítkozik. Nyilván a német egyházak közjogi státusza nem hasonlítható a közép-kelet-európai országok egyházainak helyzetéhez – mégis, felmerül a teológiai-etikai kérdés: vajon elég, ha az egyház a mene-

kültek befogadásra való jogosultságának kérdését csak az államra, s annak szerveire bízva? Egyrészt helyénvaló a jogállam kötelezettségére figyelmeztetni, hiszen a működésképtelen jogállam (a rendet, a határokat, a törvényességet beleértve) képtelen garantálni nemcsak saját polgárainak a biztonságát, de a rászoruló menekülteknek sem képes hathatós védelmet biztosítani.¹⁸ Másrészt viszont a polgári rend fenntartásának kötelezettségét „csak” az állam felelősségi hatáskörébe utalni már a múltban is teológiai tévedésnek bizonyult, és súlyos következményekkel járt a 20. század történelme során.

A fenti összefüggések teológiai reflektálása és értelmezése valójában nélkülözhetetlen az egyház számára, ha az eseményeknek nemcsak elszenvedője, de valamilyen mértékben alakítója is kíván lenni, s ehhez cselekvési lehetőségeit mérlegeli. Komplex ok-okozati összefüggések komplex és komplementer intézkedéseket kívánnak a menekültkrízis kezelése érdekében, így például a beutazások szabályozása, a családdegyesítés, a társadalomba és a munkaerőpiacra való integráció lehetővé tétele, gyermekek iskoláztatása, egészségügyi és higiéniai feltételekhez emberhez méltó módon való hozzáférés terén. Öröndetes, hogy időközben nemcsak az Európai Unió kormányai, hanem az európai egyházak képviselői is összehangolt stratégiát sürgetnek a menekültkrízis kezelésére, mint például az Európai Egyházak Migrációs Bizottságának (CCME) főtitkára: „Egyetlen intézkedés sem képes önmagában megoldást nyújtani a menekültválság globális problémájára. Minél inkább egymást kiegészítő módon kezeljük az intézkedéseket, és minél inkább közös feladatnak tekintjük a kérdést, annál több az esély arra, hogy ezt a válságot kezelni tudjuk [...], s közben minden egyes ember méltóságát tiszteletben tartsuk.”¹⁹

Mégis, az egyházak minden társadalompolitikai elköteleződése és diakóniai szerepvállalása mellett a következő kérdések várnak sürgős reflektálásra (a teljesség igénye nélkül), teológiai-hermeneutikai és szociál-
etikai szempontból:

- Történelmileg nézve a nagy méreteket öltő népvándorlás nem ismeretlen az európai kereszténység, közelebbről a protestantizmus számára. Kényszerkitelepítések és etnikai tisztogatások következtében emberek milliói indultak el az új otthonkeresés útján a két világháborút követően, a hidegháború alatt vagy éppen a balkáni háborúk miatt. Az azt követő integrációtörténetek tapasztalatai még mindig értékelésre várnak. Ezen túlmenően újból kritikai-teológiai elemzés tárgyává kellene tenni a protestáns teológia és a népi-nemzeti mozgalmak kapcsolatát.²⁰
- Ha a klímaváltozás, valamint a háborúk és a gazdasági igazságtalanság valójában a jelenlegi migrációs áradat kiváltó okai között szerepelnek, fel kell tenni a kérdést az önvizsgálat jegyében: vajon az egyházak mit értek el nagyszabású ökumenikus programjaikkal és jelszavaikkal, akár a világban, akár

saját tagjaiknak körein belül? Miért nem hoztak számottevő áttörést a baseli (1989) és grazi Ökumenikus Nagygyűlések (1997) szándéknyilatkozatai az „igazságosság, a béke és a teremtés megőrzése” jelszavai alatt? A Református Világszövetség Debreceni Nagygyűlése 1997-ben felszólított az igazságtalanság bilincseinek széttörésére, az accrai Nagygyűlés 2004-ben pedig egyenesen hittétellel kívánta tenni a gazdasági imperializmus ellen meghirdetett harcot. Mi a hozadéka ezeknek a nagygyűléseknek e téren, mi az, amit elértek, ami továbbra is érvénnyel bír, s hogyan lehet a gyakorlatba átültetni ezeket a programokat?

- Amennyiben a jelenlegi menekültválság valóban komplex történelmi-társadalmi, ugyanakkor globális kiterjedésű és korszakalkotó esemény, a reformátori teológia ideológia-kritikai potenciálja újból szóhoz kell, hogy jusson. Az egyház és a teológia ugyanis nem nézheti kritikátlanul, ha ilyen komplex események és folyamatok leegyszerűsítésre kerülnek, vagy néhány csúcvezető személyes kudarcává stilizálódnak, illetve ha újból beindul a bűnbakképzés folyamata. De ugyanígy elfogadhatatlan, ha egyes emberek megnyilvánulása vagy cselekedeteik általánosításra kerülnek – legyen szó akár politikusokról, akár menekültekről –, és ha egyes csoportok fellépése vagy politikai megnyilvánulásai mögött egész kollektívák kerülnek megjelölésre vagy éppen megbélyegzésre. Az ember nem redukálható le önazonosságának csak egyetlen szegmensére (például a vallási vagy kulturális hovatartozására), s ennek alapján nem lehet rájuk kollektív jellemzőket kikiáltani, mert ez megint csak nem a megértés és megoldáskeresés felé, hanem az értetlenség és idegenkedés szakadékeinak mélyítése felé vezet.
- A reformátori teológia a további kérdések tisztázása előtt sem térhet ki: hogyan viszonyulnak egymáshoz az alapvető emberi jogok és a népek önrendelkezési joga, az egyén személyes boldogulásához, életének kiteljesedéséhez való joga és egy politikai közösség joga, hogy a népszuverenitás elve alapján maga döntsön társadalmi együttélésének politikai, szociális és kulturális rendjéről? Menekülők és bevándorlók alapvető emberi jogait, kulturális önazonosságuk megőrzésére irányuló igényüket nem lehet kétségbe vonni. Ugyanakkor megdöbbentő, ahogyan az utóbbi hetekben és hónapokban, a közélet vagy akár tudományos viták szintjén mennyire ignorálásra került a korporatív önmeghatározáshoz való jog érvényesítésének igénye – legyen szó akár a potenciális bevándorlók érdekeiről, akár a befogadó társadalmak igényéről.²¹ Azokat a vallási és kulturális önazonossággal összefüggő kérdéseket, amelyekkel az európai társadalmak szembesültek, vagy a közeljövőben szembesülni kényszerülnek, csak nyíltan és kellő tárgyilagossággal lehet kezelni.

- A protestáns egyházaknak és teológiának figyelnie kell az eddigi integrációkutatás és biztonságpolitika eredményeire is. Például egy vonatkozó tekintélyes német kutatás (*Berlin-Institut für Bevölkerung und Entwicklung*²²) eredményei figyelmeztetnek, milyen szimptomái és következményei lehetnek egy rossz integrációs politikának és gyakorlatnak: elhatárolódás a többségi társadalomtól, a befogadó társadalommal való identifikáció hiánya, hiányos nyelvi ismeretek és gyenge teljesítmény az oktatás és szakképesítések terén, antidemokratikus tendenciák, valamint integrációra való képtelenség és kudarcélmények továbbadása a következő generáció számára.²³ Mindezeket a jelenségeket és problémákat józanul és tárgyilagosan kell újból a szakmai párbeszéd témájává tenni és napirenden tartani. Másfelől a befogadó társadalmaknak is felelőssége van abban, hogy megfelelő integrációs politikával (leginkább az oktatás, nevelés, képzés és keresőképesség feltételeinek megteremtésével) elejét vegyék a párhuzamos társadalmak kialakulásának.
- A bibliai intelm – „mert ti is jövevények voltatok” (2Móz 22,20) – gyakran vált az utóbbi hónapokban a segítségnyújtásra való felhívások, karitatív akciók lözengjává. Kétségtelen, az Ószövetség, illetve a Tóra egyébként nagyon markáns szociális tanítása korábban nem ismert módon került a figyelem középpontjába. Úgy tűnik, a társadalmi elvárások horizontján a menekültkérdéshez való viszonyulás az egyházak hitelességének tesztkérdésévé vált. Egyes egyházi és diakóniai vezetők eufórikus hangvételben köszöntik az új helyzetet, mondván: „a menekültkrízis vezetheti ki az egyházakat a válságból;”²⁴ máshol pedig rezignáltan kérdik: miért nem tesz már valamit az egyház a migránsokért? Egyes európai egyházak – úgy tűnik – újból bezárkóznak a népi-nemzeti és konfesszionális identitás bevehetetlennek vélt bástyái mögé; máshol pedig állami vezetők és közéleti személyiségek kérdezik csodálkozva a válság szigorúbb rendezése (pl. felső határ, menekültkérelmek szigorúbb elbírálása) ellen tiltakozó egyházakat, vajon felelősen számolnak-e a döntések hosszú távú társadalmi következményeivel? Ilyen helyzetben az egyház és a teológia számára még fokozottabb teológiai körültekintés és tárgyszerűség ajánlott: az Írásra való egyoldalú hivatkozással szemben exegetikai és hermeneutikai eredményekre való figyelés, s azok továbbgondolása lehet a megoldás. A bibliai igehelyek és összefüggések gondos elemzése ugyanis arra irányíthatja rá a figyelmet, hogy pl. a Pentateuchos és Hexateuchos *teológiai és üdvtörténeti középpontja a migráció*.²⁵ Az Isten által elrendelt helyváltoztatás viszont hol a bűn, hol pedig az ígért összefüggésében kerül értelmezésre, az ajándékként elnyert szabadság pedig arra ad indítást, hogy a szabadságot megtapasztalt egyén és közös-

ség közbelépjen az elnyomottak vagy szorongatott helyzetben lévők szabadságáért. A bibliai hagyománytörténet sokrétűsége ugyanakkor nem hagyható figyelmen kívül. Amint *Eckart Otto* kimutatta, a kezdetben családi ethosként értelmezett szolidaritás követelményét kiterjeszti ugyan az ellenség és az idegen szeretetének parancsa, de ez nem jelent egyet a szolidaritás olyan univerzális követelményként való deklarálásával, amely Izrael határain is túlmutatna.²⁶ Az együttélés és társadalmi cselekvés erkölcsi normái csupán később – a bölcsesség-irodalom során – kerülnek egy Isten által adott *rend*-ből levezetésre, amelyek behatárolják a történelmi tapasztalatokat: „Aki cselekedetei által beilleszkedik az adott rendbe, az számíthat sikeres életre.”²⁷ Az Újszövetség pedig az idegen befogadását (Mt 25,35) már nem valamely rend vagy törvény felől kívánja elérni, hanem a hitre jutott ember szabad döntése felől. Az embertárs iránti szeretet és odafordulás kizárólag emberi döntések és cselekedetek interakciójában tapasztalható meg, de a félelmek és az ellenségeskedés realitásával is számol, nem elbagatellizálva azt. A találkozásokban mindig ott rejlik az értetlenségnek, a konfliktusoknak, az ellenségeskedésnek a veszélye. Az idegen befogadása, vagy egészen egyszerűen a másik emberrel való találkozás nem mindig a kölcsönös gazdagítás jegyében kerül megélésre, sokszor terhet is jelent. Nem véletlenül mondja az apostol: „Viseljétek el egymást, és bocsássatok meg egymásnak” (Kol 3,13).

Ezért tehát az olyan ellentétpárok által jelzett tapasztalatokat, mint bizalom vagy idegenkedés, szükség vagy szolidaritás, vallási önazonosság vagy szociális identitás, felelősség vagy jólét, nem morális és világnézeti kategóriákként kell kezelnünk, hanem elsősorban teológiai kérdésekként. Szociálpszichológiai vagy filozófiai ismeretek mellett a teológia rendelkezik e kérdésekről saját mondanivalóval,²⁸ amelyet a teljes Szentírást szem előtt tartva az interdiszciplinaritás jegyében érdemes kifejteni. Minden jel szerint napjaink menekültválsága olyan kihívást jelent, amely által a reformatori egyházak és a teológia számára újból lehetőség nyílik arra, hogy az egyházi gyakorlat és a teológiai reflexiók egymásra vonatkoztatásának összefüggésében jó megoldások születhesse-
nek. Történelmileg nézve – bár a lehetőség adott volt rá – ezek a reflexiók bizonyos helyzetekben vagy elmaradtak, vagy olyan gyakorlati következtetésekhez vezettek, amelyek végső soron az egyház küldetésével ellentétes megoldásoknak bizonyultak. A menekültválsággal foglalkozó eddigi egyházi állásfoglalások – azok közül is csak némelyek – sajnos kevés jelét mutatják ennek a belső, önreflexív igénynek. De indítást adhatnak arra, hogy ez a kezdet ne torpanjon meg. Az egyház társadalmi tapasztalatának és teológiai eszmélkedésének kölcsönhatásából viszont származhatnak olyan felismerések, amelyek megóvják az egyházat attól, hogy újból

kívülről jelöljék ki a helyét a társadalomban, valamely moralizáló politikai szólam jegyében, ugyanakkor képe- sé tehetik arra, hogy Isten jelenlétéről és ennek konzek- venciáiról hitelesen tegyen bizonyosságot a világban.

Fazakas Sándor

IRODALOM

- A *Generális Konvent Elnökségének nyilatkozata az európai migrációs válságról* (2015. november 11.), URL: <http://www.reformatus.hu/nyitotoldal/menekultek/mutat/a-generalis-konvent-elnoksegenek-nyilatkozata-az-europai-migracios-valsagrol/> (utolsó megtekintés 2016.02.12.).
- A *Magyarországi Református Egyház közleménye a menekülthelyzet kapcsán* (2015.09.03.), URL: <http://www.reformatus.hu/mutat/11266/> (utolsó megtekintés 2015.10.16.).
- Aufruf an die Kirchen und Kirchengemeinden im Schweizerischen Evangelischen Kirchenbund. Zum Empfang von Flüchtlingen in den Kirchen und Kirchengemeinden*, Bern, 24. September 2015, URL: http://www.kirchenbund.ch/sites/default/files/aufruf_fluechtling_de.pdf (utolsó megtekintés 2015.10.17.).
- BIÉLER, André: *Calvin's economic and social thought*, Geneva, World Council of Churches, 2006.
- CHILDS, Brevard S.: *Biblical Theology of the Old and New Testament: Theological Reflection on the Christian Bible*, Minneapolis, Fortress, 1993.
- FABINY, Tamás: *Marsch der Flüchtlinge* (10. September 2015), URL: <https://de.lutheranworld.org/de/content/marsch-der-fluechtlinge-die-kirche-mitten-der-europaeischen-fluechtlingsskrise-21> (utolsó megtekintés 2015.10.17.).
- FAZAKAS, Sándor: Die Erklärung von Debrecen, in: Hofheinz, Marco – Meyer zu Hörste-Bührer, Raphaela J. – Oorschot, Frederike van (Hg.): *Reformiertes Bekennen heute: Bekenntnistexte der Gegenwart von Belhar bis Kappel*, Neukirchen-Vluyn, Neukirchener Verlag, 2015, 130–135.
- FAZAKAS, Sándor: Ihr seid auch Fremdlinge gewesen. Kirchliche Stellungnahmen auf dem Prüfstand, in: *Zeitschrift für Evangelische Ethik* 60 (2016/1), 4–9.
- GERDES, Jürgen: *Die Rechte von Migranten*. Heinrich Böll Stiftung. Migrationspolitisches Portal, URL: <https://heimatkunde.boell.de/2008/07/18/die-rechte-von-migrantinnen> (utolsó megtekintés 2015.10.30.).
- HOFHEINZ, Marco – MEYER ZU HÖRSTE-BÜHRER, Raphaela J. – OORSCHOT, Frederike van (Hg.): *Reformiertes Bekennen heute: Bekenntnistexte der Gegenwart von Belhar bis Kappel*, Neukirchen-Vluyn, Neukirchener Verlag, 2015.
- HONECKER, Martin: Art. Volk, in: TRE 35 (2003), 191–209.
- HONECKER, Martin: Sind Denkschriften „kirchliche Lehre“?, in: *Zeitschrift für Theologie und Kirche* 81 (1984), 241–263.
- KAMANN, Matthias: Flüchtlingskrise führt Kirche aus der Krise, in: *Die Welt* 05.09.2015, URL: <http://www.welt.de/politik/deutschland/article146059734/Fluechtlingskrise-fuehrt-Kirche-aus-der-Krise.html> (utolsó megtekintés 2015.10.30.).
- KIRCHENAMT DER EKD (Hg.): *Das rechte Wort zur rechten Zeit. Eine Denkschrift des Rates der Evangelischen Kirche in Deutschland zum Öffentlichkeitsauftrag der Kirche*, Gütersloh, Gütersloher Verlagshaus, 2008.
- KIRCHENKANZLEI DER EKD (Hg.): Aufgaben und Grenzen kirchlicher Äußerungen zu gesellschaftliche Fragen (1970), in: uő.: *Die Denkschriften der Evangelischen Kirche in Deutschland*, Band 1, Gütersloh, Gütersloher Verlagshaus, 1978.
- KÖRTNER, Ulrich H. J.: Mehr Verantwortung, weniger Gesinnung. In der Flüchtlingsfrage weichen die Kirchen wichtigen Fragen aus, in: *Zeitzeichen* 17 (2016/2), 8–11.
- KÖRTNER, Ulrich H. J.: Fremdenangst und Feindesliebe. Theologische Bemerkungen zur Xenophobie, in: *Die Zeichen der Zeit* 55 (2000/3), 6–8.
- LÁNYI András: *Tíz pont a bevándorlókról – Migráció és mi VII*, URL: http://mandiner.hu/cikk/20150831_lanyi_andras_a_zurzarav_fele_migracio_es_mi_vii (utolsó megtekintés 2015.10.30.).
- Menschen auf der Flucht: Herausforderung für den Glauben*. Stellungnahme der Generalsynode der Evangelischen Kirche

- A.u.H.B. in Österreich (09.12.2015), URL: http://evang.at/wp-content/uploads/2015/07/151209_Generalsynode_Menschen_auf_der_Flucht1.pdf (utolsó megtekintés 2016.02.10.).
- „*Öffnet Herzen und Türen*“. *Aufruf von evangelischen Pfarrerinnen und Pfarrern in Österreich* (02.09.2015), URL: http://evang.at/wp-content/uploads/2015/10/150902_PfarrerInnen_Fluechtlinge.pdf (utolsó megtekintés 2016.02.10.).
- OTTO, Eckart: *Theologische Ethik des Alten Testaments*, Stuttgart, Kohlhammer, 1994.
- PESCHKE, Doris: Herausforderung für Europa. Empfehlungen für eine angemessene EU-Flüchtlingspolitik, in: *Zeitzeichen* 16 (2015/10), 43–45.
- RAD, Gerhard von: *Theologie des Alten Testaments*, Bd. 1, München, Chr. Kaiser Verlag, 1987.
- The churches walk with refugees in Hungary*, URL: <https://www.oikoumene.org/en/press-centre/news/the-churches-walk-with-refugees-in-hungary> (utolsó megtekintés 2015.10.15.).
- TÖDT, Heiz Eduard: *Perspektiven theologischer Ethik*, München, Chr. Kaiser Verlag, 1988.
- WOELLERT, Franziska – KRÖHNERT, Steffen et al.: *Ungenutzte Potenziale. Zur Lage der Integration in Deutschland*, Berlin, Berlin-Institut für Bevölkerung und Entwicklung, 2009.
- WORLD COUNCIL OF CHURCHES: Statement on refugees in Europe (04 September 2015), URL: <http://www.oikoumene.org/en/resources/documents/general-secretary/statements/statement-on-refugees-in-europe/> (utolsó megtekintés 2016.02.12.). Magyarul ld. Az EVT állásfoglalása az európai menekültekről, URL: <http://www.reformatus.hu/nyitotoldal/menekultek/mutat/az-evt-allasfoglalasa-az-europai-menekultekrol/> (utolsó megtekintés 2016.02.09.).
- ZSENGELLÉR József: Migráció a Bibliában, in: *Theológiai Szemle* 58 (2015/3), 135–139.
- Zur aktuellen Situation der Flüchtlinge. Eine Erklärung der Leitenden Geistlichen der evangelischen Landeskirchen Deutschlands (Hannover 10. September 2015)*, URL: http://www.ekd.de/download/20150910_gemeinsame_erklaerung_fluechtlinge.pdf (utolsó megtekintés 2015.10.15.). Magyarul lásd <http://reformatus.hu/mutat/a-nemet-protestans-egyhazi-tartomanyi-egyhaziinak-vezetoinek-kozlemeny-a-menekultek-jelenlegi-helyzeterol/> (utolsó megtekintés 2016.02.09.).

JEGYZETEK

- 1 A *Zeitschrift für Evangelische Ethik* című folyóiratban megjelent kommentár átdolgozott, aktualizált változata. Ld. FAZAKAS: Ihr seid auch Fremdlinge gewesen, 4–9.
- 2 Vö. A Magyarországi Református Egyház közleménye a menekülthelyzet kapcsán (2015. szeptember 3); Zur aktuellen Situation der Flüchtlinge. Eine Erklärung der Leitenden Geistlichen der evangelischen Landeskirchen Deutschlands (10. September 2015); Aufruf an die Kirchen und Kirchengemeinden im Schweizerischen Evangelischen Kirchenbund (24. September 2015); The churches walk with refugees in Hungary (30.09.2015).
- 3 FABINY: Marsch der Flüchtlinge (10. September 2015).
- 4 Vö. BIÉLER, Calvin's economic and social thought, Geneva (2006); TÖDT: Perspektiven theologischer Ethik (1988).
- 5 Ld. HONECKER: Sind Denkschriften „kirchliche Lehre“?, 241–263. Vö. KIRCHENKANZLEI DER EKD: Aufgaben und Grenzen kirchlicher Äußerungen (1970); KIRCHENAMT DER EKD: Das rechte Wort zur rechten Zeit (2008).
- 6 KIRCHENAMT DER EKD: Das rechte Wort zur rechten Zeit, 10.
- 7 i. m., 12.
- 8 Aufruf an die Kirchen und Kirchengemeinden im Schweizerischen Evangelischen Kirchenbund (24. September 2015).
- 9 „*Öffnet Herzen und Türen*“. Aufruf von evangelischen Pfarrerinnen und Pfarrern in Österreich (02.09.2015).
- 10 WCC: Statement on refugees in Europe (04. September 2015).
- 11 A Magyarországi Református Egyház közleménye a menekülthelyzet kapcsán (2015. szeptember 3).
- 12 Vö. HOFHEINZ–MEYER ZU HÖRSTE-BÜHRER–VAN OORSCHOT: Reformiertes Bekennen heute, 3.
- 13 i. m., V.
- 14 FAZAKAS: Die Erklärung von Debrecen, 133.
- 15 Zur aktuellen Situation der Flüchtlinge (10.09.2015).
- 16 A Generális Konvent Elnökségének nyilatkozata az európai migrációs válságról (2015. november 11).

- 17 Vö. LÁNYI: Tíz pont a bevándorlókról – Migráció és mi VII.
 18 Legújabbban Ulrich H.J. Körtner követel több felelősséget az állami szervek és az európai intézmények részéről – a felelősségetika és érületi etika közötti különbségtétel Max Weber-féle elvére hivatkozva –, mondván: az állam nem individuum, mint az irgalmas samaritánus Jézus példázatában. Az állam felelősségéhez tartozik a határok védelme, a rend és béke fenntartása, a bevándorlás törvényes keretek között tartása – s nem a határok hermetikus lezárása. De az államok felelőssége nem szűnik meg saját határainál, hanem globális tekintetben is hozzá kell járulniuk a migráció kiváltó okainak kezelésében. Az egyházaktól pedig azt várja Körtner, hogy határozottabban nevezék meg az állam és a politika felelősségét – de kénytelen megállapítani, hogy egy egész sor teológiai releváns kérdést figyelmen kívül hagynak, s beírik bibliai idézetekre való esetle-

- ges hivatkozással. Ld. KÖRTNER: Mehr Verantwortung, weniger Gesinnung, 8–11.
 19 PESCHKE: Herausforderung für Europa, 45.
 20 Vö. HONECKER: Volk, 198–207.
 21 Vö. GERDES: Die Rechte von Migranten (2008); LÁNYI: Tíz pont a bevándorlókról.
 22 WOELLERT–KRÖHNERT: Ungenutzte Potenziale (2009).
 23 uo. 81.
 24 idézi KAMANN: Flüchtlingskrise führt Kirche aus der Krise.
 25 Vö. Von RAD: Theologie des Alten Testaments, 80–81.309–317; CHILDS: Biblical Theology of the Old and New Testament, 16–18.130–131; ZSENGELLÉR: Migráció a Bibliában, 137.
 26 OTTO: Theologische Ethik des Alten Testaments, 264–265.
 27 uo. 267.
 28 Vö. KÖRTNER: Fremdenangst und Feindesliebe, 6.

KÖNYVSZEMLE

EGERESI LÁSZLÓ SÁNDOR

A bibliai héber nyelv tankönyve

Károli Gáspár Református Egyetem Hittudományi Kar, 3. kiadás, Budapest, 2015, 357 o.

A szerző évek óta a héber nyelv oktatója a budapesti teológián, a Károli Gáspár Református Egyetem Hittudományi Karán. A bibliai héber nyelv tankönyvének első és második kiadása sikertörténet lett. Szerzte az országban, sőt határon túl is, használják nemcsak református teológiákon, hanem az evangélikus és zsidó testvéreinknél is.

A bibliai héber nyelv oktatói hiányoltak egy ilyen jellegű tankönyvet, ami terjedelmében, mélységében és ugyanakkor gyakorlatiasságában az új kor kihívásainak megfelel. Eddig igen rövid terjedelműek, hiányosak voltak a felsőoktatásban használt nyelvtanok. A legelterjedtebb a református teológiákon Tóth Kálmán professzor úr tankönyve volt (mindössze 72 oldal), ami inkább nyelvtani összefoglalás, gyakorló feladatok nélkül. A külföldön használt nyelvtankönyveknek két csoportja volt: a gyakorlati és az elméleti, illetve a kezdő és a haladó. Ez a könyv mindezt magába tudja foglalni, mélyebb elméleti és gyakorlati segítséggel bővül az eddigi törzsanyag.

Ez a kiadvány alapvetően nem önálló tanulásra készült, hiszen a bibliai héber nyelv elsajátítása az egyetemi tanulmányok egyik legnehezebb része. Teológiai oktatásra szánt nyelvtankönyv, azonban segítséget nyújthat azoknak is, akik más tudományokat művelve alapvető héber nyelvismeretet szeretnének elsajátítani. A héber betűk formája, az olvasás szokatlan jobbról balra iránya, az igeragozás összetettsége mind-mind indokoltá teszik a tanár-diák közötti közös munkát, ami majd meghozza gyümölcsét, hiszen gyönyörűség annak, aki a Szentírást eredeti nyelven tanulmányozhatja.

A tankönyv célja, ahogy a szerző maga is említi, a Biblia héber nyelvének megismertetése: „az egyik legfonto-

sabb szempont a **Biblia-központúság** volt e tankönyv írása közben”. Ez észrevehető a gyakorlatokban, memoriterekben, nyelvtani feladatokban. Az író figyelme arra is kiterjedt, hogy minél több ószövetségi könyv szerepeljen a válogatásban, ezen kívül igyekezett a leggyakrabban használt bibliai héber szavakat beépíteni a tankönyv anyagába. Sőt, külön szín jelzi az egyes igék előfordulásának gyakoriságát, ami nagyon ritka más tankönyveknél. Szemléletesen készült könyv: a piros szín jelzi az ötszáznál gyakrabban előforduló igéket a héber Bibliában, a kék szín a száz és ötszáz közötti, a fekete szín a száz alatti előfordulást, ezzel is még átláthatóbbá téve a megtanulandó szókincset. Emellett nagyon hasznos annak ismertetése is, hogy melyik igetörzsét használja leggyakrabban az adott ige. Az alapszókincs megtanulásával „*olyan kulcsot kap kezébe a tanuló, ami sok zárat nyit bibliaolvasás közben*”.

A bevezetésben a szerző a héber nyelv történetével készíti fel a tanulásra vágyókat: a bibliai óhéber megszületésétől kezdve a modern héber létrejöttéig mutatja be a lingvisztikai fejlődést, majd a héber nyelv helyét vizsgálja a sémiekek között. Fontos az összehasonlító sémi nyelvészetben való jártasság, mert aki csak a nyelvtani ismereteket sajátítja el, nem fogja megérteni a héber nyelv gondolkodásmódját, hiszen a bibliai héber szövegek legfiatalabb része is több mint 2000 éves.

A tankönyv tartalma a következő módon épül fel:

I. fejezet: A héber írás és olvasás kialakulása.

II. fejezet: Hangtan: mássalhangzók, magánhangzók változásai, gyakorlatok.

III. fejezet: Alaktan: határozott névelő, névmások, névszók (főnév, melléknév, számnév),

partikulák (prepozíciók, kötőszók, határozószók, kérdőszók).

IV. fejezet: Igeragozás, a héber igeragozás felosztása, gyakorlatok.

A függelékben található a főnevek csoportosításai, az igeragozáshoz segítséget nyújtó szemléltető táblázatok, szókincsépítés, szakirodalom-ajánló és a héber–magyar szójegyzék. A szerző nagy hangsúlyt fektet a legmagasabb szintű szakirodalom áttekintésére. A legjobb hazai és nemzetközi naprakész tájékoztató hasznos bibliográfia lehet minden szakember számára. A tananyag megértése jóval könnyebb a rengeteg példa, számos ábra, gondosan összeállított feladatsorok, memoriterek a könyv végén szereplő alapszótárnak köszönhetően. A szerző a nyelvtani kifejezésekhez magyar elnevezést használ, zárójelbe téve a latin vagy héber megfelelőket. A leckék végén álló olvasmányok a gyakorlókönyvek szerepét is betöltik. A fentiek alapján láthatjuk a tankönyv sokoldalúságát: nyelvtani magyarázatok, olvasmányok, gyakorlókönyv, szótár, szakirodalom, minden egy helyen.

Az első kiadás sikerét követte a második megjelenés, amellyel egy javított változat kerülhetett a nyelvtanulók kezébe. Egyúttal a könyv mérete is nagyobb lett, egy igényesebb, könnyebben olvasható könyvet kapott kézhez az olvasó.

Mi indokolta a harmadik kiadást? A második kiadás teljesen elfogyott, ezért már sok diák, érdeklődő várta a harmadik kiadás megjelenését. Módosítás történt a látjegyzetekben, a feladatokban, a szakirodalom ajánlásá-

ban, valamint a még megmaradt néhány hibát kijavítva, még színvonalasabb lett a tankönyv.

A jövőben még várható egy digitális adatbázis is, amiből interneten keresztül lehet majd letölteni a gyakorló feladatokat, táblázatokat, szótanuló kártyákat, amelyek telefonra is letölthetők lesznek, így mindenhol elérhetővé válhat a gyakorlás, akár autóbuzson is. Ezenkívül megemlíteném, hogy a szerző egy újabb hiánypótló feladaton dolgozik, méghozzá a bibliai héber nyelv új szótárának megírásán, amelyre legalább akkora szükség és igény van, mint erre a héber nyelvtankönyvre, mert ilyen szótár nincs magyar nyelven több mint száz éve.

Végezetül az írótól pár gondolat: „...sok imádkozás és elmélkedés van e könyv mögött... Mindazáltal korántsem tekintem befejezettnek munkámat. A következő évek tapasztalata, a diákoktól és kollegáktól érkező visszajelzések esetleg további változtatásokat tesznek majd szükségessé e tankönyvben, amit nyitottan várok...”

Kedves tanárom nyelvtankönyve nagy segítséget nyújt a héberül tanulni vágyóknak, valamint a héber nyelv oktatóinak. Ez a mai standard felsőoktatási tankönyv magyarul! A könyv olvasóbarát, hiánypótló és gyakorlatias. Külsőre-belsőre egyaránt igényes és színvonalas, nagy szakértelemmel megírt, kitűnő héber nyelvtankönyv. Nagy érdeklődéssel vártuk a harmadik kiadást, hogy a könyv a boltok polcain újra kapható legyen, köszönet érte! Mindenkinek jó szívvel ajánlom!

Kovács Enikő Hajnalka

TARTALOM

A FŐSZERKESZTŐ JEGYZETE

BÓNA ZOLTÁN:
Tél után tavasz jön 2

SZÓLJ, URAM!

BOGÁRDI SZABÓ ISTVÁN:
Nem kiskapu – szoros kapu 3

TANÍTS MINKET, URUNK!

KOVÁCS GERGŐ:
Ószövetségi „szentháromság-textusok” a 20.
századi református dogmatikai alpművekben. . . 4

JAMES A. SANDERS:
A Biblia mint kánon
Fordította: Czövek Tamás 19

ORMÓSHÉGYI ZOLTÁN:
A „triplex usus legis” alkalmazásának lehetősége
a parókiális jog szabályozásában 24

SIBA BALÁZS:
Pénzkérdések a lelkipásztori életpályán 28

BERKI VIKTÓRIA:
Prédikáció másképp
Gyakorlati teológiai szempontok

*az értelmi fogyatékkal élő embereknek
szóló igehirdetéshez* 36

KITEKINTÉS

LÁNYI ANDRÁS:
A válasz Paks2 – de mi volt a kérdés? 44

KROÓ NORBERT:
A nukleáris energia jövője 46

SZŰCS FERENC:
Atomenergia és életstílus 48

KODÁCSY TAMÁS:
Mit tegyünk, mielőtt az „elemek felbomlanak”? . 50

ÖKUMENIKUS SZEMLE

FAZAKAS SÁNDOR:
Mert ti is jövevények voltatok...
*Migrációval kapcsolatos
egyházi állásfoglalások a mérlegen* 57

KÖNYVSZEMLE

KOVÁCS ENIKŐ HAJNALKA:
Egeresi László Sándor:
A bibliai héber nyelv tankönyve 62

A Magyarországi Református Egyház Kálvin János Kiadója könyvajánlata

AZ ÚJ FORDÍTÁSÚ BIBLIA LEGÚJABB REVIDEÁLT KIADÁSA (RÚF 2014)
– megjelent a *Magyar Bibliatársulat* gondozásában

Többek között az alábbi változatokban kapható:

Középméretű, vászonkötésű • 114 × 163 mm • 1360 oldal 4100 Ft
Nagy méretű, vászonkötésű • 136 × 195 mm • 1360 oldal 6200 Ft
Nagy családi, vászonkötésű • B/5 • 1360 oldal 8100 Ft

BIBLIKUS SEGÉDKÖNYVEK

BOTTYÁN JÁNOS

A MAGYAR BIBLIA ÉVSZÁZADI

Átdolgozta: Pecsuk Ottó és Fekete Csaba

A magyar bibliafordítások története a kezdetektől a 20. század végéig.

B/5 méret • 160 oldal • keménytáblás 2100 Ft

FABINY TIBOR – PECSUK OTTÓ – ZSENGELLÉR JÓZSEF (SZERK.)

FELEBARÁT VAGY EMBERTÁRS

Bibliafordítások és használatuk a mai Magyarországon.

B/5 méret • 160 oldal • keménytáblás 2100 Ft

PAUL LAWRENCE – RICHARD JOHNSON

BIBLIAI KÉZIATLASZ

Az atlasz képek, térképek és rövid, közérthető szöveges információk háttérrel követi végig a bibliai elbeszélést a világ teremtésétől a kereszténység terjedéséig a Római Birodalomban.

222 × 160 mm • 192 oldal • kartonált 4000 Ft

ZSENGELLÉR JÓZSEF

A KÁNON TÖBBSZÓLAMÚSÁGA

A héber Biblia/Ószövetség szöveg- és kánontörténete.

A kötetet a MRE Zsinata Az év könyve díjjal jutalmazta 2015-ben.

B/5 méret • 464 oldal • keménytáblás 4900 Ft

JAMES D. G. DUNN

KEZDET BEN VOLT AZ EVANGÉLIUM

Jézus, Pál és az evangéliumok

Dunn komolyan veszi az írott evangéliumokat, mint a történeti Jézus megismerésének szóbeli hagyományra épülő forrásait, a Jézus-mozgalom és azon belül Pál apostol zsidó kontextusát, a Jézus küldetése és Pál evangéliuma közötti folytonosságot.

B/5 méret • 240 oldal • kartonált 3400 Ft

KOMMENTÁROK, TEOLÓGIAI MŰVEK

A REFORMÁTUS EGYHÁZI KÖNYVTÁR SOROZAT (ÚJ FOLYAM)
ÚJABB KÖTETEI:

KÁLVIN JÁNOS

AZ ELSŐ KORINTHUSI LEVÉL MAGYARÁZATA

Református Egyházi Könyvtár, Új folyam 8.

B/5 méret • 380 oldal • műbőrötés 2100 Ft

KÁLVIN JÁNOS

A MÁSODIK KORINTHUSI LEVÉL MAGYARÁZATA

Református Egyházi Könyvtár, Új folyam 9.

B/5 méret • 208 oldal • műbőrötés 1500 Ft

GEORGE A. F. KNIGHT

VAGYOK – EZ A NEVEM

A Biblia Istene és az emberi vallások

„Én veled VAGYOK” – Isten ezzel a névvel jelentette ki magát Mózesnek és a választott népnek. De jelentése nem erkölcsi tanításokban, vallásos birodalmak építésében, vagy a világvallások kritikájában válik világossá, hanem a szegények szerető és együttérző szolgálatában. A szegények: muszlimok, hinduk, keresztények, vallástalanok – Isten szegényei, ha nem ismerik a „veled VAGYOK” Krisztusban megmutatókozó szeretetét.

A/4 méret • 109 oldal • kartonált 1200 Ft

MARGÓT KÁSSMANN (SZERK.)

HIT A TERRORON TÚL

Isten halhatatlanságáról, mindenhatóságáról és erőtlenségéről.

A/4 méret • 184 oldal • kartonált 1200 Ft

LENKEYNÉ SEMSEY KLÁRA

AZ ELJÖVENDŐ VILÁG EREJÉVEL E VILÁGBAN

János apostol leveleinek magyarázata.

B/5 méret • 335 oldal • keménytáblás 2500 Ft

SZIKSZAI BÉNI

MARAN ATHA! – AZ ÚR KÖZEL

Magyarázatok a Jelenések könyvéhez.

B/5 méret • 226 oldal • kartonált 1350 Ft

EGYHÁZ ÉS GYŰLEKEZET

PETER WICK

PÁL – A KERESZTYÉN SÉG TANÍTÓJA

Hogyan lett „Saulból Pál”? Hogyan használta fel korának kommunikációs lehetőségeit evangéliuma hirdetésére? Teológus, vagy misszionárius volt elsősorban? Peter Wick svájci teológus könyve önálló feldolgozásban, felnőtt képzésben és felsőoktatásban egyaránt felhasználható formában kínál az olvasó számára naprakész, átfogó és kiegyensúlyozott áttekintést és bevezetést Pál apostolhoz.

B/5 méret • 212 oldal • kartonált 1600 Ft

CHRISTIAN LINK – ULRICH LUZ – LUKAS VISCHER

„...KITARTÓAN RÉSZT VETTEK... A KÖZÖSSÉGBEN...”

Az egység útja az Újszövetségben és ma

A/5 méret • 280 oldal • kartonált 2200 Ft

WOLFGANG HUBER

AZ EGYHÁZ KORSZAKVÁLTÁS IDEJÉN

Társadalmi átalakulás és az egyház megújulása.

A/5 méret • 300 oldal • kartonált 1800 Ft

PÜSKI LAJOS

ÉRDEKLŐDÉSTŐL AZ ELKÖTELEZŐDÉSIG

Misszió és gyülekezetépítés: koncepciónk és gyakorlatunk.

A/5 méret • 176 oldal • kartonált 990 Ft

NASZÁDI KRISZTA (SZERK.)

ORSZÁGODBA BEFOGADTÁL

Cigány fiatalok, munkatársak, lelkészek és művészek a református egyházban.

A Református Cigánymisszió kiadványa.

168 × 188 mm • 140 oldal • kartonált 900 Ft

L. MOLNÁR ISTVÁN – BALOGHNÉ MAGYAR ERZSÉBET (SZERK.)

NÉZZ FEL AZ ÉGRE MÉG EGYSZER!

Történetek a rácsok mögül

A Református Börtönmisszió kiadványa.

168 × 188 mm • 140 oldal • kartonált 900 Ft

NÉMETHNÉ BALOGH KATALIN (SZERK.)

VALÓBAN SZABADOK

Bizonyoságtételek a Református Iszákosmentő Misszió életéből.

A/6 méret • 124 oldal • kartonált 700 Ft

LELKIGONDOZÁS

SIBA BALÁZS – SIBA-ROHN HILDA

ÉLETTÉRKÉP

Az élettörténeti munka elmélete és gyakorlata

Az élettörténeti munka elméletének főbb témái, valamint olyan gyakorlatok, melyek segítenek a személyes élettörténettel dolgozni egyénileg és csoportban.

B/5 méret • 120 oldal • kartonált 1500 Ft

VALLÁSTUDOMÁNY

KOVÁCS ÁBRAHÁM (SZERK.)

VALLÁSI PLURALIZMUS, VALLÁSKÖZI PÁRBESZÉD

ÉS KORTÁRS IDEOLÓGIÁK

Magyar protestáns teológiai kitekintések.

A/5 méret • 268 oldal • kartonált 2400 Ft

A KIADVÁNYOK MEGVÁSÁROLHATÓK a Kálvin Kiadó könyvesboltjaiban: Központi raktár és bolt, 1113 Budapest, Bocskai u. 35.
Tel./fax: 386-8267; 386-8277 • Református (Zsinati) Könyvesbolt, 1146 Budapest, Abonyi u. 21. Tel.: 220-6626

MEGREDELHETŐK minden református lelkési hivatalban, valamint közvetlenül a Kálvin Kiadótól: 1113 Budapest, Bocskai u. 35.
Tel./fax: 466-9392, e-mail: kalvin.kiado@kalvinkiado.hu

15% engedménnyel rendelheti meg kiadványainkat a honlapunkon: www.kalvinkiado.hu

THEOLOGIAI SZEMLE

A MAGYARORSZÁGI EGYHÁZAK ÖKUMENIKUS TANÁCSÁNAK FOLYÓIRATA

ALAPÍTVÁ 1925

A TARTALOMBÓL

**Evolúció, evangélikalizmus
és liberális teológia**

* * *

**Több felelősséget
– kevesebb érzületet**

* * *

**Paradigmaváltás
a morális értékek közvetítésében**

* * *

A Biblia és a menedzsment

ÚJ FOLYAM (LIX)

2016

2

THEOLOGIAI SZEMLE

2016. 2. szám

Felelős kiadó:

Magyarországi Egyházak
Ökumenikus Tanácsa

Szerkesztőség:

Ökumenikus Tanács Irodája
1117 Budapest,
Magyar tudósok körútja 3.
Telefon: 371-2690
Fax: 371-2691

Kiadóhivatal: A Magyarországi

Református Egyház
Kálvin János Kiadója
1113 Budapest, Bocskai út 35.
Telefon: 386-8267, 386-8277

Index: 26 842

ISSN 0133 7599

Főszerkesztő:

dr. Bóna Zoltán

Szerkesztőségi bizottság

elnöke: dr. Kádár Zsolt
tagjai: Ungvári Csaba
dr. Fekete Károly
dr. Kodácsy Tamás
dr. Reuss András
Háló Gyula
Kalota József
Szuhánszky T. Gábor
T. Németh László
dr. Korányi András

Olvasószerkesztő:

Jakab László Tibor

Nyomás és kötés: HVG Press Kft.

Felelős vezető: Tóth Péter

Nyomdai előkészítés:

TIBUKTU Kiadó

Előfizethető a kiadóhivatalban, posztalványon, vagy átutalással a Református Kálvin Kiadó 11711034–20856731 számlájára.

Előfizetési díj egy évre: 6300,- Ft
Egyes szám ára: 1575,- Ft

Előfizetési díja nyugati terjesztésben befizethető a fenti forintszámára.

Megjelenik negyedévenként

A főszerkesztő jegyzete

A mélység és a határhelyzet

fogalmak – sok más kifejezéssel együtt – Paul Tillich, német/amerikai teológus ajkán és tollából lettek teológiai kulcsfogalmakká a 20. század első felében. A kora és korunk teológiai gondolkodását, eszmélődését és diskurzusát meghatározó teológus/filozófus óriási energiát fektetett abba, hogy a 20. század embere számára értelmezhető kifejezésekkel helyettesítse a – meggyőződése szerint – jelentését és így jelentőségét veszített klasszikus/hagyományos teológia/spirituális fogalmakat. Ennek jegyében „nevezte” például a *kegyelembe vetett hitet az elfogadhatatlanságunk ellenére*. Hogy a neves teológus mennyiben érte el célját az általa „használt” német vagy angol nyelven és különösen műveinek fordításában a hitre vágyó, vagy a hitét veszített 20. század értelmisége számára, az enyhén szólva is kérdéses. De az minden vitán felül áll, hogy életműve felmérhetetlen inspiráló erő és forrás mind a mai napig a teológusok számára.

A halálának 50. évfordulója kapcsán az elmúlt évben és az idén is sokat emlegetett/hivatkozott teológusról, egy konkrét aspektusból a következő számban mi is megemlékezünk. Most e sorokkal csak a fent említett két fogalomra kívánok utalni, nem titkolva azt az érzésemet, hogy ezek évtizedünk, sőt mindennapjaink kihívásaiban segítségünkre lehetnek.

Tillich számára a végtelen *mélység*, mint *létünk végső alapja* maga Isten. Azt vallja, hogy aki nem mondja, hogy az élet csak felszínes és az életnek nincs mélysége, annak van Isten-tudata, mert mindenkinek *végtelen mélysége* és alapja maga az Isten. A kopernikuszi fordulat óta a mélység és magasság térbeli jelentése meglehetősen viszonylagos, de szimbolikusan a különbségtétel lehet a következő: ami tőlem magasabbra van, az kívül van rajtam és nem vagyok vele határos. A magasságos Isten így határtalanul elérhető számomra. Ezt mindannyian valljuk, bizonyára Tillich is. Viszont ő bevezette a *mélységem* fogalmát, ami nem rajtam kívül, hanem bennem van. Ebből a mélységből nemcsak fölfelé tudok kiáltani (Zsolt 130), hanem lefelé elérhetem azt a *határhelyzetet*, ahol elfogy minden lehetőségem, mentségem, és ebben az állapotban, ott az *összekötő határon* megérezhetem az Isten megmentő kegyelmét. Talán ezen mélységes/kegyelmes határon járt Ady Endre, amikor ezt írta: *Mikor elhagytak, / Mikor a lelmem roskadozva vittem, / Csöndesen és váratlanul / Átölelt az Isten.*

A „tillichi mélység” aktualitását nem az évforduló adja számomra, hanem sokkal inkább az a látványos, sokoldalú globális válság, amelynek sokszor csak egymásnak feszülő, olykor kontraproduktív tüneti kezelését, de nem a mélységeket globális összefogásban mérlegelő, felelős „gyökérkezelését” látjuk. A pusztta megélhetés küzdelmében élő milliiónknak, a konkurencia által szorongatott pénzvilágnak és a választási ciklusokba kényszerült politikának nehéz a felszíni jelenségek világától elszakadni és a valóság és megoldás mélységei felé elmozdulni. De, akiknek megadatott, hogy az emberi állapot felszínéről és *mélységéből* a kegyelem *mélységét* és magasságát is lássák, azoknak mindenki más számára fáradszató e megváltó *mélység* felé kell mutatniuk.

Bóna Zoltán

A *Theologiai Szemle* egyes számainak megjelenési ideje:

1. szám március 15. • 2. szám június 15. • 3. szám szeptember 15. • 4. szám december 15.

KÉZIRAT LEADÁSÁNAK IDEJE:

2016. 05. 01.

A szerkesztőség közleménye

Kérjük kedves munkatársainkat, hogy szövegszerkesztővel készült írásait E-mailben Microsoft Word dokumentumban küldjék el szerkesztőségünkbe. A dokumentum mérete A/4-es álló formátum, 2,5 cm-es margóviszonyokkal. A kenyérszöveg 12 pontos Times New Roman betűtípusból legyen szedve, szimpla sorközzel, ezzel is megkönnyítve az előzetes terjedelemszámítást. Ha a dokumentum tartalmaz görög vagy héber írást is, úgy csatolják ezeket a betűtípus file-okat is az anyaghoz, ennek hiányában nem garantált az írás pontos megjelenítése.

E-mail címünk: theolszemle@meot.hu. Internet: <http://www.theolszemle.meot.hu>. Az írás közzlése nem jelenti azt, hogy a szerkesztőség a szerzővel mindenben egyetért. A cikkek tartalmáért minden szerző maga vállalja a felelősséget. Dokumentumok megőrzését, visszaküldését nem tudjuk vállalni.

Pünkösöd utáni útravaló: a szeretet hármasszabálya

Textus: Jn 21,1–19

1. Pünkösöd utáni emberek

Pünkösöd utáni emberek vagyunk. Olyanok, akik kétezer év óta olvassuk, és értelmezzük a pünkösdi Lélek érkezését és munkáját. Az egyház megszületett, és az Apostolok cselekedeteiről írott könyv nagyszerű történetei arról számolnak be, ahogy Isten Lelke emberi életet változtat meg, a Jézus által ígért Lélek megtérít, meggyógyít, és közösséget alkot, a gyülekezetet, az egyházat. Kétezer év óta örök a kérdésünk és vágyunk: az Úr Lelke közöttünk is munkálkodik? Jelen van a mi időnkben is? A föld végső határain ma is átélhetjük azokat a kegyelmi időket, amiket az első keresztyének Jeruzsálemben, majd Samáriában?

A 20. század első felében egyik metodista teológiai tanárunk, későbbi püspökünk Németországban így tanította a lelkesítő szolgálatra készülő növendékeket: „Úgy olvassátok a saját egyházatok történetét, mint az Apostolok cselekedeteit.” Egyháztörténelemként és lelkesítőként mehetnek ezek a mondatok. Ahogy a mai fiatalokkal beszélgetek, sajnos egyre általánosabb véleményként hallom: „Nem szeretem a történelmet.” Kórkép ez korunkról. A mai ember elfordul a múltjától. Nem ismeri. Nem akarja. Esetleg nem érti. Nincs hozzá türelme, nyitottsága. Egy felgyorsult és felgyorsított világban a kor embere nem tud megállni, lassítani, elgondolkodni, elmélyülni és hinni. A felgyorsult ember száguld, nincsenek történetei, nincsen múltja, nincsen Istene. Ahogy elfordul az ember Istentől, úgy elveszíti a történeteit is. Te ismered azokat? Vannak történeteid? Amikben Isten cselekedett? Pünkösöd utáni emberek vagyunk, de Jézus ma is közöttünk van, cselekszik, elhív, megváltoztat, csodákat tesz, mint egykor.

2. Jézusi meghívás

Pünkösöd utáni emberek vagyunk, akik a Lélek által ma is megújító találkozások részesei lehetünk. Egy történet van előttünk, ami a pünkösöd előtti napokban történt, de jól kifejezi azokat az érzéseket, gondolatokat és kérdéseket, amelyekkel a mai emberek és a mai tanítványok szembesülünk.

Mi történik itt? A tanítványok nagy lelki élményeken mentek keresztül: az utolsó vacsora, a Golgota, aztán a feltámadás, Jézus megjelenik. És aztán? Aztán mégis azt látjuk, hogy ezek az emberek valahogy elfáradnak, nem találják magukat, a küldetésüket. A tizenkettőből heten visszamennek halászni, vissza egy régi életbe, amit ismertek. Elbizonytalanodás, üresség, útkeresés. Pedig mennyi mindent megtapasztaltak már! De Isten nem engedi el a kezüket. Jézus eljön értük, újra megszólítja őket. Eljön a megfáradtak, a megterheltek, az útkeresők után. Akik elvesztették önmagukat, elvesztették a múltjukat, a célt, a küldetést. Akik elvesztették a látást. Eljön, hogy helyreállítsa őket.

Csodálatos ez a türelem számomra, ahogy Jézus újra ott van Péter mellett, tanítja a tanítványt. És három év után újra megajándékozza a csodával: vesd ki a hálót! S a háló megtelik, egy olyan éjszaka után, amikor nem fogtak semmit. Jézus megismétli a csodát, megkeresi az ő tanítványát, az elveszett bárányt, aki kell neki, aki fontos számára!

És mit tesz ez a Jézus? Azt, amit mindig is tett: vendégül látta, terített asztalhoz ültette őket. Tűzzel várta őket, kenyérral és hallal. Fontos részlet: még ki sem vonták a hálót, de már kész volt számukra az étel. Jézus megelőzte őket. Az Isten kegyelme „gyorsabb” nálunk. Ez a megelőző kegyelem mutatkozik itt is meg. Jézus ma is tűzzel vár minket, és asztalt terít nekünk. Nem mi visszük erre az asztalra az odavalókat, nem kell bevásárolni. Ez nem az a meghívás, amikor kapsz egy invitálást, de te fizetsz érte. Péter nem visz semmit, csak önmagát, a lelkesedését, a szívét. Nem kell fizetned, ezt már valaki kifizette helyetted, érted.

Jézus mindig is invitált minket, hívott a mennyei asztalhoz, hogy az Úr vendégei legyünk. Egy nagy vacsorához, amire meghívót kapsz, s csak rajtad áll, hogy elfogadod, vagy elutasítod. És ő el fog menni az utak mellé, a távoli helyekre is, hogy mindeneket hívjon. Ezt a meghívást kell közvetítenie Jézus kései, pünkösöd utáni tanítványainak is. Idén a magyarországi metodisták arra a Fanny Nast Gamble-re emlékeznek, aki ezt a jézusi meghívást globális méretekben tudta továbbadni és támogatni: 1916-ban az ő adományából lett kiépítve a VI. kerületi metodista missziós központ Budapesten, de ugyancsak nagylelkű támogatója volt az indai, koreai vagy japán misszióknak is. Túllátott önmagán.

Jézus meghív, és ha kell, megismétli az elhívást, a csodát. Elmegy Péterért, mert fontos neki Péter. És elküldi nekik a Szentlelket, mert fontosak neki a tanítványai. Fontos vagy neki te is, én is. És eljön érted és értem. Újra meg újra. Amikor megfáradunk, amikor eltévedünk. És elküldi a Lelkét ma is.

3. A szeretet hármasszabálya

Eljön a Tiberiás-tenger partjára Péterért. Nem lesz vele most már három évet. Nem tud most sok időt vele tölteni. Egy kis ideje van, talán egy napja. Egyetlen beszélgetés. Amiben a legfontosabbat szeretné neki elmondani. Azt gondolom, amikor kevés időnk van, akkor az utolsó szavakat, gondolatokat nagyon megválogatjuk, a legfontosabbra koncentrálnak. Mi Jézus utolsó szava a Máté evangéliumában? „Menjete el és tegyetek tanítvánnyá minden népet!” Amikor Krisztus egy mai követője, egy lelkész, vagy egy gyülekezet nem tudja mi a feladata, akkor nyissa ki a Máté evangéliumának 28. fejezetét, és nézze meg Jézus utolsó nagy parancsolatát: „Tegyetek tanítvánnyá!” Jézus tanítványává. Ez nem rólam szól, hanem a másik emberről.

És hogy záródik a jánosi evangélium? A kérdésekkel. Pontosabban egyetlen kérdéssel, a kulcskérdéssel. „Péter, szeretsz engem?” Jézus ezt kérdezi tőlünk ma is: „Szeretsz engem?” Ez vezet gondolkodásod? Munkád? Céljaid? Ahogy a családban élsz? Ahogy a gyülekezetekben szolgál? Szeretsz engem? Jézus meg akarja erősíteni, meg akarja gyógyítani a szeretetközösséget. Visszajön Péterért, hogy helyreállítsa azt, ami eltört. Hogy gyógyítsa azt, ami a legfontosabb számára.

Szeretsz engem? – kérdezi az Úr. Ha szeretsz, benned van az Isten. De ha szeretsz, akkor nem magad körül forogsz. Ebben a befejező beszélgetésben három irányt ad Jézus a szeretetünknek. A szeretet három szabálya ez.

1. Legeltesd a juhokat. Vagyis adjál nekik. Finom, zöld, dús legelőt. Ne magadnak adj, hanem a másik szükségletét lásd a magad igényei helyett. Adj olyat, amivel táplálsz és építesz. A pásztori szem a másik felé tekint.

2. Őrizd a juhokat. Az őrzés a kapcsolataink komolyan vételéről szól. Megőrizni és megtartani. Családban, gyülekezetben, munkahelyen, szomszédságban. Milyen könnyű felszínes kapcsolatokat építeni. Milyen könnyű kapcsolatokat elengedni. De megőrizni mennyivel nagyobb kihívás, Jézus ezt kéri tőlünk!

3. Kövess engem. Ne a magunk érzése, gondolata után menjünk. Péter elindult a saját feje után. És egy üres hajóban kötött ki a tenger közepén. De ha azután megy, akkor nincs egyház és nincs gyülekezet. Neki az Isten országát kell építeni, túl kell látni a földi síkon Jézust követve!

A szeretet három irányát bízta Jézus a pünkösöd előtti tanítványokra, hogy ezek nyomán kezdődjön az egyház és a misszió nagy története. Legeltesz, vagyis adj. Őrizz, vagyis vigyázz a kapcsolataidra. És kövess: vagyis maradj Jézus lábnyomában! Ámen!

Khaled A. László

TANÍTS MINKET, URUNK!*

A ki nem mondható margójára

A Bultmann-iskola, különösen Ernst Fuchs szeretetfelfogása

Újrindulását követően a történeti Jézus-kutatás megpróbálta azt a bultmanni örökséget átformálni, mely kitiltotta a vizsgálatból a történeti Jézust, és nem engedte, hogy Jézus életének tettei a kériumatikus üzenet részeivé válhassanak. Sajnos, ahogyan ez a tanulmány is szemlélteti, ez nem járt sikerrel. A Bultmann-tanítványok közül Ernst Fuchs kísérlete bizonyult a legmerészebbnek és kecsgetett a legnagyobb sikerrel. Mert míg Bultmann szerint a történeti esemény önmagában nem, pusztán a hívő megértés révén válik kériumává, Fuchs szerint Jézus történeti tettei maguk is „kériumatikus események”, azaz olyan tettek, melyek önmagukban is üdv-üzenetként funkcionálnak. Fuchs azonban hiába szűkíti a történeti esemény és a kériumatikus szándék közti rést, elemzése végén az üzenet magába olvasztja a történetet, és a szöveg mozgásává alakítja a történelem dinamikáját. Jézus „üdvetteinek” elemzése így a Jézus tetteit magába záró szöveg elemzésévé válik, a történeti Jézus hatalma pedig a szövegesemény (Sprachereignis) hatékonyságává.

Die Theologie Bultmanns verbannte den historischen Jesus aus dem Kerygma, und schloss die Möglichkeit aus, Jesus könne als historischer Gestalt eine konstruktive Rolle in der kerygmatischen Botschaft spielen. Die historische Jesus-Forschung versuchte nach ihrem Neuanfang das Erbe Bultmanns umzuprägen. Diese Studie zeigt, dass die Bultmann-Schüler scheiterten in ihrem Versuchen wieder Raum für Jesus im Kerygma zu finden. Unter den Bultmann-Schülern, die Ansichten von Ernst Fuchs könnten die Potenz des aus dieser Aporie heraus leitenden Herausbrechens haben, als er die historischen Taten Jesu als solche „kerygmatischen Ereignissen“ betrachtete, die Heilssinn beinhalteten. Unglücklicherweise gelang aber Fuchs die Überbrückung von der zwischen der historischen Taten und des kerygmatischen Intention klaffenden Kluft nicht. Letzten Endes wandelt sich die Analyse von den Taten Jesu in die Ausdeutung des Textes um, und die Macht des historischen Jesus bloß zur Wirksamkeit des Sprachereignisses wurde.

Annak ellenére, hogy különösen a páli korpuszban a *mimészisz* gondolata határozottan jelen van, a bultmanni iskola és a hatása alatt álló újszövetségi teológiai megközelítések rendszerint valamilyen kériumatikusan kihegyezett állításban értek véget, melyek Jézust mint Isten üdveseményének *betörési pontját* látják, és a kériuma, valamint a történeti tények közti kapcsolat apóriájának megoldását Jézus egzisztenciális önértésében keresik. Ezekben az elemzésekben Jézus Isten radikális igényének felkiáltójelvé válik, aki nem követhető, és akinek tettei nem szolgálhatnak mintául. Jelen tanulmányban az a kérdés foglalkoztat bennünket, hogy a bultmannianusok és közülük Ernst Fuchs munkásságában hogyan marad tabu Jézus munkásságának az a része, mely arra utalna, hogy Jézus konkrét etikát hirdetett, és életvezetési elveket is nyújtott a követés keretéül. A kérdés annál is inkább aktuális, mivel a teológiai gondolkodásban egyre markánsabban jelentkezik a teológia és a hívő életgyakorlat kapcsolatának kérdése. A megoldás messze nem a teológiai tézisek alkalmazhatóságának, *technikájának* kidolgozását jelenti, hanem egy komplett hermeneutikát igényel, melyet azonban a bultmanni iskolának saját teológiai előfeltevései miatt nem sikerül megalkotnia.

A Bultmann-iskola és Jézus etikája

J. M. Robinson számára a történeti Jézus az „Isten eljövételének jelene”,¹ Gerhard Ebeling szemében a „hit” felhívása és megélője,² Hans Conzelmann szerint az „Isten közvetlen

(*unmittelbar*) hívása”,³ Ernst Käsemann meglátása alapján az „Isten gyermekének szabadságát hozó”,⁴ aki képes „felül-emelkedni zsidóságán” (*Überwindung des Judentums*),⁵ Bornkamm szerint „Isten tette és szava”, melyet egyetlen méltóságjelző sem képes leírni,⁶ Herbert Braun számára pedig a „másikért lét”.⁷ Ulrich Wilkens egy kis kézikönyvében ugyan, de véleményét reprezentáló módon azt mondja, hogy Jézus etikája egybeesik az Isten országáról szóló tanításával.⁸ Persze ez korántsem jelenti azt, hogy bármit is megtudhatunk a menny „berendezkedéséről”, mert ahogyan a törvény az ítélet meghirdetésének összegződésévé válik,⁹ úgy Jézus munkássága is Isten tettének lecsupaszított eseményévé sűrűsödik.¹⁰ És bár Jézus sorsa lesz Jézus munkásságának hitelesítője,¹¹ maga ez a sors a „kereszt” teológiai értékelésébe billen át, a történeti eseményre irányuló elemző megértést hatályon kívül helyezve. Bultmann-nal szemben Wilkens Jézus halálának teológiai jelentőségét, a feltámadás megbízhatóságát igyekszik kimutatni a szövegforrások alapján,¹² a levont következtetések mégis mindvégig a Bultmann által definiált egzisztenciális fogalmak körén belül maradnak.¹³ Az etikai az isteni bünvallásra hívásban és az engedelmességre való elköteleződésben összegződik, anélkül, hogy Jézus tettei közül bármi is „példaértékűvé” válhatna. Bornkamm Jézus-könyve bátrabb, amikor egy teljes – bár rövidke – fejezetet

* Ebben a rovatban csak lektorált tanulmányok jelennek meg.

szentel a tanítványságnak, csakhogy ebben egyetlen szó sem esik modellértékű tettekről, pusztán Jézus követésre hívásának radikális elkötelező erejéről.¹⁴ Bornkamm határozottan állítja, hogy Jézus a farizeusokhoz hasonló tanító, és hogy követőket gyűjt.¹⁵ Azonban ezután siet leszögezni: a „tanítványság” Jézus esetében *semiben* nem hasonlít a korabeli mestertanítvány viszonyra: egyfelől, mivel Jézus fenntartja a jogot magának, hogy ő hívjon el, másfelől amiatt, mert Jézus nem követésre, hanem engedelmségre szólít.¹⁶ Ernst Käsemann *Der Ruf der Freiheit* című könyvecskéjében sem helyet, sem időt nem szentel Jézus konkrét tetteinek ismertetésére, és miután a követésből fakadó morális ficam elborzasztó történeti példáit több oldalon keresztül sorolja, pusztán annyit jelent ki: Jézus több, mint az „összetartozás (*Mitmenslichkeit*) példaképe”.¹⁷ Jézus nem válhat mintává, mivel a kereszt az etika összeomlásának botránya – és éppen ez a botrány mutatja meg, hogy Jézus *több*, mint példa.¹⁸ Világos, hogy ebben az értelmezésben az etikai jellegű együttélési morál „kegyes tett”, azaz az üdvösséget érdemszerű önmegváltásba fordító bálvány. Käsemann Pál nézőpontjából vizsgálja a történeti Jézust, személyének jelentőségét pedig abban látja, hogy „új Ádám”-ként helyreállítja a Teremtő–teremtmény viszonyt. Mivel azonban Jézus egyszerre ember (azaz teremtényi létformát választ) és egyszerre Isten (azaz aki Isten Igéjeként életet ad), „Ő nem a hit példaképe, hanem a hívők Ura.”¹⁹ Isten és Jézus kapcsolata, valamint Jézus és az ember kapcsolata ebben a radikális függőségi viszonyt tekintve párhuzamosak egymással. Az analógia a két függőségi viszony megfeleltethetőségének pusztán állításán túl azonban nem nyer tartalmat. Mint ahogy az az igény sem, amit Käsemann történeti Jézussal kapcsolatos tanulmányában bejelent.²⁰ Mert míg számára a történeti Jézusba vetett hit a kériigma középpontja, arról, hogy ez konkrétan mit jelent, nem tudunk meg semmit. A bultmannianus Willi Marxsen ugyanezt a gondolatot ívet követi: Jézus nem nyújt mintát, mivel „ami igazolhatóan keresztyén, az az, hogy Isten emberekben cselekedett, képesé téve őket, hogy Isten tetteivel összhangban cselekedjenek. Ez azt jelenti, hogy a páli szövegek, melyek a »munkák« érvényességét látszanak megerősíteni, nem arra vonatkoznak, és amelyek nyilvánvaló módon az »imitációról« beszélnek, mást kell jelentsenek.”²¹ Vagyis Jézus úgy az etika alapja, hogy ő maga nem „etikus”, legfeljebb abban az értelemben, hogy felmutatja az etikusság *lényegét* (*Sinn*). Azt azonban Marxsen sem akarja megfogalmazni, hogy mi ennek az etikusságnak a tartalma. Hans Conzelmann, más úton ugyan, de szintén ugyanerre a következtetésre jut: a történeti Jézus etikája nem formális etika (*Gesinnungsethik*), és Jézus nem nyújtja „az értékek listaszerű táblázatát” (*Aufstellung einer Tafel der Werte*),²² a szeretetparancs radikalitása ugyanis felfüggeszt mindenfajta kauzisztikát.²³ A szinoptikus anyagot átszövő „érdem-gondolat” (*Lohngedanken*) pusztán primitív kifejeződése annak, hogy „az embernek a tetteiben a tulajdonképpen léte forog kockán.”²⁴

A bultmanni egzisztenciális analitika hatását mutatja, hogy bár Eduard Lohse nem volt Bultmann-tanítvány, újtestamentumi etikájában a követésnek a konkrét *miméziszis* jellegére utaló páli kijelentéseket a bultmanni analízis tipikus érveivel értelmezi át. „A páli levelekben egyáltalán nem a követésről, hanem Krisztus utánzásáról (*Nachahmung*) van szó (μίμησις-μιμειῶθαι): »Legyetek a követőim, mint én is követője vagyok a Krisztusnak.« (1Kor 11,1) Ez a felszólítás félreértésre adhat okot, mintha a Krisztusra vagy Pálra vonatkozó mimézis-gondolat valami etikai – és ezáltal elérhetetlen – előképre kellene utaljon. Valójában az apostol nem arra int, hogy az ő viselkedését minden részletében meg kell érteni,

sem nem arra, hogy Krisztust, mint követésre méltó példát utánozni kell. [...] Az apostolnak és Krisztus »követőjének« lenni azt jelenti, hogy az utasítását követjük. Nem egy olyan példaképről van szó, amivel az embernek vetélkednie kell, hogy méltóvá lehessen [*gleichzütum*] hozzá, hanem arról a követésről, amelyben az Úrként megvallott Krisztus az élet formálását irányítja.”²⁵ Valójában tehát itt is ugyanazt a tendenciát találjuk: a követés nem paradigma, abban az értelemben, hogy nem etikai útmutatások vagy viszonyulási normák mintázata, hanem abból a hitvallásból felfakadó radikálisan új valóság, mely Krisztust Úrként vallja meg.²⁶ De ugyanígy Jézus tettei, etikai „magyarázatai” (*Auslegung*) sem konkrét útmutatók, hanem pusztán jelek: az egzisztencia bűnbánatra és megtérésre felszólítottaóságának kifejeződései. A hegyi beszéd nem egyes parancsok gyűjteménye, hanem az egész embert célozza.²⁷ A hegyi beszéd „körülírás”, vagy pozitívabb bultmanni értelemben „körözés” a középpont körül: ez a középpont pedig Jézus prédikációjának radikális éle, az ítélet, és felszólítás a „hívó bizalomra”.²⁸ Lohse etikájának „Jézus történetéből fakadó etikai következmények” címet viselő fejezetében egyetlen konkrét tettről sem olvasunk, pusztán arról, hogy az Isten akaratának betöltése a szeretet. Sokatmondó az – és ez például Conzelmann vagy Käsemann elemzéseiben is tipikus –, hogy a szövegben az *evangéliumok* Jézus-képét, és nem a történeti Jézus kijelentéseit tárgyalja, ezzel ugyanis a konkrét etikai útmutatásokat a redakciós munka stádiumába sorolja át.²⁹ Amikor pedig a „háztáblák” (*Haustafel*) etikai normáiról beszél, az érvelés mindig egy pontba, az engedelmség imperatívuszára mutat, elhallgatva ezáltal a háztáblákon szereplő férj-feleség, úr-szolga, szülő-gyermek kapcsolat sajátos viszonyrendszerébe ágyazódó intések specifikumait.³⁰ A problémát Conzelmann még elegánsabban söpri félre: a jézusi etika zsidó és hellén elemeit olyan, a formához tartozó másodlagos sajátosságokként kezeli, melyek „lényegileg újat” nem hoznak. „Az előírások maguk nem rendelkeznek üdvüzenettel [*Heilssinn*]. Ez már ennek az etikának az előfeltételében, a kériugmában és a hitben adott.”³¹ A hit viszont nem vár eligazítást történeti tényektől, különösen nem korhoz kötött etikai elvektől. A történeti Jézus-kutatást újraindító híres tanulmányában Käsemann pedig úgy távolítja el az etikait ez elemzésből, hogy Máté és Lukács evangéliumának krisztológiai sajátosságait elemzi, de amikor mélyfűrást végezve Jézus etikájáról kellene beszélni, semmit sem mond. Herbert Braun a hit antropológiai dimenziójának bultmanni elemzését vezeti tovább. Sokat idézett mondata mögött, mely szerint a „teológiában az antropológia az állandó, a krisztológia pedig a változó”,³² az a meglátás áll, hogy Jézus a „nekem lehet” és „nekem kell” szabadságában és felszólításában érint meg: ez a „kell” és „lehet” viszont „személyközötti”.³³ Speciálisan brauni gondolat, hogy ez a személyközötti sosem lép túl a másiktól való megszólítottaóságom tényén kívülre, valamiféle etikai meghatározás szintjére. Braun kiindulópontja az a radikális megállapítás, hogy „Isten sokkal inkább az »odavettségem honnanja« [*das Wohermeines Umgetrieben seins*]”, otlétem nem látható alapja.³⁴ Majd így folytatja: „Az én odavettségemet azonban a »nekem lehet« és a »nekem kell« határozza meg: az elrejttség [*Geborgensein*] és a kötelesség. De elrejttség és kötelesség nem a világűrbeli érzék hozzám, hanem a másik [*Mitmens*] megszólítása révén; és az igehirdetés szava, valamint a szeretet eseménye úgy ér el, csakis úgy ér el igazán, ha a másik felől érkezik. [...] Istenről csak akkor tudok beszélni, ha az emberről is beszélek, vagyis antropológiailag.”³⁵ A másik megszólítása tehát Braun szerint azzal az antropológiai faktummal áll összefüggésben, hogy a létem

együttal „együtt-lét” is. Az igehirdetés önmagunkra, mint „mással-létem” autentikus megélésére felszólító esemény.³⁶ Ez azonban szintén a „másikkal-lét” eseményében realizálódó és abban felfakadó elköteleződés, melyet semmilyen etikai normarendszer vagy előzetesen adott minta nem képes leírni, sem szabályozni. Nyilvánvalóan emögött az a Bultmann által megfogalmazott és Gerhard Ebeling által megismételt radikális teológiai gondolat áll, miszerint a kijelentés „nem történeti faktum”, és ezt Jézus életének harminc éve sem képes világosságra hozni. „Kijelentés ott van, ahol a kérügmát hirdetik. A kijelentés a hit eseményében történik meg.”³⁷

A történeti Jézus-kutatás aktuális állását összegző Werner Georg Kümmel tulajdonképpen azt rója fel a bultmanni iskolának, amire a fenti elemzés is jutott:³⁸ „A hit Jézusra vonatkozása semmiképpen sem lehet egy »pusztán mindenkori pontszerű«, vagyis Jézus »Daß«-jának csupasz jelenléte. Mivel ennek a »Jézusi Daß«-nak a nem-léte megfosztja a hitet a maga létehetőségétől, a kérdező hit nem egy puszta »Daß«-t keres, hanem egy történeti személyt a maga sajátosságaival, az Isten világgal kapcsolatos történelmének [*Geschichte*] egyszeri fejezetét.”³⁹

A Bultmann-iskola szeretetfogalma

Érdekes és ígéretes, amit Günther Bornkamm az *agapé*-ről, mint a sajátosan újszövetségi szeretetfogalomról megfogalmaz. Ígéretes, mivel úgy látszik, képes továbblépni a bultmanni szeretetfogás „nem-hozzáférhetőségének” gondolatán.⁴⁰ Amikor Jézus-könyvében az a kérdés fogalmazódik meg, hogy „vajon a mennyei szeretet, az *agapé* fogalmában valóban megszűnnek-e a földi szeretet elemi vonásai”,⁴¹ világos a Bultmann-nal szembeni kritikai él.⁴² Válaszában Bornkamm rámutat arra az egyszerű tényre, hogy „sem a görög Ószövetség (Septuaginta), sem az Újszövetség nem érdekelt az isteni és az emberi szeretet ilyen fogalmi megkülönböztetésében.”⁴³ Ez az állítás egyfelől azt jelenti, hogy az *eros* szenvedélyes kívánása és az *agapé* lehajlása nincs határozottan szétválasztva. Másfelől pedig mintha azt is jelentené, hogy a szeretet értelme megnyílik annak hétköznapi megélési formái és viszonyulásokban kifejeződő szerkezetének komolyan vétele felé. Csakhogy a következőkben Bornkamm önmagát korrigálja kijelenti: a szeretetparancs kitétele, a „mint magadat”, éppen az a radikális felszólítás, mely az önszeretet „leghalványabb mentségét” sem hagyja meg, sőt, feloldja azt. Fel is *kell* oldania, mivel minden „hosszú és éleselméjű” erkölcsi beszéd elsiklana a lényeg mellett, újabb és újabb kibúvókat hagyva.⁴⁴ Így, mivel a legelemibb szeretetképzet is pusztán a belőlünk kiinduló szeretet mintájára ragadható meg, az önszeretet megtagadásával megfosztjuk magunkat az Isten szeretetének bármiféle analógiájától. De ezt követően sem vagyunk jobb helyzetben: az *agapé* egy általános elvi isten- vagy emberkép révén sem lehet megalapozni.⁴⁵ A szeretet parancsának kizárólagos alapja „Isten akarata és cselekvése”;⁴⁶ a szeretet eredője pedig valójában csoda, a bultmanni értelemben vett *Wunder*, az azzal a céllal világunkba betörő isteni kegyelem tette, hogy létünk mélyébe hatolva megragadjon és átfőmáljon.⁴⁷ Amikor Bornkamm a tékozló fiú példázatát elemzi, az Atya és a „gyermek” viszonyát elemezve ehhez a *Daß*-hoz érkezik: „...legalábbis a hagyományunk ez a szívóssága, amellyel ezt a vonást [ti. az »én Atyám« és a »ti Atyátok« különválasztásának tendenciáját Jézus igehirdetésében] megtartotta, félreérthetetlen bizonyíték arra, hogy a gyülekezet Isten atyaságát és a fiúság titkát csodaként értette, nem pedig természeti adottságnak.”⁴⁸ Bármit is jelentsen

a mondat első fele, a második egyértelmű jele a bultmanni egzisztenciális fenomenológiai hangsúlyokhoz való visszatérésnek: a szeretet olyan meghatározatlan esemény, mely „magától értetődő” módon teszi azt, ami „amúgy is a lényege, és amit amúgy is mindig tesz”.⁴⁹ Vagyis a szeretetnek belső dinamikája „van”, de hogy *hogyan* van, azt nem tudjuk meg.

Ernst Käsemann szerint „Jézus nem azért jött, hogy általános vallási vagy morális igazságokat hirdessen, hanem hogy elmondja, hogyan viszonyul a küszöbön álló Isten Országához; tudniillik hogy Isten az emberhez kegyelmével és igényével közel jött. Isten gyermekeinek szabadságát hozta és élte, a gyermekekét, akik addig maradnak gyermekek, míg Istent mint Urukát találják meg.”⁵⁰ Jézus ábrázolásának ez a vázlata nem bővül sokkal a későbbiekben sem, és mint azt fentebb futólag említettük, Käsemann nem beszél Jézus „krisztológiájáról”. Nem tudjuk meg, mit kell értenünk Jézuson, mint „új teremtesen”, mint „új Ádámon”, ami pedig különösen fontos lenne, azt sem tudjuk meg, hogyan viszonyul Jézus halála feltámadásának eseményéhez. Ez utóbbi probléma azért jelentős, mert a krisztológia Käsemann-nál úgy torkollik a szótériológiába, hogy nem válik antropológiává. Ha felvetnénk, hogy Jézus elfogadja saját halálát, és ebben a döntésben kitart, akkor felmerülne a lehetősége annak, hogy Jézus „megérdemli” a feltámadást; így pedig mintha szolgálhatna a kitartásban és a halálig tartó odaszántságban.⁵¹ Käsemann azonban nem akarja meglépni ezt a lépést: a „halál”, „feltámadás”, „hit”, „új teremtesen” egzisztenciális kategóriák maradnak, és Isten szuverén tettét jelzik, melyben mindenféle történeti dinamika nélkül áll helyre Isten és ember kapcsolata, Teremtő és teremtménye helyes viszonya. És mivel Käsemann elemzéseiben még az a kérdés sem merül fel, hogy Jézus hitt-e az Atyában, az istenkapcsolat „helységének” kritériumait megfogalmazni esély sem marad. Jézus egyszerűen az, aki meghirdette Isten Országát, elszakadt mindenféle megkötöttségtől, és igehirdetésén keresztül máig a végső választás, a szabadság lehetősége elé állít.

Valahogy Hans Conzelmann esetében is érezhető egyfajta esetlegesség Jézus történeti személyének és személye jelentőségének kapcsolatában. Jézus „személyéhez az üdvösség csak annyiban kapcsolódik, hogy ő az, aki most a szegényeket megvigasztalja és a bűnösöket magához hívja.”⁵² Vagyis személy és esemény leválik egymásról: a jézusi kortörténeti szituáció és az isteni cselekvés eltérő dinamikája közé az egzisztenciális döntés ver éket. Conzelmann kategóriáiban a szeretet Isten direkt uralmának relációja, az a viszony, melyben engedelmességre vagyunk szólítva. Érdekes, amit a folytatásban ír: a tékozló fiú hazatalálhat, de ezt a tettet nem ismételheti meg arra hivatkozva, hogy Isten megint jó lesz vele.⁵³ Ez nem elsősorban a bűnbánat megismételhetetlenségét állítja, hanem azt a mintázatot bontja szét, amit a bűnbánat folyamatábrájaként ez a történet megrajzol: nincs olyan oda-vissza bejárható út, melyen a tékozlót követni lehetne. Nincs követés, csak a hazatérés eseménye van. Ahogy pedig a bűnbánat, úgy a szeretet eseménye sem egy kitaposott ösvény: szeretni Conzelmann-nál annyit tesz, mint a felebarátot „társként” (*Mitmenschen*) felismerni.⁵⁴ Ezt a meghatározást azonban nem kettőspont, hanem pont követi. Kifejtést hiába várunk azzal kapcsolatban, mit jelent a „szeresd felebarátodat (immár társadat), mint magadat” parancs a továbbiakban. Conzelmann egy Kierkegaard-idejéssel hagy magunkra, aki szerint az önmagunkra utalás nem megszorítás.⁵⁵ De hogy mi az, arról a továbbiakban egyetlen szó sem esik.

Gerhard Ebeling gondolatmenete sok ponton Ernst Fuchs teológiai érveivel mutat rokonságot. Bár nem tagadja, hogy Jézus tettei valami lényegit jelentenek ki Jézusról, szerinte

nem maguk a tettek számítanak, hanem azok egzisztenciálisan kifejtett jelentősége. „Ami a szeretetet illeti, Jézus életszituációja nem engedi önmagát arra szűkíteni, hogy Jézus a szeretetet nyújtotta – hiszen már régóta adatik –, de arra sem, hogy ő a szeretet példaképe, hiszen akkor az lenne a kérdés, hogyan lehetne és kellene magunkat átadni ennek a példaképnek. Sokkal inkább a magát Jézus halálához és feltámadásához kötő hit az, amely felszabadítja a szeretetet.”⁵⁶ Jézus szeretetének jelentése és jelentősége ugyanis halálában és feltámadásában összepontosul. Ezt azonban kizárólag a hit képes meglátni. „Ahogy a hit, a szeretet helye is az elrejtettség [Verborgenheit].”⁵⁷ Vagyis Jézus követése nem mintakövetés, hanem „tanúság”, de nem tetteinek megélő felmutatása, hanem azok meghirdetése értelmében. Ebeling exegétákat megszegyenítő bravúrral hártja azt a feltevést, miszerint Jézus „életközösségben” élt volna tanítványaival. Szerinte az ἀκολουθεῖω ige nem áll határokkal az Újszövetségben, mégpedig azért, mert a fogalom különben megengedné „a követés konkrét folyamatának egyfajta absztraktként valamilyen másik szituációba való át-helyezését, és keresztyén lét-ideállá tételét.”⁵⁸ A tanítványság nem lehet ismétlést lehetővé tévő minta- és szabálykövetés.⁵⁹ Már csak azért sem, mert a μαθητής fogalom szinoptikusokra korlátozásával maga az Újszövetség jelzi, hogy a Jézussal való személyes kapcsolat Jézus életére korlátozódott, és a követés a következő generációk számára ezen a személyes viszonyon túlmutató jelentéssel bír. A követésnek azt a fajtáját pedig, amikor valaki hivatali posztját halála vagy lemondása után más elfoglalja, nem ez a fogalom jelöli, hanem a διαδοχή és a latinban a *successio*. Tehát Jézust követni nem jelenthette azt az Újszövetség szerzői számára, hogy követői halála után a helyébe léptek (*Stellvertretung*).⁶⁰ A történeti Jézus hívása maga is ezt a jellegzetességet mutatja, és ebben világosan különbözik a rabbiktól és a korabeli tanítóktól: tanítványa sosem válhat mesterré, nem foglalhatja el urának helyét (Mt 10,24; 23,8–11). A másik megkülönböztető jegy Jézus feltételeket nem támasztó elhívása. A Jézus elhívási történeteiből áradó hatalom, mely ezekből a senkihez nem mérhető tettekből ered, abszurdá teszi Jézus követhetőségének feltevést. És bár fontosak a történeti Jézus tettei, azok Ebelingnél mégis abba a szeretetbe összpontosulnak, mely Isten radikálisan *más* megszólításához kötődik, és amely Jézuson keresztül hangzik fel. Csakhogy így a tettek még attól a lehetőségtől is meg vannak fosztva, hogy szemléltető anyagai lehessenek a másik felé irányuló szeretetnek.

Végezetül Eduard Lohse érvelése megint azért érdemes említésre, mert kiválóan összegzi a Bultmann-iskola felfogását. „A szeretetparancs célja a *konkrétá válás*. De amit a szeretetnek tennie kell, nem írja elő semmilyen kazuisztikus meghatározottság. Ahogyan az irgalmas samaritánus példája mutatja, a szeretet feladata, hogy a vele szembekeverülő szükség alapján felismerje és megtegye, amit a [szükség] a segítség megvalósulásához [Erweis] felkínál. Ez a felismerés abból nyerhető, hogy a minden cselekedet alapmotívumaként szolgáló szeretet azokon a lehetőségeken és tapasztalatokon orientálódik, melyek elé adódnak. Amennyiben a szeretet a törvény betöltése, annyiban annak rendelkezéseit olyan tanácsokként kell felfognunk, melyek a szeretetnek – ahhoz kapcsolódóan, vagy annak ellentmondva – megmutatják, mit kell megtennünk.”⁶¹ Csakhogy, bár az utolsó mondat túlmutatni látszik a bultmanni rendszeren, mégsem vezet ki az egzisztenciális fogalmak pontszerűségéből. Ugyanis mindent a szeretetparancs értelmez; ez viszont körbenjárás: a törvény, mely irányt és tartalmat nyújthatna a szeretet konkrét megnyilvánulásai számára, a szeretet radikális Istenre és felebarátra utaltságának *Daß*-jára mutat vissza. Hogy ki a „másik”, aki iránt felelősséggel és

szeretettel tartozunk, Eduard Lohse elemzéséből sem derül ki. A szeretet ugyanis egyfelől felbontja ezeket a határokat, hártalanná válik, másfelől viszont a kérdés megfordul: „kinek leszek én a másikja?”⁶² A szeretetből saját „radikalitásának” és feltétlenségének állítása marad, mely az ellenfél szeretetének parancsában fejeződik ki leginkább.⁶³

A kitörés lehetőségének ígérete: Ernst Fuchs

Viszont maga Kümmel úgy méltatja Ernst Fuchs munkásságát, mint aki Jézus tetteiben kívánja megalapozni a kériugma viszonyulás-rendszerét.⁶⁴ James M. Robinson pedig egyenesen az új Jézus-kutatás egyik kulcsszereplőjeként mutatja be, mivel szerinte Fuchs képes a kériugma tartalma és a történeti Jézus tettei és szándéka közti folytonosság kimutatására, ráadásul ezt meggyőző módon teszi. A folytonosság kulcsa Fuchs szerint ugyanis Jézus döntésének megismérlése, mely egyben a jézusi létszituációjával való azonosulást is jelenti.⁶⁵ Ernst Fuchs egyébként az „Új hermeneutika” megalapítója, Gerhard Ebelinggel együtt, és írásértelmezésük a késői Heidegger felfogásához kötődik, aki szerint a lét feltáradásának eseménye a nyelvben történik. Ezért lesz mindkettőjük számára kiemelten fontos a *Wort*- illetve *Sprachereignis*, azaz a nyelv közegében zajló, létfeltáró, és az egzisztenciát önmagához segítő esemény. Talán éppen emiatt a hangsúly miatt is, mint látni fogjuk az alábbi elemzésben, Fuchs sem tudja Jézus tetteinek megalapozó jellegét következetesen kimutatni, és Jézus tetteinek konkrét (*sachlich*) jelentőségét hangsúlyozó kijelentései végül a nyelvi ontológia tézisében oldódnak fel.⁶⁶

Jézus és tettei

Fuchs számára Jézus munkássága nem választható el attól a hittől, melyre a tettei indítanak. Azonban a hitre *tettei* indítanak. „Jézus magatartása így számunkra is az új szeretetparancs törvényévé lesz. [...] Jézusban hinni azt jelenti, hogy úgy hinni, ahogyan Jézus hitte azt, hogy az Isten meghallgat.”⁶⁷ A szeretetparancsnak tehát maga Jézus munkássága az illusztrációja, az a *viszonyulás* (*Verhalten*), ahogyan a bűnösök felé fordul, és ahogyan Istennel kapcsolatban áll.⁶⁸ A jézusi szeretet másik oldalról azt a módot jelenti, ahogyan *mi* a felebaráthoz viszonyulunk – a szeretetparancs *elválaszthatatlan* a megvalósítás módjától. „Jézus felszólításának újdonsága egyedül a cselekvésben magában nyugodhat, abban a módban, ahogyan a felebarátot szeretjük.”⁶⁹ A jézusi és a mi szituációnk azért eshet egybe, mert ugyanezt a *viszonyulásmódot* élhetjük át, a másira irányultságban. Jézus tetteinek vizsgálata elsőbbséget élvez prédikációjának vizsgálatával szemben, Jézus tetteinek középpontját pedig Fuchs megítélése szerint az a döntés jelenti, melyet ő maga személyesen meghoz és *megtestesít*.⁷⁰ Ez a döntés ismétlődik meg a húsvét utáni hiteseeményben, lényegi változás nélkül: Jézus ugyanis már életében úgy *viselkedik*, „mint akinek van merse arra, hogy Isten helyében cselekedjen.”⁷¹ A Pál és Jézus teológiája közötti hasonlóság ebben a döntésben realizálódik: Jézusnak mint Úrnak a felismerésében. Ez nem üres hit, mert nemcsak Jézus halálának és feltámadásának *Daß*-ját tartalmazza, hanem *szenvetésének megélését* is.⁷² „A Krisztus Jézus hitformula magába foglalja mindkettőt, tudniillik azt a tényt, hogy Jézus értünk engedelmeskedett, azaz szenvedett, értünk élt, élte át a halált, és tapasztalta meg a feltámadást és a felemeltetést, emellett az ebben rejlő tényt, hogy érdemes

benne hinni, az ő nevében szenvedni és meghalni, és vele együtt feltámadni, ezáltal pedig beteljesedni.”⁷³ Ebből a szakaszból úgy tűnik, hogy Fuchs Jézus szenvedésének eseményét a hit számára konstruktívnek tekinti, szemben Bultmannnal, aki a passió kériumatikus jelentőségét leválasztja a történeti eseményről: a keresztnél önmagában semmit nem jelent, pusztán annak a Krisztus-küldetését kijelentő kériumának a megértése révén, amely „helyettes áldozatként” központi eseménnyé teszi.⁷⁴ Fuchs viszont az „értünk-lét” irányultságában megtalálja a kapcsolópontot a történelmi esemény belső dinamikája és a hit-esemény megértő mozgása között, visszahelyezve ezzel a kériumát a történelmi szituáció belső folyamatába.⁷⁵ Emellett Fuchs Jézus haláláról, mint szenvedésre elhatározottságának *következményéről* beszél. Saját erőszakos halálának lehetőségével ugyanis Jézusnak már Keresztelő János kivégzésekor szembesülnie kellett.⁷⁶ Ez a részben pszichológiai okfeltáró történeti érdeklődés épp azért fontos Fuchs számára, mivel meggyőződése szerint Jézus tettei és szándéka prédikációjának keretét alkotják, halálra elszántsága pedig az igehirdetésének és életének konstruktív motivációját hozzák felszínre.⁷⁷ Bultmann meggyőződésével szemben tehát Fuchs az események *belső kériumatikus jellegéről* beszél: elhívás, döntés, halál nem válik le Jézus tetteiről és önértelmezéséről, hanem magában az eseményben történik a kérium. Csírájában a mimézis eleme is felvillan az elemzésekben. Jézus szenvedése például *tudatos* tett, Keresztelő János halála pedig Jézus számára a saját sorsának *előjátékként és mintájaként* jelenik meg.⁷⁸ Fuchs szerint a példázatok és a boldogmondások Jézus önértelmezésének kulcsszövegei, ami szintén tudatos önértelmezési szándékáról tanúskodik.⁷⁹ Sőt, még tovább megy: Jézus megértéséhez magát a kánont is forrásként használja; a teljes Újszövetséget Jézus személye értelmezéseként fogja fel, vagyis nem kevesebbet állít, mint hogy az újszövetségi szerzők is Jézus önértelmezését ismétlik meg.⁸⁰ Így Jézus önértelmezése és a személyére irányuló újszövetségi interpretáció lényegében megfeleltethetővé válnak. A példázatok azonban nem maradnak pusztán önkijelentő tanítások, mert azok szituációja is fontos. Jézus asztali beszélgetései Fuchs szemében lényegében Isten abszolút kegyelmének történetileg nem kétértelmű megjelenési formái lesznek, vagyis Bultmann értelmezésével szemben olyan tettek, melyek *önmagukban* is kériumatikus jelleggel bírnak.⁸¹

Olybá tűnik, a szeretet tartalma tehát Fuchs esetében is a szeretet-tettben valósul meg, de immár egy olyan lehetőség kibontakozásaként, mely nem a kériumra adott feleletből, hanem a *történeti Jézus személyes döntésének megisméltéséből* ered.⁸² Ebből az következhetne, hogy Jézus tetteinek történeti elemzése konstruktív módon járul hozzá a kériumatikus megértéshez.

Visszavonulás az egzisztenciális fogalmakba

Mégis csalódnunk kell. Fuchs szerint ugyanis a döntés nem Jézus múltjának megisméltése, hanem alapvetően „szabaddá lét saját múltunktól.”⁸³ Már ennyiből is világos: a döntés és szeretet fogalmainak használatakor nem viszonykategóriában, hanem ontológiai kategóriában mozog.⁸⁴ Amikor például Jézus önkifejeződéséről van szó, akkor Fuchs nem *tetteinek* etikai üzenetéről értekezik. Az önkifejeződés, mely egybeesik Jézus üzenetének tartalmával, nem más, mint az „autentikus” létezőmód (Fuchsnál egyszerűen „Lét” [*Sein*, latinul: *Esse*]). A fogalmat tisztázandó Jézus-könyvé-

ben Kierkegaardra hivatkozva így ír: „Kierkegaard különbséget tesz az esztétikai cselekedet (ez nem a tapintatos esztéták cselekedete), az etikai magatartás, a misztikus tett és a költői cselekedet között. A négy közül egyik sem keresztyéni, mivel a »keresztyéni« nem viselkedést jelöl, hanem léte.”⁸⁵ Jézus ennek a létnek a megtestesítője. A döntés pedig a megszólítotttság és az arra adott válasz *eseményében* nyeri el kifejeződési formáját. Erre a következtetésre jutva azonban Fuchs Bultmann nyomdokain haladva arról már nem nyilatkozik, mi ennek az eseménynek a tartalma.⁸⁶ Ennek pedig megvan a maga oka: Jézus nem előképként, de nem is példaképként értendő, hanem ennél *többként*, a szeretet (és a hit) eredőjeként.⁸⁷ Ahogy máshol fogalmaz, az Ige „*Est*”-jeként (léteként) „van”. Ez pedig azt jelenti, hogy a tudat számára ugyan konstituálható az Ige, de csak a hit képes annak dinamikájában élni. „Amit a tudat az Újszövetségben meg tud állapítani, az az emberi szó, mely elmúlik. Amit a hit az Újszövetségben meghall, az Isten Igéje, az múlhatatlan.”⁸⁸ Ezzel a megkülönböztetéssel Fuchs azt kockáztatja, hogy a kérium *Daß*-jára adott felelet helyére Jézus döntésének minden esetleges külső eseménytől, tehát a történeti tettekről is leválasztott *Daß*-ja lép. Ez a folyamat világosan kifejezésre jut abban az állításban, melyben Fuchs azt fejtegeti, hogy a Jézusban elkezdődő isteni szeretetnek ugyan „strukturális jelölője” (*Strukturmerkmal*) a világ, amelyben létezik, és amelyet legyőz, vagyis rá vonatkozik, de cselekvése mindig az engedelmes reménységben történik, nem a világtól való függésben, hanem a szeretetben magában, mely a mindenkori világot átalakítja.⁸⁹ Világ és szeretet kapcsolata egyirányú és nem megfordítható: csakis a szeretet hathat, a világ pedig vagy megtagadja, vagy elfogadja és átalakul a formáló erő hatására. *Tertium non datur*. Ezt az egyirányúságot még ennél is látványosabban mutatják azok a példák, melyek valamilyen konkrét szöveg elemzésére vállalkoznak. Ilyen például az egyébként egészen komplex viszonyulárendszer sejtető és kölcsönösséget feltételező jézusi parancs („szeresd felebarátodat, mint magadat”) fuchsi értelmezése. Minden ellentétes várakozással szemben a „mint magadat” kitétel tartalma Fuchs számára nem konkretizálódik, hanem a szeretetparancs ránk irányulásának, a felebarátunk általi érintettségünknek a kifejeződésévé válik.⁹⁰ A hegyi beszéd kulcsa sem a konkrét tettek „hogyanja” lesz, hanem „az a viselkedés, melyben az egyes nem önmagára, hanem a felebarátra (*Nächste*) tekint, hogy azt megelégtse.”⁹¹ A *Verhalten* (viselkedés) itt a pusztán relációt, a meghatározatlan „másikért léte”, a másik felé irányulást jelöli. Ugyanezen a pályán halad Fuchs, amikor a jánosi szeretetre szólítás „ahogyan”-ját („Úgy szeressétek egymást, *ahogyan* én szerettelek benneteket” Jn 13,34–35) fosztja meg gazdag, feltételeket, morális felhívásokat, ígéreteket sejtető tartalmától. Szerinte „a jánosi »hogyan« valójában egy radikális értelemben vett »mivel«, ugyanis ebben a *hogyanban* a Fiú engesztelő tette, a keresztnél eseménye visszhangzik. Az »*ahogyan* én szerettelek titeket« tehát azt jelenti: »*mivel* szerettelek benneteket.”⁹² Az egzisztenciális *Entscheidung* pillanatában találkozó isteni és emberi cselekedet abszolút egyedí mozzanatából kivonuló exegézis példáját látjuk abban az esetben is, amikor máshol a szeretetről beszélve Fuchs azt fejtegeti, hogy az újszövetségi tanúságban csakis Jézus tanítványok iránti szeretetéről olvasunk, de arról semmit, hogy a tanítványok miként szerették őt. Az e mögött álló logika kényszere több mint világos: az Istentől induló kegyelmi tett nem *lehet* viszonzható. És mivel a kegyelem nem viszonzható, a tanítványoknak nem visszaadni kell ezt a szeretetet, hanem megisméltetni és továbbadni azt.⁹³ Mivel Fuchs a kapcsolat

elsőbbségének gondolatát (O. Michel, A. Loisy), tudniillik hogy a tanítványság személyes kapcsolata megelőzné a hűvétí kériugmát, visszautasítja,⁹⁴ egyértelművé válik: a történeti események és rekonstruálható viszonyok nem lehetnek konstruktívak a döntés során nyert új viszonyulás belső szerkezetének kifejtésében. Az is jellemző, ahogyan Fuchs Jézus prédikációját értelmezi: az etikai üzenet vagy magatartás mindig negatív kategóriaként van jelen.⁹⁵ Az asztali beszélgetéseket vizsgálva teszi fel Fuchs a kérdést: „hogyan lett volna lehetséges Jézus és követői számára vámszedőknél vendégeskedni, ha Jézus etikai szigort képviselt volna?”⁹⁶ Az idézet alapján érthető, hogy az „etikai” itt az Isten valódi megértésének ellenpontjaként értett kazuisztikus és gúzsba kötő „szabályrendszer”. Persze Fuchs szerint az etikai nem szűnik meg, hanem megerősödik, ha azt másképpen értelmezzük: Jézusnak az a tette, hogy vámszedőkhöz jár vendégségbe, az etikai legmélyebb kifejeződése: nem az elhangzott szavak vagy képviselt normák szintjén, hanem a másik elfogadása és megtisztelése révén. De ezen a ponton megint felmerül a kérdés: mi ennek a mélyebb etikai viszonynak a belső szerkezete? Fuchs itt hallgatásba burkolózik: pontosan ez az a pont, ahol „a történeti Jézus utáni kérdezés a tárgynak megfelelően átváltozik a prédikációban az Istennel való találkozás valóságává.”⁹⁷ Vagyis az „üdv” pontszerű betörési pontjává, mely már nem történeti elemzés révén, hanem az egzisztencia helyes irányba terelése révén fedhető fel.

Jézus etikájának konkrét tartalma ily módon idézőjelbe kerül, az egzisztenciára irányuló jézusi eszkatológiai felszólítás élévé vékonyulva.⁹⁸ Jézus szeretete pedig, elhagyva a pszichologizálás útvesztőit, nem egy személyhez köthető szeretetforma lesz, hanem a kegyelem eseményével egybeeső, radikálisan egyirányú és kívülről érkező tett. Következésképp a jézusi, és az ő elhatározását megismétlő döntések analógiájából eredő egybeesés nem provokál viselkedés-struktúrákra irányuló kifejtő magyarázatot. Az ezt mégis megkísérlő pszichológiai vizsgálat az egzisztenciál-ontológia síkján csak éppen annyiban lesz érvényesíthető, amennyire arra Fuchs és az őt értelmező J. M. Robinson is ráérez: a pszichológiai eredmény egyedül a jézusi és a hívő egzisztencia „akaratlagos halálra elhatározottságának”, az ebből a meghatározottságból eredő döntés pillanatának felmutatásában, és a két mozzanat egybeesésének megállapításában állhat.⁹⁹ Láthatóan ez a pszichológiátlanított pszichológiai értelem nem ad választ a kérdésre, hogy van-e Jézus tetteinek olyan mintázata, mely konkrét, *tárgyi* struktúráját tudja nyújtani a kériugma tartalmának; Fuchs a pszichológiai magyarázat szerepének erős redukciójával ezt a kérdést egyszerűen hatályon kívül helyezi.

Kiút a szövegeseménybe

Felfogása, mely a szöveg narrativitásából származó performatív erő felismerésének irányába fejlődik,¹⁰⁰ végül kettős hermeneutikai kört eredményez: egyfelől Jézus, példázatainak megvalósítójaként olyan, ezeken a tetteken keresztül megérthető személy, aki azt a botrányt vállalta, hogy cselekedetei révén önmagában teljességre jutottnak tekintti a példázatok üzenetét.¹⁰¹ Másfelől viszont Jézus tettei csakis a példázatok fényében, az *üzenetben* megvalósuló nyelvi eseményben érthetők el, és érthetők meg.¹⁰² Jézus egyszerre megvalósítója és vonatkozási pontja az újszövetségi példázatoknak – úgy azonban, hogy a hangsúly egyre inkább a szöveg megértésére összpontosul. Jézus ebben a folyamatban lassan idézőjelbe kerül, és prédikált üzenetének kommentárjává válik, pontosabban pusztá tautológiává silányul: tetteinek üze-

netértéke lényegében azonossá válik üzenetének meghalló végrehajtásával.¹⁰³ A hermeneutikai körözés kettős íve azt eredményezi, hogy a „tény” (faktum) fogalmában összeleplegyedik a kériugmatikus felszólítás a történeti eseménnyel. A történeti esemény intenciójának és a kériugmatikus intenciónak az egymásba játszása azonban nem problémamentes.¹⁰⁴ Egyrészt azért, mert nyelv és történeti esemény, vagy nyelv és valóság nem fedik le tökéletesen egymást.¹⁰⁵ Másrészt, a nyelviség magába szippantja a tettek történeti összefüggését, aminek kettős következménye lesz. A szeretet eseménye szövegeseménnyé (*Sprachereignis*) válva feloldódik a nyelv performatív hatóerejében, úgy, hogy közben a történeti tény a szeretet általi érintettség egzisztenciális eseményének jelölőjévé degradálódik, ezzel pedig megszűnik a *hús-vér* Jézus tetteinek lenni.¹⁰⁶

Azt az érvet, mely szerint az újszövetségi tanúságban csak Jézus tanítványok iránti szeretetéről olvasunk, következőképp a tanítványoknak nem viszonzni kell ezt a szeretetet, hanem megismételni és folytatni,¹⁰⁷ az egzisztenciális fenomenológiától megörökölt ontológiai differenciának a fuchsi értelmezésbe való betüremkedéseként kell olvasnunk. Ez a mondat így ugyanis azt jelenti, hogy a jézusi szeretet kériugmába rögzült megnyilvánulására adott válasz lesz az „autentikus” hitesemény, a személy szeretete vagy viszontszeretete ellenben ontikus kategória marad.¹⁰⁸ Fuchs szűkíteni kívánja a differencia rését, azonban következetlenül teszi: a történeti Jézusig tetteibe visszavezetett megértés ugyanis kikerülhetetlenné teszi a Jézus személyével kialakítható kapcsolat *lehetőségének* felvetését,¹⁰⁹ ezt viszont ő Bultmann-nal egyetértésben semmiképpen nem szeretné megengedni. Jézus etikai tetteinek vizsgálata így elveszíti a jelentőségét, mivel Fuchs szerint Jézus tetteinek jelentőségét nem az a mintázat adja, mely a cselekedeteinek jellemzőjeként kibontakozik, hanem az, ahogyan léte Isten kijelentésének egzisztenciális eseményévé válik.¹¹⁰ Jézus *csoda*, abban az értelemben, hogy Isten jelenlétét hordozza, de abban az értelemben is, hogy megközelíthetetlen és viszonzhatatlan valóságot közvetít. A kereszt teológiájának éppen az a pontszerű esemény a középpontja, melyben a nem hozzáférhető szeretet kegyelemként árad felénk. Vagyis, és itt zárul a rendszer önmagába, bármilyen értelmezést, akár Pálét is, mely a keresztet Jézus el-lenség iránti szereteteként – vagyis morálisan – értelmezi, a probléma félreismeréseként kell félrelökni.¹¹¹

Kitekintés

Mégis, a szituáció analitikája, melyet Fuchs végez, és az a mód, ahogyan az ontológiai összefüggést a szituáció függvényévé teszi, úgy, hogy az lesz a személy létének eredője, vagy „ős-oka”, kitörési pont lehetett volna a viszonyleírás irányában. Fuchs számára a szituáció a cselekvés/viselkedés konkrét megvalósulásának terepe, melybe benne foglaltatik az esemény körülménye, a megvalósítás folyamata, és a „másik” (*Nächste*) is.¹¹² Ez a „hely” biztosíthatta volna az egzisztenciálisan kiképzett talajt a személyközi viszonyulások, Jézus tettei mögött meghúzódó együtt-lét (*Mitmenschlichkeit*) vizsgálata előtt. Csakhogy, mint láttuk, a „szituáció” a konkrét történeti eseményről Fuchsnál átveddök az egzisztencia és a szöveg közöttiségébe, a megvalósulás pedig a szöveg megszólító erejére adott válaszává válik.¹¹³ A kegyelem eseménye teremti a szituációt, mely a nyelvben fakad fel, ezáltal pedig az üdvemény elszakad a létező belevettségének közegétől.¹¹⁴ A megszólítottágnak és megválaszolásának ontológiai eseménye, vagyis a viszony és annak közege *nyelvi esemény* lesz

– H. G. Gadamer hermeneutikájának mintájára.¹¹⁵ „A Jézust hallgatók Jézus személyével a szavain keresztül annak öszszekötve: *tertium non datur*.”¹¹⁶ Jézus, Isten Igéjeként maga is szembekerül a történelemmel (és történelem-szemlélettel), mely „emberi cselekedet”,¹¹⁷ melynek ítéletei megbízhatatlanok,¹¹⁸ és ami idejétműlttá válik.¹¹⁹ Mert – teszi fel Fuchs a kérdést – miből keletkezik a hit? Tettekből, „de nem tettek által!”¹²⁰ Ergo, a történelem tettei, eseményei leválnak arról az „új cselekvésről”, mely Isten által tör be a világba, és mely nem a világtörténeti mozgások, hanem az egzisztencia „történetiségébe” nyúlik vissza. Az egzisztencia a hitre jutásban elveszíti történeti bázisát, mivel többé nem attól kapja létének impulzusait. Ezt a leválást ismétli meg az a sajátos exegetikai módszer, mely az üzenetet kell kifejtse és megragadhatóvá tegye.¹²¹ A történeti Jézus ebben a dimenzióban válik ki tetteinek összefüggéséből, és kerül szavai magyarázó felügyelete alá.¹²² Következésképp megszűnik annak esélye, hogy Jézus tettei másként szólaljanak meg, mint a döntés eseményének meghirdetése. Jézus többé már nem történeti személy, aki szerethető, és akit követni lehet.¹²³ Mindezt pedig, úgy tűnik, már kevésbé az az előfeltevés generálja, hogy Jézus tettei nem rekonstruálhatóak, hanem az az egzisztenciális analitikához tartozó előfeltevés, mely *per definitionem* nem tud a kapcsolat konkrét, etikait hordozó viszonyulásával mit kezdeni, hanem egyszerűen tabuálja őket. Fuchs hermeneutikája minden ellenkező ígérete ellenére így válik Jézus szeretetének kimondhatatlanságát állító pusztá körülírásá. És Fuchs nézeteit ismertette így válik ez a tanulmány is a ki nem mondható margójára írt jegyzetté.

Kustár György

FELHASZNÁLT IRODALOM

- Achtemeier, Paul: How Adequate is the New Hermeneutic, in: *Theology Today*, 23. évfolyam, 1963/1, 101–119.
- Bornkamm, Günther: *Jesus von Nazareth*, Kohlhammer, Stuttgart, 1960^{4/5}.
- : *A názáreti Jézus*, Varga Zsigmond János (ford.), Debrecen, 1978.
- : *Der Lohngedanke im Neuen Testament*, in: uő: *Studien zu Antike und Urchristentum – Gesammelte Aufsätze Band II.*, Christopher Kaiser, München, 1959.
- Braaten, Karl E.: How New is the New Hermeneutic? in: *Theology Today*, 22. évfolyam, 1965/2, 218–235.
- Braun, Herbert: *Die Problematik einer Theologie des Neuen Testaments*, in: uő: *Gesammelte Studien zum Neuen Testament und seiner Umwelt*, J.C.B. Mohr, Tübingen, 1967.
- : *Jesus – Der Mann aus Nazareth und seine Zeit*, Güntersloher Verlagshaus, Güntersloh, 1982.
- Brown, Raymond E.: After Bultmann, What – An Introduction to the Post-Bultmannians, in: *The Catholic Biblical Quarterly*, 26. évfolyam, 1964/1, 1–30.
- Bultmann, Rudolf: *Glauben und Verstehen I–IV*, J.C.B. Mohr, Tübingen, 1964–1965.
- : *Theologische Enzyklopädie*, J.C.B. Mohr, Tübingen, 1984.
- Conzelmann, Hans: *Jesus Christus*, in: *Religion in Geschichte und Gegenwart III*, 2. elektronische Ausgabe der dritten Auflage, Directmedia, Berlin, 2000, Bd. 3, 619–653.
- : *Grundriss der Theologie des Neuen Testaments*, Christopher Kaiser, München, 1968.
- Ebeling, Gerhard: *Jesus und Glaube*, in: uő: *Wort und Glaube*, J.C.B. Mohr, Tübingen, 1967³, 203–255.
- : *Dogmatik des christlichen Glaubens I–II*, J.C.B. Mohr, Tübingen, 1979.
- Fuchs, Ernst: *Zum hermeneutischen Problem in der Theologie*, J.C.B. Mohr, Tübingen, 1959.
- : *Zur Frage nach dem historischen Jesus*, J.C.B. Mohr, Tübingen, 1960.
- : *Glaube und Erfahrung*, Siebeck Mohr, Tübingen, 1965.
- : *Marburger Hermeneutik*, Siebeck Mohr, Tübingen, 1968.
- : *Jesus – Wort und Tat*, J.C.B. Mohr, Tübingen, 1971.

- Härle, Wilfried: *Rudolf Bultmanns Theologie der Unverfügbarkeit*, in: *Rudolf Bultmann (1884–1976) – Theologe der Gegenwart*, szerk. Christof Landmesser/Andreas Klein, Neukirchener, 69–87.
- Huxel, Kirsten: *Theologie als Sprachlehre des Glaubens – Zum Hermeneutischen Programm von Ernst Fuchs*, in: *Zeitschrift für Theologie und Kirche*, 101. évfolyam, 2004/3, 307–314.
- Jeremias, Joachim: *Der gegenwärtige Stand der Debatte um das Problem des historischen Jesus*, in: Helmut Ristow és Karl Matthiae (Hrsg.): *Der historische Jesus und der kerügmatische Christus*, EvangelischeVerlaganstalt, Berlin, 1964³, 12–25.
- Käsemann, Ernst: *Das Problem des historischen Jesus*, in: uő, *Exegetische Versuche und Besinnungen I–II.*, Vandenhoeck&Ruprecht, Göttingen, 1964, Bd. I., 187–214.
- : *Die Heilsbedeutung des Todes Jesu nach Paulus*, in: *Zur Bedeutung des Todes Jesu – Exegetische Beiträge*, H. Conzelmann, E. Flesseman-van Leer, E. Haenchen, E. Käsemann, E. Lohse, Günterslohers Verlagshaus Gerd Mohn, 1967, 11–34.
- : *Der Ruf der Freiheit*, J.C.B. Mohr, Tübingen, 1968.
- : *Sackgassen im Streit um den historischen Jesus*, in: uő, *Exegetische Versuche und Besinnungen I–II*, Vandenhoeck&Ruprecht, Göttingen, 1964, Bd. II., 31–68.
- : *Jesus Mean Freedom*, Fortress, Philadelphia, 1970.
- Klaas, Walter: *Der systematische Sinn der Exegese Rudolf Bultmanns*, in: G. Bornkamm – W. Klaas: *Mythos und Evangelium – Zum Programm R. Bultmanns* (Theologische Existenzheute 26.), Chr. Kaiser, München, 1953, 1–23.
- Kümmel, Werner Georg: *Das Problem des geschichtlichen Jesus in der gegenwärtigen Forschungslage*, in: Helmut Ristow és Karl Matthiae (Hrsg.): *Der historische Jesus und der kerügmatische Christus*, Evangelische Verlaganstalt, Berlin, 1964³.
- Lewandowski, Glen A.: An Introduction to Ernst Käsemann's Theology, in: *Encounter*, 35. évfolyam, 1974/1, 222–242.
- Lohse, Eduard: *Theologische Ethik des Neuen Testaments*, Kohlhammer, Stuttgart, 1988.
- Robinson, James M.: *A New Quest for the Historical Jesus*, SCM Press, London, 1959.
- : *Kerygma und historischer Jesus*, Zwingli Verlag, Zürich, 1960.
- Sass, Hartmut von: *Gott als Ereignis des Seins* (Hermeneutische Untersuchungen zur Theologie 62), Mohr Siebeck, Tübingen, 2013.
- : *Sakrament und Gleichnis*, in: *Hermeneutische Theologie – heute?*, Mohr Siebeck, Tübingen, 2013, 193–226.
- O'Collins, Gerald G.: Reality as Language – Ernst Fuch's Theology of Revelation, in: *Theological Studies*, 28. évfolyam, 1967/1, 76–93.
- Perrin, Norman: The Modern Interpretation of the Parables of Jesus and the Problem of Hermeneutics, in: *Interpretation*, 25. évfolyam, 1971/2, 131–148.
- Pilner, Oliver: *Wie entsteht christliche Glaube?* (Hermeneutische Untersuchungen zur Theologie 52.), Mohr Siebeck, Tübingen, 2007.
- Soulen, Richard N.: Ernst Fuchs: New Testament Theologian, in: *Journal of the American Academy of Religion*, 39. évfolyam, 1971/4, 467–487.
- Wilkins, Ulrich: *Gottes Offenbarung – Ein Weg durch das Neue Testament*, Furche-Verlag, Hamburg, 1963.

JEGYZETEK

- James M. Robinson: *The Quest for the Historical Jesus* bővített, újra kiadott munkájában (*Kerygma und historischer Jesus*, Zwingli Verlag, Zürich, 1960.) maga is Ernst Fuchs munkáját tartja az „új kutatás” egyik kitérés pontjának (pl. 19–21, 88.). Jézussal kapcsolatos téziséét ld. i. m., 160, 166.
- Gerhard Ebeling: *Jesus und Glaube*, in: uő. *Wort und Glaube*, J.C.B. Mohr, Tübingen, 1967³, 203–255.
- Hans Conzelmann: *Jesus Christus*, RGG³, 2. elektronische Ausgabe der dritten Auflage, Directmedia, Berlin, Bd 3, 2000, 633.
- Ernst Käsemann: *Das Problem des historischen Jesus*, in: uő: *Exegetische Versuche und Besinnungen I–II.*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1964, I/212, I/214, uő: H. Conzelmann, E. Flesseman-van Leer, E. Haenchen, E. Käsemann, E. Lohse: *Die Heilsbedeutung des Todes Jesu nach Paulus*, in: *Zur Bedeutung des Todes Jesu – Exegetische Beiträge*, Günterslohers Verlagshaus Gerd Mohn, 1967, 22, és különösen uő., *Der Ruf der Freiheit*, J.C.B. Mohr, Tübingen, 1968, 54–78, és 193kk.
- Ernst Käsemann: *Sackgassen im Streit um den historischen Jesus*, in: uő, *Exegetische Versuche und Besinnungen I–II*, 1964, II/60.

- ⁶ Günther Bornkamm: *Jesus von Nazareth*, Kohlhammer, Stuttgart, 1960^{4/5}, 163, 173. Hasonlóan látja W. G. Kümmel: *Das Problem des geschichtlichen Jesus in der gegenwärtigen Forschungslage*, in: Helmut Ristow – Karl Matthiae (Hrsg.): *Der historische Jesus und der kerügmatische Christus*, Evangelische Verlagsanstalt, Berlin, 1964³, 46.
- ⁷ Herbert Braun: *Jesus – Der Mann aus Nazareth und seine Zeit*, Güntersloher Verlagshaus, 1982, 23, 95, 117, és uő., *Die Problematik einer Theologie des Neuen Testaments*, in: uő., *Gesammelte Studien zum Neuen Testament und seiner Umwelt*, J.C.B. Mohr, Tübingen, 1967, 335, 337, 341.
- ⁸ Ulrich Wilkens: *Gottes Offenbarung – Ein Weg durch das Neue Testament*, Furcht-Verlag, Hamburg, 1963, 35.
- ⁹ Wilkens: i. m., 36.
- ¹⁰ Wilkens: i. m., 53.
- ¹¹ Wilkens: i. m., 50.
- ¹² Wilkens: i. m., 59, 61. – „A húsvéti elbeszélés történeti hitelessége a kutatásban közel sem elfogadott, de az ezzel szemben felhozott érvekkel ellenkező oldalon ott áll a pozitív érvek meggyőző súlya, ami alapján a történeti ítéletnek következőképp kell hangzania: Jézus sírja valószínűleg tényleg üres volt.”
- ¹³ Tudvalevő, hogy Bultmann számára Jézus kereszthalála pusztán egy kivégzés, aminek egyedül a húsvéti hit személyes megélésének pillanatától van egzisztenciál- teológiai jelentősége. ld. Walter Klaas: *Der systematische Sinn der Exegese Rudolf Bultmanns*, in: Günther Bornkamm – Walter Klaas: *Mythos und Evangelium – Zum Programm R. Bultmanns* (Theologische Existenzheute 26.), Chr. Kaiser, München, 1953, 41.
- ¹⁴ Bornkamm: *Jesus von Nazareth*, VI. fejezet (*Jüngerschaft*), 133–140.
- ¹⁵ Bornkamm: i. m., 88.
- ¹⁶ Bornkamm: i. m., 133.
- ¹⁷ Käsemann: *Der Ruf der Freiheit*, 46.
- ¹⁸ Käsemann: i. m., 46.
- ¹⁹ Ernst Käsemann: *Jesus Means Freedom*, Fortress, Philadelphia, 1970, 105. ld. Glen A. Lewandowski tanulmányát, aki Käsemann krisztológiájának problémáit alaposan körbejárja. (An Introduction to Ernst Käsemann's Theology, in: *Encounter*, 35. évfolyam, 1974/1, 222–242, kül. Appendix C, 238–241.)
- ²⁰ Ernst Käsemann: *Das Problem des historischen Jesus*, in: uő.: *Exegetische Versuche und Besinnungen I*, Evangelische Verlagsanstalt, Berlin, 1964², 187–214.
- ²¹ Timothy Luke Johnson: Review on Willi Marxsen's New Testament Foundations for Christian Ethics, in: *Catholic Biblical Quarterly*, 57. évfolyam, 1995/1, 405.
- ²² Hans Conzelmann: *Grundriss der Theologie des Neuen Testaments*, Christopher Kaiser, München, 1968, 135.
- ²³ Conzelmann: i. m., 140.
- ²⁴ Conzelmann: i. m., 142, de ez nem egyedi eset, mivel Bornkamm az érdem gondolatot a Lk 17,10 révén semlegesíti: a szolga nem várhat dicséretet, mert a dolgát végzi, ráadásul olyan javakkal, melyekből semmit sem birtokol. (Bornkamm: i. m., 127kk, és még uő.: *Der Lohngedanke im Neuen Testament*, in: uő., *Studien zu Antike und Urchristentum. Gesammelte Aufsätze, Band II.*, Chr. Kaiser, München, 1959, 72, 79, 82.)
- ²⁵ Lohse: *Theologische Ethik des Neuen Testaments*, Kohlhammer, Stuttgart, 1988, 38k.
- ²⁶ Rudolf Bultmann: *Glauben und Verstehen I–IV*, J.C.B. Mohr, Tübingen, 1. kötet 1964. (továbbiakban: GuV I), II. kötet, 1965. (továbbiakban: GuV II), 3. kötet, 1965. (továbbiakban: GuV III), 4. kötet, 1965. (továbbiakban: GuV IV), J.C.B. Mohr, Tübingen, 1964–5. GuV I 113, 240, GuV II 53, 156, 158k, vö. GuV II 98, 161, GuV III 48, 165.
- ²⁷ Lohse: i. m., 51.
- ²⁸ Lohse: i. m., 38, 46, 50.
- ²⁹ Lohse: i. m., 51kk.
- ³⁰ Lohse: i. m., 64–68, 90kk. Lohse a populáris filozófia etikai szabályait ismerteti ugyan, de nem megy bele a keresztyén morál hasonló elveinek összehasonlításába és ütköztetésébe, hanem az egzisztenciális alapon művelt teológia radikalitásával kivonja az etikai üzenetet a „leírhatóság” és „elvek” szintjéről.
- ³¹ Conzelmann: i. m., 112.
- ³² Herbert Braun: *Gesammelte Studien zum Neuen Testament und sein Umwelt*, J.C.B. Mohr, Tübingen, 1967, 272.
- ³³ Braun: i. m., 295, 335, 340k.
- ³⁴ Braun terminológiáját nehéz fordítani, de nyilvánvalóan a heideggeri „belevettség” hangsúlyával érti az „ottlétet”, amit a kifejezés szintén visszaad, vagyis létre irányultságként és létre felszólítottágként, mely az elrejttség és a felelősség kettős követelményében nyújtja a lét „tulajdonképpen” megélésének lehetőségét az egzisztencia számára. ld. Heidegger, *Lét és idő*, Gondolat, Bp., 1989, 29, 31, 38, 58, 68. §.
- ³⁵ Braun: i. m., 341.
- ³⁶ Braun: i. m., 335.
- ³⁷ Joachim Jeremias idézi Gerhard Ebelinget, ld. J. Jeremias: *Der gegenwärtige Stand der Debatte um das Problem des historischen Jesus*, in: Helmut Ristow és Karl Matthiae (Hrsg.): *Der historische Jesus und der kerügmatische Christus*, Evangelische Verlagsanstalt, Berlin, 1964³, 17.
- ³⁸ Werner Georg Kümmel: *Das Problem des geschichtlichen Jesus in der gegenwärtigen Forschungslage*, in: *Der historische Jesus und der kerügmatische Christus*, 41kk.
- ³⁹ Kümmel: i. m., 48, és 53, 36. lábjegyzet. – kiem. K. Gy.
- ⁴⁰ Az *Unverfügbarkeit* bultmanni értelmezéséhez és jelentőségéhez ld. Wilfried Härle tanulmányát (*Rudolf Bultmanns Theologie der Unverfügbarkeit*, in: Christof Landmesser, Andreas Klein (Hrsg.): *Rudolf Bultmann (1884–1976) – Theologie der Gegenwart*, Neukirchener Verlag, Göttingen, 2010, 69–87.)
- ⁴¹ Günther Bornkamm: *Jesus von Nazareth*, 106. Az idézet a magyar fordításból származik, Günther Bornkamm: *A názáreti Jézus*, (Varga Szigmond János ford.), Debrecen, 1978, 90.
- ⁴² „A szeretet nem vak [...] De hogy ezekre a lehetőségekre és következményekre tekintettel mi mindent kell tennem, azt nem mondja meg semmiféle elmélet, hanem azt a szeretet fedezi fel.” GuV II 70, vö. GuV I 233–235, GuV II 99–100, GuV IV 162, uő.: *Theologische Enzyklopedie*, 41k. A kegyelemben/szeretetben lét tehát Bultmann szerint nem demonstrálható vagy kimutatható valóság.
- ⁴³ Bornkamm: i. m., 106, ford. 90.
- ⁴⁴ Bornkamm: i. m., 104, ford. 87.
- ⁴⁵ Bornkamm: i. m., 105.
- ⁴⁶ Bornkamm: i. m., 105, ford. 88.
- ⁴⁷ Rudolf Bultmann: *Jesus*, J.C.B. Mohr, Tübingen, 1965 (1926), 118–123.
- ⁴⁸ GuV I 27, 237. Bultmann azt hangsúlyozza, hogy bár hétköznapi értelemben az Isten-ember kapcsolat atya-fiú viszonyulás, ez a valódi egzisztenciális megértés szintjén már nem így van: a kapcsolat előldózik ettől a mintától, és radikálisan más lesz. Bornkamm: i. m., 118, ford. 100.
- ⁴⁹ Ez Bultmann tézisének megismétlése. ld. 42. lábjegyzetet. Bornkamm: i. m., 107, ford. 91.
- ⁵⁰ Ernst Käsemann: *Das Problem des historischen Jesus*, in: uő., *Exegetische Versuche und Besinnungen I*, Evangelische Verlagsanstalt, Berlin, 1964², 130.
- ⁵¹ A megfigyeléseket Lewandowski elemzéseiből merítettük: An Introduction to Ernst Käsemann's Theology, 240.
- ⁵² Conzelmann: *Jesus Christus*, RGG 3, Bd. 12, 634.
- ⁵³ Conzelmann: i. m., 636.
- ⁵⁴ Conzelmann: i. m., 638.
- ⁵⁵ Conzelmann: i. m., 638.
- ⁵⁶ Gerhard Ebeling: *Dogmatik des christlichen Glaubens II*, J.C.B. Mohr, Tübingen, 1979, 537k.
- ⁵⁷ Ebeling, i. m., 538.
- ⁵⁸ Ebeling, i. m., 464k.
- ⁵⁹ „Nyilvánvalóan nem jelentett [ti. a tanítványság] egy renhez hasonló közösséget, mely bizonyos rítusoknak vagy életszabályoknak köszönhetően egy sajátos, ha nem is a voltaképpeni üdvállapotot (*Heilsstufe*) ígéri.” Ebeling, i. m., 466.
- ⁶⁰ Ebeling, i. m., 465.
- ⁶¹ Eduard Lohse: *Theologische Ethik des Neuen Testaments*, Kohlhammer, Stuttgart, 1988, 42.
- ⁶² Lohse, i. m., 40.
- ⁶³ Lohse, i. m., 42.
- ⁶⁴ Kümmel, i. m., 42. Fuchs bemutatásához ld. Richard A. Soulen: Ernst Fuchs: New Testament Theologian, in: *Journal of the American Academy of Religion*, 39. évfolyam, 1971/4, 467–487.
- ⁶⁵ James M. Robinson: *A New Quest for the Historical Jesus*, SCM Press, London, 1959, 113kk, kül. 115. Munkájának későbbi bővített újrakiadásának új fejezeteiben Fuchs „pszichologizáló” hermeneutikáját is védelmébe veszi. ld. Uő. *Kerygma und historischer Jesus*, Zwingli Verlag, Zürich, 1960, 131kk. Ez a két vélemény azért érdekes, mert Fuchs munkásságát általában Ebelingével párhuzamosan olvassák, és sokszor leegyszerűsítő módon a *Wortereignis* tézise

- alá rendezik sokszor igen széttartó gondolatait, ezzel pedig öntudatlanul igazságtalanná válnak vele szemben.
- 66 El kell ismerni, Fuchst megérteni nem könnyű. Ezt szinte minden kritikusa megemlíti – terminológiája, mondat szerkesztése és gondolatvilága szövevényes, több ponton következtelen is. Különösen éles kritikát fogalmaz meg Karl E. Braaten: How New is the New Hermeneutic? in. *Theology Today*, 22. évfolyam, 1965/2, 218–235, itt 220.
- 67 Ernst Fuchs, *Zur Frage nach dem historischen Jesus* (továbbiakban: FrhJ), J.C.B. Mohr, Tübingen, 1960, 256.
- 68 Fuchs: FrhJ 5, 252kk, 276, itt 164. kül. 6. lbj. – Itt Bultmann-nal és Gogartennel vitázva fejt ki, hogy a szeretetparancs nem érhető meg Jézus személye nélkül, nem lehet a hit által megélhető különleges emberi létmódként értelmezni, melyet feltárni a fenomenológiai módszer privilégiuma. Ebben az esetben ugyanis Jézus az isteni szeretet-viszonyulás egyik minőségi meghatározottságává (*Prädikatsbestimmung*) válik, és elveszti jelentőségét. vö. Ernst Fuchs, *Jesus – Wort und Tat* (továbbiakban: JWT), J.C.B. Mohr, Tübingen, 1971, 42.
- 69 Fuchs: FrhJ 5.
- 70 Fuchs: FrhJ 157., Fuchs: JWT 2, 32 – Itt az áll: „Jézus személye az isteni kegyelem eseménye.”
- 71 Fuchs: FrhJ 58, 154, 156. Fuchs: JWT 56, 105.
- 72 Fuchs: FrhJ 161.
- 73 Fuchs: FrhJ 46. vö. 161.
- 74 Ld. Walter Klaas: *Der systematische Sinn der Exegese Rudolfs Bultmanns*, 41.
- 75 Ez teszi lehetővé Fuchs számára, hogy a hűsvét előtti és hűsvét utáni hit közti különbséget minimalizálja. Ld. Raymond E. Brown: After Bultmann, What – An Introduction to the Post-Bultmannians, in: *The Catholic Biblical Quarterly*, 26. évfolyam, 1964/1, 22.
- 76 Fuchs: FrhJ 165, vö. 104.
- 77 Ld. Raymond E. Brown, After Bultmann, What?, 10, vö. Fuchs: FrhJ 155. Úgy látjuk, végső soron a pszichologizálás, mely a kértigma tartalmát hivatott kibontani, Jézus önértelmezésének megfajlásához nyújt támasztékot, és ezzel kapcsolatot teremt történelmi szituáció és kértigmatikus intenció között.
- 78 Bultmann ezen a ponton a pszichologizmus veszélyére figyelmeztet, de engedményt tesz, amennyiben kijelenti: „az embernek csak annyit szabad mondania, hogy Jézus Isten akaratával kapcsolatos megértése a szenvedés lehetőségét is magába foglalta.” idézi J. M. Robinson: *Kerygma und der historische Jesus*, 131.
- 79 Hartmut von Sass: *Gott als Ereignis des Seins* (Hermeneutische Untersuchungen zur Theologie 62), Mohr Siebeck, Tübingen, 2013, 193. Ez a pszichológiai megközelítés legitimitását is jelenti: Jézus istenhite a döntő, ez viszont a lélektani vizsgálatok révén kell feltárni. Ld. Fuchs: FrhJ 298kk, 404, Fuchs: JWT 26-36, 73kk, 96kk.
- 80 Ernst Fuchs: *Marburger Hermeneutik* (továbbiakban: MH), Siebeck Mohr, Tübingen, 1968, 81. Igaz ez Fuchs szerint még akkor is, ha egy példázat vagy mondanás nem autentikus, mivel a Jézusba vetett hit autentikus megnyilvánulása lehet.
- 81 Lényegében Fuchs érvelésének ez is tétje: Jézus tettei nem a bultmanni kétértelműség foglyai. Fuchs: JWT 72.
- 82 Fuchs: FrhJ 20, Fuchs: JWT 46. – Fuchs kimondja: Jézus a kértigma kapcsolódási pontja, tetteinek irányultsága ugyanis megegyezik a kértigma irányultságával.
- 83 Fuchs: FrhJ 124.
- 84 Fuchs: FrhJ 108, Fuchs: JWT 30.
- 85 Fuchs: JWT 45, Ernst Fuchs: *Zum hermeneutischen Problem in der Theologie* (továbbiakban: ZPTh), J.C.B. Mohr, Tübingen, 1959, 123, kiem. K.Gy.
- 86 Fuchs: FrhJ 17k.
- 87 Fuchs: ZPTh 146.
- 88 Fuchs: ZPTh 41. Érdekes, hogy Fuchs szerint magának az etikának, mint tudománynak is ugyanez az elmúlt eredmény a hátránya a teológiával szemben, ld. Fuchs: ZPTh 172kk.
- 89 Fuchs: ZPTh 61.
- 90 Fuchs: FrhJ 14k.
- 91 Fuchs: ZPTh 122, JWT 38k.
- 92 Fuchs: FrhJ 18. Ez rendkívül erőszakos redukció, mely egyedül az egzisztenciális nyelvezet és logika számlájára írható.
- 93 Fuchs: FrhJ 48.
- 94 Fuchs: FrhJ 35, 14. lábjegyzet.
- 95 Fuchs: ZPTh 149kk. A törvény a „betű”, melyet az evangélium úgy helyez hatályon kívül, hogy „a szeretet nem a törvény tartalma, hanem a betöltése, és ezáltal a törvénytől való szabadság (Róm 13,10; 8,3k; Gal 5,1.13).” (150.) A tartalom elutasítása itt is sokatmondó.
- 96 Fuchs: JWT 71–72.
- 97 Fuchs: FrhJ 166.
- 98 Fuchs: FrhJ 77. – „Ha Jézus a saját Isten Országával kapcsolatos prédikációjának rejtett tárgyává tette volna magát, nem értenénk, miért is fejlesztett ki etikai mondásokat; nem értenénk, miért van Jézusnak eszkatológiai etikája.” Ez az összefüggés abban a kontextusban problematikus, mely a döntésszituációt nem tudja a történeti múlt részeként látni, csakis jelen idejű felszólításként. (Ld. még Cullmann-nal szembeni kritikáját in. Fuchs: FrhJ 79–99, továbbá FrhJ 268, 396.)
- 99 J. M. Robinson: *Kerygma und der historische Jesus*, Zwingli Verlag, Zürich, 1960, 131k.
- 100 Soulen úgy ír Fuchsról, mintha teológiája eleve a *Sprachereignis* körül forogna, azaz a „tettek” Jézus hathatós szavai lennének, és ő, mint Isten Igéje, már eleve ebben a dinamikában mozogna. (Ld. Richard N. Soulen: Ernst Fuchs: New Testament Theologian, in. *Journal of the American Academy of Religion*, 39. évfolyam, 1971/4, 474.) Ez túlságosan leegyszerűsítő: Fuchs valódi történeti tettekről és eseményekről beszél.
- 101 Ernst Fuchs: *Zum hermeneutischen Problem in der Theologie*, Mohr Siebeck, Tübingen, 1959, 290. uő. Glaube und Erfahrung, Tübingen, 1965, 406, vö. Hartmut von Sass: *Sakrament und Gleichnis*, in. *Hermeneutische Theologie – heute?*, 215, JWT 38, 96.
- 102 Fuchs: FrhJ 240. Fuchs: JWT 30. – Norman Perrin lesújtó véleményrel van Fuchs exegéziséről és példázatok-értelmezéséről. „Egyetlen teológus sem használta a példázatokat a Jülicher előtti idők allegorizálói óta olyanira saját nézeteinek kifejezéséeként, mint ő.” Norman Perrin: The Modern Interpretation of the Parables of Jesus and the Problem of Hermeneutics, in. *Interpretation*, 25. évfolyam, 1971/2, 131–148, kül. 135k.
- 103 Hartmut von Sass: *Gott als Ereignis des Seins*, 195. ld. FrhJ 267.
- 104 Ez a probléma úgy is megfogalmazható, mint az isteni tett és az emberi tett közti viszony tisztázatlansága. Ld. Oliver Pilner: *Wie entsteht christliche Glaube?* (Hermeneutische Untersuchungen zur Theologie 52), Mohr Siebeck, Tübingen, 2007, 201.
- 105 Ezt a problémát fogalmazza meg Achtemeier is: a nyelv és esemény nem esik egybe, és ez a valóság eltorzításának lehetőségét is felveti. Az, hogy a nyelv elrejtethet, nem pusztán felfed, torzíthat és nem pusztán nyilvánvalóvá tesz, az új hermeneutika számára komoly kihívás. (Ld. Paul Achtemeier: How Adequate is the New Hermeneutic, in: *Theology Today*, 23. évfolyam, 1963/1, 118k.)
- 106 Vö. Fuchs: FrhJ 302. – Ernst Fuchs munkásságában még nem igazán kiforrott a késői Heidegger hatását mutató, Gerhard Ebeling esetében már következetesen alkalmazott, *Wortereignis*-ba sűrűsödő hermeneutikája. Ez az ingadozás sok esetben fogalmi bizonytalanságokhoz vezet, de éppen ebben rejlik potenciálja is. A bizonytalanság, és a történeti tettek Fuchsnál betöltött szerepe feloldódik Paul Achtemeier elemzésében is. Ő is abba a hibába esik, hogy Fuchs életművét a *Sprachereignis* hermeneutikájának bűvkörében értelmezi. (Ld. Paul Achtemeier: How Adequate is the New Hermeneutic?, 101–119, itt kül. 110.) A *Sprachereignis* fuchsi értelmezésének ismertetéséhez ld. Kirsten Huxel: *Theologie als ologie und Kirche*, 101. évfolyam, 2004/3, 307–314.
- 107 Fuchs: FrhJ 48.
- 108 Fuchs: FrhJ 54, Fuchs: JWT 66kk, és 120kk. Fuchs ugyan azt mondja, Bultmann-nal szemben, hogy a Jézusban való hit egyben Jézus szeretete, valójában a következő oldalak azt mutatják, hogy Jézust szeretni Jézus szeretetének „megismétlését” jelenti, abban az értelemben, hogy az általa meghirdetett kegyelem hatálya alatt azt tesszük, amit ő, azaz beteljesítjük a szeretetet. Ez látható módon azonban megint nem egy személy iránti szeretet, legfeljebb ez azonos egzisztenciális irányultság.
- 109 Ő maga is felteszi a kérdést, hogy lehet-e Jézust szeretni (Fuchs: JWT 66.), amit az előző lábjegyzetben ismertetett módon válaszol meg. Ez egy indirekt „nem” a történeti Jézus szerethetőségével kapcsolatos problémára.
- 110 Gerald G. O’Collins (Reality as Language – Ernst Fuch’s Theology of Revelation, in. *Theological Studies*, 28. évfolyam, 1967/1, 76–93, itt 81kk.) Amos Wilder kritikáját idézi, aki szerint Fuchsnál „a kértigmának nincs struktúrája”, pusztán egy tartalmától megfosztott felszólítás. O’Collins ezt a tézist szeretné cáfolni, de nem túl nagy sikerrel teszi, mivel nem sikerül kimutatnia, hogy a „hívás”, „döntés” fogalmai a felszólító erejükön, vagyis performatív hatékonyságukon túl rendelkeznek-e bármilyen tartalommal.

- 111 Fuchs: JWT 71.
 112 Fuchs: JWT 76k.
 113 Egész Jézus-könyvének tendenciája, mely Jézus szavait Jézus önértelmezéseként, majd egy radikális „vagy-vagy” felhívásaként értelmezi, erre mutat.
 114 O’Collins: Reality Language, 78.
 115 Fuchs: MH 6§, 6, 16, 17, Fuchs: JWT 78kk, 84, 90. – Jézus és a példázatok kapcsolata arra a momentumra szűkül, hogy Jézus mondta őket. (Fuchs: JWT 87.)
 116 Fuchs: JWT 102. – Itt adódik még egy komoly probléma. A példázatok elemzésekor Fuchs elnagyolt formakritikai elemzést végez, és túlságosan gyorsan tulajdonít nekik történeti jelentőséget. Ahhoz, hogy Jézus történeti szituációjába vissza tudja vezetni őket, sok esetben nem kevés képzelőerőre van szüksége. Amikor arról beszél,

hogy Jézus beszédei hitet követelnek már az első hallgatóktól is, Bultmann kerygmatisztikus elemzése mögé próbál lépni. Ehhez azonban egy új szempontú tradíció-történeti elemzésre lenne szüksége, mellyel a példázatok elsőbbségét és történeti vonatkozását tudná igazolni. Sajnálatos módon az ez irányú elemzés a legtöbb esetben hiányzik.

- 117 Fuchs: MH 11§, 118.
 118 Fuchs: HPTH 142, 144. (ld. a parúzia problémáját)
 119 Fuchs: MH 19§ 210, 20§ 220.
 120 Fuchs: MH 18§ 133.
 121 Fuchs: JWT 125-152, Fuchs: HPTH 139kk.
 122 pl. Fuchs: MH 11§ 124, 16§ 197kk.
 123 Hasonlóan Karl C. Braaten: How New is New Hermeneutic?, 230k.

Evolúció, evangélikalizmus és liberális teológia

Henry Drummond „Természeti törvény a szellemi világban” című könyvének hazai protestáns fogadtatása

A tizenkilencedik századi keresztyénséget nemcsak a filozófia és a nem ortodox teológia különböző irányzatai, mint például a deizmus vagy teizmus illeték kritikával, hanem a természettudományok is. A Darwin által felvetett kérdések emberek millióit rengették meg hitükben. Hatására nagyon sok tudós, gondolkodó, teológus – akár liberálisok, akár a hagyományos teológia hívei – különböző utakon és módokon kerestek választ arra, miként is védhetik meg a keresztyénség alapvetőnek tartott tanításait úgy, hogy eközben a természettudomány eredményeit is elismerik. A sok megoldás közül egyik volt a hagyományos teológiát valló Henry Drummond munkája, amelyet a „A természeti törvény a szellemi világban” című könyvében fejtett ki. Ez rendkívüli népszerűsége tett szert Angliában, Skóciában és Amerikában. Úgy tűnt, hogy ő megtalálta a megoldást a természettudomány és teológia összebékítésére, és emiatt az ő munkáit a hazai protestáns evangéliumi kegyesség jeles teológusai, mint Csizmadia Lajos pápai és Szabó Aladár budapesti professzorok, tudatosan terjesztették. A liberális teológusok, mint például Szeremley Barna viszont komoly kritikával illették Drummond elképzeléseit. E jelen teológiatörténeti tanulmány a fenti kérdéskör recepció-történetét kívánja kontextusba helyezve bemutatni és elemezni.

Christianity in the nineteenth century was criticised not only by philosophy and various views of non-orthodox theology like deism or theism but also by natural sciences. The issues raised by Darwin shook the traditional faith of millions of people. Owing to his impact many scientists, thinkers, theologians either liberals or followers of traditional theology sought to give answer in various ways and methods in order to find out how they could defend the reckoned basic teachings of Christianity while acknowledging the result of natural sciences. Out of the many attempts Henry Drummond’s work entitled *Natural Law in the Spiritual World* became a very popular book in England, Scotland and the USA. It looked as if he had found a way to reconcile natural sciences and the traditional tenets of theology. Therefore his works, especially the aforementioned one, was translated on purpose, circulated and promoted by such prominent figures of Hungarian Evangelicalism like professors Lajos Csizmadia of Pápa and Aladár Szabó of Budapest. On the other hand liberal theologians such as Barna Szeremley offered a severe and penetrating critique of Drummond’s view. This study of historical theology wishes to present and analyse the debate stirred by Drummond’s book that took place between liberal and evangelicals in Hungary.

A természettudomány kihívása: Darwin elmélete és a bibliai tanítás

A tizenkilencedik századi keresztyénséget nemcsak a filozófia és a nem ortodox teológia különböző irányzatai, mint például a deizmus vagy teizmus illeték kritikával, hanem a természettudományok is. Asa Gray *Natural Science and Religion* című munkájában azt hangsúlyozta, hogy a természettudomány sokkal nagyobb és zavart keltőbb konfliktusba került a bibliai tanításokkal, példának okáért a teremtéssel,

az Istenről és emberről szóló tanítással és a különös kijelentéssel, mint korábban bármely más filozófiai vagy teológiai vizsgálódással.¹ Az egyik fő kiváltó ok Darwin munkássága volt. Darwin 1838-tól kezdődően, amikor is a természetes kiválasztódás első megfigyeléseit lejegyezte naplójába, egészen 1859-ig folyamatosan alakította ki elméletét, amely hosszú évek megfigyeléseire alapult. A „Fajok eredetében” így összegezte kutatásának eredményét 1859-ben: „Ezek a törvények pedig, a legtágabb értelemben véve, nem mások, mint a növekedés, a szaporodás, az öröklés (ami majdhogy-

nem szükségszerűen következik a szaporodásból), a változékonyság (amely az életkörülmények közvetlen és közvetett hatásától, valamint a használttól és a nem használttól függ), az olyan nagyfokú szaporodási sebesség, amely a létért folyó küzdelemhez vezet; és mindezek következtében a természetes kiválasztás, amelyből a jellegek szétválása és a kevésbé fejlett formák kipusztulása adódik. Így a természetben folyó harcból, éhségből és halálból közvetlenül az elképzelhető legmagasabb eredmény: a magasabb rendű állatok létrejötte következik. Felemelő elképzelés ez, amely szerint a Teremtő az életet a maga különféle erőivel együtt eredetileg csupán néhány, vagy csak egyetlen formába lehelte bele.”²

Darwin elmélete „alapvetően megkérdőjelezte a keresztyén teológiát, nem kevésbé annak ember-, teremtés- és gondviselését, a szentírást, és olyan szakadást idézett elő a keresztyén közösségekben, melyet az idő múlása csak részben tudott leküzdeni”.³ Ian Barbour szerint Darwin munkássága a keresztyén dogmáknak négy különböző területen okozott kihívást: „Isten és természet: a tervezést érintő kihívás; ember és természet: az emberi méltóságot ért kihívás, a természettudomány módszerei: az evolúció tanának etikai kihívása; és a teológiai módszerek: a szentírást ért kihívások”.⁴ Ezek valóban nagy erővel döngtek a keresztyénség kapuit, amikor a történelmi kritika és a vallásfilozófia már jó pár évtizede ostromtűz alatt tartotta a dogmákat, amelyek a keresztyénség bástyái, létetemenyesei voltak. Azonban Darwin – Dillenberger szerint – nem utasította el a teremtő Isten elképzelését, de ő tette felelőssé a törvények vagy erők elve elképzelésének bevezetéséért, amely lehetséges változókön keresztül munkálkodott, és nyilvánvalóan ezt a Teremtőtől függetlenül érte el. Talán úgy érdemes fogalmaznunk, hogy Darwin véleménye kialakulóban volt nagy munkája első publikálásakor. Itt még igyekezett elkerülni, hogy egy Lényt Teremtőnek nevezzen. Azonban, úgy tűnik, hogy élete folyamán agnosztikussá vált, amely természetes következménye volt állásfoglalásának.

Asa Gray szerint, Darwin álláspontjának logikája, függetlenül attól, hogy mi is volt a saját hite a témában, a világ ateista magyarázatát foglalta magában.⁵ Sőt mi több, amellét érvelt, hogy Darwin „többé nem tudta elfogadni a kijelentést, hanem kidolgozta a saját „tervezéseméletét”, amely a természeti erők vagy a természetes kiválasztódás terméke volt”.⁶ Nem is csoda, hogy Darwin korábban említett kijelentését jó néhányan a teremtő Isten tagadásaként értelmezték. Hasonlóan Huxley is agnosztikus volt „a végső célt illetően. Elutasította a materializmust, a spiritualizmust, vagy bármilyen metafizikai elképzelést”.⁷ Dillenberger Thomas Henry Huxley álláspontját elemezve észrevett egy olyan szílat, amely úgy tűnt, mintha azt sugalmazná, hogy „ő nem olyan kérélhetetlenül alacsonyította le az embert állatnak, mint ahogy azt más magyarázatokat adó tudósok tették. Ő azt tagadta, hogy az embernek van egyáltalán végső soron jogosultsága az értelemre.”⁸

Az evangélikások, mint például William Wilberforce, Huxleyt saját le nem vont következtetése legérzékenyebb pontján támadták, mondván, akkor az ember a majomtól származott. Úgy tűnt, hogy „az elméletének végterméke nem az ember, hanem az ember, mint állat”.⁹ Dillenberger szerint Wilberforce helyesen tapintotta ki a valós ágendát Darwin elméletében, amely szerint az ember nem olyan nagyon különült el az állatvilágtól. Ezzel szemben a keresztyén tradíció úgy olvasta a teremtéstörténetet, hogy az ember az állatvilágtól elválasztva lett megteremtve, ezért teljesen különbözik minden más teremtett lénytől. Könyvében, *Life and Letters of Thomas Henry Huxley*, arra a következtetésre jutott, hogy Huxley kétségen kívül ateista és hitét feladó ember volt, ami-

kor őt a keresztyénség mérlegére helyezte. Ami Darwint és Huxleyt illeti, számukra a reformáció figyelmeztetése, mely szerint a túlzott elmélyülés a tudományos dolgokban az Isten iránt való érdeklődés csökkenéséhez vezet, aki a Teremtő, úgy tűnik, igazolást nyert”.¹⁰ A Darwin által felvetett kérdések emberek millióit rengették meg hitükben. Hatására nagyon sok tudós, gondolkodó, teológus, akár liberálisok, akár a hagyományos teológia hívei, különböző utakon és módokon kerestek választ arra, miként is védhetik meg a keresztyénség alapvető tanításait úgy, hogy eközben a természettudomány eredményeit is elismerik. A sok megoldás közül egyik volt Henry Drummondé, aki rendkívüli népszerűsége tett szert Angliában, Skóciában és Amerikában. Úgy látszott, ő megtalálta a megoldást a természettudomány és teológia összebékítésére, és emiatt az ő munkáit a hazai protestáns evangéliumi kegyesség teológiai körei tudatosan terjesztették.

Egy sajátos szintézisteremtő: Henry Drummond élete és munkássága

„Henry Drummond olyan személy, aki a kategóriákon kívül áll” – írta az egyik legnevesebb skót történész.¹¹ A. C. Cheyne megjegyzése valóban találó leírása annak a skótnak, aki a késő viktoriánus korszak egyik legbefolyásosabb közéleti személye volt. Drummond természettudós, teológus, lelkes és mi több, Dwight L. Moody evangélista barátja volt. Életét és munkásságát tekintve, ez a momentum igen fontos. Igazán két mozgalomban vett részt teljes erőbedobással: a darwini természettudományt megreformáló hatásra való keresztyén válaszkérésben és a Moody és Sankey nevével fémjelzett evangélikál ébredésekben.¹²

Kétségtelen, hogy Drummond olyan összetett személyiségű volt, amely még ma is elbűvöli az evangélikákat, a nyugati protestantizmus egyik jelentős irányzatát. Több mint 115 év telt el halála óta, de könyveit széles körben olvassák, újranyomtatják, és érvei a természettudomány és a vallás összebékítését illetően még mindig nagyszámú közönséget vonzanak. Talán jellemét legjobban egyik kortársa, James Y. Simpson ragadta meg, aki amellét érvelt, hogy a természettudomány világában kétféle ember van.

Némelyeket az egyedi részek kimunkálása érdekel, másokat pedig egy gép teljes megalkotása köt le teljesen. Egyik fajta ember sem tud megenni a másik nélkül. Egymást egyensúlyban tartják, mert a specialista hajlamos a szűklátókörűsége, míg az elméletalkotónak megrögzött bűne a homályos bizonytalanság. Ezt a féle felosztást minden ember észreveszi saját tudományterületén, de nem lehet határozott és tartós vonalat húzni a kettő között. Voltak olyan emberek, akik mindkét jellemvonást kiemelkedő módon egyesítették, mint például Charles Darwin.¹³

Ezután így folytatta a skótot értékelő hangnemben:

Henry Drummond karakterét tekintve a másik csoportba helyezhető el [...]. Vitán felül álló, hogy hatalmas körre kiterjedő természettudományos ismeretei voltak. Olyan szakterület, a geológia iránt érdeklődött, amelyben figyelemre méltó gyakorlati tapasztalatra tett szert [...]. Utazó naplói szétszórtan tele vannak természettudományos észrevételekkel, amelyek érdekesek, hisz megmutatják, mit is érhetett volna el a valódi tudományban, mivel kétségkívül türelmes volt, s a megfigyelései jó érzékről tesznek tanúságot és ezek az eredeti kutatás sikerének elsődleges zálogai.¹⁴

Drummond olyan felbolydult korban élt, amikor a skót kálvinizmus, különösen a református Skóciai Szabad Egyház gyors és alapvető változásokat tapasztalt meg. Ez a szabad

egyház volt az evangélikalizmus fő szereplője Skóciában, amely a Szabbathot, azaz a vasárnapot szigorúan megünnepelte, szigorú erkölcsi normái voltak arra, hogy mit szabad tenni és mit nem. Teológiailag rendíthetetlenül konzervatív álláspontot képviselt, és hirdette a Szentírásba vetett hitét, mint amely „Isten Igéjének csálhatatlan mértéke”.¹⁵

Drummond modern gondolkodású evangélikál volt, aki a régi hit és a természettudomány új felfedezései, valamint a történeti kritika felismerései között próbált közvetíteni. Teológiai gyökerei a tradicionális ortodoxia hitéhez nyúlnak vissza, de attól jelentősen eltávolodott. Arra tett kísérletet, hogy a keresztyén hitet átalakítsa a modern ember számára elfogadható formába.

William Robertson Smith barátja volt, akinek helytelenítette eltávolítását az aberdeeni öszövetségi tanszékről. Sőt, közeli barátságban állt Marcus Dodd-dal is, akinek a glasgow-i gyülekezetébe tartozott, majd pedig ő lett az újszövetség tanára Edinburghban. Nagyon támogatta Dodd egyetemi tanári kinevezését. Cheyne arra irányította a figyelmet, hogy Drummond kifejezetten jó baráti kapcsolatokat ápolt minden kortárs „eretnekkal”, mint például A. B. Bruce, akit tévántitással vádoltak meg Dodd-dal és George Adam Smith-szel együtt 1890-ben. Drummond ahhoz a szellemi körhöz tartozott, amelyik a konzervatív teológiai alapállású kálvinista szabad egyházhöz tartozott, de új utakon kívánt járni. Livingston szerint Drummond állásfoglalása jelezte néhány evangélikál helyzetének azt a határát, ameddig elmentek Darwinnal vitatkozva.¹⁶ Valóban, Drummond „hősies kísérletet tett”, hogy bizonyítsa: „nincs nagy és rögzített szakadék a két terület között”.¹⁷

George Adam Smith, Henry Drummond életrajzírója, kisse elfogultan, de nem véletlenül, azt az értékelést adta róla: „a szellemi közéletet megváltoztatta abban a fél évszázadban, melyben élt.”¹⁸ Drummond tudós volt, utazó, aki bejárta a világot, és a keresztyén hit nagy hírnöke volt őt kontinensen. Ez a jellemzés teljesen egybecseng a Cheyne-féle észrevétellel, hogy a két mozgalmat összekapcsolta. A skót egyetemi tanár a késő viktoriánus evangélikál világ kiemelkedő alakja volt, aki a természettudomány és a keresztyén hit harmonizálásán fáradozott. Ezt úgy tette, hogy népszerű módon, széles körben a tömegek számára megnyugtató válaszokat adott a régi keresztyén hitet ért természettudományos kérdésekre, sőt igen sajátos szintézist hozott létre. Ez is egyfajta evangelizációként fogható fel, és éppen így válik a két mozgalom életművében szerves egységgé. Ennek figyelembevételével érthető meg a Drummond-jelenség is, amely Magyarországon is komoly hatást gyakorolt.

„A keresztyénség programja” című rövid, hatvankét oldalas művében a 19. század két nagy szellemi irányzata találkozik: „Az egyik az evangéliumi keresztyénségnek legújabb kori felébredése, melynek jelszava: vissza Jézushoz! A másik a szociális öntudatnak és érzéknek az a kifejlődése, mely oly jellegzetes bélyege korunknak. A két áramlat találkozása elmaradhatatlan volt, és kölcsönös megtermékenyítésükből, – mondjuk-e: előbb-utóbb egyesülésükből? – a jövő leg-hatalmasabb áldásai várhatók. Ki számíthatná ki a következő éveit annak, ha egyszer a keresztyénség felismeri hivatását a társadalmi élet megújításában, s másfelől az emberiség felismeri a keresztyénségben társadalmi kérdéseinek nélkülözhetetlen és egyetlen megoldását?”¹⁹

Drummond 1851 augusztusában született. Glenelmben nőtt fel, egy olyan házban, amely majdnem a stirlingi kastély sziklájának árnyékában helyezkedett el. Édesapja, az idősebb Henry Drummond üzletember volt, aki tanított a vasárnapi iskolában Free North Church-ben, Stirlingben. Így a gyerekek

a templom közvetlen környezetében nőttek fel. Drummond a stirlingi középiskolába ment tanulni, majd a Morisson Akadémiára, Crieff-be. Henry már fiatal éveiben elkötelezte magát Krisztus mellett, és sosem pártolt el tőle, azaz evangélikál típusú megterést tapasztalt meg. Ahogy egyre idősebb lett, ez az elhatározás elmélyült, majd kiszélesedett, így vált később a korszakának az egyik legnépszerűbb és legbefolyásosabb keresztyén vezetőjévé.

Edinburghban végezte egyetemi tanulmányait, ahol megnyert egy földrajzi versenyt. Sir Archibald Geikie ezt mondta róla egyszer: „A kedvenc tanítványom.” A diploma megszerzése után a New College-ba ment teológiát (Divinity) tanulni. Vezető tanulóává vált osztályának, széles körben olvasott angol irodalmat, tudományt és teológiát. Egy ideig Németországban is tanult. Teológiai tanulmányainak végeztével, Drummond még egyszer szembesült egy döntő kérdéssel. Nem érezte magában az elhívást, hogy lelkész legyen, de foglalkoztatta, hogyan tudja folytatni kettős hivatását mint tudós és mint evangélista. Hirtelen az út megnyílt előtte, előadói állást kapott a glasgow-i Free Church College-ban mint a természettudomány tanára. Elfogadta az állást, és később professzor is lett.

Az ő idejében a protestáns felekezetek majdnem mindegyikében az evangélikalizmus volt a meghatározó befolyásos keresztyén irányzat a brit szigeteken, természetesen ez magában foglalta Drummond Skót Szabad Egyházát (Free Church of Scotland) is. Teológiai gondolkodásában a klasszikus evangélikalizmus elemeit láthatjuk, amelyet a Skót Miszió honosított meg Magyarországon is éppen a peregrinus diákokra gyakorolt befolyása révén.²⁰

A megterés és az aktivizmus fémjelzte Drummond munkáját, és ezek voltak az evangélikál mozgalom jellemzői annak bármelyik korszakában.²¹ Ez ültetődött át Balogh Ferenc debreceni teológiai tanár, majd később a református belmisszió atyjaként emlegetett Szabó Aladár budapesti teológia tanár munkássága által. Végül Drummond egyik meghatározó könyvét lefordító Csizmadia Lajos, volt skóciai ösztöndíjas, későbbi pápai teológiai tanár is nagyon sokat tett a skót evangélikalizmus hazai földre való beültetéséért.

Drummond nem épített fel szisztematikus rendszert a szentírásról és a progresszív evangélikalizmushoz tartozva elfogadta a bibliai kritikát is. Mégis, magyarázkodás nélkül is azt mondhatjuk, hogy Drummond a Bibliával foglalkozott olyan módon, hogy a természettudománnyal népszerű módon harmonizálta a keresztyén hitet. Emiatt is volt elnézőbb vele szemben az alapjában ortodox teológiai beállítottságú, hagyományos keresztyén hitet őrző közönség. Őt nem a Bibliát ért történetkritikai kérdések érdekelték, hanem a kibontakozó zoológia, biológia, geológia és ehhez kapcsolódó tudományosság.

Az egyik posztumusz kiadásban megjelent írásának címe: „A Bibliatanulmány evolúciója”. Ennek célja az, hogy megfogalmazza azt a hermeneutikai elvet, miszerint a Biblia soha nem fed fel olyat, amit az emberek maguktól is ne lennének képesek felfedezni. Drummond hite szerint arra a haladó „felfedezésre” jutott, és ez nem volt más, mint annak a megértése, amit ő a Biblia által létrehozott legyőzhetetlen természetnek tartott.

Tudomány és teológia viszonya a 19. században

Az egész evangélikál irányzatról sokan azt hiszik, hogy elenségesen viszonyult a tudományhoz. Természetesen voltak olyan evangélikálok a 19. század folyamán, akik azt gondol-

ták, hogy a Biblia tanítása szemben áll a tudomány haladásával és előmenetelével. Darwin elvetette Paley régi érvelését a természetben felfedezhető tervezésről, amelyhez a konzervatív evangélikások ragaszkodtak.²² A nem egyházi emberek számára az új felfedezések azt mutatták meg, hogy a világ sokkal idősebb, mint ahogy azt a Biblia tanítja. Drummond azon evangélikások közé tartozott, akik elfogadták az evolúció gondolatát. Sőt, sajátos módon evangelizációjuk meghatározó eszköze lett a Jézus Krisztushoz való megtérés üzenetének és a természettudomány eredményeinek összekapcsolása.²³ Az evangélikások és az orthodox tanításokhoz ragaszkodó teológusok számára Drummond amellel érvelt, hogy az ellentmondások látszólagosak a teremtés és a földrajz, valamint a biológia kialakuló tudománya között. Az evangélium egy része a természeti világ elmélyült tanulmányozását időpazarlásnak tartotta, mert elterelte a figyelmet az evangélium prioritásáról. Drummond ezt a nézetet igyekezett, mondhatjuk, sikeresen megváltoztatni.

A modern tudományok kialakulásával feszültségek adódtak a hagyományos hitet reprezentáló teológia és a természettudomány között. Ennek ellenére azonban az uralkodó hangulat az evangélikások között a 19. század első felében, még Drummond születése előtt, harmonikusnak mutatta be a tudomány és a vallás kapcsolatát. Thomas Chalmers, a Szabad Egyház emblematikus vezetője és az edinburghi New College első igazgatója részt vett a Brit Egyesület a Tudományos Haladásért (*British Association for the Advancement of Science*) találkozáján 1833-ban. A „*Round Chalmers*”, egy olyan előkelő társasági kör volt, amely igyekezett összeegyeztetni az evangélikál teológiát a tudományos eredményekkel. Ennek tagjai között látjuk Sir David Brewstert, az optika specialistáját, az edinburghi egyetem igazgatóját, az aberdeeni King's College természetrajz-professzorát, John Fleminget és Hugh Millert, aki népszerűsítette a földrajzi kutatásokat.²⁴

A társadalom és benne az evangéliumi hiten levők közt élénk vitát váltottak ki a tudomány felfedezései, és egyre nagyobb lett a téma iránti érdeklődés. Newton és Chalmers munkái jól mutatják ezt. A tudomány és a teológia közötti ellentmondások száma. Charles Darwin könyve „A fajok eredete” címmel 1859-ben jelent meg. Sokakban hitéleti krízist eredményezett. Tizenkét évvel később, 1871-ben kiadta az „*The Descent of Man*”, azaz „Az ember származása” című munkáját is, amely még több alapvető kérdést vetett fel a keresztyén teológia számára.²⁵ Az 1880-as évek elején Darwin megkérdőjelezte az általános keresztyén világnézet számos aspektusát. Erre írta meg válaszként Drummond az eredeti címen „*Natural Law in the Spiritual World*”, azaz „Természeti törvény a szellemi világban” című munkáját 1883-ban, majd tizenegy évvel később „*The Ascent of Man*” (1894) könyvet is, amely már címével is kifejezte, hogy a darwini evolúciót sajátosan értelmezi.

Természeti törvény a szellemi világban

Drummond műve „A természeti törvény a szellemi világban” megjelenése után egy csapásra népszerűvé tette a skót teológiai tanárt. A természeti ember, ahogy azt Drummond állítja, halott egészen addig, amíg nem fogadja el Istentől az életet. Munkájában az oldalak alja lábjegyzetekkel van fűszerezve, hogy megvédje az Újszövetség tudományosnak tartott előrelátását. A befolyásos viktoriánus evangéliumiak örültek: végre van egy szerző, aki vezetőként békítő szándékkal munkálkodott a természettudomány és a hit sok za-

vart okozó kérdései között. A könyv egyértelmű sikerként volt elkönnyelhető. Az 1883-as megjelenést követő öt évben 69 000 példány kelt el. Henry Drummond halálának évében, 1897-ben összesen huszonnégy kiadás jelent meg egyedül a brit szigeteken. A korszak legismertebb ‘bestsellerje’ lett munkája. Még kritikusai is elismerték, hogy a könyvének címét nagyon jól megválasztotta. „A hangzatos és reklámszerűen sokat ígérő cím”²⁶ valóban tömegeket ért el a protestáns egyházakban. Üzenete éppúgy vonzó volt mind az egyetemista diákok, mind pedig az értelmiség, valamint a munkásság számára az egyszerűsége és közérthetősége miatt. Népszerűségéhez hozzájárult szónoki tehetsége is.²⁷ Drummond sikere nemcsak abban rejlett, hogy kortársai közül sokan remek teológusnak és természettudósnak tartották, hanem, hogy komolyan odaszentelte életét hivatásának. Nagy odaszánással és buzgósággal dolgozott.

Könyve, elsősorban nemcsak egy hívő, keresztyén ember sikeres munkája, hanem más szempontból is tiszteletet vívott ki Drummond számára. A befolyásos skót társadalmi elit közül többen is kiváló tudósként tartották számon, mások pedig igencsak kritikusan viszonyultak hozzá, mint például A. Layman.²⁸ Cheyne kimutatta, hogy a kortárs pozitív vélemények olyan befolyásos és neves tudósoktól származtak, mint Archibald Geike, Balfour Stewart és P. G. Tait professzorok, mégis elfogultnak tarthatjuk azokat, hiszen barátai véleményei voltak.²⁹ Drummondot az evangelizáció szándéka indította a természettudomány területeinek irányába. Arra törekedett, hogy a törvény által a természet világában létesített rendet a vallás világába is bevigye, amely szerinte összezavart volt és a keresztyéneknek szükségük volt útmutatásra. A természettudományok által megállapított törvényeket tehát a szellemi világra (azaz vallási világra), különösen pedig a keresztyén tapasztalatokra és tanokra próbálta alkalmazni. Végül arra az eredményre jutott, hogy a legítokzatosabb keresztyén igazságok, melyeket a modern teológusok, sokszor a tudományos felfogásból fakadó félreértelműségek miatt megtagadtak, kiállják a természettudomány próbáit, sőt egyúttal a természettudomány által hirdetett igazságoknak magasabb jelentőséget kölcsönöznek. Drummond szerint, a természettudomány belefáradt a tudomány és a vallás összeegyeztetésébe. Ezért a hitvalló keresztyének feladata annak összehangolása. Az alapprobléma, mellyel foglalkozik: „Vajon van-e okunk hinni, hogy a szellemvilág sok törvénye nem egyéb, mint természeti törvény? Vajon a szellemi élet körében kimutathatjuk-e a természeti törvényeknek, vagy legalább csak néhánynak meglétét?”³⁰ Ennek a megoldását igyekszik kifejteni könyvében, amelynek a már említett „A természeti törvény a szellemi világban” címet adta. Azt már megtudtuk, hogy a szellemi világ alatt a vallási világot érti, de mi is az a természeti törvény? Nem más, mint a természet „tüneményeinek” állandó rendje. A régi időkben, a tudomány megszületése előtt csak a tüneményeket (fenomenon) tanulmányozták egyedül. A világot egyes, elszigetelt és egymástól független tünemények halmazaként fogták fel. Drummond azonban úgy gondolja, hogy a természet törvényei nem egymástól függetlenek, hanem pont ezeknek szabályszerűsége, szabályszerű állapota van.

Drummond tizenegy témakörön keresztül fejt ki véleményét. Olyan témákat tárgyal, melyek kapcsán a teológia és a természettudomány nem tud egyezsége jutni. Ilyenek például a biogenezis, az elhatárolás, a halál, az örök élet, a növekedés, a környezet, a hajlam az élődsiségre, maga az élődsiség stb. Két témát kicsit részletesebben megvizsgálunk azért, hogy tézise érthető legyen. Drummond egyik fő gondolata a biogenezis. Ez könyvének második fejezetében fordul elő,

de valójában ez az első témakör. „A biogenesis tana – Szabó Aladár értelmezésében – tehát arra utal, hogy az életfolyamatot egy tökéletes életnek kellett megindítania, a melyik nincs a földhöz kötve, de nélküle élet a földön nem állhatott volna elő. S ha egyszer az életfolyamat megindítása egy tökéletes élet munkája, akkor az élet fejlődésénél sem nyugodott tétlenül az a magasabb tényező”.³¹ A keresztyén hit bajnokaként fellépő rendkívül karizmatikus Szabó Aladár arra jut, hogy „e következtetések kivonásától félnek a természettudós urak közül sokan. Dacára azonban minden makacsságnak, a biogenesis tana ellenállhatatlanul haladt előre a győzelem útján, s mind hírnevesebb emberek hangoztatták, hogy a tapasztalat meggyőzte őket, s akarva, nem akarva, kénytelenek elfogadni ezt a tételt: élet csak élet által jöhet létre, a mi egyértelmű a spontán *generatio* vagy *generatioaequivoca* tanának a tudományból való száműzetésével, s a biogenesis tanának diadalával.”³² Ez a tan a hagyományos teológia világnézetéhez közelíteni igyekezett az evolúciót. Drummond mint evangélikál éppen arra törekedett, hogy Isten tökéletességét, a teremtés valóságát, még ha átértelmezett formában is, de megőrizze. Nem meglepő, hogy a spontán generáció tanának hívei, akik közül egyesek a liberális teológia hívei voltak, szemben álltak ezzel a nézettel. Azonban nemcsak a liberális, hanem a sajátosan konzervatív teológiai gondolkodás felől is éri majd kritika Drummond könyvét a magyarországi kontextusban is.

Drummond Huxley érveit idézi annak „*Critiques and Addresses*”³³ munkájából saját rendszere támogatására, amikor ezt mondja: „a biogenesis tana, vagyis hogy élő csak élőből jöhet létre, »napjainkban az egész vonalon győzött« (Drummond kiemelése)”.³⁴ Drummond hirdeti, hogy „a szerves világ és a szerves világ közt úr van, nagy közbevetés van, a melyet alulról nem lehet áthidalni. E ténnyel aztán párhuzamba hozza azt a másik ténnyt, a mit eddig csak a keresztyénség hirdetett, hogy a keresztyén élet egy magasabb világnak, a szellemi világnak, az Isten országának, az Isten Lelkének, kegyelmének adománya. A mint (sic!) az ásvány nem fejlődhetik növényé, úgy az ember sem fejlődhetik keresztyén emberré. Csak a Krisztus által, csak újjáteremtés, újjászületés által lehet azzá. Itt tehát ismét a *biogenesis* tana érvényesül, a mellyel szemben teológusok és filozófusok nagy egyértelműséggel védtek a szellem spontán *generatio* tanát. Drummond pedig azt mondja, hogy a mit eddig a keresztyénség hirdetett, azt a természet megerősíti.”³⁵

Elsőre nagyon tetszetős az az érv, ahogyan párhuzamot von a természeti és a szellemi dolgok között: „Igaz, hogy a keresztyén ember életében is hatnak a régebbi tényezők, az ó-ember, a természeti ember teste és régi élete, mintegy burok veszik körül az új embert, a szellemi embert, tehát a keresztyén nem tökéletes lény, de új élet van és hat benne, ép úgy, mint a növényé lett éleny, köneny, széneny, légeny (sic!) életében hatnak a régi fizikai és kémiai törvények is, de élet van bennük, a mi azelőtt nem volt. A természet s az Isten országa tehát egy magasabb egységet alkotnak. A keresztyén élet csoda, de a növény létrejötte is az s egyik sem érthetetlen. A *biogenesis törvénye egyetemes törvény*.”³⁶ Drummond erősen hitte, hogy olyan egyetemes törvényt alkot meg, amely a természettudományból átemelve érvényes a keresztyén teológia hittételeinek támogatására, azaz ésszerűen magyarázható a keresztyén hit sok állítása az általa nyújtott elmélettel. Emellett így érvel: „A biogenesis törvénye szerint növényből lesz a növény s nem ásványból. Ép úgy Isten által, a Lélek által lesz a pneumatikus ember s nem a pszichikus ember erőlködése által. Kegyelem által s hit által üdvözülünk, nem cselekedetek által. Ha így a biogenesis tana

érvényesül a természeti világban is, a szellemi világban is, más törvényeknek is kell érvényesülniük.”³⁷

Szabó Aladár úgy látja, hogy a skót egyetemi tanár gondolatai valóban jól alátámasztják a keresztyén hit alapállításait. „A biogenesis tana szerint az Isten országa nem ábránd, nem is frázis, hanem egy magasabb világ, a mely a természeti emberre nézve szabadító és elevenítő hatást gyakorol. E hatás a Jézus Krisztus által eszközölt váltságban nyilvánul. Aki e váltság újjáalkotó erőt elfogadja, az magasabb életre, üdvösségre tesz szert. De mi történik azzal, aki e szabadító erőket elhanyagolja? Elsatnyul (– így felel Drummond, művének harmadik fejezetében). Az elsatnyulás is természeti törvény. Minden növényben, minden állatban megvan az elsatnyulásra való hajlam. Az emberben is megvan. A növény virágzása, az állat fejlődése csak addig tart, a míg ama vészes hajlamot valami ellensúlyozza. Az emberre nézve az ellensúlyozó erő a Krisztus által nyújtott nagy szabadítás. Nem kell ezt megvetni, lábbal tiporni, csak elhanyagolni. Nem kell más, csak az, hogy a lélek ne foglalkozék Istennel s az eredmény elfajulás, elsatnyulás, kárhozat leszen. Ha azonban valaki a Krisztust szívébe fogadta, *növekedik*. A növekedés (IV. fejezet) is természeti törvény. Csak az élő lények növekednek. A nem élők csak külsőleg nagyobbodhatnak. Az élő lény egész spontán, titokzatosan, de folytonosan növekszik a benne lévő életelv szerint.”³⁸

Drummond hisz a fejlődésben és a növekedésben. A biogenezis elméletében állítja, hogy az ember, de nemcsak az ember, hanem az összes élőlény, képes a fejlődésre. Különbséget tesz szellemi ember és természeti ember között: „A szellemi és a természeti ember között lévő különbség tehát nem fejlődési, hanem származási különbség, nem mennyiségi, hanem minőségi megkülönböztetés. Az »érzelmeik által mozgatott erkölcsiségről« az »élet által ihletett erkölcsiségre« senki sem emelkedhetik természeti fejlődés által.”³⁹ A fejlődéshez szükséges, hogy engedje a szellemi törvényt munkálkodni életében, amelyet Jézus Krisztus tanítása jelez.

A másik, a haladásba és változásba vetett hitéből fakadó tétele a növekedés fontosságának hangsúlyozása volt, amely meghatározó elemként jelenik meg a természettudományokban és analogikusan a szellemi, azaz a keresztyén ember hitéletében is igen nagy szereppel bír. Jól ismert a mezei liliumok példája a Szentírásból.⁴⁰ A mezei liliumnak nem kell aggodnia amiatt, hogy mi történik vele, növekszik magától, fejlődik, erősödik. Ez egy nagyon szép példa a testi fejlődésre is, mi is, ahogy táplálkozunk, ahogy magunkhoz vesszük a létfontosságú anyagokat, a levegőt, ételt és így tovább, úgy növekszünk mi is. Eloszlanak kétségeink a testi fejlődés kérdései felől a példa által, de ez az aggály nem tűnik el, átültethetjük lelkünkbe. A növekedés alatt most nem a testi, hanem a lelki növekedést kell érteni. Ezek a kérdések merülhetnek fel: hogyan növekszik a lélek, hogyan növekedhetünk a lelki életben? Ha a test analógiáját kiterjesztjük a lélekre, két jellemző tulajdonságot kell észrevennünk.

Első a spontaneitás.⁴¹ Ezt magától értetődően meg lehet közelíteni a természettudomány irányából, de ennek argumentumait senki nem fejezheti ki jobban Krisztusnál. „A tudomány álláspontja egyszerű, ha a liliumra tekintünk, az a földből, a napfényből, a vízből vett tápanyagok által magától növekszik, ám nem feledkezhetünk el Isten jelenlétéről sem, aki megalkotta ezt a tökéletes folyamatot. Az életnek típusa szerint kell fejlődnie. „A krisztusi élet csírájából, krisztusi életnek kell kifejlődnie.”⁴² A másik a titokzatoság. Mi a legegyszerűbb szellemi dolgokat is anyagias szempontból tekintjük. „A lilium titokzatosan nő, és a nehézségei ellenére emeli föl a törzsét és a leveleit. [...] Ezt egy titkos és lát-

hatatlan kéz formálja. Látjuk, hogy nő nap mint nap, mert ez a természet, vagyis Isten munkája.”⁴³ Az emberre átvéítve a tudomány azt mondja, növekedhet az ember jellemében, kemény munkával, meg tudjuk változtatni magunkat, de honnan jó az a jellem, amire képesek lennénk változni? Ezt nem nevezhetjük növekedésnek, a lelki növekedést csak Isten képes megadni.

S a szellemi növekedés titokzatos ténye valójában Isten gondviselő munkája. Pál apostolt idézi: „mert Isten az, aki azt cselekszi bennünk, mind, hogy akarjuk, mind hogy véghezvigyük az ő ingyen jó kedvéből”.⁴⁴ Ily módon analógia van a szellemi világ és a természeti világ törvénye között. Ilyen egyszerű, de tetszetős példákkal igyekezett Drummond igazolni a természettudomány és a keresztyén hit összeegyeztethetőségét. Ennek a törekvésnek voltak a hívei az olyan, evangélikál irányultságúvá váló edinburghi ösztöndíjas diákok, mint Szabó Aladár, a könyvet magyar nyelvre fordító Csizmadia Lajos is. A sors iróniája, hogy éppen az első edinburghi ösztöndíjas diákok egyike, a debreceni liberális felfogású Dapsy László fordította le először magyar nyelvre Darwin híres könyvét.⁴⁵ A volt skóciai diákok egyik része a társadalmi és természettudományos életben megjelenő liberalizmust hozta haza, amely nagyon komolyan hatott a hazai protestáns teológiára, igaz, időfázis-eltolódással, míg a társadalmi kérdésekben nyitott gondolkodású, polgári demokráciát is támogató, de teológiailag konzervatív diákok inkább a hagyományos hitéleti doktrínákhoz ragaszkodtak. Drummond könyvének magyar fordítása azt jelezte, hogy kis késéssel vált igazán komoly kérdéssé a hazai teológiai életben a természettudományos vita.

A skót egyetemi tanár azonban egyedülálló volt a maga nemében, hiszen a klasszikus teológiai doktrínák egyikét, a kiengesztelődés tanát az általa megalkotott természettudományos hermeneutika elve szerint magyarázta, amely a hagyományos evangélikálok számára egyértelműen egyfajta, sokak által liberálisnak, tévesnek tartott állásfoglalást jelentett. Ennek ellenére a hazai tradicionális református teológia, úgymint a skót és az angol evangélikalizmus, saját „gyermekének” tekintette.

A kiengesztelődés tanának természettudományos magyarázata

A Krisztus keresztre feszítéséről szóló tanítás jelentősége sokkal kevésbé kiemelkedő Drummond írásaiban, mint a legtöbb kortárs evangélikátoréban. A konzervatívabbak kritizálták is őt ezért. Egyes esetekben, előadásaiiban láthatóan az egész tant nem sokra értékelte. A célja, mely világosan látszik a „Természeti törvény” című munkájában, nem az, hogy elterelje a figyelmet a bűnhődésről, a bűn áldozatot kívánó kiengesztelő megváltásának szükségességéről, hanem hogy felszólaljon annak kifogatása ellen. Hiábavaló, magyarázza, azt képzelni, hogy egy személy megmenekült pusztán azért, mert tudja: Krisztus meghalt a bűneiért. „Lehet, hogy a doktrínának nincs több, a lélekkel való létfontosságú kapcsolata, mint a papnak vagy a szentségnek, nincs több életre és személyre gyakorolt további hatása, mint kőnek és mésznek.”⁴⁶ Drummond meg volt győződve afelől, hogy új életet kell lehelni a kiengesztelődés dogmájába. A gondolkodó elmék, hitte, elfordultak ettől, mert ez a tan tradicionális formájában borzasztónak tűnt, hogy a fiú kegyetlen halált hal atyja akaratára miatt. Drummond ennek következtében újraértelmezte a bűnhődést, az áldozat törvényének kifejezett értelme és mindenható dinamikájaként. Az áldozat erkölcsi elve áthatolt a

világegyetemen. Krisztus halála a legmagasztosabb példája volt ennek. Drummond így kidolgozta a kiengesztelődés erkölcsi hatásméletének egy sajátos formáját. Az evangéliumi számára ez szokatlan volt, de Drummondnak nem volt kétsége afelől, hogy helyreállította a teológia egyik központi tanát. Drummond a Bibliát is egyéni módon értelmezte. Kétféle Biblia van. „Az egyik az, amit atyáinktól örököltünk, a másik a modern teológia Bibliája.”⁴⁷ Népszerű tudományos munkásságának alapelve szerint a lelkészeknek nem annyira az értelemre, hanem a képzeletre kell hatniuk.⁴⁸ Könyvei egyfajta írásban rögzített evangelizációk. Az új evangelizáció „sose fogja mondani, hogy egészen világosan lát. Lehet, hogy tudatlan marad, de sose kívánja azt mondani, hogy nincs semmi sötétség, titokzatosság, ismeretlen... Nem olyan tiszta, mint a régi teológia; egy még régebbi teológia homályosságát mutatja, amely az üvegen keresztül sötétben lát, mely csak rész szerint ismer, és amely, mivel csak rész szerinti ismerettel bír, csak azt tudja bizonyossággal mondani, hogy ezután még jobban fogja majd megérteni az ismeretet.”⁴⁹ Ebből az állásból érthető meg leginkább Drummond módszere, amelyet a műveiben, többek között a Magyarországon is nagy népszerűsége szerzett „Természeti törvény a szellemi világban” alkalmaz. Alapvetően úgy fogalmaz, hogy ő mindig jól jöhet ki belőle.

A progresszív evangélikál fogadtatás: Szabó Aladár recenziója

A könyvet ismertető Szabó Aladár, budapesti református egyetemi tanár maga is edinburghi peregrinus diák volt.⁵⁰ Szabóra nagymértékben hatott a skót kálvinista evangélikalizmus. Ahhoz az irányzathoz tartozott, amelyhez a szerző, Drummond is. A filozófia és pedagógia tanára sajátos módon fogta fel Drummond könyvének üzenetét. Könyvismertetése, csakúgy, mint az első kiadáshoz írott előszava, valójában ajánlás. Ő nagy szerepet vállalt sógorával, Csizmadia Lajossal⁵¹ a ‘modern’ népszerű Skóciában liberálisnak nevezett evangélikalizmus terjesztésében.

Könyvismertetésének első része inkább leíró, kevésbé magyarázó, értékelő és kritikusan elemző, míg a második rész kifejezetten saját apologetikája Drummond könyvének az ismertetése kapcsán. A könyvismertetés második részében alaplépése az, hogy Drummond Krisztust kívánja megvédeni a munkájában, és a keresztyén hitet. Szabó kiváló szónoki képességekkel rendelkező, hatásos beszédek mondó egyetemi tanár-lelkész volt. Kritikával illeti a liberális teológiát „A művelt világ [...] ma olyanformán gondolkodik a Krisztusról, hogy az tényleg sok, szép erkölcsi igazságot hirdetett s követői az istenség dicsőségével ruházták fel.” Ezt a nézetet takarja ugyan sok helyen a hivatalos egyházi (pápista vagy prot. orthodox) felfogás, de a méreg tényleg ott dűl a lelkekben. A művelt ember ma úgy van meggyőződve, hogy a népet nem kell hitében háborgatni. Érti, hogy ő a népnek kellő hitbeli alapot nyújtani nem képes. A maga részéről meg van győződve, hogy az evangéliumi elbeszélések alkotásába a képzelődés, a naiv hit, a gyermekies gondolkodásmód folyt be. „A többi vallásalapítóról is alkottak mythosokat. Azután meg a történeti kutatások meggyőzték arról, hogy a keresztyénség is csak fejlemény lehet. A zsidó és pogány műveltség fejleménye. Természettudományi felfogásaival pedig éppen ellenkezőleg az evangéliumi elbeszélések. Nem ellenkezőleg az általános tapasztalattal, hogy ember halottakat támasszon és maga is föltámadjon? A modern művelt ember előtt a Krisztus egy tökéletesebb természeti ember”.⁵² Szabó rámutat, a

keresztyénséget ért mindhárom területről: a filozófia, az összehasonlító vallástudomány és a természettudomány részéről érkező kritikákra. A modern művelt ember számára éppen a kritikák miatt „Krisztus egy tökéletesebb természeti ember. Jó ember, okos ember. Erényekkel felcicomázott ember, de a ki születik, él, eszik, alszik, tanít és meghal, mint más ember”.⁵³

Ezek után Szabó az állítja, hogy Drummond könyve úgy mutatja be a Krisztust, mint aki a magasabb szellemi világ törvényeit „az abba való belépés, az abban való fejlődés feltételeit, az abból való kizártság veszedelmét oly annyira a mai természettudományi felfogásnak megfelelően írta le, s tanítványai is ez ország titkait oly jól megértette, hogy a biológus a XIX. század végén ámulattal telik el. A dolog tehát egészen világos. A Krisztus nem természeti ember. Az Isten országa alapításáról s fejlődéséről tett nyilatkozatai nem moralizáló frázisok. Az Isten országa egy felsőbb isteni világ, melyben a tökéletes élet lakozik. A végkövetkeztetéseket kérdések alakjában vonjuk ki. E kérdésekre feleljen ki-ki saját maga.” Szónoki módon, jó retorikai fordulattal kissé prédikációízű stílusban amellet érvel, több mint 10 kérdést egymás után feltéve, hogy Krisztus evangéliuma „nemcsak Istennek ereje, hanem a modern tudomány koronája is”.⁵⁴ Szabó kérdései közül néhányat idézve érezhető a szerző szándéka: „A tökéletes világ alapítója lehetett-e a mi tökéletlen világunk productuma? Az Isten országának alapítója lehetett-e ember? A ki képes nekünk tökéletes életet nyújtani, annak nem kellett-e szükségképpen a halálon diadalmaskodnia? Hol van az a pogány vallás vagy görög filozófia, melynek az Isten országáról adott törvényei megegyeznek a természettudományi, különösen a biológiai törvényekkel? Természetfölötti, csodás ránk nézve, hogy a Krisztus betegeket gyógyít, halottakat támaszt, s maga is feltámad? De hát az ásványra nézve nem természetfölötti-e az az élet, a mit a kis ibolyától nyer?”⁵⁵

A skót kálvinista evangélikalizmussal átítatott szerző törekvése egyértelműen arra irányult, hogy a közösség által megfogalmazott Krisztus-hithez hívogasson a megtérésre. A kérdéseit sajnos csak felteszi, de nem ad rájuk semmilyen választ. Ez a módszer elfogadható egy szónoki beszédben, de a valódi könyvismertetés műfajától távol áll. Világos, hogy Szabó szándéka nem is ez volt. „A ki e kérdésekre jól megfelel, az bizonyára be fogja vallani, hogy a keresztyén igazságokhoz, a Krisztushoz való visszatérésre van szükségünk. A modern kétkedő hiába mondja, hogy átkutatta az ásvány-, növény-, állat- és embervilágot, s olyan jelensége, mint az evangéliumok Krisztusa, nem talált. Természetes, hogy nem talált. Nem is találhatott. Mert a Krisztusban isteni élet nyilvánult. Ő tehát egyetlen. Elégedjék meg a kétkedő azzal, hogy az Isten országa nem chaos. Hanem épen azért, mert törvényen alapuló ország az, a kétkedő ne akarja annak az országnak első törvényét megsérteni s magasabb segítség nélkül ne akarjon oda bejutni. Hiszen a növényországba (sic!) sem lehet magasabb segítség nélkül belépni. Hát az Isten országába hogy lehetne!”⁵⁶ A magyar református belmisszió atyja, Szabó hihetetlen vehemenciával kritizálja nemcsak a római egyházat, hanem meglepőnek tűnő módon a protestáns betű-ortodoxia híveit is, de a liberális szabad gondolatnak is jut egy oldalvágás: „nem a lélek szabad szárnyalásának meggátolásával lehet biztosítani a keresztyénséget. Mit ér a hitcikkek uralma, ha nincs keresztyén élet!”⁵⁷ A könyvismertetés e része bizony nagyon sematikus, telve van tetszetős retorikai fordulatokkal, és a szándék inkább evangelizáció lehetett, mintsem valódi kritikai bemutatás. Szabó ahhoz a körhöz tartozott, akik a könyv megjelentetését szorgalmazták, és így bizony nem igen lehetett elvárni tőle, hogy mély, akár helyenként független kritikával járuljon hozzá a könyv

‘népszerűsítéséhez’. Sőt, ő valóban meg volt győződve, hogy Drummond kiválóan rámutatott Jézus „tanítványaival ez ország (értsd Isten országa, a szellemi világ) titkait oly jól megértette, hogy a biológus a XIX. század végén ‘ámulattal’ telik el.”⁵⁸ Szabónak valóban sikerült sokak számára úgy bemutatni Drummondot, mint aki nagyon tájékozott, és akinek tézise, hogy a természeti törvény már ott van a Krisztus országában megvalósuló szellemi világban, csodálatra méltó. Ez a könyv itthon is a bestsellerek közé tartozott, amit 22 évvel később megjelent alapos kritikai fogadtatása is elismer. Bár igaz, ezt keseregve teszi. Szeremley Barna könyve sokkal több kézzelfogható kritikát, észrevételt, javaslatot és magyarázatot ad a könyv tartalmára és hihetetlen népszerűségére vonatkozóan, mint bármilyen más kritika. „Meg vagyok róla győződve, hogy maga Szabó Aladár is, akinek fennkölt vallásos érzése, mély hite mellett a gyakorlati élethez, a földi élet társadalmi követelményeihez való önmegtágadó bölcs alkalmazkodni tudását (épen a legfőbb keresztyéni cél érdekében!) mindkét nemem levő tanítványaitól volt alkalmam dicsérőleg emlegetve hallani – aki 1895-ben egyebek közt ezt írja Drummond könyvéhez írt Előszavában: Nem akarjuk ezzel azt mondani, hogy e mű tökéletes. Hiányai előtt nem zárjuk be szemünket. Utalni fogunk majd arra, hogy egyes kérdéseket nem egészen kielégítően fejt meg. A szigorúan tudományos rendszer alaki követelményeinek nem felel meg stb.”⁵⁹

Az akkor (1895) fiatal teológiai tanár lelkesedése az evangélium ügyéért nem szállt alább 1910-re, amikor a könyv harmadik kiadása megjelent, de már óvatosabban reklámozta a könyvet. Ezt érzékelt Szeremley Barna is 1917-ben:

„Szabó Aladár ma, több mint 20 évi nemes és mindig áldásos célzatú (nem lehet róla, ha egynemely tanítványának túlzó és elkajszult irányzata folytán nem mindig zavartalanul üdvös eredményű) munkásság leszárt élettapasztalataival gazdagabban bizonyára még több kritizáltnivalót talált Drummond művében, s még nagyobb óvatossággal fogadja és alkalmazza s még jobban megrostálja korszakalkotó revelációnak ma már aligha tekinthető és nevezhető tanításait. S talán nem csalódunk, ha a jobb belátás érvényesülését sejtjük már abban is, hogy a magyar fordítás 1910-ben megjelent harmadik kiadása elől [...] már elhagyja áradozóan elismerő szavakban még kissé túl bőkezű Előszavát.”⁶⁰

A liberális fogadtatás: a Sárospataki Lapok szerzője és Szeremley Barna kritikája

A híres skót evangélista egyetemi tanár, hazai recepcióját két oldalról is kritika érte. Egyik a Sárospataki Lapokban mint mérsékelt kritika jelent meg, míg a másik, kisebb könyvecske alakot öltve valóban alapos értékelést ad. Enyhén kritikus, óvatosan értékelő elemzést ad közre a Sárospataki Lapok ismeretlen szerzője. „Tudományos színezetű, valójában azonban inkább *gyakorlati célú* elmélkedések, kegyes fejtegetések gyűjteménye ez, telve a Krisztust és az evangéliumot szomjúhozó lélek világmegvetésével, mennybevagyódásával, az üdvösséghez vezető utak és eszközök megismertetésével. Mind szép és jó dolog az, ami benne van, sőt talán egy kissé sok is a jóból; kegyessége, a szentírásnak betű szerint való imádása egy kissé túlmegy a józan magyar felfogáson.”⁶¹ Nagyon sajátos érvelés a liberális teológia oldaláról, hogy önmagát józan magyarnak kívánja beállítani a konzervatív és aktív gyakorlati keresztyénséget sürgető teológiai irányzattal

szemben. Ez az érvelés már az 1850-es évek végén a Német-ajkú Leányegyház létrejöttét mozgató pietista csoportokkal szemben is előfordul.⁶² Eközben elfelejtkezik, hogy maga a liberális teológia is sokat merít a nyugati teológiai irányzatokból. Velük szemben éppen a debreceni ortodoxia irányzata és annak történetét feldolgozó írók próbálják hangsúlyozni az 'ósi' magyar kegyességet. Mindkét oldalon lehetne bőven találni érveket az igazi magyar keresztyénség sajátos igazolására. A recenzio szerzője finoman fricskázza Drummond tudományosságát: „Egy kissé több tudomány, több kritika is elférne benne; úgy látszik, hogy a bibliai iratok eredete, viszonya, összefüggése felől mit se hallott a szerző s az összehasonlító vallásban se nagyon járatos. Ami alaptételét: a természeti törvényeknek a szellemi, vagyis vallásos világban való uralmát illeti, mintha a természeti és pneumatikus világ fölött ugyanazon törvények uralkodnának: ez se tekinthető egyébnek, mint szellemes párhuzamnak a két világ közt, a mely egyes eltagadhatatlan hasonlatok s analógiák dacára se emelhető oly általánosan érvényes elvvé, mint a szerző teszi, de a szellemi világ tüneményeinek bővebb illusztrálására hathatós eszköz.”⁶³ Drummond elméletét nem tartja meggyőzőnek, inkább populistának és felületesnek. A biogenezis tételének igazsága is megkérdőjelezhet, mert „fizikai oldaláról nézve e törvény semmivel se valószínűbb, mint ellentéte, a spontán generatio tana, vallásos oldaláról pedig nagyon exclusiv”⁶⁴. A határozott kritika ellenére mégis tudót is írni a könyvről, hiszen elismeri, „hogy a műből magas emelkedett szellem sugárzik ki, egyes helyei megragadó szép lelki rajzokat tárnak elénk, némely fejezeteiben a mély hit a felfogás józanságával s szabadságával egyesül. Fordítása világos, jól érthető, nyelve könnyed, folyékony.”⁶⁵

Ezzel ellentétben Szeremley Barna értékelése sokkal alaposabb és kritikusabb. A szerzőt annyira felbosszantotta Drummond tudománytalansága, hogy egy képzeletbeli angol hölgynek hosszú és kritikus esszét írt a könyvről, amelyet ötvennégy oldalon meg is jelentetett önálló publikációként. A mű „Drummond és a drummondizmus” című munkájában két könyvet vesz górcső alá: a „Természeti törvény a szellemi világban” és az „Élő keresztyénség” című munkáit. Hiányolja, hogy a könyv kevés kritikát kapott a „Drummondnál nem kevésbé jelentékeny és tiszteletre méltó protestáns írók részéről”. A kritikai fogadtatás hiányát egyenesen károsnak tartja: „ennek az ellenírodalomnak az ismerete [...] mindenestre felettébb szükséges, és kívánatos lenne azoknak, az érzékeny lelkű, vallásos és egyúttal impresszionista kedélyű emberek számára, akik lelki táplálékért fordulnak e könyvhöz, mert különben üdvös és építő hatás helyett végzetesen romboló és megtévelyítő hatást gyakorolhat rájuk.”⁶⁶

Hogyha a könyv hazájában olyan sok kiadást ért el, egyáltalában nem bizonyíték „kritikán felüli jósága és megbízhatósága mellett; mert hiszen épen manapság, nagyon jól tudjuk, valamely könyvnek fajsúlyát és minőségét teljességgel nem lehet és nem szabad a kiadások számából megítélni.” Szellemesen párhuzamot von az evangélikál bestseller és más angliai vagy skót termékek közt, így érvelve: „e szempontból alighanem a Conan-Doyle-féle rémregényeket vagy a művészet és írói szabadság jelszavainak védő szárnyai alá csempészet pornográfia nagyszámú dugáruit kellene a mai világirodalom címe-jének tekintenünk”.⁶⁷

A könyv ismertetését annak célja bemutatásával kezdi: „bevallott célja: az állítólag tekintélyt vesztett vallás megtámogatása a természettudomány bizonyítékaival”. Drummond a kortárs hagyományos teológia problémáját így fogalmazza meg: „a teológiai igazságok, a dogmák, melyek gyakran valami különös írásmagyarázaton alapulnak,

az olyan tételek, melyek csak valószínűek vagy tekintélyen alapulnak ... mindezek egy feljebbviteli törvényszék parancsoló szükségességéről beszélnek. A tudomány ez okból felhívható, hogy ítéljen az ellenkező hitvallások egyes pontjai felett.”⁶⁸ A skót teológus elsődlegesen nem az összehasonlító vallástudomány vagy filozófia, hanem a természettudományok felől érkező a teremtést, a bibliai csodákat támadó állásfoglalás érdekelte. Elismerte azt, hogy a kortárs teológiának meg kell újulnia. Drummond így vázolja fel programját: „A mai theologia – úgymond – inkább a tekintélyre van fektetve. Azért új alapot kell számára keresnünk, hogy azok is elfogadhassák, akik előtt egyedül a törvény a tekintély.”⁶⁹ Arra törekedett, hogy a természetben látható törvényeket, pontosabban látható, általa megalkotott egyetemes természeti törvényt alkalmazza a bibliai tanításból kibontakozó szellemi világra. Drummond rámutat, hogy a dogmák, az egyházi tanok tekintélye megroppant: „a tekintély, a régi hit alapja megdőlt, az új alap, a tudomány pedig még nem foglalta el a helyét”.⁷⁰

Drummond téziséét jól megértette, de nem tudta elfogadni. A skót teológus és természettudós „azt várja a természeti törvénytől, ha érvényességét a szellemi világban ki tudja mutatni, hogy a vallásnak új hitelességet fog kölcsönözni.”⁷¹ A skót teológus bámulatos öntudattal hitt az általa 'felfedezett' elmélet kínálta megoldásban és ebbéli igyekezetét így fogalmazta meg: „Azt kell kimutatni, hogy a természetfölötti természetyszerű.”⁷² Egy másik nyilatkozata ugyanezt ismétli meg: „A jövő theológiájára az a dicső feladat vár, hogy az ámuló szkepticizmus előtt kimutassa a természetfölötti természetes voltát”.⁷³ Drummond hihetetlenül optimistán szemlélte a világot, ahogy erre több kutató is rávilágított. Mivel rendkívül tehetséges szónok és előadó volt, és a befolyásos társadalmi körökkel jó kapcsolatban állt, sikere biztosított volt.⁷⁴

Szeremley lesújtóan vélekedik Drummond céljáról és módszeréről.⁷⁵ „Ez a cél egyenesen képtelenség. Csupa merő abszurdum; ép úgy, mint a módszer is, mellyel Drummond e cél elérésére törekszik. S épen azért már eleve kétséget és aggodalmat kelt maga iránt: „vajjon sikerül-e neki jobban megoldania, mint némely matematikusoknak a kör négyszögesítését, vagy Paracelsus Bombastusnak akár a homunculusnak lombikban vegyi úton való előállítását, akár a bölcsesség kövének felfalását?”⁷⁶ Ezután azt várhatná az olvasó, hogy Szeremley olyan liberális hozzáállást testesít meg, amely nem törekszik a teológia és természettudomány összehangolásához. Nem, sőt inkább a kettő minőségi összekapcsolására tesz próbálkozást, de úgy, hogy még könyve előszavában bevallja, ő nem teológus, természettudós [...] azonban jó lehet látni széleskörű műveltségét és filozófiai képzettségét logikus érvelése felépítésének következők.⁷⁷ „A természettudományoknak igen is, lehet, és van köze a hithez, és a valláshoz. De csak két szempontból. Egyik az, hogy minél mélyebben merülünk el a természet törvényeinek és csodáknál csodásabb titkainak, jelenségeinek szemleletébe, ismeretébe, annál szükségsebbben, annál parancsolóbban el vagy fel kell jutnunk Isten gondolatához.

Akár a végokot keressük, akár a természet szép rendjét, továbbfejlődését biztosító erők legfőbb mozgatóját és irányítóját (kútfő ebben: Kölcsey-Parainesis: „egyetlen megoldást és megnyugvást csak a mindenható Istenség «eszmeje adhat. Önélkül a világi tudomány minden törekvése, legkáprázatosabb felfedezései szákcútcába jutnak, melynek legvégén 'netovábbját' jelző tilalomfául egy egyaránt megszegyenítő és ijesztő kérdőjel áll. Inkább 'vallás' tehát a tudomány feljebbviteli fóruma és nem megfordítva.”⁷⁸ Arra a következtetésre jut, hogy az „igazi természettudós az, aki tényleg megérdemli e nevet, aki tehát nem szélfhámos, nem is ön — és más ámitó,

akinek tiszta lelki látását semmiféle emberi elbizakodás gőze nem homályosította el, úgy velem, más, mint mélyen és tudatosan vallásos érzésű ember nem is lehet.”⁷⁹ Látható, hogy Szeremley számára a keresztyén hit és az Istenbe vetett hit nagyon fontos. Ő azonban nemcsak másként látja a természet-tudomány és a keresztyén hit kibékítésének viszonyát, mint Drummond, hanem az utóbbiét elfogadhatatlannak tartja. Jó érzékkel kiszemezgette a könyvből azokat a részeket, ahol a szerző maga is érezte elméletének kritikáját: „Drummond maga is érezni látszik, hogy kiindulási pontjának és tervbe vett módszerének aligha nem van valami gyöngéje”. Egy csoportra való idézetfüzért gyűjt össze, amellyel igazolni kívánta Drummond módszerének bizonytalanságát. Az előszóban maga a szerző írja ezt: „Soha sem tarték semmit oly gáncsolandónak és megbocsájtathatlannak, mint akár a teológiának a tudományba való, akár a tudománynak a teológiába való beolvasztását. Semmi sem lehet ‘mesterkéltébb, mint az ilyen spekulatív kísérlet.”⁸⁰ Furcsa módon tényleg önmagának mond ellent, és ezt magyar kritikusa nagyon jó érzékkel észre is vette, hiszen egyszer a két tudományterület egymásba olvasztásának (módszer, kiindulópont) lehetetlenségéről beszél, másszor pedig ugyanabban a műben hirdeti, hogy megtalálta a természeti törvények szellemi világban való alkalmazásának lehetőségét és bebizonyítottak véli is azt.

A kisújszállási tanár megdöbbenőnek tartja, miként lehetett ilyen vehemenciával hirdetni a megoldást, ha ezt írta: „Amennyire én tudom, természeti és szellemi világ között levő analógiának a két világ törvényeire való kiterjesztése új dolog. Ezért nem is remélhetem, hogy egy egészen ismeretlen téren való vizsgálódásaim közben minden tévedést kikerültem volna. Különben vizsgálódásom oly általános volt, hogy még *azt sem határoztam meg tulajdonképpen, hogy az elv a szellemvilág mely részében alkalmazandó* (kiemelés Szeremleytől).”⁸¹

Később, Szeremley számára elfogadhatatlanul, így védekeznek: „Mindazáltal fel lehetne hozni ellenem, hogy... [...] mégis bevittem teológiámat tudományomba – Ha ez így lenne, úgy akkor következtetéseimet teljesen tönkretenné.”⁸² Majd így folytatja: „A szellemi vallás vagy a ‘szellemi vallás’ egy részének a természet alapján való’ujjáalkotása oly kísérlet, hogy még mind a két téren jártasabb egyénnek is megbocsátható, ha attól visszariad.”⁸³

Ezekhez még további két idézetet is bemutatott szemléltetésként: „A hit doctrináit nem jegyeztem fel, miként a természet törvényeit, hogy egyeztetésüket megpróbáljam. A legnagyobb részük a természeti világtól távolabb esőnek tetszett, hogy sem ilyen gondolatot felköltöthetne.”⁸⁴ A ‘szellemi életről’ – mondja másutt – nem lehet tudni, „honnan jó és hová megyen”. Mivel ilyen, „ideje lenne felhagyni a remény-nyel, hogy valaha a szellemi életet laboratóriumban felfedezhessük”.⁸⁵

Drummondot azzal vádolja meg, hogy fejtegetéseit bevonna némi vallásos mázzal, színnel, és sajátos magyarázatot ad egyes bibliai szakaszoknak. Módszerét skolasztikusnak nevezi, abban az értelemben, hogy hittudománya a „valamikor már szerencsésen lejárt skolasztikus filozófiának felfrissítése, modernebb köntösbe öltöztetése. A különbség mindössze annyi, hogy míg a skolasztikusok Aristotelészből vették argumentumaikat, Drummond Newton, Spencer, Huxley stb. természettudományi műveiből szedi fegyvereit.”⁸⁶ A skót egyetemi tanár nem riad vissza „a híres természettudósok és filozófusok felfedezéseiknek, törvényeiknek összefüggésükből kiszakított, sokszor merőben téves és helytelen, s ennél fogva kegyetlen és kegyeletlen alkalmazásától.”⁸⁷ Szeremley valóban jól megragadta azt, hogy Drummond igencsak hitt saját

elméletének igazában, és azt a megvilágosult elme bátorságával és határozottságával hirdette: „Végzetes vakság, mit csak a saját, korszakalkotónak vélt felfedezésébe való szenvedélyes beleszerelmesedés tesz érthetővé, hogy nem veszi észre, miszerint a kerülni akart hibákba mégis csak teljes mértékben belesik.”⁸⁸

Szeremley bírálja Drummondot azért is, mert felült Huxley ‘csábító szavainak’, és elhitte, hogy a teológiát szilárd bizonyítékkal lehet igazolni, és az „egészséges okoskodásokon” alapul.⁸⁹ Elvetendő a drummondi eljárás, hiszen a hittartalmát nem szabad arra kényszeríteni, hogy „földi eszközökkel mérje a mérhetetlent, gyarló indzsellér-szerszámokkal katasztrozzon a mennyországnak és a pokolnak csak hittel felfogható dimenziójú rejtélyeit”.⁹⁰ A szerző világos álláspontja szerint a Biblia „égi anyagát és a vonatkozásait, tehát a legelvontabb hitbéli dolgokat, csodákat, magokat a transzcendens dogmákat is a földi természet törvényeivel akarni bizonyítani és tekintélyükbe megerősíteni már egészen más dűlő”.⁹¹

A nem teológus, de hitvalló református tanár, ellentétben az itthon elterjedő evangélikalizmus e tárgyban vallott Drummond *igenlésétől*, nem találja elfogadhatónak a tudományterületek módszereinek Drummond-féle alkalmazását. Van, ahol elképzelhető a kapcsolat a tudomány és a teológia kapcsolata között, mint például a vallás eszméi és érzelmi mint „lélektani jelensége igen is képezheti tudományos buvárlat tárgyát, s mint ilyeneknek kutathatnak élettani (fiziológiai) gyökerük után. Ez cselekedvén azonban a teológia vizeiről már a pszichológia, pszichofizika stb. vizeire evezünk át.”⁹²

Az alapvető elméleti kritika után a harmadik részben sorra veszi a folytonosság, az élıdség és a mortificatio fejezeteket, és mindenütt kiváló alapossággal rámutat Drummond könyvének hiányosságaira. Szeremley egyetért Murphylval, akit a skót szerző hiába próbált meg cáfolni, mely szerint „az isteni kegyelem tana és sok dogmai dolog nem talál támaszt a természet analogiájában”.⁹³ Drummond logikája nagyon támadható, mert bár elismeri, hogy az embernek nemcsak fizikai, hanem értelmi, erkölcsi és szellemi alkatelemei és viszonyai vannak, „ő mindezekben csak a *fizikai* (kiemelés Szeremleytől) törvények létezését és uralmát keresi”.⁹⁴ Nem fogadja el Drummond templomok és jó papi szónokok fellet mondott pálcatorését sem, amikor az élıdség természeti törvényeiből kiindulva azok kárhoztatására jut el.⁹⁵ Sőt minden nehézség nélkül rámutat, hogy az ember szellemi törvénye is bizony egyfajta élıdség: „mintha mi nem kész élı szervezetekből élısködnénk, mikor az élı fát ilyen vagy olyan célra kivágjuk, mikor a fiatalon lemészárolt parajból meg karalából készült főzeléket, vagy a tojásból előállított rántottát és omlettet [...] jó étvágygal meglakomázzuk”.⁹⁶ Végül a mortificatio részben élcesen ostorozza Drummond gondolatait a szellemi ember megtéréséről és megjobbulásáról. Helyteleníti a ‘megtért’ keresztyéneknek a világi emberi társadalomból való teljes kiszakadását. A skót buzgó egyetemi tanár mint evangélizátor nem veszi észre, hogy „mikor ő az üdvözülésnek, az Istennel való egyesülésnek [...] igazán minden munka és izzadás nélküli módját ajánlja, amikor zártkörű klubokba, céhekbe mint kölcsönös üdvözülést biztosító szövetkezetekbe tömörülésre serkenti a maga keresztyéneket, ... ő, ki annyiszor és oly szigorúan elítélte élıdségük, másokkal nem törődő kényelemszeretetik és renyhességük miatt szegény remeterákokat, ezeknek tulajdonképpen maga is egyik elsőrendű díszpéldánya?”⁹⁷

Szeremley kimerítő, ötvennégy oldalas kis könyvismertető munkájának végén arra a következtetésre jut, hogy Drummond könyvét végeredményében „nem lelki megnyugvársra és nem

belső harmóniára, s nem is a Megváltónak (hogy egy mostanában felettébb felkapott, bár kissé mondva csinált szóvalmal éljek) igazában való megtapasztalására, hanem sokkal inkább olyan beteges vallásos irányzatba, a lelki megkísértetés olyan meredélyeire vezet, melyeknek szélétől megborzadva torpan vissza minden egészséges és ép lelkű keresztyén; miközben még keresztet is vet magára — ha ugyan liturgiája megengedi. Misztikusan csábító, de lidércfényes vidék, amely felé kalauzol. Akárcsak a Moore-féle Dismal-mocsárok tavának környéke, ahol „bolygó tűz világít az útra egész mélységes éjszakán”.⁹⁸ Szellemesen azzal zárja kritikáját, hogy ha „ő »nagy«, akkor skót honfitársai olyan mirmidonok, akik a hangyáktól származásuknak bélyegét lelki termetük arányaiban is megtartották. A könyvében megnyilvánuló ítélőképességre pedig bizvást elmondhatjuk az írással: A szélnek zúgását halljuk, de sem azt nem lehet tudni, honnét jó, sem azt, hogy hová megyen.”⁹⁹

Drummond hatása itthon és Skóciában

Az evangélikálok, mint Kenessey Béla a Magyar Protestáns Irodalmi Társaság titkára, budapesti teológiai tanár, Szabó Aladár szintén teológiai tanár, valamint a fordító, Csizmadia Lajos pápai gyakorlati teológus a skót református evangélikalizmus hatására olyan műveket igyekeztek elterjeszteni itthon, amely a hétköznapi embereknek megnyugtató válaszokat adott a természettudomány felől érkező kritikákra. Drummond könyve ebben sikeres volt. Még akkor is, ha Szeremley Barna lesújtó kritikája rámutatott, hogy bár a skót szerző valóban sokat tud, de érvelése és gondolatainak logikai felépítése könnyen szétszedhető a tanult, vagy éppen szakmai területeken jártas emberek részéről. Drummond közönségének nagy része nem biztos, hogy olyan jártas volt a természettudományban, irodalomban és teológiában, mint Szeremley, azonban a szépen és tetszetősen csomagolt előadásmód, valamint az, hogy azt „bizonyította”, amit az emberek közül sokan amúgy is hallani kívántak, ezért nagyon is volt felvevőpiaca ennek a valóban jó reklámcímmel ellátott könyvnek. Ehhez hozzájárult az is, hogy a rangos Magyar Protestáns Irodalmi Társaság egyik kiadványa volt, ezáltal sokan biztosítottak vélték a munka eredetiségét és tudományos voltát. További vizsgálódások kimutathatják majd, hogy Drummond munkájának olvasottsága mennyire volt befolyásos a protestáns egyházakban. Egyet azonban elmondhatunk jelenlegi ismereteink alapján: ha valaki az első kiadás után 22 évvel később is szükségét érzi annak, hogy a könyv tartalmát a helyére tegye, akkor az a munka bizony népszerű lehetett a hétköznapi emberek körében. Bármilyenek is minősítették a skót hatást, az mégis átültetődött, és sokak életére mély hatást gyakorolhatott a darwinizmus által uralt, megrázkódtatásokat megtapasztalt keresztyén hit évszázadában.

Magyarországi fogadtatása, csakúgy, mint a skóciai, kettős volt. A két legnevesebb skót egyháztörténész, Andrew Landale Drummond és James Bulloch lesújtó véleményt mondott róla: „lényegében amatőr és dilettáns volt, jelentéktelen természettudós és teológus. Tudományos eredményeit csekélynek minősíthetjük. Igazi talentuma a kommunikációban rejlett.”¹⁰⁰ Mintha Szeremley Barna sokszor idézett lesújtó véleményét hallanánk vissza itt. „Drummond sikertelenül oldotta meg a Huxley által bátorított feladatot, mert munkája: »sem nem teológia, sem nem természettudomány, hanem a kettőnek bántó zagyvaléka – Olyan hermafrodita alkotás, amely sérti a genusok határozott megkülönböztetésé-

hez szokott fejlettebb ízlésű testi és lelki szemet.«¹⁰¹ Munkássága, főként „fő műve” alapján vitatható, hogy őt lehet-e egyáltalán ‘nagy skótnak’ nevezni. Inkább „talán hívő lelkű, mert hitét sem neki, sem másnak nem érintem, de célja túlbuzgó erőszakolásában kissé ködös észjárású skótnak”.¹⁰² A kevésbé élethangú kritikát James Denney jól érzékelteti az angolszász világból, ahogy rámutatott a könyvében szereplő alapvető hibákra, majd így összegezte véleményét Drummond leghíresebb könyvéről: „olyan könyv, amelyet emberszerető személy nem nevez vallásosnak, és nem teológus pedig nem tart tudományosnak”.¹⁰³ Hasonló a Sárospataki Lapok írójának óvatos recenziója – ismét hadd álljon itt: „Tudományos színezetű, valójában azonban inkább *gyakorlati célú* elmékedések, kegyes fejtegetések gyűjteménye ez [...] Egy kissé több tudomány, több kritika is elférne benne...”¹⁰⁴

Henry Drummond élete mozgalmas volt, hiszen mint evangélista ő a tizenkilencedik század legismertebb református evangélikál igehirdetője, aki inkább egyetemeken, és nem a templomokban adott elő. Kivételes talentummal megáldott, jól kommunikáló személy volt, aki a munkásosztállyal, a polgársággal és a felső úri osztállyal nemcsak megértettette üzenetét, hanem otthonosan is mozgott közöttük.¹⁰⁵ Elhivatottság érzéséhez nem fér kétség, amit hite és meggyőződése szerint igyekezett is hasznosítani. Termékeny volt, számtalan írása megjelent. Úttörő volt saját korában, aki azon fáradozott, hogy a teológia, a hit, a keresztyénség és a tudomány közötti szakadékot áthidalja. Drummond életművét és a drummondizmus jelenségét talán Owen Chadwick szavai ragadják meg legjobban, amelyet a Gifford Lectures-sorozatban „*The Secularisation of the European Mind in the Nineteenth Century*” fogalmazott meg. Itt így ír: „egy népszerű, a legmélyebb és legnehezebb témákkal foglalkozó könyv talán inkább szimbólum az emberek számára. Egy évtized meg nem fogalmazott vágyakozásainak központi elemét jelentette. Nem szabad úgy tekintenünk rá, mint tanítóra, mint amely az alapvető fizikát tanítja, és ha mégis az, akkor hatása az összegzésben, összpontosításban van, nem pedig az oktatásban; olyan, az élethez viszonyuló viselkedés kialakításában, amelyet néhány ember szeretett volna megfogalmazni, de nem tudta megválaszolni azokat saját maga számára, vagy pedig nem szerette volna megfogalmazni maga számára.”¹⁰⁶ Igaz, hogy ezt Chadwick nem konkrétan Drummond munkáira értette, de a meglátása értelmezhető és elfogadhatóvá teheti a 19. századi viktoriánus evangélikalizmus egyik kimagasló szónokát és populáris írójának szándékait. Cheyne találon rámutatott, hogy Drummond sikere részben abból adódott, hogy a modern teológiát elfogadható köntösben tudta találni még az evangélikálok számára is, másrészt pedig feltűnően vonzó karaktere és személyisége volt.¹⁰⁷ Ez a keresztyén hithez ragaszkodó, ugyanakkor Jézus Krisztust központba állító, hitre hívó evangelizációs hangvétel vált népszerűvé Magyarországon is. Drummond hatása egyértelműen tetten érhető e könyvén keresztül is. Jó reménység szerint más munkáinak teológia- és recepciótörténeti vizsgálata rá fog mutatni, hogy milyen sok területen vették át a magyar reformátusok a skót kálvinista evangélikalizmus eredményeit.

Kovács Ábrahám

JEGYZETEK

- DILLENBERGER, John: „*Protestant Thought and Natural science: a Historical Interpretation*” (London: Collins, 1961), p. 220.
- DARWIN, Charles: „*A fajok eredete, Természetes kiválasztás útján. Történeti vázlat a fajok eredetére vonatkozó nézetek munkánk első megjelenését megelőző fejlődéséről.*” <http://mek.oszk.>

- hu/05000/05011/html/darwin0002.html#92 (Letöltve: 2012. április 7.) vö. DARWIN, Charles „*A fajok eredete a természetes kiválasztás útján, vagyis az előnyös fajok fennmaradása a létérti küzdelemben*”, ford. Dapsy, 2 vols. (Pest: Természettudományi Társulat, 1873) II, p. 303. Az internetes változat nagy betűvel írja a Teremtőt, ahogy ezt az eredeti szöveg is teszi.
- 3 „The Religious World of Henry Drummond” in *Studies in Scottish Church History* ed. by A. C. Cheyne (Edinburgh: T & T Clark, 1999), p. 191.
 - 4 BARBOUR, Ian: „*Issues in Science and Religion*” (London: SCM Press, 1966), p. 89.
 - 5 DILLENBERGER, p. 228.
 - 6 GRAY, Asa: „*Darwiniana: essays and reviews pertaining to Darwinism*” (New York, 1876), pp. 68–69.
 - 7 DILLENBERGER, p. 230.
 - 8 Uo.
 - 9 DILLENBERGER, p. 222.
 - 10 DILLENBERGER, p. 220.
 - 11 CHEYNE, A. C.: „The Religious World of Henry Drummond (1851–1897)” in *Studies in Scottish Church History* (Edinburgh: T & T Clark, 1999), pp. 185–198.
 - 12 CHEYNE, A. C.: „*The Religious World of Henry Drummond (1851–1897)*”, p. 190.
 - 13 SIMPSON, James Young: „*Henry Drummond*” (Edinburgh: Oliphant, Anderson & Ferrier [1901]), pp. 99–100.
 - 14 SIMPSON: „*Henry Drummond*”, p. 101.
 - 15 CHEYNE: „*The Religious World of Henry Drummond*”, p. 185.
 - 16 LIVINGSTONE, David N.: „*Darwin's forgottendefenders: The Encounter between Evangelical Theology and Evolutionary Thought*” (Grand Rapids, Mi. Eerdmans and Scottish Academic Press of Edinburgh, 1987), p. 97.
 - 17 SIMPSON, p. 101.
 - 18 <http://henrydrummond.wwwhubs.com/lifework.htm> (letöltve: 2012. június 7.)
 - 19 DRUMMOND, Henry: „*A keresztyénség programja*”, ford. Thaly Lóránt (Budapest, A Magyar Evangéliumi Keresztény Diákszövetség Kiadványai, 1916). A kiadó előszava.
 - 20 KOVÁCS, Ábrahám: „*The History of the Free Church of Scotland's Mission to the Jews in Budapest and its impact on the Reformed Church of Hungary*” (Vienna: Peter Lang, 2006).
 - 21 BEBBINGTON, David W.: „*Evangelicals in Modern Britain. A history from the 1730s to the 1980s*” (London: Routledge, 1993).
 - 22 BEBBINGTON: „*Evangelicals in Modern Britain*”, p. 142.
 - 23 KENT, J.: „*From Darwin to Blatchford: The Role of Darwinism in Christian Apologetic*” (London: 1966), pp. 20–28.
 - 24 BEBBINGTON, David W.: „Henry Drummond, evangelicalism and science”, in *Henry Drummond. A Perpetual Benediction* ed. by Thomas E. Cort (Edinburgh: T & T Clark 1999), pp. 19–31.
 - 25 CHEYNE: „*The Religious world of Henry Drummond*”, p. 191.
 - 26 SZEREMLEY, Barna: „*Drummond és drummondizmus: Tallózás a »természeti« és a »szellemi« világ határán, úgyszintén az »elő keresztyénség« körül*”; Kisújszállás, Szekeres-féle ny., 1917), p. 16.
 - 27 CHEYNE: „*The Transforming of the Kirk*” (Edinburgh: St. Andrews Press, 1983), 78.
 - 28 LAYMAN, A.: „*Prof. Drummond and Miracles: A Critique of „Natural Law in the Spiritual World”*” (London: Gardner, 1885).
 - 29 CHEYNE: „*The Religious World of Henry Drummond*”, p. 192.
 - 30 DRUMMOND, Henry: „*Természeti törvény a szellemi világban*”, ford. Csizmadia Lajos (Budapest, Magyar Protestáns Irodalmi Társaság, 1904). p. XXVIII (A szerző előszava).
 - 31 SZABÓ, Aladár: „Könyvismertetés. Természeti törvény a szellemi világban”, *PEIL*, 38. 24 (1895), 374–75. (p. 374).
 - 32 Uo.
 - 33 T. H. HUXLEY: „*Critiques and Addresses*”, p. 239. Idézi Drummond, Henry: „*A természeti törvény a szellemi világban*”, 2. kiad. (Budapest: MPIT, 1904), p. 34.
 - 34 DRUMMOND, Henry: „*A természeti törvény a szellemi világban*” 2. kiad. (Budapest: MPIT, 1904), p. 34.
 - 35 SZABÓ, Aladár: „Könyvismertetés. Természeti törvény a szellemi világban”, *PEIL*, 38. 24 (1895), 374–75. (p. 374).
 - 36 Uo.
 - 37 Uo.
 - 38 Uo.
 - 39 DRUMMOND, Henry: „*Természeti törvény a szellemi világban*”, ford. Csizmadia Lajos (Budapest, Magyar Protestáns Irodalmi Társaság, 1904), p. 45.
 - 40 DRUMMOND, Henry: „*Természeti törvény a szellemi világban*”, p. 77.
 - 41 Uo.
 - 42 DRUMMOND, Henry: „*Természeti törvény a szellemi világban*”, p. 82.
 - 43 DRUMMOND, Henry: „*Természeti törvény a szellemi világban*”, p. 83.
 - 44 DRUMMOND, Henry: „*Természeti törvény a szellemi világban*”, p. 86.
 - 45 DARWIN, Charles: „*A fajok eredete a természetes kiválasztás útján, vagyis az előnyös fajok fennmaradása a létérti küzdelemben*”, fordította Dapsy László (Pest: Természettudományi Társulat, 1873).
 - 46 BEBBINGTON, David W.: „*Henry Drummond, evangelicalism and science*”, p. 21.
 - 47 DRUMMOND, Henry: „*New Evangelism and other papers*”, 2. edn (1899), pp. 177–183.
 - 48 CHEYNE: „*The Religious World of Henry Drummond*”, p. 188.
 - 49 DRUMMOND, Henry: „*New Evangelism and other papers*”, 2. edn (1899), pp. 23–33.
 - 50 SZABÓ Aladár: „*Kegyelem által*” (Gödöllő: A szerző kiadása, 1941).
 - 51 ZOVÁNYI Jenő: „*Magyarországi protestáns egyháztörténeti lexikon*”, 3. jav. kiadás, szerk. Ladányi Sándor (Budapest: MRE Zsinati Iroda, 1977), p. 562.
 - 52 SZABÓ: „Könyvismertetés. Természeti törvény a szellemi világban”, *PEIL*, 38. 25 (1895), p. 392.
 - 53 Uo.
 - 54 Uo.
 - 55 Uo.
 - 56 Uo.
 - 57 Uo.
 - 58 Uo.
 - 59 SZEREMLEY, p. 6.
 - 60 SZEREMLEY, p. 7.
 - 61 „Irodalom. Természeti törvény a szellemi világban. Könyvismertetés.” *Sárospataki Lapok* 14.25 (1895. június 24), p. 521.
 - 62 Uo.
 - 63 Uo.
 - 64 Uo.
 - 65 Uo.
 - 66 SZEREMLEY, p. 5.
 - 67 SZEREMLEY, pp. 5–6.
 - 68 DRUMMOND, p. XXXVII.
 - 69 DRUMMOND, p. 12.
 - 70 DRUMMOND, p. 15.
 - 71 DRUMMOND, p. XXX.
 - 72 DRUMMOND, p. XXXIX.
 - 73 DRUMMOND, p. 26.
 - 74 CHEYNE: „*The Religious World of Henry Drummond*”, p. 191.
 - 75 SZEREMLEY, pp. 15–16.
 - 76 SZEREMLEY, p. 8
 - 77 SZEREMLEY, p. 4.
 - 78 SZEREMLEY, p. 8.
 - 79 Uo.
 - 80 DRUMMOND, p. XXXI.
 - 81 DRUMMOND, p. XXXV.
 - 82 DRUMMOND, p. 12. vö. p. XXXII.
 - 83 Uo.
 - 84 SZEREMLEY idézi, p. 12. és Drummond, „*A természeti törvény*”, p. XXXVI.
 - 85 DRUMMOND, p. 150. idézi SZEREMLEY, p. 12.
 - 86 SZEREMLEY, p. 12.
 - 87 Uo.
 - 88 Uo.
 - 89 SZEREMLEY, p. 16
 - 90 SZEREMLEY, p. 11.
 - 91 SZEREMLEY, pp. 10–11.
 - 92 SZEREMLEY, p. 10.
 - 93 SZEREMLEY, p. 21.
 - 94 SZEREMLEY, p. 20.

- 95 SZEREMLEY, p. 26 kk.
 96 SZEREMLEY, pp. 23–24.
 97 SZEREMLEY, p. 33.
 98 SZEREMLEY, p. 51.
 99 SZEREMLEY, p. 51.
 100 A. L. DRUMMOND and J. BULLOCH, *The Church in Late Victorian Scotland 1874–1900* (1978), p. 26. Idézi Cheyne. *The Religious World*, p. 191
 101 SZEREMLEY, p. 52.
 102 Uo. SZEREMLEY, p. 52.
 103 James DENNEY: „*On the Natural Law in the Spiritual World*” (Paisley; London: Alexander Gardner, 1885).
 104 „Irodalom. Természeti törvény a szellemi világban. Könyvismertetés”, *Sárospataki Lapok* 14.25 (1895. június 24), p. 521.
 105 CHEYNE: „*Religious World of Henry Drummond*”, p. 194.
 106 O. CHADWICK: „*The Secularisation of the European Mind in the Nineteenth Century*” (1975), p. 172. Idézi Cheyne, *Drummond*, p. 192.
 107 CHEYNE: „*The Religious World of Henry Drummond*”, p. 196.

A hallgatóság mint a felkészülést befolyásoló tényező

Az istentisztelet református értelmezésünk szerint elsősorban az Igére, a bibliai üzenetre koncentrált *találkozás* az igehirdetésen keresztül.

Ebben a tanulmányban az istentisztelet értelmezésének kérdése kapcsán kibővítjük a *találkozás* témakörét. Először felvetve azt a kérdést: mitől jó az istentisztelet és az igehirdetés? Majd folytatódik az igehallgatóra való fokozott koncentrálással, mint a prédikációra való felkészülés egyik szubjektumának a középpontba állítása által. Mindezt tesszük annak tudatában, hogy az igehallgató csak az *egyik szubjektuma* az igehirdetésnek. Vele találkozunk itt most elsősorban.

Természetesen tudjuk, hogy ez a megközelítés nem minden igehirdetésben válik fontos és egyben tartalmi kérdéssé.

Ernst Lange igehallgatóra is koncentrált igehirdetés értelmezése azonban serkenthet és ösztönözhet bennünket arra, hogy az *Ige – Igehirdető – Igehallgató találkozásának* mindegyik szubjektumára egyformán érdemes figyelni. Annak a kockázatos felvetése által is, hogy a hallgató a prédikációra való készülés második textusává válhat. Ezzel valójában nem mondunk semmi újat, hiszen az Ige a Szentírásban mindig a hallgatóval való kapcsolatban szólalt meg, a maga kettős aktualitásával. Ezzel is komolyan véve a Gyakorlati Teológia egyik feladatát, ami nem más, mint Isten jövetelének közvetítése az ő Igéje által, az ő világába.

De kerkdienst is in onze reformatorische opvatting een voornamelijk op het Woord, op de Bijbelse boodschap concentrerend *ontmoeting* door de preek.

In deze studie scheppen we een bredere kader voor deze *ontmoeting* wanneer we de kerkdienst proberen te interpreteren. Éerst zullen we ons met die vraag bezig houden: waardoor wordt de kerkdienst een goede kerkdienst? Dan gaan we door met het concentreren op de hoorder, die als subject in het centrum van de preekvoorbereiding zal gaan staan. We beseffen het goed, dat de hoorder *alleen maar de ene subject* is van de preek. In deze studie ontmoeten we voornamelijk met deze hoorders-subject.

We zien het goed, dat deze benaderingswijze niet voor alle preekvoorbereidingen geldt. Maar sinds Ernst Lange kunnen we een aantal impulsen waarnemen met het doel, dat alle drie: *het Woord – de Predikant – de Hoorder* hebben gelijke rechten en posities in de preek. Het is natuurlijk een zeer riskante opvatting, voornamelijk wanneer we van de hoorder een tweede tekst van de preekvoorbereiding maken. Hiermede zeggen we overigens geen nieuws, aangezien dat het Woord in de Schrift altijd in contact met de hoorder werd uitgesproken, in actu. Hiermede ook serieus nemend de ene taak van de Praktische Theologie, dat niet anders is dan het bevorderen van het komen van God, door zijn Woord, in zijn wereld.

Előzetes

Az igehirdetés a gyakorlati teológia általános tárgykörének egyik fontos részleme. Kétségtelen, hogy a legtöbb ember számára – amennyiben megszólal az egyháza kapcsán – az igehirdetés még mindig az egyik legmérhetőbb és legtöbbet szóba hozott egyházi megnyilvánulás viszonyítási mércéje. Ezért nem véletlen, hogy sokat foglalkoznak/foglalkozunk ezzel, mintha attól tartanánk, hogy ezen áll vagy bukik egyedül az egyház léte.¹ Természetesen nagyon fontos és lényeg-

ges az igényes igehirdetői munka és annak komolyan vétele. Azt világosan látjuk, valljuk, hogy az ún. ‘igehirdető egyház’ egyik fontos felekezete vagyunk mi, reformátusok is. De közben azt is tudjuk, hogy ennél sokkal több a református egyház a mindennapi kisebb-nagyobb megnyilvánulási lehetőségei színterén.

A fenti cím kapcsán az alábbi felosztás szerint kívánok haladni:

- egy általános és rövid gyakorlati teológiai alapvetés a témához illesztve,

- megállva amellet a fontos téma mellett, hogy mitől jó az igehirdetés, és ehhez kapcsolódóan a Gert Otto-féle retorikai kört felvázolása,
- foglalkozva a szubjektum fontosságával az igehirdetés és igehallgató összefüggésében,
- majd rátérve Ernst Lange alapvető gondolataira a szubjektum, azaz: az igehallgató fontosságára,
- amit néhány egyéb utalás követ a téma alapján az igehallgatóra vonatkozóan,
- majd végül egy rövid összegzés.

Mindehhez szeretném előrebocsátani, hogy az alábbiak az én megközelítésemről szólnak. Ezzel nem kell egyetérteni, de a téma kapcsán lehet továbbgondolkodni.

Gyakorlati teológiai elméleti alapvetés

Azt gondolom, hogy a magyar nyelvű protestáns teológia (is) számtalan területen igekezett behozni lemaradását, ami nem önhibájából keletkezett a rendszerváltás előtti időszakban. Ebben egy területen azonban még nagy adósságunk van, ami nem más, mint a gyakorlati teológia (a továbbiakban GYT) helyének megerősítése a teológia sokszínű palettáján. Ennek a deficitnek a ledolgozása nem egyszerű, nem is megy egy csapásra, sokkal inkább csak töredékeiben. Ezekre a töredékekre, részfogalmakra hadd utaljak röviden az alábbiakban, különös tekintettel a témánkra. Látszólag ez egy messziről való indításnak tűnik, de úgy vélem, fontos ezt figyelembe venni azért, hogy a téma beágyazása egy tágabb összefüggésben megtörténhessen.

A *gyakorlati teológia átfogó elméleti megfogalmazása* kapcsán gyakran elhangzik erre vonatkozóan egy-egy fontos meghatározás,² ami elegendőnek tűnhet. A teljesség igényére azonban mégsem törekedhetünk, mert egyelőre mintha még most is egy GYT-ra vonatkozó fogalmi és tartalmi tisztázási folyamatban lennénk.³

Azt gondolom, mégis fontos az egyik, a fentiekben már idézett – *fogalomorientált megfogalmazás* – szerint a GYT egy: kommunikatív cselekvő / cselekvéstudomány, valamint egy innovatív tudomány, keresztyén hitünknek a modern világba való közvetítés céljából.

Számomra ez azt jelenti: a kommunikációjában az igehirdetés / a homiletika – mint GYT-i rész tudományág – a kommunikációján keresztül cselekvő és hatékony, pontosan az által is, hogy az *igehallgatóba (is) investál*.⁴ Ez pedig nem megy a hallgatóval való kommunikáció nélkül. Investálunk mi a textus megértésébe, az utóbbi időben egyre többet az igehirdetőjébe. Ezért ideje az ige hallgatójába is investálni, akár az által is, hogy figyelünk rá, és segítjük abban, hogy eljusson, vagy megmaradjon a felnőtt és önálló hitre/ben.

A másik GYT-i – *cél-/feladatorientált* – értelmezés felhívja a figyelmet arra, hogy mi a GYT feladata, mire figyeljen. Osmer szerint ennek a feladatnak van egy: deskriptív – empirikus (a); interpretatív (b); normatív (c) és pragmatikus feladata.⁵ Ennek alapján elmondható, hogy a homiletika terén érvényes ebből a felsorolásból mindenképpen kettő.

Az egyik a *pragmatikus feladat*: a vallásos gyakorlat megtervezésének és megélésének hogyanjára vonatkozik. Jelen összefüggésünkben különösen is az igehirdetői munkára figyelve. Azaz: nem mindegy, hogy miközben készülök az igehirdetésre, abban hol lesz szerepe a hallgatónak. Amennyiben pedig helye van a hallgatónak (miért ne lenne?!), akkor mennyire van közel az ő életének a „hogyan”-jához mindaz, ami igehirdetésben elhangzik? A másik pedig ebben a gondolatmenetben a *normatív feladat* és cél: teológiai és más tudományágak adta kiindulási pontok figyelembevétele ahhoz, hogy megszólítható, formálható legyen

az igehallgató a saját egyházi életgyakorlata, hitélete érdekében. Ez sem mehet anélkül, hogy ne ismerjem a hallgató mindennapi valóságát, illetve ne tegyek kísérletet annak megismerésére.

Mitől jó az igehirdetés?

G. Otto retorikai köre

Első hallásra furcsának tűnhet a téma felvetése: mitől jó az igehirdetés? Bár számomra kétségtelen, hogy ez a téma érdeklődésre tarthat számot. Mindennek a megválaszolása azért nem egyszerű, mert látnunk kell számtalan összefüggést ahhoz, hogy kinek és melyik igehirdetés mitől lesz jó igehirdetéssé. Annyi számomra mindenképpen fontos, hogy amikor a jó igehirdetés ismérveit keresem, azt nem teszem meg Gert Otto szempontjainak, retorikai körének figyelembevétele nélkül.⁶ Ezt a kört itt most csak elképzelni fogjuk. Ha a kör középpontjában az igehirdetés áll, akkor az óramutató járásával együtt haladva egy-egy szempont mint a jó igehirdetésre mutató nyíl, tartalmában a következőkkel segíti a jó igehirdetés megvalósulását:

- a bibliai ige (igeszakaszok);
- a homiletikai szituáció / az igehallgató és világa;
- az igehirdető;
- az adott liturgiai helyzet;
- az igehirdetés felépítése;
- az igehirdetés stílusa és nyelvezete.

Amennyiben ezek a szempontok figyelembe lettek véve az igehirdetésre való készülés folyamatában, akkor feltehetően jó lesz az igehirdetés. Természetesen tudjuk, hogy ez is csak 'egy' ismérv a sok közül. Az viszont mindenképpen látható ebben a retorikai körben, hogy három 'szubjektum' mindenképpen képbe kerül. Ezek: az Ige – az igehirdető – az igehallgató. Ez a három egymásra hatva – őrizve a maga egyediségét és szerepét az igehirdetésben – próbál dialógusba kerülni és maradni egymással.

A felvetett kérdés eldöntésében az igehallgató szempontjából fontos szerepe lehet az ő igehallgatói, egyéni hitbeli fejlődésének. Szerepe van annak a lelki örökségnek, amit magával hoz sok igehallgató. Nem szeretnék megsérteni és félretenni ezt az örökséget, még akkor is, ha magunk is ráébredünk: ez már számunkra is egyre kevesebbet jelent. Hovatovább fontosak azok, akik között élek, és akikkel az élet számtalan területén egyetértünk, de az igehirdetés tartalmi megítélése vízvázaló lehetne. Kinek hiányozna egy ilyen okból való feszültség gerjesztése. Jó vagy rossz lesz az igehirdetés értékelése, gyakran attól a pillanattól és lelkiállapottól függően is, amiben vagyunk és hallgatjuk az adott igehirdetést.

Ha önmagunkat kérdezzük meg, hogy igehirdetőként, lelkészként nekem mitől jó egy igehirdetés, akkor valószínűleg számos szempontot tudunk felsorolni a tanulmányaink alapján, így pl.: textusszerű – hitvallásszerű – gyülekezetszerű – időszzerű.⁷ Ezért véleményem szerint elég *nehéz egységes formát és keretet* adni ahhoz, hogy *valóban mitől is jó egy igehirdetés*. Nem is beszélve arról, hogy ebben jelentős szerepe van magának az igehirdető személyének / személyiségének is.⁸

Bizonyos konszenzusra azonban szükség van annak megítélésére, hogy mitől nevezhető egy igehirdetés jónak. A válaszkérés útján röviden csak pár megfogalmazásra szeretnék koncentrálni, amiben van ugyan konszenzuskérés, de az olvasó részéről lehet abszolút elutasítás is. Így az általam preferált választ több, számomra tartalmi üzenettel bíró hol-

land gyakorlati teológus gondolatmenete alapján összegzem. Miszerint a jó igehirdetésen keresztül:

- a) *egy adott történelmi helyzetben helyére kerülhet Isten és az ember (Firet/Heitink);*
- b) *mégpedig úgy, hogy az igehirdetés egy kommunikatív eseményé válik, ezért a résztvevők értik is egymást;*
- c) *miközben az igehirdető megszabadul a dogmatika, a dialektika és más egyéb teológiai gondolatok bénító szorításából;*
- d) *melynek eredményeképpen az igehallgató gondolata, akarata és cselekvése megváltozik, és képessé válik az önálló/felnőtt hitre (Firet/Schippers).*

Mindebből jelen témánkat illetően számomra a c) pont kivételével fontos mindhárom. Azaz a jó igehirdetés: egy adott történelmi helyzetben azért értik egymást a résztvevők, mert az igehirdetés inspirál, bátorít, világos irányt mutat az aktuális valóság felé, amiben élünk.

A kérdésünk kapcsán egy igehirdetéssel foglalkozó holland zsinati segédanyagban olvastam, hogy egy igehirdetés akkor jó, ha az: biblikus – kontextuális – transzformáló – dialógusos tartalommal bír.⁹

Természetesen nem lehet megfeledezni arról, hogy a mi református teológiai gondolkodásunk – így a ‘jó’ igehirdetést illetően is – nem független az elsősorban európai teológiai gondolkodástól ezen a területen. Így gondolok a német teológiai hatásokra is.¹⁰

Mindezzel együtt, nem megfeledezve arról, hogy az angolszász gondolkodásból egyre több impulzus érhet bennünket, és az amerikai ‘New Homiletic’ teológiai gondolkodása is az ajtón kopogtat.

Ugyanakkor szeretném megjegyezni azt is, hogy a jó igehirdetés még nem egyenlő a ‘jó istentisztelet’ élményével.¹¹

A fentebbi gyakorlati teológiai beágyazás és a ‘jó’ igehirdetés részbeni értelmezése után nézzük a továbbiakban az igehallgatót, aki egyben az igehirdetés egyik meghatározó szubjektuma kívánna lenni. Mindezt persze csak akkor mondhatom, ha az igehallgató is így gondolja.

A szubjektum előretörése

Albert Schweitzer – az öt évtizede (1965) elhunyt orvos, teológus, orgonaművész – egyik fontos etikai princípiuma és egyben jelmondata volt: „*Tisztelet az életnek.*” Gondolatát kölcsönvéve, az igehirdetés területén nem kívánunk, és *nem is tehetünk mást*, mint azonos tiszteletet adunk a textusnak – az igehallgatónak – és az igehirdetőnek. Számomra természetesen tünhet ez, jóllehet tudjuk, hogy ez az egyensúly gyakorta felbomlik.

Eszerint egyformán fontos feladat: *törődni a textussal* – az igehallgatóval – az igehirdetővel. Ebből a triászából most számunkra a középső válik hangsúlyossá. Tudva persze azt, hogy bármelyiket is kívánja az ember hangsúlyozni, az szinte elképzelhetetlen anélkül, hogy a másik két komponens ne lenne ez által folyamatosan érintett. Természetesen nem lep meg, ha valaki nem ilyen összefüggések alapján értelmezi az igehirdetést és az összefüggéseket, az arányokat illetően pedig más elképzelése van.

Tünhet ez az igehallgatónak – mint egyik fontos szubjektumnak az érdeklődés középpontjába állítása – valami egészen idegennek. De, ha komolyan belegondolunk, akkor magunk is rájövünk arra, hogy ez bizony egy nagyon régi folyamat mai kihangsúlyozása.

Ugyanis mit csinált az ókori rétor, figyelt a cicerói axiómára: *docere – delectare – movere.*¹²

Ki volt ennek a célszemélye, ha nem az igehallgató.

Őt kellett: tanítani – gyönyörködtetni / szinte élményt, egy jó érzést adni – mozgásba hozni.

Arról nem sokat tudok bizonyítóan említeni, hogy milyen volt ez a biblia korban. Annyit viszont láthatunk, hogy a jézusi fellépés a názáreti zsinagógában részben szólt mindháromról. De, hogy miért haragudtak meg rá, arról az értelmezés lehet különböző. Részemről annyi bizonyosnak tűnik, hogy a hallgatóság rossz néven vette, hogy önmagát a textussal hozta összefüggésbe. Azaz ma ezt a homiletikai fogalmakkal így illetnénk: ‘Én-t’ mondott a szószéki igehirdetésben (‘Ich’ sagenin der Predikt). Amennyiben ez így van, akkor itt is egyféle kapcsolat keresendő a textus – igehirdető – igehallgató között. Az igehallgató pedig rossz néven vette a másik ‘szubjektum’ határozott fellépését. Valami okból nem találkoztak ebben az igehirdetésben egymással.

Tovább vezetve ezt a fonalat, a reformáció igehirdetése egyrészt abból indul ki, hogy mindenki értse a saját nyelvén az Igét és annak hirdetését. Ezt a hallgatóval való törődésként is értelmezhetem. Egy mai gyakorlati teológus szerint: az igehirdetésben hívők hitének erősítése¹³ a cél. A reformáció igehirdetése sem kívánt elmenni ezen fontos szempont mellett. Ez pedig megint ugyanoda tér vissza: a hallgatót komolyan kell venni. Olyannyira, hogy az erőltetett, ún. ‘rá-prédikálok’ egy egyirányú útra utal, ami abszolút kikapcsolja az igehallgatót mint jelenlévőt. Ezért ezen az úton, azt gondolom, ne járjunk.

A homiletikai irodalom történeti áttekintése kapcsán fontos lehet annak a szempontnak a felvetése, hogy a fentiek ismeretében vajon miért nem vált hangsúlyosabbá az igehallgató személye. Erre lehet esetleg azt a választ adni, hogy el kellett jönnie annak az időszaknak, amikor a hallgató fontossá válhatott.

Douglas azt állítja, hogy nem az igehirdető a fontos, hanem hogy az igehallgató az igehirdetésen keresztül Isten elé kerül-e? Erre válaszolhatjuk: igen, ez fontos, csak az nem mindegy, hogy milyen állapotban kerül Isten elé.

Számomra annyi mindenképpen bizonyossá vált, hogy a gyakorlati teológiai gondolkodást – így ezen belül a homiletikát is – meghatározta az ún. ‘*empirikus fordulat*’. Azaz: fontossá vált a tapasztalati valóság komolyan vétele. Ezáltal egyensúlyba igyekszik kerülni a tradíció és a valós élet, a ‘*Credendum és az Agendarum*’. A Credo-ról már sokat tudunk, a Tradíció (igei és hitvallási) már ismert. Ezért éppen ideje odafigyelni arra, ami a megszólított fél, az ember életében napirenden van (Agendarum), és ennek komolyan vétele mellett beszélni a Tradícióról.

Ez a megközelítés – az Agenda, az igehallgató megértésére és komolyan vételére való törekvés – elvezethet odáig, hogy megértem: a másik ember nélkül én nem vagyok. A descartesi ‘*cogito ergo sum*’ pedig arra módosul, hogy ‘vagyok, mert te vagy’.¹⁴ Igehallgató nélkül mi vagyok én mint igehirdető? Nélküle nem tudok az lenni, ami szeretnék.

Ez azt az utat egyengeti, amelyben létrejöhet egy olyan dialógus, ahol az Ige, a megszólító és a megszólított ember egyforma fontossággal bír. Amennyiben ez az egyensúly a partneri viszonyról szól, akkor van értelme egymással találkozni.¹⁵ Ekkor kerülhetnek szóba fontos, az élet értelmét is kereső kérdések. Mi szerint a jó igehirdetés kérdez, formál és válaszokat vár a megszólított embertől. A válaszadásban pedig segíthet a forrásból, a Tradícióból való merítés.

Egyszóval: a szubjektum előtérbe kerül és ezzel az ő ‘(élet)értelem’ kérdése is. Rákérdezve arra is, hogy a hitünkre vonatkozóan minek van és minek nincs értelme. Ennek a gondolatmenetnek a kapcsán *érdemes foglalkoznunk az igehirdetés lényegével, úgy, hogy rákérdezzünk ismét arra:*

mit értünk (jó) prédikáció alatt? Azt, ami segíthet nemcsak rákérdezni, hanem elvezetni az élet értelme kérdéséhez.

E. Lange mint a hallgató 'szószólója'

A 20. század ökumenikus folyamatainak – különösen is annak a derekán – hatása volt arra is, hogy a megindult felekezeti dialógus egyben az igehirdetés számára is meghatározó dialógussá válhasson.¹⁶ Nevezetesen a hallgatóval való dialógussá, ahogy Lange ezt megfogalmazta: Ich rede mit dem Hörer über sein Leben. Az igehirdetésben a hallgatóval az ő életéről beszélgetek. Az igehirdetésnek két textusa van: az Ige és a hallgató (élete). Ezért Lange szerint a homiletikát ki kell szabadítani a dogmatika szorításából (de ezzel együtt a gyakorlati teológiát is – KM),¹⁷ ha komolyan szeretnénk venni a hallgatót a saját életvalóságával együtt.

Ebből kitérhet számunkra, hogy az empirikus, antropológiai fordulat a homiletikában is érezhető, ahogy a tudomány más területein is – a 20. század hatvanas éveiben. Lange ebben az úttörő szerepét vállalja.

Az *igehallgató szerepe 'mint modern és posztmodern téma'* először Lange homiletikai munkáiban erősödik meg mint a 20. század második nagy homiletikai fordulata – vélekedik C. Stark. Igaz, Bohren kritikus megjegyzéseit is komolyan kell venni ezzel kapcsolatban.¹⁸

A következőkben kövessük némi részletességgel Lange gondolatmentét! Felelőtlenség lenne, ha azon az úton maradunk, ahol a hallgatót továbbra is egy másodrangú szerepbe kényszerítjük – vélekedik Lange. Isten szava és annak tekintélye mellett helyet kell kapni a felelős emberi szónak is. Természetesen nem kell abba a túlzásba esnünk, hogy a hallgató felé fordulás csak a gyülekezeti igehallgatóra vonatkozik. Hiszen mi is tudjuk, hogy a textus első hallgatója maga az igehirdető.¹⁹ Amikor Lange esetében keressük a hallgató szerepét – elhelyezve őt az ő teljes homiletikai elméletében és a hallgató szubjektumának erőterét felnagyítjuk –, akkor látható:

- hogy a prédikáció témája igazából a hallgató (a),
- hogy a hallgató a megértés szubjektuma (az igehirdetés ebben az értelemben a kölcsönös megértésen fáradozik, így a hallgatónak is meg kell értenie, ...) (b),
- hogy a hallgató mint kritikus, az egyedülilletékes elem annak eldöntésében, hogy az igehirdetés releváns-e az ő életére vonatkozóan (c).²⁰

(a) Az *igehirdetés így nem más, mint a hallgatóval való beszélgetés*. Hogy félre ne értsük, mindez csak a bibliai üzenet ismeretében történhet.²¹ De mindezt az igazságot ne egy absztrakt valóságként beszélje el az igehirdető. Ne akarja Isten igéjét relativizálni a mindennapi emberi valóságnak megfelelően. De nem is mehet el az igehirdető a mindennapok kísértései és kihívásai mellett, amiben a hallgató él. Így válik az igehirdetésben az 'Anfechtung'-ból (megtámadott, megkísértett életből) egy 'Verheißung', (ígéretet hordozó élet) ami a textusból fakadó mozgást és felszabadító élményt eredményezheti a hallgató életében. Így az igéből fakadó igazság nem önmagában lesz igazság, hanem a mindennapok valóságában válik azzá. Lange hitről való gondolkodásában fontos szerepet játszik, hogy maradjunk az ígéretnél, ami akkor igazán értékes, ha maradunk a realitásnál is.²² Továbbá a hit igazságainak akkor lesz nagyobb értéke, ha ez az igehallgató mindennapi életében válik igazsággá. A hallgató élete magában hor-

dozza annak lehetőségét és ígérését, hogy Isten valóban velünk van, amivel egyben az ő ígéretei is minősülnek. Végül pedig, ha a hallgató az igehirdetés témája, ez a megállapítás nem szakítható ki a maga kontextusából: az Anfechtung és a Verheißung közötti mozgástérből.²³

(b) Az *igehirdetés mint a megértésért való fáradozás*²⁴ nem céloz mást, mint hogy a hallgató megértse, hogy a kommunikált evangélium, az Ige miként érinti őt, hogyan ér célba az ő életében, miként világosítja és változtatja meg azt.²⁵ A prédikáció attól lesz prédikáció, hogy az Ige érthető lesz a hallgató életében, és ebből fakadóan – az Ige üzenete tükrében – a hallgató értelmezi a saját helyzetét. Ez a megértésen való fáradozás azt a feszültséget is jelenti, hogy az igehirdető felelőssége addig tart, amíg az Ige megérthetővé válik. De hogy ez meg is fogja az igehallgatót, ez már kívül áll az ő hatáskörén. Az igehirdető felelőssége a tiszta üzenet érthető módon való továbbadása. Eljutatni a hallgatót addig, hogy választani tudjon a hit és hitetlenség útja között. A hallgató pedig megértheti, hogy Isten mint az ő egyedi és sajátos életének is Ura, feloldozást (Absolutio), majd ígéretet (Promissio) ad. Ebben a helyzetben kell megértetni azt, hogy miért érdemes hinni, ami az elfogadott ígéretekkel keresztül a jelen állapotát is megváltoztatja.

(c) A *döntés a hallgató kezében van*. Ha az igehirdető a maga lehetséges igehirdetői eszközein keresztül megtett mindent azért, hogy a hallgató döntéshelyzetbe kerüljön, csak a hallgató az, aki dönteni képes. A meghalottak alapján, az ígéreteket a maga életében elfogadva, azt kész alkalmazni.²⁶ A 'tua res agitur' (rólád van szó) tényét csak a hallgató tudja egyedül megerősíteni. Az igehirdetés relevanciája – annak megértését illetően – nem egy magától értetődő tény. Ezért ezzel egyidejűleg néhány természetesnek vélt argumentum megkérdőjeleződik:

- egy igehirdetés 'per definíció' még nem releváns azért, mert a bibliai üzeneten alapul;²⁷
- ugyancsak nem teszi hihetőbbé a prédikációt az, hogy összhangban áll a hitvallásokkal;²⁸
- továbbá nem győzi meg a hallgatót az, hogy az egyház felszentelt szolgálója hirdeti neki az üzenetet. Az igehallgató számára a lelkiismeret nem egy 'természetes' tekintély;²⁹
- sőt, az ígét illetően az igehirdető személyes engagement-je sem teszi a hirdetett ígét relevánssabbá.³⁰

Az *igehirdetés relevanciája a tapasztalati kategóriába tartozik*. Ezt a tapasztalatot pedig egyedül a hallgató tudja megerősíteni. Más szóval: az igehirdetés központi kritériuma az élet valóságából fakadó hiteles bizonyosságtétel. Ezért az igehirdető hitelessége vagy hitetlensége az üzenetközlés hitelességének alapja is.³¹ Így az egyedüli bíró – az üzenet relevanciáját illetően – nem más, mint az igehallgató. Ezzel együtt az elhangzott igehirdetés igényli a kritikus megbeszélést, ami az 'ámen' elutasításába is torkolhat.³²

Az igehallgató és az Ige kapcsolata a 20. század kezdetétől annak végéig jelentős változáson megy keresztül.³³ Az eddigiekből már kiderült, hogy a hallgató szerepe nagymértékben összefüggött azzal, hogy egy adott kor milyen ember-típusban gondolkodott. Nyilvánvaló az is, hogy a mögöttünk lévő száz év az, amikor egyre fontosabbá válnak a hallgató szociálpszichológiai összetevői (és ez egyre fontosabbá válik³⁴), amelyhez a teológiai reflexiónak is van mondanivaló-

ja. Ebben az esetben a *hallgató egy ambivalens helyzetben van*.³⁵ Ez magában foglalja azt, hogy a hallgatót nem lehet általánosítani, egy mércével mérni. Sőt, az ígehallgatók ígére reagáló szubjektív ítélete sem egyforma, ugyanúgy, mint az ígének a hallgatót érintő megítélése sem. Minden ígehallgató magával hozza a saját élete, neme, egyéni sajátosságai, félelmei, tartozásai, bűnei sokaságát. Egyidejűleg pedig a Lélek munkájának hatása alatt állnak. Így ugyanaz az ember állhat 'bűnös-ként' (mint minden rosszra hajlamos élet), de úgy is, mint aki minden jóra képes. Egyrészt: egy Istentől elidegenedett és önmagába fordult individuumként, másrészt: nyitott Isten és az ő Igéje előtt. Mindkettőt egyszerre kell említenünk. Hiszen ugyanaz az ember lehet rossz és jó, hívő és hitetlen, barát és ellenség. A gyülekezet tagjainak mint ígehallgatóknak világosan kell látniuk önmagukat és Isten Országának jelenlétét az élet(ük)ben.

Ebben az ambivalenciában az ígehirdetés kezdete nem a textus, hanem a hallgató, aki valahonnan valahová képes eljutni.³⁶ Ennek az útnak a bejárása a hallgató feladata, de az ígehirdető felelőssége is. Ez az ambivalencia abban is érezhető lehet, ha komolyan vesszük: az ígehallgató lehet nagyon elkötelezett, de lehet 'csak vendég' is. Mindkét eset feltehetően más hozzáállást igényel. Ezért ezt a hozzáállásbeli változást tanulni kell, bármennyire is nehezünkre esik. Ugyanis ha a hallgatót mint 'vendégszobjektum' fogadjuk, akkor már előre tudjuk, hogy a vendég különös figyelmet és törődést érdemel.³⁷

Az *ígehallgatóra vonatkozó ambivalencia* háttérben láttuk Lange tézisének meghúzódnia. Ezt az ambivalenciát tovább részletezi Dingemans.³⁸ Szerinte a hallgatói ambivalenciában – E. Lange gondolatmenetét tovább vezetve – többféle szempontot kell megkülönböztetni.

Ezek pedig:

- a *helyzet ambivalenciája*, amivel a hallgató ott ül az istentiszteleten. Akik Isten igéjével nem sokra jutnak a mindennapokban, de mégis remélik, hogy ebben változás történhet. Mint szkeptikusok, akik vasárnap megint eljönnek, hogy hátha történik bennük valami...;
- ezek az emberek benne vannak *egy folyamatban*, ez a *folyamat ambivalenciája*. Elbukva és újra lábra állva gyűjtik élettapasztalatukat. Hozzák magukban a Szentlélek és az embertelen lelkek sugallta közös élettapasztalatot;
- az ambivalens hallgatók hordozzák magukban a nem egészen világos váradalmaikat, a saját érdekeik megvalósulását, miközben engedelmeskedni kívánnak Isten szavának. Ebben a helyzetben *pneumatológiai elmélyülés* is szükséges, mi szerint az ígehirdető számára nem a hallgatók 'természetes helyzete' és igényei, hanem az evangélium által ébresztett váradalom a kiindulópont³⁹ (amit az igei üzenet kiteljesedése és a *végeredmény ambivalenciájaként* értelmezhetünk – K. M.);
- és végül a *kommunikáció ambivalenciája*, amelyben az ígehirdetés segíti a hallgatót saját, Istennel való beszélgetésének elkészítésében. Ugyanakkor az ígehirdetés nem csak megerősítése annak, amit az emberek szívesen hallanak. Lehet ezeknek elidegenítő hatása is, mintegy 'csiszolópapír a lélek számára', ahol a saját gondolatok ellentmondanak a hallottaknak.

Néhány egyéb összegzés az ígehallgatóra vonatkozóan

E. Lange óta egyre többen vallják, *hogy a participáció* – benne lenni és a részesedés az ígehirdető életében – az egyik

legfontosabb mozzanat az ígehirdetésre való készüléskben. Amennyiben tehát visszaidézzük a retorikai alapszabályt,⁴⁰ mi szerint ennek kapcsolódnia kell:

- az igazság megtalálásához,
- amelynek közölhetővé kell válnia,
- a kortársak számára,

úgy, hogy mindegyik elem kölcsönös függésben van egymástól, akkor a 'kortársak' – az ígehirdető – jelentős szereplővé válik. Így az ígehirdetőre 'mint második textusra' értelem-ben is szükség van, hiszen:

- ők alkotják a gyülekezetet,
- vasárnaponként vagy más istentiszteleti alkalmon jelen vannak, mert nélkülük nincs istentisztelet, és
- bárhogy is, de várnak valamit az ígehirdetéstől.⁴¹

Ezért, az ígehirdetésre való készüléskben a hallgatónak a 'képben léte', az ígehirdető ráfigyelése egyben magától értetődően azt is felveti: mit tudok a hallgató ismereteiről, az üzenetet felfogó kognitív képességeiről, kívánságairól és előítéleteiről (akár az ígehirdetőre vonatkozóan is). Ezért nem nélkülözheti a készülés a személyes kapcsolatot a két fókuszban lévő szobjektum között.

Azaz: ha minden ígehirdetőről nincs is naprakész információja az ígehirdetőnek, azért fővonalakban tudnia kell, hogy mi foglalkoztatja a hallgatót általában, és hogy melyek a legfontosabb életkérdések számukra. Ezzel párhuzamosan nem árt tudni azt is, mi az, ami nem foglalkoztatja, sőt alkalomszerűen akár irritálja is a hallgatót.⁴² Mivel a mondanivaló elsősorban a kortársakhoz szólhat,⁴³ ehhez szükséges ennek a 'második (kortárs) textusnak' az exegézise.⁴⁴ Ezért mondhatjuk azt: legalább nézzünk körül. Értsük és értelmezzük a hallgatói közeget, a gyülekezetet.

Az *ígehirdető, mint szobjektum* komolyan vétele megjelenhet az általunk már ismert, és sokak által gyakorolt *formai dolgokban*, az ígehirdetésre való előkészület folyamatában is. Ehhez fel lehet használni a gyülekezet alkalmi csoportját, akikkel lehet beszélni előzetesen, még az ígehirdetés elkészítése előtt az ige üzenetéről.

A csoportból való hallgatói visszajelzés azonban nem tehermentesíti a lelkészt a végső tartalommal illetően. Adott formai keretek között megszólalhat a hallgató, és mondanivalója jelentős segítség lehet a további felkészülésben.⁴⁵ Ezzel egyben kiemelve a hallgatót az ártatlan 'szemlélődő'⁴⁶ szerepéből, hiszen mindaz, ami az ígehirdetésben történik, abban neki is helye van. Arra kap meghívást, hogy elmondja és megossza másokkal mindazt, ami neki fontos alapokat, vagy éppen fundamentális értékű kérdéseket jelent a mindennapi hitében. Természetesen számolva azzal, hogy az ígehirdető szobjektum nem minden esetben egy ideális, rendszeresen istentiszteletet látogató ember. Továbbá – ha ott van – lehetnek különböző igényei. Vannak, akik a kapcsolatot és közelséget szeretnék megélni. Miközben tudjuk, hogy mások inkább megmaradnak 'önmaguknak', szinte csak az ígehirdetésre koncentrálva, az ártatlan szemlélődő szerepében. Hogy ezek a különböző igények az ígehirdető részéről választ kapnak-e, erre jelenleg nehéz lenne egyértelmű választ adni.⁴⁷

Azzal, hogy az ígehirdető szobjektum méltó helyre kerül,⁴⁸ valójában azt is mondhatjuk, és reméljük, hogy Isten is méltó helyre kerül az ígehirdető szobjektumának az életében. Láthatjuk, hogy nem egy automatizmusról van szó, amelyben az ígehirdető mint egy bábfigura ide-oda mozgatható. Hanem ő maga is, a saját szempontjait érvényesíteni kívánó szobjektumok találkozásában, az egyik fontos elem. Ebben a találkozásban és egymás közötti kommunikációban (Isten/textus – ígehirdető – ígehirdető) minden alkotó félnek megvan a maga szabadsága ahhoz, hogy megtalálja – mint az ígehirdető

tés konstruktív eleme – önmagát.⁴⁹ Isten abban, hogy szabadon üzen, az igehirdető abban, hogy szabad az üzenetközlésben, bizonyágtételben, míg az igehallgató pedig a meg(nem) hallásban és el(nem)fogadásban való szabadságában. Mindebben a Szentléleknek mint ‘belső bizonyágtévének’ tagadhatatlan szerepe van. Ezzel gondoskodik arról, hogy az Ige objektív igazsága kapcsolódhasson mind az igehirdető, mind az igehallgató szubjektív igazságához.⁵⁰ Mindez nyitottságot feltételez az emberi oldal részéről: nyitottnak lenni Istenre – a másikra – és önmagamra.

Számolva azzal, hogy egy plurális társadalomban a prédikáció egy hang a sokféle hang között. De mégis egy olyan dialógust eredményezve, amelyben a hallgatónak mint Istentől teremtett szubjektumnak megvan a konfrontációs és a választási szabadsága.⁵¹ A dialógus természetes építőeleme – mintegy az igehirdetés kudarcának prevenciójaként –, hogy a dialogizáló felek azon vannak, hogy egymást megértsék, és egyenrangú partnerként egymást elfogadják. Ebben kapcsolatteremtést elősegítő ismeretek (szociológiai, kommunikációs és pszichológiai), ahogy erről már szó is volt, rendelkezésre állnak. Tisztában lévén azzal, hogy minden igyekezet ellenére sem sikerült még olyan mértékben bemutatni az igehallgatót, mint amennyire ez kívánatos lenne. Feltehetően még mindig tartozik a homiletika sok lényeges adalékkal e területet, a ‘második textust’ illetően.

Minden eddigi igyekezet és az esetleges hiányok pótlása azonban annak az érdekében történhet és történhet, hogy az igehallgató – a maga teljes szubjektívát megelégedő – része lehessen egy olyan Isten-élménynek, ami elvezetheti őt a felnőtt és önálló hitre, amit itt, ebben a világban meg is élhet.

Összegzés

A fentiekben csak a címben meghatározott, szinte egyetlen fókuszpontra koncentráltam: az igehallgatóra. Természetesen ez kiválthatja azt a kritikát, hogy nagyon egyoldalúvá vált a mondanivaló. Amennyiben ez így csapódna le, akkor szeretnék ismét visszatérni ahhoz, amit fentebb már említettem. Az igehirdetésre készülve, ‘Hármasban Isten színe előtt’ azt jelenti, hogy: az Ige – az igehirdető – és az igehallgató háromszögében érintettek egy folyamatos dialógusban⁵² vannak egymással. Mindegyiknek megvan a maga ideje és helye a készülés folyamatában. Itt ebben a tanulmányban az igehallgatónak adtunk teret.

Az igehirdetés hallgatói fókuszát nézve pedig nem tehetjük, hogy ne szorgalmazzuk a prédikáció által azt, hogy az abban hallottakat a hallgató egyrészt kipróbálja különböző élethelyzetekben, másrészt tovább írja a saját igehirdetését.⁵³ Ha ezt sikerül elérnünk, akkor feltehetően nem kell felvetnünk azt a kérdést: figyelembe vettem-e az igehallgatót?

Amennyiben az igehirdetés érthető és életszerű, akkor a hallgató a kommunikációs folyamat részesévé válik. Azaz: nemcsak az üzenetet ‘adó’, hanem az azt ‘fogadó’ sem volt feleslegesen jelen az igehirdetésen. Ugyanis a hallgatók megérezhették, hogy az igehirdetésen keresztül róluk, és önmaguk jobb megértéséről van szó.⁵⁴

Azt is láthatjuk, hogy pontosan a hallgatóra való figyelem és a vele való törődés vezethet el az igehirdetés hosszúságának átgondolására. Ez azt is üzeni nekem: az igehirdetésben mint kommunikációban a kettőnk közötti viszonyban (igehirdető ↔ igehallgató) *nemcsak a tartalmi, hanem a kapcsolati szintre, az idő összefüggésében is figyelek.*

Ennek is megvan a sajátos és fontos útja, ami mellett nem szabad elmennünk.

De ez már egy következő téma a szubjektumok igehirdetésben való találkozásához.

Kocsev Miklós
Selye RTK

JEGYZETEK

- ¹ Ez nem csak a ‘laikus’ hang véleménye. A gyakorlati teológiát oktatók között is hallottam olyan véleményt, amelyik csak ráerősít arra a hangra, hogy mintha az igehirdetésre való felkészítés lenne a gyakorlati teológia egyetlen feladata.
- ² A gyakorlati teológia egy: empirikus és hermeneutikaorientált → kommunikatív → (ön)kritikus → innovatív → cselekvő tudomány a keresztyén hit modern világunkba való közvetítése érdekében. Mindezzel elősegítve Isten jövetelét az Ő Igéje által az emberhez, a maga mindenkori világába (Firt). Ennek érdekében a GYT igyekszik az egyház és világ összefüggéseit: megérteni → az adott kor számára lefordítani → és az egyház cselekvése számára értelmezni (Heitink).
- ³ Grethlein a gyakorlati teológiáról írt könyvében erre a következtetésre jutathat az olvasó. (Grethlein, Chr.: *Praktische Theologie*, De Gruyter Berlin / Boston 2012, 20 kv.)
- ⁴ Douma, J.: Hetgeheim van eengedepreek. <http://www.josdouma.nl/artikelen/JosDouma.pdf>. Azaz a jó prédikáció titka: „Maradj közel a textushoz – majd közel a hallgatóhoz – maradj közel önmagadhoz!”
- ⁵ Osmer, R. R.: *Practical theology. An introduction*, W. B. Eerdmans Publishing Company Grand Rapids, 2008.
- ⁶ Otto, G.: *Wie entsteht eine Predigt? Eine Kapitel praktischer Rhetorik*, München, 1982, 15.
- ⁷ A felsorolt szempontok nem hordozzák a teljesség igényét. Nemezszer megélhettük már pl. a 2011-től bevezetett egységes lelkészképzés vizsga alkalmával (ELV) is, hogy a különböző teológiák tanárai egy-egy beadott igehirdetés kapcsán elmondják, hogy az miért nem jó, és hogy miről is kellene szólni annak a prédikációnak. Ezzel a hozzáállással így gyakran felülírom akaratlanul azt a kollégát is, aki megtanította a jellegével beadott igehirdetés szerzőjét arra, hogy hogyan kell prédikációt írni. Továbbá csak a magunk mértékéhez igazítunk mindent, ami a ‘jó igehirdetés’ kategóriát illeti.
- ⁸ Gondolok itt a beszélő fél szempontjából: a tartalom centrikus – a kapcsolat centrikus – az önközlő – az apelláló személyiségtípusokra (Kocsev M.: *Gyakorlati témák*, Habilitációs dolgozat. KRE HTK, 2007, 39.)
- ⁹ www.protestantsekerk.nl/.../Handreiking-In-gesprek, 28 kv.
- ¹⁰ A már említett ELV-re beadandó igehirdetések készülni folyamatában egy német gyakorlati teológus témakonzentrált homiletikai szabályai az iránymutatók.
- ¹¹ A ‘jó istentisztelet’ élménye függhet: az általános váradalmaintól → az istentisztelet rituális élményétől → az igehirdetéstől → a hívő közösségtől → a participáció élményétől. (Természetesen nem ez az egyedüli mérték.)
- ¹² A fentebb említett ‘New Homiletic’ pontosan ezzel a klasszikus szemlélettel szakít. Egy rövid impulzust hadd idézzünk ennek lényegéből (a homiletikai szóhasználatban): Az érdeklődés eltörlődik a témától az elbeszélés, az igazságtól a tapasztalat, a meggyőzéstől a megjelenítés, a gondolatától a kiábrázolás, az üzenettől a hatás felé. A prédikáció után nem azt kell majd kérdezni: milyen üzenetet kaptál, hanem: mi történt a prédikáció alatt? Immink, G.: *Ingesprekmet de ‘New Homiletic’* (in: PT 2001/3, 371 kk.). Martin Nicol ‘*Dramatizált homiletika*’ c. könyve hasonló utakra vezet az olvasót.
- ¹³ Grethlein, Chr.: *Praktische Theologie*, De Gruyter, Berlin / Boston, 2012, 524.
- ¹⁴ Desmond Tutu tanított meg arra az összefüggésre, hogy: “Ubuntu ist die Essenz des Menschsein. Es spricht davon, wie mein Menschsein unlösbar mit Ihrem verhaft und verbunden ist... Ubuntu sagt: Ich bin, weil ich dazugehöre. Ich brauche andere Menschen, um selbst Mensch zu sein können.” Tutu, D.: *Gott ist kein Christ. Mein Engagement für Toleranz und Gerechtigkeit*. Patmos, 2012.
- ¹⁵ Engemann használja Berne gondolatmenetét ehhez. Ebből kiemelve azt, hogy az igehirdetésben akkor beszélünk partneri dialógusról, ha felnőttek beszélnek egymással. Azaz: az Ige és annak hirdetője

- azonos értékűnek tartja az igehallgatót is. Azaz: egy 'Herrschaftsfreie Beziehung' (uralommentes kapcsolat) jön létre.
(Engemann, W.: *Persönlichkeitsstruktur und Predigt. Homiletik aus transaktionsanalytischer Sicht*, EVA, Leipzig, 1992².)
- 16 I. m. 8.
- 17 „Darum ist für die Predigt die Nähe zur Situation der Hörer als Situation, die Predigt herausfordert, ebenso entscheidend wie die Textgemäßheit.” (Lange, E.: *Chancen des Alltags*, 321.)
- 18 Mi szerint a hallgatók nem azért jönnek, hogy megszomogassák őket.
- 19 Ezért szinte egy fogalomkapcsolatba kerülünk: az igehallgatóra való figyelés egyben az igehirdetőre való figyelést is automatikusan magában foglalja. Azaz: a kettő párhuzamosan és egymásra figyelve létezik.
- 20 Van der Laan, J. H.: *Ernst Lange en de prediking*, 125.
- 21 „Ich rede mit ihm über sein Leben im Licht der Christusverheißung, wie sie in der Heiligen Schrift bezeugt ist. Und das heißt letztlich: Ich rede mit ihm aufgrund von biblischen Texten” (Lange, E.: *Predigen als Beruf*. Aufsätze zu Homiletik, Liturgie und Pfarramt, Chr. Kaiser, München, 1982, 62.)
- 22 „Bei die Verheißung bleiben, heißt für den Glaubenden... hart an der Realität, hart an der alltäglichen Wirklichkeit seines Lebens zu bleiben... Denn eben auf diese Realität bezieht sich die Verheißung.”
(Lange, E.: *Chancen der Alltags*, 116.)
- 23 Van der Laan, J. H.: *Ernst Lange en de prediking*, 129.
- 24 „Der Dienst am Wort ist eine Bemühung um Verständigung” (I. m. 131.).
- 25 Lange, E.: *Predigen als Beruf*, 63.
- 26 Érdemes egy langei anekdotát ezzel kapcsolatban idézni. Lange mesélte, hogy egy gyárban dolgozva a gyülekezetének egyik tagjával beszélgetett. Hallgatta ennek az embernek a gyülekezettel való megelégedettségét „weil es bei euch menschlich zugeht und keine Unterschiede gemacht werden... Von deinen Predigten verstehe ich aber, ehrlich gesagt, gar nichts.” Itt jöttem rá, ebben a beszélgetésben – mondja Lange –, hogy az lenne az én prédikációm feladata: úgy beszéljek a hitről, hogy a hit relevanciája ennek az embernek az életében megkérdőjelezhetetlenné váljon. (Van der Laan: *Ernst Lange en de prediking*, 133.)
- 27 „Auch wenn ich einen biblischen Text sorgfältig und verständlich interpretiere, wird der Hörer mit Recht fragen, was ihn das angeht. Und auf diese Frage kann ich nicht antworten: 'Es steht geschrieben...’” (Lange, E.: *Predigen als Beruf*, 56.)
- 28 Ha a hallgató azt kérdezi: „Geht mich das an? Bewährt sich das in meinem Leben? Dieses Vorbehalt kann man nicht entgegenreten mit dem Nachweis: Das ist christlich!” (I. m. 56.)
- 29 „Für den Hörer legitimiert nicht das Pfarramt die Predigt, sondern in der Predigt steht die Autorität des Amtes auf dem Spiel.” (i. m. 56.)
- 30 „...sondern meine Predigt macht, sofern sie relevant ist, mein Engagement zusätzlich bedeutsam.” (I. m. 56.)
- 31 „...wie die Verheißung mit seinem Leben zusammengehört, wie sie die Wirklichkeit seines alltäglichen Lebens verändert, wenn er ihr traut, dafür bist du als Prediger haftbar.” (I. m. 55.)
- 32 „Er muß also gefragt werden dürfen. Wie die Predigt aus dem Gespräch der gemeinsamen Meditation herauswächst, so muß sie in das Gespräch wieder einmünden. Sie muß sich der Rückfrage, der Kritik, ja, sie muß sich sogar jener Verweigerung des Amens aussetzen...” (I. m. 55.)
- 33 Az azonban bizonyos – bár most tudatosítjuk ezt igazán –, hogy a hallgató mindig egy egyedi eset. Egyedi, saját életében találkozik a prédikációban őt megszólító igével. Ezért az esetleges általánosításokat csak ennek tudatában érdemes érvényesnek tartani. Nem szem elől tévesztve, hogy egy felnőtt élettel van dolgunk, annak ellenére, hogy hajlamosak vagyunk alulértékelni őt. (Daiber, J-K.: *Predikt als religiöse Rede*. Predigen und hören 3, 324. kk.)
- 34 Grün alapállása, hogy nem mondok véleményt valakiről addig, amíg nem ismerem azt a háttérét, annak összefüggéseit, amiben él. (Grün, A.: *Belső képeink gyógyító ereje. Friss forrásból meríteni*. Jel Kiadó, 2012, 188.)
- 35 Dingemans, G. D. J.: *Alshoorderonder de hoorders...*, 63.
- 36 „Am Anfang der Predigt ist nicht der Text. Am Anfang ist ein Hörerkreis mit seinem Widerspruch, mit seinen Problemen (...) mit seinem Vorwissen vom Christlichen und seinen Zweifeln, ein Hörerkreis in Anfechtung. Und eben diese Anfechtung, vielleicht als solche, nämlich als Bestreitung der Möglichkeit des Glaubens, gar nicht wahrgenommen, ist die Herausforderung der Predigt der Kirche.”
(Lange, E.: *Brief an einen Prediger*, Predigtstudien III/1, Kreuz-Verlag, Stuttgart-Berlin, 1968, 12.)
- 37 J. Hendriks veti fel ezt a kérdést, igaz tágabb gyülekezetépítési szempontok alapján. Viszont gondolatai továbbgondolásra ösztönözhetnek: Hogyan közeledünk azokhoz, akik 'vendégként' vannak jelen kettős értelemben is? Fogadva őket úgy, mint valóságos vendég, aki először van közöttünk, és úgy, mint aki egyszer-egyszer látogat el, és érdeklődő várakozással hallgat egy-egy igehirdetést. Van-e ennek hatása az igehirdetés nyelvezetére, vagy éppen a gyülekezeti alkalomra való belépéskor a fogadtatás már eleve meghatározza a további hallgatói érzéseket és hangulatot egy-egy gyülekezetben. (Hendriks, J.: *Opweg naar de Herberg*. Bouwenaaneen openkerk, Kok, Kampen, 2004, 102–103.)
- 38 Dingemans, G. D. J.: *Alshoorderonder de hoorders... Hermeneutische homiletiek*. Ankh Hermes Uitgeverij 1995, 64–65.
- 39 Dingemans, G. D. J.: *De stem van de Roepende*, Pneumatologie, Kok, Kampen, 2000.
- 40 Otto, G.: *Rhetorisch predigen*, Gütersloh, 1981, 12.
- 41 Oskamp, P. / Geel, R.: *Concreet en beledendpreken*. Uitgeverij Coutinho, 1999, 27.
- 42 Saját korábbi igehirdetői praxisomból tudom, hogy sok esetben a társadalmi kérdések politikai öltözetben való megjelenítése bizonyos hallgatói rétegnek zavaró volt. Nem mindig könnyű ezt tudomásul venni az igehirdetőnek, pedig számára ez fontos szempont lehet a hallgatóság társadalmi kérdéseket illető motiváltságának erősítése szempontjából.
- 43 Természetes és jogos mindezek mellett az a kérdés, mit tegyen az igehirdető akkor, amikor vendég-igehirdetőként nem ismerheti naprakészen a hallgatóságot. Az adott helyzetben való egyéni és szükséges módon való tájékozódás nem lehet haszontalan.
- 44 Ez magától értetődően egyszerűbbnek látszik akkor, amikor alkalmi igehirdetések (keresztelő – esküvő – temetés) kapcsán a személyes érintettség sokkal könnyebben kiábrázolódik az érintettekkel folytatott előzetes beszélgetésben. Ez az előzetes – a hallgatóra való kitekintés – nem arról akar szólni, hogy 'minden a vásárlóért'. A bibliai ige minden esetben egy 'másik oldal' marad, hasonló értékkel. A cél azonban az, hogy az Ige és az igehallgató, a két pólus párbeszéde elinduljon. Ehhez pedig a közvetítő (intermediár – Firet) személynek a különös érzékenységére elengedhetetlenül szükség van.
- 45 Egy igehirdetésre való felkészülésben az adott csoportnak segítségül lehetnek ilyen kérdések:
– Milyen gondolatokat és érzéseket vált ki önben az olvasott igeszakasz?
– Milyen fogalmakhoz, szavakhoz, mondatokhoz tenne egy felkiáltójelet vagy kérdőjelet?
– Hol érzi magát megszólítva?
– Vannak az olvasott igeszakasz és a mindennapi élete között aktuális kapcsolódási pontok?
– Az olvasott szakasz alapján milyen gondolatokat venne be az imádságba?
(Thomas, J.: *Hetluister nauw*. Hetgesprek over de preek tussengemeente en predikant, Kok, Kampen, 1978, 82.)
- 46 Bos, R.: *Wijhebbengehoordat Godmet u is*. Preken van uithet Oude Testament, Boekencentrum Zoetermeer, 2004, 66.
- 47 Lukatis, I.: *Der ganznormale Gottesdienst in empirischer Sicht*. (In: *Praktische Theologie, Zeitschrift für Praxis in Kirche, Gesellschaft und Kultur*, 4-2003, Chr. Kaiser, 267.) Az idősebb nemzedék és a fiatalabb nemzedék igényei ebből a szempontból nem egyértelműen elkülöníthetők. Annak ellenére sem, hogy gyakorta megjelenik egyrészt az igény a nyugalom és az önmagunkra figyelés tekintetében. Miközben mások – gyakorta a fiatalabbak – a megszokott istentiszteleti keretben mint igehallgatók csupán 'hallgatásra vannak ítélve'. Ez utóbbiak szívesebben vennék, ha maguk is hozzájárulhatnának a mondanivaló és a liturgia megalkotásában. Így megmarad a dilemma: kilépni vagy megmaradni (különösen) a protestáns istentisztelet megszokott igehallgatói szerepéből?
- 48 Az igehallgatóról mint tanulószubjektumról didaktikai szempontok alapján nem szövelünk, jóllehet ezen a területen is az egyik alapvető kérdés: maga az igehallgató, aki tanuló is – ilyen értelemben is szubjektum – megértett, megszólított résztvevő-e az üzenetnek? Ezáltal a hallgató didaktikai szempontból is a helyére kell, hogy kerüljön. (*Didaktik der Predigt*. Modelle zur homiletischen Ausbildung und Fortbildung, Comenius-Institut Münster, 1975, 115.)

49 Jetter, W.: *Die Predigt als Gespräch mit dem Hörer* (in: Homiletisches Lesebuch, 206.)
50 Engemann, W.: *Einführung in die Homiletik*, 130.
51 I. m. 366.

52 Kiss Jenő: *Hármasban Isten színe előtt. Exit Kolozsvár*, 2010.
53 Engemann, W.: *Einführung in die Homiletik*, 526.
54 Gräb, W.: *Predigtlehre. Überreligiöse Rede*. Vandenhoeck & Ruprecht, 2013, 292.

Az egyházi kultúra és a lelkészszerp

Szerkesztőségünk – eltérve íratlan, de általában követet szabályától, amely szerint nem közlünk sorozatot – egy bizonyára nagy érdeklődésre számíto, négy olyan tanulmányt jelentet meg az ez évi négy számban, amelyek „szociológiai és szervezeti” sajátosságainak szempontjából vizsgálja a református egyházat, illetve a református lelkészeket. A kutatómunka 33 református lelképásztor gondolatait, érzéseit dolgozza fel. Az első tanulmány a pénz világáról szolt és az előző számban közöltük. A második tanulmány a fenti címmel, a lelkész szerepének hatalmi dimenzióját vizsgálja. (a szerkesztő)

Ebben a tanulmányban a református lelkési identitást abból a szempontból vizsgáljuk, hogy 33 lelképásztorral készült interjú tükrében milyen kérdések és dilemmák rajzolódnak ki a szolgálathoz kötődő hatalom gyakorlása közben.¹ Bár a hatalom nem explicit módon része a lelkési identitás főbb témáinak, de a „sorok között” több szempontból is előkerülnek e témát érintő kérdések, indulatok, dilemmák. Az interjúk fényében úgy tűnik, hogy a hatalomhoz kapcsolódó kérdések megjelennek egyházszervezeti, gyülekezeti szinten épp-úgy, a lelkész önmagához és Istenhez való viszonyában. A tanulmányban annak járunk utána, hogy a lelkészek milyennek látják az egyház implicit vagy explicit megjelenő hatalmi viszonyait.

In dieser Studie wird die Identität des Pastors im Spiegel von 33 Interviews aus dem Aspekt geprüft, welche Fragen und Dilemma sich bei der Ausübung der mit der Erfüllung des Dienstes verbundenen Macht stellen. Obwohl die Macht explizit kein wesentliches Thema für die Identität des Pastors ist, tauchen „zwischen den Zeilen” aus mehreren Aspekten Fragen, Emotionen und Dilemmas auf. Im Spiegel der Interviews scheinen in diesem Zusammenhang sowohl auf der Ebene der Kirchenorganisation, als auch auf der der einzelnen Gemeinden aber auch im Verhältnis des Pastors zu sich und zu Gott Fragen im Zusammenhang mit Macht auf. In der Studie wird geprüft, wie die Pastoren die implizit oder explizit vorhandenen Machtverhältnisse der Kirche sehen.

Bevezetés

„A hatalom kérdésének – legalábbis az Újszövetségben – nincs központi jelentősége. Persze ha azt gondoljuk, hogy az ember és ember közötti kapcsolat mindig alapvetően a hatalomról szolt, akkor mondhatjuk, hogy a keresztyén emberek közötti kapcsolat is a hatalom körül forog. Mondhatjuk – de a Biblia nem ezt mondja; más a megközelítése”² – állapítja meg egy előadásában Zalatnay István. E témával kapcsolatban a sok kimondatlan feszültség és a hatalmi viszonyok kuszasága miatt, Lynn R. Buzzard egyik cikkében képiesen az egyház „megkeresztetlen aktivitásának” nevezi a hatalommal való élést és visszaélést.³

Az Újszövetség az *ἐξουσία* és a *δύναμις* szavakat használja a hatalom kifejezésére. Az első jelentése inkább az erkölcsi és jogi értelemben vett uralkodás, kiváltság és képesség.⁴ A *δύναμις* szó mintegy 120 helyen fordul elő az Újszövetség lapjain. A *δύναμις* az antik világban úgy jelent meg, mint a kozmoszt mozgásban tartó erő, mely az istenség hatalmát jelöli. A Szentírásban ezzel szemben az Isten hatalma nemcsak mint a kozmosz ősi oka és a természet mozgatóereje jelenik meg, hanem Isten a történetem ura is.⁵ Isten az, aki létrehozta az élővilágot (Jer 27,5; Jer 32,17) és aki kiterjeszti hatalmát az emberekre, hogy

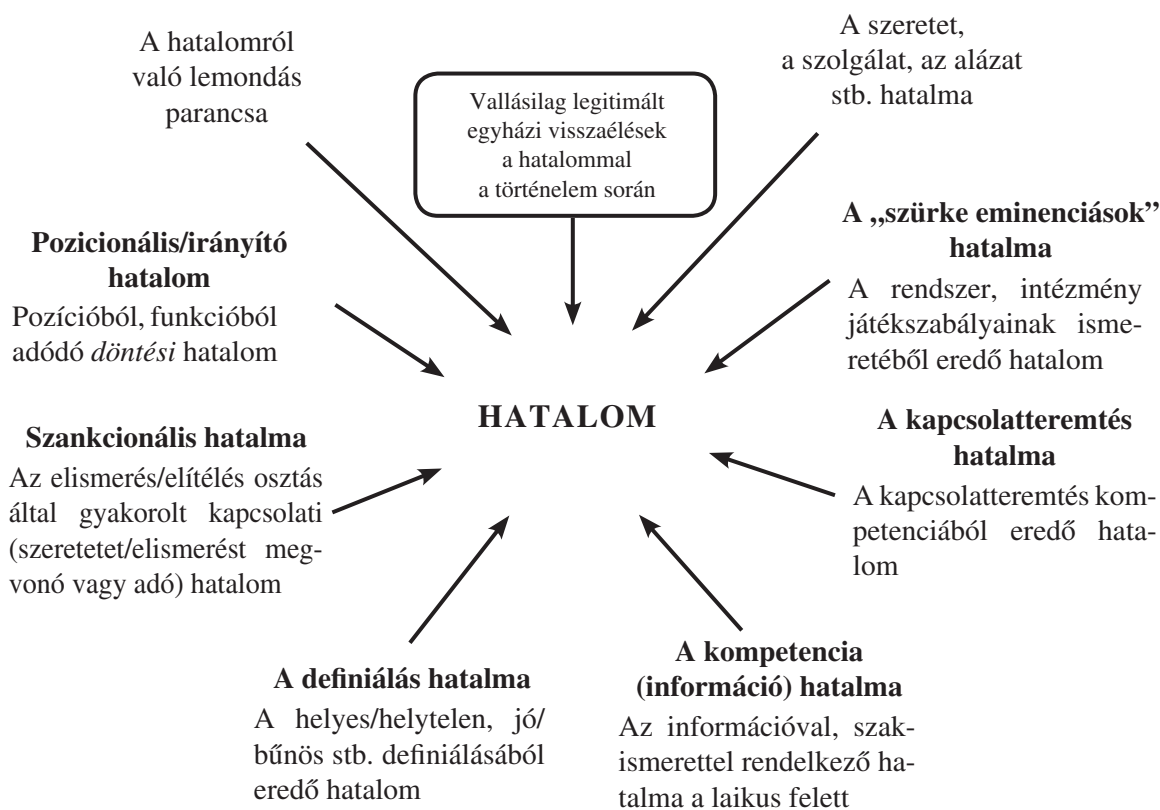
tervét a történelemben is véghezvigye (2Móz 15,13; 5Móz 3,24; Zsolt 46,1; Zsolt 86,16). A hatalom Istenhez tartozik, aki hatalmat delegál, hatalommal ruház fel embereket feladatokra (5Móz 8,18; Ézs 40,29; Mik 3,8; Mt 22,29; 1Kor 2,4; Ef 3,7). A delegált hatalom célja lehet akár politikai (Esz 1,3; Lk 20,20), katonai (1Krn 20,1), vagy más küldetés, ami a közösség (Isten népe, gyülekezet, világ) megmentésére, javára szolgál. Ha valaki a hatalmat magának tulajdonítja és saját hasznára él vele, akkor az önámítás (5Móz 8,17–18; Hós 2,7–9; Jn 19,10–11) és Isten előtt nem kedves. Egyedül Jézus az, akinek a hatalom nemcsak adatott (Jn 5,27; Jn 17,2), hanem Isten Fiaként lényéhez kötött (Mt 9,6–7; Lk 4,36). Jézusnak hatalma van a láthatatlan világ erői felett is (Róm 8,38; Kol 2,10; Lk 9,1). Pálnál a keresztyén életet, mint Istentől hatalommal felruházott létformát írja le. Krisztussal közösségben a hívő felveheti a harcot a bűn, a halál és a törvény hatalmával (Róm 6–8) és erőt kap a bizonyágtévő életre (2Tim 1,7–8).⁶ Péter második levelében is találkozunk ezzel a hatalomértelmezéssel, „Az ő isteni ereje megajándékozott minket mindazzal, ami az életre és a kegyességre való, azáltal, hogy megismerjük őt, aki saját dicsőségével és erejével hívott el minket.” (2Pt 1,3) Az idézett szakasz kontextusából kitűnik, hogy ez az erő a tudáson és az erényes életen át

sugárzik. Péter az erőt nem passzív energiának, hanem egy alapnak és motivációnak tekinti, hogy a keresztyén életvitel során Krisztusról tegyen bizonyosságot az életünk (2Pt 1,5–9).

Bár a hatalom nem explicit módon része a lelkészi magtörténeteknek (Kernnarration), de a „sorok között” több szempontból is előkerülnek e témát érintő kérdések, indulatok, dilemmák. A tartalomelemzés során a hatalom kérdésköre négyféle szinten jelent meg az interjúkban: egyházszervezeti kérdések körében, gyülekezeti kapcsolatokban, a lelkész önmagához és Istenhez való viszonyában. Ebben a tanulmányban annak járunk utána, hogy a lelkészek milyenek látják az egyház implicit vagy explicit megjelenő hatalmi viszonyait.

A hatalom és siker személyes megélésének kihívásai

A közgazdaságtan klasszikusának számító Adam Smith éleslátással írja a hatalom kísértéséről: „a hiúság érdekel bennünket, nem a jólét vagy a gyönyör.”⁷ S ezzel a kísértéssel a cölibátusban élő papnak, szegénységi fogadalmat tett szervezetiesnek, vagy a polgári létben élő lelkésznek is számot kell vetnie.⁸ Hiszen a hatalom kérdése nemcsak a szervezet különböző szintjein és a közösségi kapcsolatok szintjén jelenik meg, hanem az egyén belső viszonyulásában is reflexióra váró kérdés. Hézszer Gábor a következő ábrában foglalta össze az egyházi vezetés során a hatalom kérdéseinek főbb aspektusait:



1. ábra⁹

Amint az ábra is szemlélteti, a hatalmi játszmák többsége emberi kapcsolatokban jelenik meg: Ki milyen erős játékos, hozzánk képest hol helyezkedik el belső mentális térképünkön, kiket tartunk tekintélyszemélyeknek, véleményvezéreknek? Kik azok, akiknek ránk kellene hallgatniuk? A belső pozicionálásban azonban nemcsak a másik embernek szánunk rangot, hanem saját magunkat is elképzeljük a másikhoz képest. Az adott kommunikációs helyzetben megmutatkozik, hogy mennyire vagyok rendben, lehetek rendben a másik szemében, vagy a saját szempontjaim alapján. Egy lelkész így vall erről:

„Én 3 hónapig vergődtem, hogy én nem vagyok [a lelkész előd neve]. Nem tudok úgy prédikálni. Más ez a gyülekezet. [Az előző] gyülekezet kis gyülekezet, látható, átfogható, otthon vagyok benne, ismernek az emberek, nagyon szeretnek. Óriási tekintélyem lett azzal, hogy nemcsak az ukázokat adtam, hanem együtt dolgoztam a

férfiakkal. Például ebből kifolyólag is vívtuk a hit harcait.” (27,6)

A viszonyok rendszerében saját magunkhoz is viszonyulunk, de ebben nemcsak a másik emberhez, hanem az Istenhez való kapcsolatunk is meghatározó. Ahogyan Benkő Antal fogalmaz: „A keresztyén emberkép lényeges összetevője, hogy az egyén nem abszolút, hanem csak relatív létező: Istentől függ, és csak benne teljesebben ki egészen. Igazán csak benne valósíthatja meg önmagát.”¹⁰ A hatalom, siker és kudarc kérdéseiben a lelkészek az önmagukkal való viszonyt elsősorban a közösséghez és az Istenhez való viszony fényében értelmezték:

„Eltelik pár évtized, az ember tapasztalt ilyet is meg olyat is. És kapott hideget, meleget, meg ahogy mondani szokták, adtam is meg kaptam is. Sok mindenen átment az ember és bárkiben kialakul egy rutin, persze kialakul a rutin, de nagyon nagy tragédia, ha egy lelképásztor rutin-

ból csinálja a dolgokat. Ha nem jelenik meg újra és újra isteni kegyelem. Te így gondolnád, de írok egy új tant. Keresni és mindenképpen azt gondolom, hogy alázat kell, beismerés kell, annak elismerése, hogy nem tudom egyedül vinni a gyülekezetet. Szolgatársi közösség kell hozzá. Ez nem ilyen egyszerű feladat. A lelkipásztornak is van ömbere, régi természete.” (27,8)

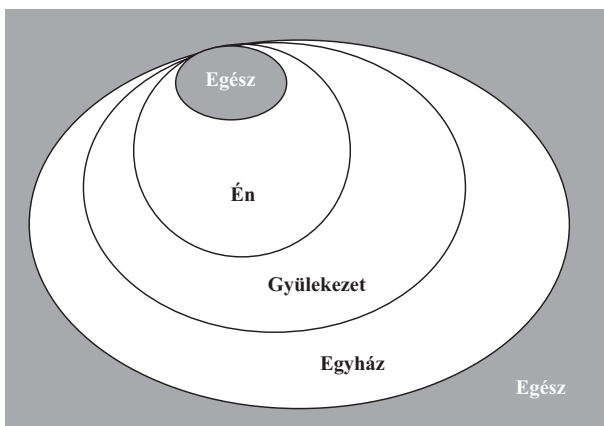
„Amikor rád pakolódik az élet, hát én marhára élveztem. Tehát ez a »se ne legyél sablonos, se ne legyél rutinos,« de maradj alázatos. Nahát, ez nem mindig sikerült, de ja... Szóval az nagyon jó dolog volt.” (12,26)

„Nem kell, hogy engem megtapsoljatok. Én soha nem hiszem, vagy legalábbis nem motivál ez, hogy most akkor 3000-en tapsolnak. Ebben megfürödhetsz, de mégis azt gondolom, hogy az Isten valami miatt jól látta azt, hogy nekem sokkal több alázatra van szükségem”. (12,42)

Ahogy az idézetek is mutatják, a véleményformálásban elért siker nemcsak hatalmat jelent a társas kapcsolatokban, hanem az önbizalomra és az önértékelésre is hatással van.

Az emberi hatalom viszonylagossága a legfelsőbb hatalomhoz képest

Az Istennel kapcsolatban olyan „önmegvalósítást” élhet át a hívő, amikor az Egészre kérdez rá s magát ehhez az Egészhez kapcsolja és ebből a szempontból értelmezi helyét a világban.¹¹ A lelkészinterjúkban is megjelenik Isten személyes jelenléte és az Egész feletti uralma. A hívő számára a legbelsőbb önismeret és az Egész összefüggésben jelenik meg. Isten az, akivel a legbelsőbb imádságban párbeszédben állunk és Augustinus szavaival élve: „Jól ismersz te Uram engemet, akárki vagyok (...) Semmi igazat nem mondok a világnak olyat, amit te előbb nem hallottál tőlem. Te sem hallasz semmi olyasmit tőlem, amit nem te mondtottál előzőleg nekem.”¹² Ugyanakkor Isten az egész világ ura, aki idő és tér felett egészében látja és uralja a világot. Krisztus a személyes megváltóm, aki egyben pantokrátor, a világ ura.¹³



2. ábra¹⁴

Az egyházi világszemléletben fellelhető az, amiről Vass Csaba a következőképpen fogalmaz: „A hagyományos társadalmak valamilyen transzcendens középponthez viszonyítva élték életüket: minden, a legjelentéktelenebbnek is tűnő cselekedeteiket, de még vágyaikat, óhajaikat is ehhez a középponthez mérték, s csak azt fogadták el, amely e transzcendens viszonyítási középpontnak megfelelt, amelyet az

elfogadhatott.”¹⁵ Isten úgy jelenik a lelkészinterjúkban is, mint akinek a hatalma viszonylagossá teszi az emberi hatalom minden formáját:

„Én Istenben és az ő Fiában mindig a megszabadító és a nagyon szolidáris Istent és Urat, a hatalom egyedüli birtokosát ismerem fel, tehát minden hatalmat, amelyik a hatalmaskodással, a hatalom túlterjeszkedésével összefüggésben, azt kritikusan látom, és elutasítom. Ezzel szemben a befogadó hatalmat, amelyik a hatalmat, hatalmának az eszköztárát arra használja, hogy elfogadja a másikat, különösen is a legkisebbeket, azt pedig támogatom. Egészen döbbenetes történeteknek lehettem így a tanúja, tehát ez sokszor, azt kell mondjam, hogy kritikus, hogy mondjam, hát tartást kölcsönzött, vagy hogy kényszerített rám, amiben az intézményes egyházban nem mindig ismertem fel ennek a megvalósítóját.” (8,18)

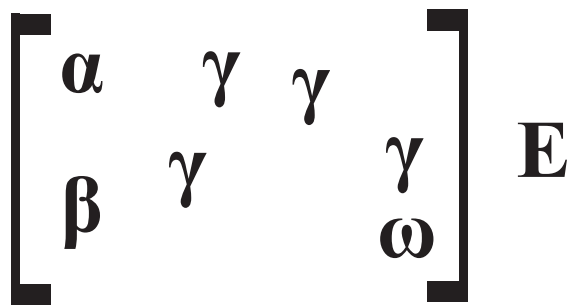
„Belefutottam lelkészbe, aki nyalógép volt és ugye be nyalta magát egy olyan helyre, és most abban tetszeleg, és ott jól érzi magát. Lelke rajta, tehát csinálják. Bárki. Csak az én gyomrom nem veszi be. Mert én, nem tudnék megállni Isten színe előtt úgy, hogy ezeket a dolgokat vállalom, mert hiteltelen.” (7,120)

„Én nem tartom fontosnak azt, hogy az embernek legyen egyfajta politikai elköteleződése, viszont azt nagyon fontosnak tartom, hogy egy keresztény embernek legyen értékrendje. Az előfordulhat, hogy a politikai lovat az ember alól kilövik. Ilyenkor az ember nagyot koppan és rájön arra, hogy hát igen, lehet, hogy a Bibliát kellett volna többet olvasni, mint politikailag betáncolni egy két helyzetbe. Ettől szenved a református egyházunk is, nagyon is. Ők jelentősen beletáncoltak ebbe a dologba. Most ebben is vannak. Nehéz visszatáncolni ebből a dologból és szerintem nem is akarnak, mert ez súlyos milliárdokat jelent a bevételből. Ez egy olyan dolog, ami a politikai elköteleződésnek a velejárója, ámde Isten országát nem nagyon építi. (...) Tehát az Isten élő dolgokat hoz létre és nem az emberi kapcsolatokon és nem a politikai tőkén keresztül, hanem az Ő Szentlelkén keresztül, ami élő és ható dolog. Ezért nagyot is néztek sokszor a gyülekezetben, amikor azt mondtam, hogy egy dolog sosem a pénzen fog megbukni. És amikor Isten egy-két dologban mellém állt és millió forintokat letett egyik pillanatról a másikra, sőt volt olyan, hogy igazából egy bizonyos összegnek a kétszeresét le tudtuk tenni az asztalra. Akkor csak azt éreztem, hogy Isten véghez viszi a dolgokat, amiket szeretne. Viszont, aki nem tud hűségesen megmaradni a kegyelemben, az elsodródik. Nem biztos, hogy ez örök bűne lesz annak, de az biztos, hogy a következményeivel számolni kell.” (7,81)

Rangdinamika a gyülekezeti viszonyokban

A társas kapcsolatok szintjén több olyan rangdinamikai kérdéssel találkozunk a lelkészinterjúkban, melyek megértéséhez a Schindler-féle rangdinamikai modell adhat szempontokat. Schindler szerint a csoportok létrejöttében és életében kulcsfontosságú az a környezet, amiben a csoport létrejön.¹⁶ A környezet ugyanis különböző kihívások elé állítja a létrejövő csoportot és a csoport lényegében arra szerveződik, hogy kimondott vagy implicit célok mentén megvalósítsa küldetését, kivívja magának a túlélés jogát.¹⁷ Bármilyen emberi csoportosulás ösztönszerűen különböző

pozíciókat hív életre. A csoport elsőszámú vezetője az alfa, akiben akkor bíznak a csoport tagjai, ha benne látják a csoportcélok megvalósulásának garanciáját, ha őt tartják a legmegfelelőbb vezetőnek. A csoport legtöbb tagja az alfához kötődik, formálisan vagy informálisan vezeti a csoportot. A következő pozíció a csoportban a béta, aki mintegy az alfa jobb keze, a szakértő, a tanácsadó, az utasítások végrehajtásának felelőse a csoportban. A csoport tagjai a gammák, akik elsősorban az alfához kapcsolódnak. Rendszerint a csoportok kitermelnek maguknak egy ómega pozíciót is. A csoportban keletkező feszültségek levezetésének egyik elszenvedője a bűnbak, a belső ellenség, az inkompetens, esetenként a bohóc számkivetett pozíciója ez.



3. ábra¹⁸

A csoportban a rangok nem állandó pozíciót jelentenek, hanem mozgásban vannak. Az alfa pozíciót hosszabb-rövidebb ideig betöltheti valaki, de előfordulhat, hogy idővel a béta lép elő a vezető (alfa) pozícióba, vagy akár az ómega lesz a csoport vezetője, vagy kilépése esetén egy másik csoport alfája. A csoporton belül előfordulhat, hogy egyes gammák az ómegához kötődnek és távozása esetén akár követhetik is új csoportjába.¹⁹

Bár elvi szinten a gyülekezet vezetője a presbitérium és a fontosabb ügyekben közösségi döntés az ideális, de napi szinten a vezetői feladatokat a lelkészek látják el.²⁰ Ami elvi szinten működik, vezetéstudományi megközelítésben anomáliákat vet fel: a lelkész, aki úgy egyenjogú tagja a presbitériumnak, hogy közben a presbiterek lelkigondozója is, ugyanakkor teljes munkaidejében a gyülekezetben dolgozik és a közösség fizetett „alkalmazottja.”

A vita a demokratikus működésnek természetes része, és helyi szinten, ahány gyülekezeti közösség, annyiféle megoldás születik a rendszer problémáira. A lelkészintertjük tükrében látszik, hogy nem minden gyülekezetben zökkenőmentes a működés, és akár rangdinamikai játszmák is kialakulhatnak:

„A gyülekezet termeinek, mindenféle helyiségéről a gyülekezet presbitériuma dönt. Ezt ő [a lelkész] eldöntötte egy személyben anélkül, hogy bárkit értesített volna, tehát nem is került a presbitérium elé, mint megbeszélendő kérdés.” (5,75)

„Vannak még ilyen vezetélmélet, meg nem tudom mi, ami, tehát csak azt gondolom, hogy egy 25 éves lelkészt hogy kap szét a presbitérium, ha neki nincs alapvető vezetélmélete, tudásháttere, akkor nagy segítség lenne, ha ez is bekerülne a tanulásba.” (3,59)

Rangdinamikai megközelítésben a lelkészek többnyire az alfa pozíciót töltik be, bár egylelkészes gyülekezetekben is előfordulhat, hogy a lelkész béta vagy ómega szerepbe kerül-

het a gyülekezet vezető testületén belül, de ez utóbbi szerepek elsősorban a többlelkészes gyülekezetekben jelennek meg.

Olyan gyülekezetekben, ahol informálisan két vezető lelkész van, ott a rendszer magában hordozza a „most akkor ki a vezető?” feszültségét, akár a gyülekezeti tagok számára is. Ebből a szerepkonfliktusból akár kapcsolati konfliktus is kialakulhat a kollégák között:

„Olyan helyeken lehettem [lelkész], ahol 2–2 főnököm volt. Ami abból a szempontból volt izgalmas, mert nem voltak jóban. (...) nem tudtak egymással együtt dolgozni. Nagyon különös volt őrlődni a két ember között, mert ha az egyikkel jóba voltál, a másik rögtön az ellenségének tekintett, ha nem is ennyire súlyosan, de mindenesetre nehéz volt bármelyikükhöz kapcsolódní. Ebből a szempontból nagyon sokat tanultam ebből, hogy ha egyszer az Úristen két lelkészi helyet adott, akkor ragaszkodni kell ahhoz, hogy ez a két ember, két lelkész soha ne hallgasson másra. Ne lehessen egymás ellen hangolni. Mert ezt később észre is vettem, hogy kifejezetten voltak emberek, akik erre apelláltak, hogy egyikről a másiknak mondta valamit, egymás ellen lehetett hangolni.” (16,32)

A zsinat-presbitéri elv kettős vezetési modellje is tisztázandó helyi szinten a feladat és felelősségi körök tekintetében. A gyülekezet gondnoka és lelkésze között is feszülhet olyan ellentét, ami rangdinamikai szempontból is értelmezhető, és előfordulhat, hogy az alfa szerepét a gondnok tölti be. Ennek egy sajátos példája, amikor az egyik egylelkészes gyülekezetben a lelkész ómega szerepbe kerül a gondokhoz képest:

„A helyen sok konfliktusom volt, egy betánista gyülekezet volt, ahol a gondok úr ezt képviselte, én már (...) akkor már számomra a törvényeskedő kereszténységtől elfordultam, és ez a prédikációmban is megjelent, úgy annyira, hogy a princípálisom azt kérte, hogy helyezzenek el. De nem ordítózunk, meg szemtelenkedünk, visszafafázunk, nem erről szólt ez a történet, vagy, hogy nem végeztem el a szolgálatomat, vagy elkéstem volna vagy valami, szó nincs erről, én mindent elvégeztem, de hogy az én kegyességem és az ő kegyessége más volt.” (6,29)

A rangdinamikai modell fényében a beosztott lelkész általában béta, esetleg gamma szerepbe kerül. Három- vagy többlelkészes gyülekezetben gyakrabban juthat a gamma, de az ómega szerepe is egy lelkésznek:

„Nekem fura, hogy én mindig azt mondtam, hogy (név) a vezető lelkész. Van egy beosztott lelkész és vagyok én a segédlelkészü mindkettőjüknek, és ha senki nem ér rá én úgyis itthon vagyok. Sokszor azért ez nehéz. Azért én is lelkész vagyok. Én is akarok. Legyen nekem is egy csoportom, vagy nem tudom.” (29,22)

„Ott nyilván volt egy főnököm, és négyen voltunk együtt lelkészek, én voltam a legfiatalabb a legkisebb felelősséggel, megkaptam a feladatot, és azt kellett végrehajtanom. Utána az ember, nem is azt mondom, hogy leteszi a munkát és nyugodtan hátradől, a lelkészi munka nem ilyen, de mégis azért a felelősségnek a nagy részét a főnököm viselte.” (30,28)

„Az új főnököm felmérte, hogy milyen a gyülekezet, hogy mik az ő tervei, kivel szeretne együtt dolgozni, kivel kevésbé, akkor én az utóbbi kategóriába tartoztam. Vannak dolgok, amiben más a látásmódunk, és [neki], mint főnöknek, mint vezetőnek az volt a fontos, hogy olyan emberekkel vegye körül magát, akikkel nagyon jól és közvetlenül együtt tud működni. Úgyhogy kedvesen és

mindenféle konfliktus nélkül, de azt tudatta velem, hogy hát lehetett tudni, hogy ha talállok helyet, és ha elkerülök majd onnan, akkor ő azt szívesen támogatja és nem tart vissza.” (30,26)

A világi szervezeti kultúrához képest az egyházi közegben a rangdinamikai mozgások családi-testvéri felhangokat is kaphatnak. Sokkal inkább az együttműködést és a magyar szervezeti kultúrában kis hatalmi távolságnál is családiasabb viszonyokat hangsúlyozva beszélnek egyes lelkészek az egyházi kultúráról:

„Mindig lelkészársnak hívtak, soha nem teológus, soha nem beosztott lelkész. Lelkésztárs. Pedig senki nem voltam. Hét évig voltam mellette, beosztott lelkészként. Utána kerültem ide nyolc évvel ezelőtt.” (23,11)

„El lehet képzelni a segédlelkészt, nahát, engem nem így kezeltek. A főnökök se így kezeltek. Amikor azt mondom, hogy fiuként kezeltek, akkor azt komolyan gondoltam. Hogy mertük egymást szeretni és ebben benne voltak az atyai fülesek is idézőjelben. Ha le kellett cseszni, akkor lecseszték, amikor megérdemeltem. Amikor meg lázadni kellett, akkor meg én lázadtam, azt meg ők érdemelték meg. De igen a gyülekezet az nagyon szerető közeg volt, meg közösség.” (12,29)

Az idézett interjúkból úgy tűnik, hogy az ideális egyházi vezetői stílus a demokratikus stílus felhatalmazó formáin túl „testvéri” viszonyt is jelent.²¹

Az egyházi szociális mező hatalmi dimenziója

Az egyházban valljuk, hogy az Isten országa nem e világból való.²² Ugyanakkor az ember „második természete”²³ a rendszer, amiben él és mozog, és az emberi szervezetekre jellemző működés alól az egyház sem kivétel. Az intézményekhez való kötődés nagymértékben meghatározza az identitásunkat és az önértékelésünket.²⁴ Ezek a miliók saját „játékszabályokkal” bírnak, meghatározzák a benne lévők viselkedését, gondolkodási, öltözködési szokásait s egyben egyfajta életfilozófiát is közvetítenek.²⁵ Társadalmi státuszunkat nemcsak azt határozza meg, hogy milyen környéken élünk, kikkel barátkozunk, hanem azt is, hogy mit tartunk értéknek.²⁶ Schulze megállapítása szerint univerzális, minden milióra egyformán kiterjedő norma- és értékrendszer nem létezik. Az életterek, mint sajátos miliók „szociokulturális gravitációs térként”²⁷ működnek, melyek az életstílus, a képzettség és az életkor függvényében homogén egységet alkotva jönnek létre. Épp ezért Leitner identitás helyett inkább identifikációról beszél. Az adott társadalmi miliónek úgynevezett „ikonográfiai kánonja” van, amely viselkedési normákat határoz meg, standardizált szerepeket kínál az emberek számára.²⁸ Mint minden szervezet életében, ebben a szervezetben is nagyon fontos szerep jut a belső mentális térképeknek, hogy a szervezeti, formális viszonyok mellett informálisan ki hol van a többiekhez és a vezetőhöz képest.²⁹ Ennek a „belső pozicionálásnak” példái jelennek meg a következő idézett mondatok szóhasználatában is:

„Tekintélyénél meg szerethetőségénél fogva sokkal beágyazottabb a lelkészek között, mint mondjuk én.” (12,38)

„Ő volt a Zsinat főtitkára, tehát az egész nagy Zsinatnak a – mondjuk úgy mondanám most, hogy a házelnök, tehát ő volt az egész apparátus vezetője.... fölmentem a püspöki titkárságra” (8,15)

„Aztán röviden kellett azzal szembesülnöm, hogy igazából a felső vezetésnek ez nem volt érdekes. Sem anyagilag, sem más szempontból nem volt téma, akkor éppen egy egyházpolitikai konstelláció miatt gyorsan be kellett ezt a helyet tölteni. Hogy az elődömet lehessen meneszteni.” (6,56)

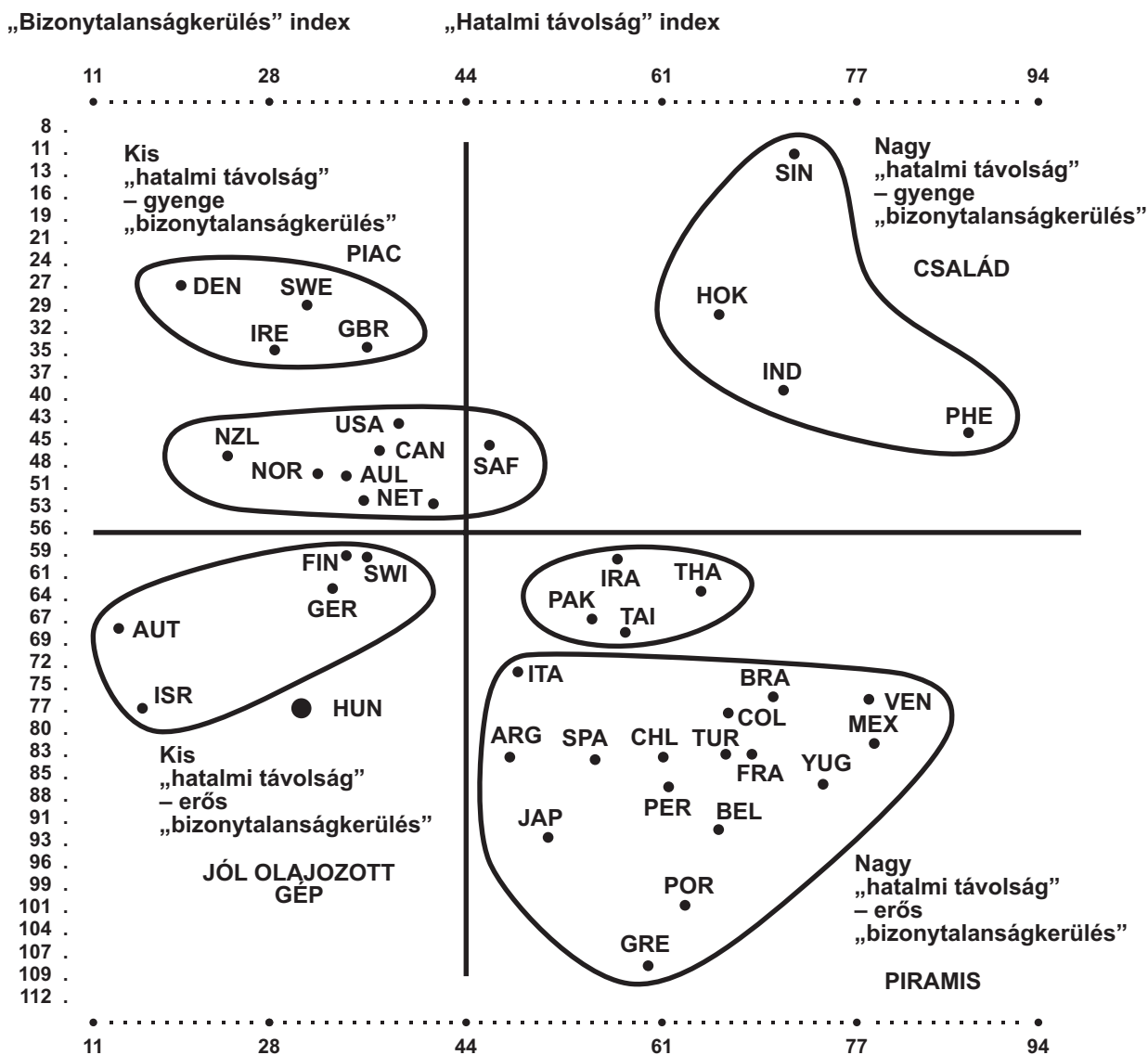
„Ő illetve hát azokkal az emberekkel beszélgetve a missziói munka kapcsán, akik azokban a kis gyülekezetekben éltek és így megtört az életük és ezekkel az emberekkel az egyházpolitika sosem törődött. Inkább dobálta őket és kivetette őket és eszközként kezelte őket és inkább próbálta őket manipulálni.” (7,74)

A szóhasználatban is megjelenő belső viszonyulások a szervezeti kultúra sajátos lenyomatai. Schein így definiálja a szervezeti kultúra jelenségét: „A szervezeti kultúra nem más, mint a szervezet tagjai által elfogadott, közösen értelmezett előfeltevések, értékek, meggyőződések, hiedelmek rendszere. Ezeket a szervezet tagjai érvényesnek fogadják el, követik s az új tagoknak is átadják, mint a problémák megoldásának követendő mintáit, és mint kívánatos gondolkodás- és magatartásmódot.”³⁰ A szervezetek kultúráját nagymértékben befolyásolja a szervezeti működés két szintjének egymáshoz való viszonya: az egyik az úgynevezett formális működés, a másik pedig az informális viszonyok és viszonyulások hálózata.³¹ Minden szervezet életében ez a kettő párhuzamosan van jelen és egyszerre hat. Egy jól működő szervezet esetében a formális pozíciók felelősségi és hatáskörökre vonatkozó rendszere nem áll távol az informális működéstől. Előfordulhat az a sajátosság is, hogy bár valaki formálisan vezető, a csoport életében informálisan valójában más a véleményvezér, ezért a valódi döntések akár a vezető megkerülésével is történhetnek, vagy a meghozott döntést a csoport tagjai szabotálhatják, vagy saját értelmezésükben hajthatják végre. A formális szervezeti működésben a pozíciók és rangok papírformája érvényesül. Az informális szervezeti működésben viszont a pozíció birtoklása nem jelenti azt, hogy az adott vezető „erős játékos” a pályán.³² A Magyarországi Református Egyház több száz éves tradíciója szerint az egyház valóságában élők számára a pozíciót hordozók tekintéllyel bírnak. Ugyanakkor a magyar szervezeti kultúrára nagyon is jellemző módon kapcsolati és érzelmi alapon informálisan születnek döntések, intéződnék el ügyek:

„Az itteni beosztott lelkész felesége veszélyeztetett terhes lett, és a beosztott lelkész leköltözött hozzá vidékre. Felszabadult a helye, és akkor a lelkipásztor meghívott, hogy akkor jöjjenek én, és sikerült elintézni, és kirendeltek ide.” (31,24)

A magyar szervezeti kultúra sajátossága az, hogy a hivatali utak és a szabályok betartását nagymértékben elvárjuk másoktól, de saját magunkra nézve nem tartjuk kötelező érvényűnek. A bürokrácia „jól olajozott gépezetként” működjön, s ha lehet, tegyen velünk kivételt.³³ Sajátos az a vezetéshez való viszony a magyar kultúrában, amiben érvényesül a „ne szólj szám, nem fáj fejem”³⁴ magatartás, nagyon erős a bizonytalanságkerülés. Ezt a jelenséget az egyik olyan lelkész, aki több vidéki gyülekezetben is szolgált, a következőképpen látja:

„Mindenhol egyet láttam, hogy borzasztó kiszolgáltatottság van és borzasztó szervilizmus és borzasztó megfélemlítés van. Ezt igazából nem lehet annak a számlájára fölírni, hogy valami történt a múltban, mert már régóta megtörtént a rendszerváltás, csak a módszer az jó és tovább él.” (7,62)



4. ábra³⁵

Amint azt a Hofstede nemzetközi kutatásainak alapján készült ábra is mutatja, a magyar nemzeti kultúrában a bizonytalanságkerülés mellett a hatalmi távolság nem olyan nagymértékű, mint több európai országban.

Többnyire szeretünk jóban lenni a főnökünkkel, és erre általában a vezetők is nyitottak. Ez a barátkozás, baráti légkör a református egyházban is megfigyelhető:

„Én nem voltam szívbajos leülni a saját espereseimmel, a püspökkel beszélgetni dolgokról. Sok tekintetben láttam azt, hogy volt olyan püspök, aki nagyon jól látta a saját egyházának a valóságát és amellet, hogy a saját vízeire senkit nem engedett be büntetlenül, de ugyanakkor az egyház nyomorúságain túllátva sok helyzetet gordiuszi karddal tudott átvágni.” (7,85)

„Ilyen szempontból sose tudtam félni az egyházi feletteseimtől, hogy most jaj, jön az esperes vagy a püspök, és akkor nekem össze kéne magamat nemtudom-mitcsinálni. Nem, abszolút a partneri, korrekt viszonyra törekedtem mindig is mindenkivel, velük is, és működik. Szóval nem vagyok ez a fajta ilyen »alárendelem magam a dolognak«, mert úgy érzem, hogy nincs okom alárendelni.” (18,35)

A református egyház szintjeit és méretét tekintve hierarchikusan „lapos” szervezetnek tekinthető, nagyvállalat méretű, de működésében egy kis- és középvállalkozás attitűdjeit és működési mechanizmusait mutatja, amely egy nagy családi vállalkozás viszonyulásaira emlékeztet.³⁶ A szinteket tekintve nagyon erős az egyházban az autonómiára törekvés, ezért sajátos módon az esperesek és püspökök is találkoznak „a hatalmi olló jelenségével”, formálisan hatalmuk vagy ugyan, de informálisan kevés eszközzel rendelkeznek a helyi szint irányítása felett, sőt az alsóbb szintek ellenállásán kívül, a velük szemben táplált ellenszerv is megjelenik:³⁷

„Folyamatosan hadban állsz az esperessel, a püspökkel és a Zsinattal, mert mindenki mondja, hogy ezért vagy hülye, vagy azért vagy hülye, nem tartod be a szabályokat.” (17,36)

„Egy iszonyatos bizalomhiány a papoknak. Egymás közt, az egyházi vezetés iránt... abszolút nem értek veled egyet. Éktelen nagy barmok vannak, le kell váltani őket, és kész. Magad mellé kell állítani mondjuk egyházmegye közösségét, és kell találni egy normális esperest. Nem hőzöngeni, hanem rámutatni, hogy hol lopott, ha olyan –

nem nagyon van ilyen azért, inkább csak butaságot mondok. Meg kell buktatni, ilyen bizottság, olyan bizottság, csokolom. Kezünkben vannak az eszközök, nem nyavalyogni kell, hanem dolgozni. Összefogni, megbeszélni, csinálni.” (17,34)

Ugyanakkor a rendszer szintjein belül „hatalmi zónák”³⁸ jelennek meg, ha valaki a „törzshöz”,³⁹ érdekcsoporthoz vagy domináns koalícióhoz tartozik, akkor előnyöket élvez a többiekhez képest:

„Nekem nagyon rossz az egyházképem. Nagyon utálok azt, hogy kiskirályok vannak az egyházunkban, hogy nem lehet őket megmozdítani és azt csinálnak, amit akarnak és átgázolnak embereken és hülyének néznek...” (1,14)

A „hatalmi udvar”⁴⁰ létrejötte egyfajta öngerjesztő folyamat, hiszen a hatalmat gyakorló olyanokkal veszi körül magát, akik hallgatnak szavára, illetve a többiek akár nagyobb hatalmat is tulajdonítanak a hatalomszemélynek:

„Itt a [lelkész] egy király volt, akivel nem lehetett vitatkozni. Valahogy mindig erőszakos volt. ...Neki semmiért nem görbült a haja szála sem. Ő mindent el tudott érni. Őt nem érdekelt, hogy a presbitérium és a gyülekezet is morzsolódik. Ő itt kiépítette a saját kis klientúráját, akik fizetett presbiterek voltak. A 30 tagú presbitérium nagy többsége kötődött financiálisan intézményekhez. Ami természetesen azt jelentette, hogy az ő emberei voltak...” (9,11)

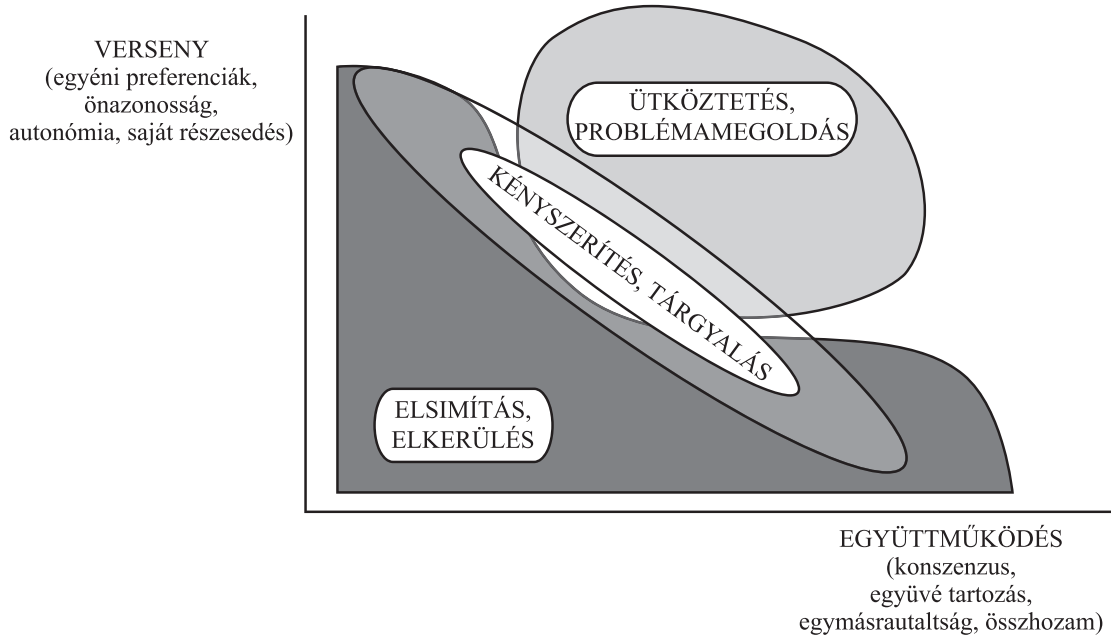
A versenyszférához képest az egyházi miliőre a kooperációra épülő szervezeti működés jellemző. A közös döntés, a presbitériumok demokratikus felépítése, a testvéri szeretet ethosza nagymértékben meghatározza az egyházi szervezeti

kultúrát, ugyanakkor az együttműködés formáitól való eltérés, a versengés, a mások hátán való előrejutás idegen a rendszertől és nem elfogadott dolog.⁴¹ Amíg a versenyszférában a versengés természetes, elfogadott része a profitmaximalizáló célok megvalósításának, addig az egyházban a célok között szerepel az együttműködés, Isten országának közös építése, ezért a megjelenő versengés fájdalmakat és zavart okoz a rendszerben:

„Tehát mindig egyfajta védettséget ad, most én inkább burokra gondolok – ami puhább, mint a vasfal – az egyházi közeg. Egy egyházi iskolának a tanári karáról is, hogyha szó van. Nagyon kegyetlen dolgok megtörténnek ott is, de mostanra amit én látok a világból... A politika is... Tehát mivel itt hatalomról van szó, amivé formálja az embereket, az kietlen, szeretetlen, önző, anyagias. Ezek a jelzők, amik eszembe jutottak és értetlenül állok ez előtt. Rangkórság, meg karriervágyak.” (5,97)

„Bár keresztyének vagyunk, de nagyon fúrjuk egymást, szóval nagyon sokszor a pénz dominál. (...) Mikor az ember benne van, akkor rájön, hogy mit vár egy ilyen emberi szervezettől.” (3,50)

A szervezetek azon tehetetlensége, ami a kialakult status quo megtartásának érdekében a legtöbb konfliktust inkább az elkerülés irányába tolja, az egyházban is érvényesül. Az alábbi ábra azt szemlélteti, hogy a hatalmon lévők a szervezetekben leginkább a feszültségek elodázását, ha pedig ez nem megy, akkor a „zéró összegű játszma”⁴² helyzetet részesítik előnyben, melyre a versengő vezető és alkalmazkodó beosztott felállás a jellemző.



Jelmagyarázat:

- A hatalmi kapcsolatrendszer dominanciája
- A hatalmi, instrumentális, tárgylási és társas-érzelmi kapcsolatok kiegyensúlyozottabb érvényesülése

5. ábra⁴³

Ez a szervezeti szintű konfliktuskerülés, vagy az alkalmazkodásra kényszerítés a lelkeszinterjúban is visszaköszön:⁴⁴

„Akkor odajött hozzám valaki, aki esperes a Tiszáninnen, és azt mondta, hogy: »te, itt nem szokás őszintének lenni«. Nem tanultam meg ezt a leckét és ennek lettek következményei.” (6,14)

„Az ilyen aknamunka volt. (...) ahogy az egyházunkban szokás. Ez nem arról szól, ez az egyház, hogy szemtől-szembe odaállnak és azt mondják, hogy na ez a problémám veled. Nem! Szépen hátulról mellbe. Ez, ez máig így van. És mindezt leöntjük keresztyén mázzal. Mosolygunk a másokra, és háta mögött meg leszúrjuk. Tehát ez tökéletesen így volt már akkor is. És ez borzalmasan visszataszító dolog az egyházban. Csak aki kívülről nézi, az észre se veszi. Ennél undorítóbb, mint amit az egyházban csinálunk, hogy mosolygunk a másokra, és hátulról fúrjuk, meg hírszettelünk róla, ezt annyira undorító-nak gondolom, és sajnos benne vagyok én is, és próbálok ellene tenni, tehát én is, én általában szemtől-szembe is azt mondom, amit a háta mögött valakiről.” (22,91–94)

„Én inkább az egyházamat látom úgy, hogy egyre többen vannak, akiknek elege van ezekből a kimondásokból. Egyre több velem egykorú, vagy még fiatalabb, vagy idősebb lelkész mondja azt, hogy elegendem van a hazugságból, elegendem van a kétszínűségből, hogy itt bárki mondhat bármit. Játsszuk őszintén ezt a történetet, és én nagyon azt remélem, hogy előbb-utóbb ez lesz, hogy szóval az lesz már a Kánaán, amikor merünk ezekről beszélni nyíltan, nem pedig így fű alatt, névtelen leveleket írogatunk, hogy kinek az anyja, meg hogy...” (12,43)

Főnt és lent szervezeti kérdéseinek kívül találunk még további feszültségpontokat, melyeket a lelkesz megemlégettek.

Az egyik ilyen a gyülekezeti és az intézményi lelkeszség kérdése:

„Szélmalomharc, ez az örökös, ellehetetlenített állapot. Az hogy lelkeszként az egyház úgy tud gondolkodni, hogy aki lelkész, az gyülekezeti lelkész. Nem tud mit kezdeni azokkal, akik kilógnak a rendszerből, mert körházban, börtönben, vakokkal, vagy gyerekekkel akar foglalkozni. Legyél fiam gyülekezeti lelkész, azzal tudnak mit kezdeni, az benne van a rendszerben. Mint jó fogaszerék illeszkedik a többihez.” (5,86)

A következő a női lelkeszség kérdése, hiszen a lelkesz szerep alapvetően férfimodellhez igazodik az egyházi kultúrában.⁴⁵

„Az egy picit ugye a nők-férfiak közötti megkülönböztetés és feszültség jele volt ez, hogy egyszer kibocsátottak a teológiáról, de akkor nem kaptunk palástot, akkor csak kezdet fogtak velünk a professzorok, velünk, nőekkel. A fiúk kaptak palástot meg áldást, mi kézfogást [...] volt egy lelkeszszentelés csak nőknek [...] hát úgy tűnik, hogy akkor most már végképp megkaptuk az egyenjogúságot. (19,10)

„És ez, igen hát ezen nagyon sokat gondolkodom ezen, ez, amiről beszéltem, hogy nőként, anyaként mit jelent szolgálni, ugye mi úgy jöttünk ide, hogy óriási pocakom volt, és azóta ez így valahogy rögzül sok emberben, hogy én biztos terhes vagyok és gyerek fog születni hamarosan és szoptatok és fürdetek. Nyilván ez természetes, vannak emberek, akik ettől nem nagyon tudnak elszabadulni, akiknek nyilván nem is leszek, olyan lelkész amilyen mondjuk, én szeretnék lenni, egy kicsivel nagyobb tekintély.” (29,24)

Megjelenik az idős és a fiatalabb generációk közötti feszültség:

„A megyében volt egy konfliktusom, mondhatnám permanens konfliktus azóta is. Az első egyházmegyei közgyűlésen (...), amikor részt vettem akkor, valamilyen ügyben felszólaltam, és akkor a (lelkész neve) azt mondta, hogy »öcsi, neked itt nem kell beleszólnod a nagyok dolgába« ezt az »öcsi« szót konkrétan használta is. És akkor megint jelentkeztem és felálltam és mondtam neki, hogy ugyanolyan lelkészi diplomám van, mint neki, úgyhogy megkérem, hogy ehhez mérten kommunikáljon ezentúl. Szerintem ez ott alapvetően be is tette a kaput a vele való kapcsolatban, de vele folyamatosan konfliktusos a kapcsolatom.” (14,104)

„Szerintem egy teológust nem szabadna kiengedni anélkül, hogy legalább egy évet ne húzna le máshol, ne tanulna alázatot, ne tanulna csöndben létet, még akkor is, ha látja, hogy mit kéne csinálni, de nem ő a főnök, nem teheti meg.” (18,35)

A hatalmi centrumban lévők és a hatalmi periférián lévők közötti feszültség:

„Nekünk ezek a bűnös központiak voltak, tehát ott nagyon erős politikai befolyás előtt álltak, azok az árulásnak sokszor – nehéz, tehát nem akartam így generálisan elítélni, de mindenesetre egy olyan hely volt, ahol az államnak nagyon nagy befolyása volt különböző személyeken keresztül, félelmek voltak, elnyomások szorongások. Szóval nem volt egy egyszerű kör. És hát ebből az én szocializációból az adódott, hogy én ezt nem vagyok hajlandó elfogadni.” (8,15)

„Tehát az a tapasztalatom, hogy akkor beszél az emberrel a püspöke és az iskolaigazgatója először és utóljára, amikor felmond. Addig nem voltam érdekes, nem voltam tényező, hát vittem szépen tovább a gépezetet. (...) elmentem, odamentem és akkor (a püspök) megkérdezte tőlem, hogy te írtad ezeket a tanokat? – igen, válaszoltam. – Visszavonod őket? – Nem, válaszoltam. Akkor takarodj! (...) azt hittem, hogy legalább kiállítanak ott egy valamirevaló barátot, hogy egy becsületes disputában gyűrjön le. De még erre sem vették a fáradságot. Nem vonod vissza? Nem. – Mehetsz Isten hírével. Mindig csak ekkor figyelnek fel az emberre, amikor elköszön.” (5,86)

A politikai és a lelki hatalom összeegyeztethetőségének kérdései

A gyülekezetek intézményfenntartása hatalmi helyzetbe hozza a gyülekezeteket, hiszen így a gyülekezet vezetése, mint „a domináns koalíció” lehet jelen a helyi község/város életében. A gazdasági és/vagy az intézményeken keresztül gyakorolt hatalom kérdése, kihívása és kísértése, hogy tud-e olyan keretet biztosítani a gyülekezet számára, hogy az hitelesen képviselje Krisztus ügyét a világban.⁴⁶ Zalatnay István említett előadásában így fogalmaz a hatalom kapcsán: „Istenről legtöbbször az emberi élet és viszonyok területéről vett kifejezéseket használva beszélünk: a hasonlóság mindig csak viszonylagos. [...] Az Isten hatalma nem lehet mint a emberi hatalomgyakorlás számára úgy, ahogyan lehetséges, ha szeretetről, könyörületességéről stb. beszélünk.”⁴⁷ Isten, aki akarátának véghezviteléhez delegált hatalommal ruházta fel az embert, de az emberi hatalomgyakorlásban az eszközök és célok sokszor felcserélődhetnek.⁴⁸ Minél nagyobb a hatalom, annál nagyobb annak a veszélye, hogy nem tudunk jól élni vele, ahogy Buzzard fogalmaz: „saját növekedő hatalmunk növekvő veszélyt is hordoz önmagunk

számára”.⁴⁹ A lelki és szellemi hatalom elérésére való törekvés a helyi közösségben sajátos kihívássá válik, ha ehhez politikai/gazdasági/munkáltatói hatalom is párosul:

„Mi egy lelkipásztor dolga? Intézmények építése, a projektek menedzselése vagy intézményekért felelősség vagy gyülekezetépítés vagy/és gyülekezetépítés lehet a kettőt együtt csinálni. (...) Van olyan lelkipásztor, aki 10 intézmény igazgatója. Csöndben megkérdezem, hogy mit csinál egy gyülekezetben. Az ottani presbitérium szintén többet akar, nagyobbat akar: miért nincs öregotthonunk, miért nincs, miért nem vesszük vissza a temetőt. Visszavették a temetőt. 2008-ban azóta is veszteséges az iskola. (...) Az Isten országa építésének nem az az előremenetele, hogy temetőből próbálunk profitot behozni. Bocsánatot kérek.” (27,6)

„Ott volt néhány, akik vállalkozásba akarták vinni a gyülekezeti életet. Én nem, azért én ezt le is írtam, a presbitérium elé tárom, Isten engem a vállalkozásból hívott ki. Nekem ezzel semmi bajom, hogy ha valaki vállalkozó, mert ha ez az útja. De a gyülekezetnek nem vállalkozás az útja. Újra mondom, nem intézményellenes, nagyon sok áldást kaptunk.” (27,9)

„Keresztyén iskolát kellett csinálni nem keresztyén tanárokkal. Olyanokkal, akik akadtak, nem lehetett válogatni, hanem őket kellett megnyerni ennek az ügynek. Sok feszültséget is hordozott ez. Nem egy normális helyzet ez az evangelizációnak. Hogyan tudsz evangelizálni olyanoknak, akik függnek tőled? Nem is tettük ezt, aztán ezt el is választottam a napi dolgoktól. Nem az evangelizáció eszköze az intézmény. Az evangelizációt a gyülekezetnek kell végeznie. Intézményeink ezt anyagilag segíthetik, abban lehet eszköz. Tudunk alkalmazni még lelkipásztorokat stb. De nem élhetünk vissza a hatalmunkkal. Ez így is volt és marad is (...) De nagyon megterhelő volt számomra. Az volt a dolgom, hogy működtessem az iskolát. Legyen bizalom, jó legyen. Ez egy technika, nem lelkészi munka. (...) De egy hasadtság volt bennem, hiszen (...) visszakerültem egy technokrata helyzetbe. Működtetünk egy egyre nagyobb rendszert. [létszám] pedagógusunk van, és még sok technikai alkalmazott.” (25,12)

A világszemlélet kettőssége és az ebből származó dinamikák

Minden milliónek saját kultúrája, szókészlete van, és az egyházi kultúrának is megvannak a sajátosságai. A különböző terepek (forprofit, civil, közoktatás, egészségügy, egyház stb.) témái lehetnek hasonlóak, ami viszont különbség, az az eltérő kultúra, melynek leginkább látható része a nyelvhasználat.⁵⁰ Ez a nyelv olyan kultúrát teremt, amelyben a beavatottak társadalmi osztálytól, nemtől, életkortól és nemzetiségtől függetlenül is részesei egy közös értelmezési rendszernek.⁵¹ Egyrészt beszélhetünk úgy az egyházzal, mint intézménnyel, ami szerint az egyház egy látható szervezet, melynek hierarchiája, alkalmazottai, önkéntesei, szabályzata, rítusai és ceremóniái vannak, ugyanakkor az egyház leírható úgy is, mint egy informális lelki közösség.⁵² Ez feszültséget is szülhet, ugyanakkor dinamikát is ad ennek a szervezetnek. Egyik lelkész így vall e kettősségről: „Mert túl sok ember van, aki nekem elvileg szolgatársam, akikre nem tudok én úgy tekinteni.” (3,63) Az egyházra egyszerre gondolunk úgy, mint jelenvaló és mint eljövendő, mint látható ugyanakkor láthatatlan, nagyon is földi, mégsem e világból való értékek

alapján működő szervezetre.⁵³ Ez a kettősség az interjúban is megjelent, hiszen a vezető-beosztott viszony értelmezhető úgy, mint bármely más terepen, ugyanakkor bibliai mércén mérve a vezető szolgálja kell, hogy legyen saját beosztottainak. A kollegiális viszonyok tekintetében nézhetünk a másik emberre, mint munkatárs, aki egyben testvér és szolgatárs. A hivatáson belül tekinthetünk úgy az életvezetési kérdésekre, mint egyéni megküzdésre és döntéshozatalra, ugyanakkor nézhetjük a hivatást, mint isteni hívást a közösség számára. És a munkát nézhetjük úgy is, mint szolgálatot és Isten országának építését, melyben az egyéni történet egy önmagán túlmutató történet részekét képezi.⁵⁴ Ennek a kollektív történetnek központja Isten, aki jelen van az élet minden pillanatában, velünk van, de egyszerre kívülről is látja az életünket.⁵⁵ Ennek a keresztyén valóságnak sajátja, hogy a világot Isten ítéletének és munkálkodásának színtereként szemléli, és ez hatással van mind a formális, mind pedig az informális viszonyokra:

„Abból, amit az emberek életében Isten munkájaként felismer az ember, egyre világosabban tükrözte, hogy milyen hatalmas az Úr, és mennyire övé a dicsőség, és mennyire egyszerű eszközök vagyunk az Ő kezében. Tehát formálódott bennem ilyen értelemben, de azt nem mondom, hogy mássá vált, hanem inkább kibontakozott, kinyílt számomra, és ez azóta is tart, ez nem lezárt valóság, hanem újra és újra, egyre mélyebben rácsodálkozom, hogy milyen hatalmas Isten.” (11,17)

Siba Balázs

FELHASZNÁLT IRODALOM

- ADLER, A.: Emberismeret, Göncöl Kiadó, Budapest, 1994.
AUGUSTINUS: Vallomások, Budapest, Gondolat, 1982.
BAKACSI Gyula: A szervezeti magatartás alapjai, Budapest, AULA, 2010.
BAKACSI Gyula: Szervezeti magatartás és vezetés, Kolozsvár, Scientia Kiadó, 2004.
BENKŐ Antal: Önmegvalósítás: antropológiai megfontolások, In: Önmegvalósítás keresztyén szemmel, Pszichológusok és teológusok 9, Budapest, Új ember Kiadó, 2006, 35–54.
BERGER P. – Luckmann, T.: A valóság társadalmi felépítése – Tudászociológiai értekezés, Budapest, Józsefvárosi Műhely Kiadó, 1998.
BRUNER, J.: Acts of Meaning, Harvard University Press, Cambridge, 1990.
CSEPELI György: A szervezkedő ember – A szervezeti élet szociálpszichológiája, Budapest, Orisis Kiadó, 2003.
CSEPELI György: Szociálpszichológia mindenkiben, Budapest, Kossuth Kiadó, 2014.
DRECHSEL, W.: Lebensgeschichte und Lebens-Geschichten – Zugänge zur Seelsorge aus biographischer Perspektive, Gütersloh, 2002, Gütersloher/Chr, Kaiser,
DUBIED, P.-L.: Die Kriese des Pfarramts als Chance der Kirche, Zürich, TVZ, 1995.
GELLERT, M. – NOWAK, C.: A csapatépítés nagykönyve – Csapatépítés, csapatmunka, csoporttanácsadás elmélete és gyakorlata, Miskolc, Z-Press, 2010.
GERKIN, C. V., Prophetic Pastoral Practice – A Christian Vision of Life Together, Nashville, Abingdon Press, 1991.
GREENFIELD, S.: Identitás a XXI. században, Budapest, HVG Könyvek, 2009.
GULYÁS Péter – KONCZ András – LÁZÁR László – SIBA Balázs: A vezető vezető – a szakmai kompetenciák, a menedzsment módszerek és a spiritualitás összefüggései egy nemzetközi vezetői kutatás tükrében, in: Igazság és ÉLET, X. évf. 2016/1, 177–189.
GUNNEWEG, A. H. J. – SCMITHALS, W.: *Herrschaft*, Stuttgart, Kohlhammer, 1988.
HABERMAS, J.: A kommunikatív cselekvés elmélete, Budapest, ELTE, 1985.
HAFENSCHER Károly: A presbiter mint közpvezető?! in: Evangélikus Nevelés 23, Pedagógiai szakfolyóirat XIV. évfolyam, 2015/1.

- HAHN, F.: *Theologie des Neuen Testaments*, Band I–II, Tübingen, Mohr Siebeck, 2002.
- HÁMORI Ádám: Nemzeti identitás – európai identitás – keresztyén identitás, in: BÓNA Zoltán (szerk.): *Ökumenikus Tanulmányi Füzetek* 23. Budapest, MEÖT, 2013/1.
- HÉZSER Gábor: Vezetés – személyiség – hatalom, In: Fazekas S. (szerk.): *Vezetés és menedzsment az egyházban és a diakóniában*, Budapest, Kálvin Kiadó, 2008.
- HOFSTEDE, G. J., HOFSTEDE, G.: *Kultúrák és szervezetek – Az elme szoftvere*, VHE Kft., Budapest, 2008.
- JÁVOR István: *A hatalom szervezete a vállalatban*, Budapest, Közgazdasági és Jogi Kiadó, 1988.
- KLEIN, S.: *Theologie und empirische Biographieforschung – Methodische Zugänge zur Lebens – und Glaubensgeschichte und ihre Bedeutung für eine erfahrungsbezogene Theologie*, Stuttgart, Kohlhammer, 1994.
- KÖNIG, O.–Schattenhofer, K.: *Bevezetés a csoportdinamikába*, Budapest, In Dynamics Consulting Kft, 2014.
- LEITNER, H.: *Lebenslauf und Identität – Die kulturelle Konstruktion von Zeit in der Biographie*, Frankfurt am Main, New York, Campus Verlag, 1982.
- MAFFESOLI, M.: *The Time of the Tribes: The Decline of Individualism in Mass Society*, London, Sage, 1996.
- MAGURA Ildikó, KONCZ Ildikó: *A magyarországi szervezeti kultúrák sajátosságai*, In: *Szellemi tőke, mint versenyelőny avagy A tudásmenedzsment szerepe a versenyképességben*, Budapest, Lifelong Learning Magyarország Alapítvány, 2010, 402–413.
- MESTERHÁZY Balázs: *A lelkes mint vezető*, in: *Evangélikus Nevelés* 23., Pedagógiai szakfolyóirat XIV. évfolyam, 2015/1.
- MEZEI Júlia, KONCZ András, SÁRDI Tamás: *Az együttműködés és versengés dinamikájának modellálása a fogoly-dilemma segítségével – egy tréning-gyakorlat tanulságai*, in: *Alkalmazott Pszichológia*, V. évfolyam 3–4. szám, 2003, 133–143.
- MOSELEY, R. M.: *Becoming a Self Before God – Critical Transformations*, Nashville, Abingdon Press, 1992.
- PLESSNER, H.: *Conditio Humana*, GS, Bd VIII., Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1981, 390–391.
- RUSSELL, B.: *A hatalom – A társadalom újszerű elemzése*, Budapest, Typotex, 2004.
- SCHEIN, E.: *Organizational Culture and Leadership: A Dynamic View*, San Francisco, Jossey-Bass, 1985.
- SCHULZE, G.: *Die Erlebnisgesellschaft – Kultursoziologie der Gegenwart*, Frankfurt, Campus, 1992.
- SMITH, A.: *The Theory of Moral Sentiments*, Indianapolis, Liberty Classics, 1982.
- SZÉKELY János: *Önmegvalósítás vagy önmagunk elvesztése? Az önmegvalósítás az evangélium fényében*, In: *Tózsér Endre (szerk.): Önmegvalósítás keresztény szemmel*, Pszichológusok és teológusok 9, Budapest, Új ember Kiadó, 2006, 9–34.
- TILLICH, P.: *Love, Power, and Justice*, New York, Oxford University Press, 1970.
- VAS Csaba: *Hatalom, szakralitás, kommunikáció – Kommunikáció- és médiaelméleti tanulmányok*, Kölcsey Füzetek, 2005.
- WEBER M.: *Vallásszociológia – A vallási közösségek típusai*, Budapest, Helikon, 2005.
- ZALATNAY István: *Krisztus-követés és hatalom – előadás*, Bakonybéli Ökumenikus Konferencia (Bakonybél, 2015. október 17.)
- témák összegzését és tudományos igényű, de egy lehetséges reflexióját írjuk le. Fontosnak tartjuk, hogy ne az előzetes sémák igazolása, vagy illusztrációja legyen egy-egy lelkésznek a beszámolója, hanem a témák „párbeszédbe kerüljenek” a tudományos sémákkal.
- 2 Zalatnay István: *Krisztus-követés és hatalom – előadás*, Bakonybéli Ökumenikus Konferencia (Bakonybél, 2015. október 17.)
 - 3 Buzzard, L. R.: *A Biblical Theology of Power*, in: *Christian Jurisprudence*, Campbell University School of Law, 1980, 123–161, 127. Letöltés: 2016. január 2. http://scholarship.law.campbell.edu/fac_sw/62
 - 4 Gunneweg, A. H. J. – Schmithals, W.: *Herrschaft*, Stuttgart, Kohlhammer, 1988, 7.
 - 5 Vö.: *Hahn, F.: Theologie des Neuen Testaments*, Band II, Tübingen, Mohr Siebeck, 2002, 168–193.
 - 6 Gunneweg, A. H. J. – Schmithals, W.: *Herrschaft*, 103–106.
 - 7 Smith, A.: *The Theory of Moral Sentiments*. Indianapolis, Liberty Classics, 1982, 50.
 - 8 Vö.: *Adler, A.: Emberismeret*. Göncöl Kiadó, Budapest, 1994.
 - 9 Hézszer Gábor: *Vezetés – személyiség – hatalom*, in: *Fazekas S. (szerk.): Vezetés és menedzsment az egyházban és a diakóniában*. Budapest, Kálvin Kiadó, 2008, 109.
 - 10 Benkő Antal: *Önmegvalósítás: antropológiai megfontolások*, in: *Önmegvalósítás keresztény szemmel*. Pszichológusok és teológusok 9. Budapest, Új ember Kiadó, 2006, 35–54. 53.
 - 11 Plessner, H.: *Conditio Humana*, GS. Bd VIII., Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag, 1981, 390–391. és Székely János: *Önmegvalósítás vagy önmagunk elvesztése? Az önmegvalósítás az evangélium fényében*, in: *Tózsér Endre (szerk.): Önmegvalósítás keresztény szemmel*. Pszichológusok és teológusok 9. Budapest, Új ember Kiadó, 2006, 9–34. 25.
 - 12 Augustinus, *Vallomások*, Budapest, Gondolat, 1982, X. könyv II. fejezet 278–279.
 - 13 Hahn, F.: *Theologie des Neuen Testaments*, Band I, 113.
 - 14 Saját szerkesztés.
 - 15 Vas Csaba: *Hatalom, szakralitás, kommunikáció – Kommunikáció- és médiaelméleti tanulmányok*. Kölcsey Füzetek, 2005. 48.
 - 16 König, O. – Schattenhofer, K.: *Bevezetés a csoportdinamikába*. Budapest, In Dynamics Consulting Kft., 2014, 47–48.
 - 17 Az ábrán a külső környezetet, illetve a közös ellenséget jelöli az „E” betű.
 - 18 Saját szerkesztés.
 - 19 Gellert, M. – Nowak, C.: *A csapatépítés nagykönyve – Csapatépítés, csapatmunka, csoporttanácsadás elmélete és gyakorlata*. Miskolc, Z-Press, 2010. 191–194.
 - 20 Weber M.: *Vallásszociológia – A vallási közösségek típusai*. Budapest, Helikon, 2005, 87. Lásd még: Hafenscher Károly: *A presbíter mint középvezető?! in: Evangélikus Nevelés* 23. Pedagógiai szakfolyóirat XIV. évfolyam, 2015/1. 95–100.; Mesterházy Balázs: *A lelkes mint vezető*, in: *Evangélikus Nevelés* 23. Pedagógiai szakfolyóirat XIV. évfolyam, 2015/1. 81–88.
 - 21 Gulyás Péter – Koncz András – Lázár László – Siba Balázs: *A vezetett vezető – A szakmai kompetenciák, a menedzsment módszerek és a spiritualitás összefüggései egy nemzetközi vezetői kutatás tükrében*, in: *Igazság és ÉLET*, X. évf. 2016/1, 177–189.
 - 22 Fil 3,20.
 - 23 Habermas, J.: *A kommunikatív cselekvés elmélete*. Budapest, ELTE, 1985.
 - 24 Csepeli György: *A szervezkedő ember – A szervezeti élet szociálpszichológiája*. Budapest, Orisis Kiadó, 2003, 349.
 - 25 Hátori Ádám: *Nemzeti identitás – európai identitás – keresztyén identitás*, in: *Bóna Zoltán (szerk.): Ökumenikus Tanulmányi Füzetek* 23. Budapest, MEÖT, 2013/1. 42–63.
 - 26 Schulze, G.: *Die Erlebnisgesellschaft – Kultursoziologie der Gegenwart*. Frankfurt, Campus, 1992.
 - 27 Schulze, *Die Erlebnisgesellschaft*, 423.
 - 28 Leitner, H.: *Lebenslauf und Identität – Die kulturelle Konstruktion von Zeit in der Biographie*. Frankfurt am Main, New York, Campus Verlag, 1982, 74.
 - 29 Bruner, J.: *Acts of Meaning*. Harvard University Press, Cambridge, 1990, 91.
 - 30 Schein, E.: *Organizational Culture and Leadership – A Dynamic View*. San Francisco, Jossey-Bass, 1985, 9.
 - 31 Bakacsi Gyula: *Szervezeti magatartás és vezetés*. Kolozsvár, Scientia Kiadó, 2004.
 - 32 Russell, B.: *A hatalom – A társadalom újszerű elemzése*. Budapest, 2004, Typotex, 33.

JEGYZETEK

¹ Ez a tanulmány része egy nagyobb vállalkozásnak, melynek során lelkész életének „megtörténetét” (Kernnarration) követve tartalom-elemzés módszerrel összesen kilenc téma mentén vizsgáljuk a lelkesi identitás kulcskérdéseit. Ez úton szeretnénk köszönetet mondani Hátori Ádám kollégámnak és az általa vezetett egyház-szociológia szeminárium teológus hallgatóinak, akik az elmúlt három év során összesen 33 protestáns lelkipásztornal készítették interjút az ország különböző pontjain. Az interjúk anyagát, az interjúrésztleteket a társadalomtudományos közlemények módszertani gyakorlatának megfelelően anonim módon idézzük. A kutatás célkitűzéséből adódik, hogy az információkat, interjúszövegeket elsősorban nem személyhez kötötten, hanem a tágabb jelenségkör sajátosságainak bemutatására használjuk. Módszertanát tekintve a tanulmánynak nincs előzetes hipotézise, amit igazolni szeretnénk, hanem az interjúkban előkerült

- 33 Hofstede, G. J. – Hofstede, G.: Kultúrák és szervezetek – Az elme szoftvere. Budapest, VHE Kft., 2008.
- 34 A Human Synergistics® módszertanával 2010-ben végzett Országos Szervezeti Kultúra Kutatás eredményeinek összefoglalása: Magura Ildikó, Koncz Ildikó: A magyarországi szervezeti kultúrák sajátosságai. In: Szellemi tőke, mint versenyelőny avagy A tudásmenedzsment szerepe a versenyképességben. Budapest, Lifelong Learning Magyarország Alapítvány, 2010, 402–413.
- 35 Bakacsi, Szervezeti magatartás és vezetés, 233.
- 36 Hegedűs Zoltán: Amit érdemes megtanulni a multiktól, és amit nem – Kisvállalkozók figyelmébe. Budapest, HVG Kiadó, 2009, 58kk
- 37 Jávor István: A hatalom szerkezete a vállalatban. Budapest, Közgazdasági és Jogi Kiadó, 1988, 75.
- 38 Jávor, A hatalom szerkezete a vállalatban, 122.
- 39 Maffesoli, M.: The Time of the Tribes – The Decline of Individualism in Mass Society. London, Sage, 1996.
- 40 Csepeli György: Szociálpszichológia mindenkiben. Budapest, Kossuth Kiadó, 2014, 158.
- 41 Vö.: Mezei Júlia, Koncz András, Sárdi Tamás: Az együttműködés és versengés dinamikájának modellálása a fogoly-dilemma segítségével – egy tréninggyakorlat tanulságai, in: Alkalmazott Pszichológia, V. évfolyam 3–4. szám, 2003, 133–143.
- 42 Konfliktusok esetén a zéró összegű játékban csak „nyertes vagy vesztes”, egymást kiegészítő pozíciói léteznek a felek számára.
- 43 Bakacsi Gyula: A szervezeti magatartás alapjai. Budapest, Aula, 2010, 182.
- 44 Bakacsi, A szervezeti magatartás alapjai, 179.
- 45 Dubied, P.–L.: Die Kriese des Pfarramts als Chance der Kirche. Zürich, TVZ, 1995, 61.
- 46 Tillich, P.: Love, Power, and Justice. New York, Oxford University Press, 1970, 97.
- 47 Zalatnay István, Krisztus-követés és hatalom, 2015.
- 48 Buzzard, A Biblical Theology of Power, 160.
- 49 Buzzard, A Biblical Theology of Power, 132.
- 50 „A valóságfenntartás nagyobb része a beszélgetésekben implicit, és nem explicit módon jelenik meg. Csak a legtrikább esetben forog a beszélgetés a világ lényegének problémája körül. Valóságmeghatározása sokkal inkább egy olyan világ háttere előtt történik, amelyet hallgatólagosan bizonyosnak tartunk.” Berger, P. – Luckmann, T.: A valóság társadalmi felépítése – Tudásszociológiai értekezés. Budapest, Jósöveg Műhely Kiadó, 1998, 211.
- 51 Moseley, Becoming a Self Before God, 20
- 52 Érdekes, hogy az interjúkban a „püspök”, „presbitérium”, „esperes” szavak köré gyűltek a hatalommal kapcsolatos gondolatok, de például a „hierarchia” szó egyszer sem fordult elő az interjúk során.
- 53 Gerkin, C. V., Prophetic Pastoral Practice – A Christian Vision of Life Together. Nashville, Abingdon Press, 1991, 16–17.
- 54 Klein, S., Theologie und empirische Biographieforschung – Methodische Zugänge zur Lebens – und Glaubensgeschichte und ihre Bedeutung für eine erfahrungsbezogene Theologie. Stuttgart, Kohlhammer, 1994, 36.
- 55 Drechsel, W., Lebensgeschichte und Lebens-Geschichten – Zugänge zur Seelsorge aus biographischer Perspektive. Gütersloh, Gütersloher/Chr. Kaiser, 2002, 41.

KITEKINTÉS

ATOMENERGIA ÉS ÉLETSTÍLUS

címmel tudományos konferenciát rendezett a Magyarországi Egyházak Ökumenikus Tanácsa 2015. október 9-én Budapesten. Az előadások egy részét az előző számban közöltük: Lányi András humánökológus, ELTE; Szűcs Ferenc teológus, KGRE; Kroó Norbert fizikus, MTA; Kodácsy Tamás lelkész, MRE Ökogyülekezet. Az alábbiakban a Theologiai Szemlében nyomtatásban még meg nem jelent előadásokat olvashatják az érdeklődők: Végh László atomfizikus, DE; Viktor András biológus, ELTE; Béres Tamás teológus, EHE; Fazakas Sándor teológus, DRHE. Az előadások a konkrét téma apropóján, az élet egyéb területeire vonatkozóan is elgondolkodtató és továbbgondolandó természet- és társadalomtudományi szempontokat vetnek fel. (a szerkesztő)

Az atomerőművek és az emberiség jövője

Az ember esendő, de a legsúlyosabb bűnököt nem egyenként, hanem közösségként követjük el. Emiatt az egyén legtöbbször észre sem veszi azokat. Csak azt tartjuk bűnösnek, aki embertársa vagy közössége ellen vét. Egyik legfőbb gyengeségünk a rövidlátás. Elsősorban az köt le bennünket, ami éppen van. Erre összpontosítva, erőnket összefogva az éppen most legfontosabbnak tartottal foglalkozunk. Viszont azzal, hogy ami most gyümölcsözőnek látszik, milyen hatása lesz majd a jövőre, keveset, vagy mit sem törődünk. Másik fő gyengeségünk az, hogy a közöztünk, az emberek között kialakult rangsor nem az egyének jó tulajdonságain alapul, mint valaha, és amely természetes lenne.¹ Ma arra nézünk fel, akinek többje van. Emiatt a javakban egyébként is dúskáló euro-amerikai világ, és miattuk lassan az emberiség egésze a fogyasztás növelését tekinti az emberi élet fő céljának. Amit így elkövetünk, a legalávalóbb bűnök egyike, hiszen miköz-

ben a gazdagságot, a fogyasztást erőltetve növeljük, egyúttal a leszármazottainkat fosztjuk ki, az ő életüket tesszük kilátástalanná, sőt lehetetlenné. A rövidlátásunk valamint a pénz bálványozása az atomfegyverek fejlesztésének és az atomerőművek alkalmazásának történetét is meghatározta.

Mind az atombomba, mind az atomreaktorban zajló szabályozható láncfolyamat azon alapul, hogy az urán-235 lassú neutronokkal való hasítása során neutronok is keletkeznek, amelyek lelassulva újabb urán-235 atommagokat hasítanak. A láncfolyamatot az atomreaktorba benyúló, a keletkező neutronokat elnyelő rudakkal szabályozzák. Maghasadáskor energia termelődik, amely elsősorban a keletkezett kisebb tömegű hasadvány atommagok és a neutronok mozgási energiájaként szabadul fel. A fékeződési folyamat pillanatszerűen gyors, a mozgási energiák hőenergiává alakulnak. A hasadvány atommagok nagyrészt magasabb

energiájú állapotban keletkeznek. Energiájuk szintén hővé alakul, de ennek időbeni lefolyása a gerjesztett állapotok élettartamának függvénye. Így a láncreakció leállítását követően is jelentős, a reaktor üzemszerű teljesítménye 5-10 százalékának megfelelő hő képződik. Ezért az atomerőmű leállása után is folyamatos hűtésre szorul, különben túlhevül, és az üzemanyagát tartalmazó fűtőelem rudak megolvadnak. A hűtővizet keringető szivattyúkat az állami hálózatról felvett villamos energia hajtja. Áramkimaradásokor dieselüzemű áramfejlesztők kezdik táplálni a szivattyúkat, de az üzemanyaguk általában csak néhány órai üzemeltetésre elegendő.

Nincs benne a köztudatban, hogy az atomerőművet nem lehet csak úgy egyszerűen leállítani. Különösen fontos lenne mindenkiben, elsősorban a háborús feszültségeket keltőkben tudatosítani, hogy kiterjedtebb háborúk esetén az érintett térségekben lévő atomreaktorok akkor is leolvadnának, ha az atomerőműveket nem érné közvetlen támadás. Még az egy napnál rövidebb ideig tartó áramszünet is végzetes hatású lehet. Mivel az atomerőműveket a vízűtés miatt általában nagyobb folyók partjára építik, a leolvadás egy idő után elszennyezi a térség vízkészletét és a folyó vizét is. Ez hatalmas területeket tízezer évekre tehet lakhatatlanná. Atomerőműveket csak olyan világban szabadna üzemeltetni, ahol a háború kizárt, vagy nincsenek támadó fegyverekkel felszerelt hadseregek.

Az atomerőmű szorosan kötődik az atomfegyver töltetének előállításához. Fűtőelemeinek alapanyaga az urán-235 izotópban dúsított urán és az atombomba töltete az ennél jóval erősebben dúsított urán-235 vagy az atomreaktor használt fűtőelemeiből kivonható plutónium-239. Az atomerőművek kiegészített fűtőelemeiből kivont plutónium alkalmatlan atomtöltet készítéséhez, mivel az számottevő mennyiségű plutónium-240 izotópot is tartalmaz. Ez utóbbi izotóp a bomba begyújtásakor túl gyorsan hasadna és az ekkor felszabaduló energia még a bomba felrobbanása előtt szétvetné a robbanótöltetet. Csak a rövidebb ideig használt fűtőelemből kivont plutóniumból gyártható atombomba.

Az energiatermelésre készített reaktorok elhasznált fűtőeleme nagyon sok, erősen sugárzó izotópot tartalmaz. Átmeneti tárolókban tartva várják ki a gyorsabban lebomló izotópok mennyiségének jelentősebb csökkenését, és csak ezután lehet szó a sugárzó hulladék feldolgozásáról. Mivel a lebomlás során nagyon sok hő keletkezik, az elhasznált fűtőelemek rúdjaikat egymástól távolabb kell elhelyezni. Míg az európai atomerőművekben eleve így hűtik az elhasznált fűtőelemeket, addig az Egyesült Államok korábban gyártott erőműveiben egy akkor jóval gazdaságosabb, ám a jövőt tekintve kockázatos megoldást választottak. Az elhasznált fűtőelemeket a reaktor tartályán belül, a reaktor fölé telepített vízmedencében hűtve tárolják. Mivel a hűtővíz gyorsan hevül, a keringető szivattyúkat megállás nélkül működtetni kell. Japánban és az USA-ban még számos ilyen atomerőmű van. Egy-egy ilyen reaktorépület vízmedencéjében annyi sugárzó izotóp gyűlhet össze, amennyi a légköri atomkísérletek során felrobbantott atomfegyverekből 1945–1963 között felszabadult.

A rövidlátás és a pénzvágy szörnyű balesetekhez vezetett. Kettővel részletesebben is érdemes foglalkozni. A Szovjetunióban üzemeltetett csernobili atomerőmű a bombatöltet plutóniumát termelő atomreaktor továbbfejlesztett változata volt. Tudtak arról, hogy üzemeltetése néha bizonytalanná válhat, de mégis számos ilyen reaktort építettek. A végzetes csernobili szerencsétlenség tudományos vizsgálat végzése közben történt, a cél a reaktor biztonságosabb üzem módjának kikísérletezése volt. A Szovjetunióban nemcsak a termelő üzemekben, hanem szinte valamennyi munkahelyen, így a kutatóknak is felajánlásokat kellett tenni, hogy

az általuk vállalt feladatokat határidőre, május elsejére vagy november elejére teljesítik. Siker esetén a résztvevők csekély, heti fizetésnek megfelelő összeget kaptak, és ezért a munkahelyi boltban vaját, húst és más értékesebb élelmiszert vásárolhattak. Városi üzletekben csak hosszú sorállás után juthattak hozzá ezekhez, hacsak a termék közben el nem fogyott. Bár Csernobilben az 1986. április 26-án végzett kísérletnek már az elején olyan váratlan esemény történt, amely miatt azonnal fel kellett volna függeszteni a kísérlet végzését, mégis folytatták. A határidő erősen közeledett, és a kísérletet időre be akarták fejezni. Csupán azzal járt volna a határidő be nem tartása, hogy a csoport tagjai nem kapják meg a vállalkás teljesítéséért járó összesen kb. 200 rubelt. Ekkora összegért hajrázva robbantották fel a csernobili reaktort. A Szovjetunióban mindenki tudta, hogy az április végén és november legelején gyártott tartós fogyasztási cikkeket nem tanácsos megvenni, csak hát Csernobilben a hajrá az atomreaktor balesetéhez vezetett.

Fukusima balesetének fő oka az volt, hogy az erőműveket üzemeltető részvénytársaság igazgatótanácsa túl költségesnek tartotta a szökőár elleni árvízkapuk megépítését. Ugyan Japán partjait gyakrabban sújtja igen erős szökőár, és a szakértői testület jelezte az erőművet fenyegető veszélyt, mégis a nyereséget mindenekfölött tartók szempontjai győzedelmeskedtek. Japánban később törvény tiltotta a tengerpart menti atomerőművek építését, de a korábban telepített atomerőművek üzemeltetőit nem kötelezték az árvízkapuk beépítésére. Ezt az magyarázhatja, hogy az atomerőműveket felügyelő hatóságok felelős tisztségviselői nyugdíjazásuk után egy ideig az atomerőműveknél kaphattak szakértői állást. Egy közeli, hasonló erőművet üzemeltető társaság épített árvízkaput, náluk így nem történt károsodás.

Továbbá Fukusimában az elhasznált fűtőelemeket a reaktorépület vízmedencéjében tárolták. Amikor a reaktor épületébe betörő szökőár üzemképtelenné tette a keringető szivattyúkat többségét, a használt fűtőelemeket tartalmazó medencék hűtővize hamar elforrt. Mivel a fűtőelemek rúdjaiknak cirkóniumbevonata a levegővel érintkezve égni kezdett, az ezt követő robbanások megrongálták, részben romba döntötték az épületeket és azok földemét. A fűtőelemekből kiszabadult sugárzó anyag a levegőbe, valamint a hűtősükre bejuttatott vízbe került.

Három reaktornak nemcsak az épülete, hanem hűtés hiányában a magja is megolvadt. 2015 márciusában közölték az első reaktor belsejéről műonok segítségével készült röntgenképszerű felvételt. A lehető legrosszabb történet, ugyanis a tartályban nincs urán. Mivel a becslések szerint a reaktorok magjainak hőmérséklete 2500 Celsius fok lehetett, az uránolvadék hamar kijutott a tartályokból, és szerte-szerté folytatható a reaktorok talpazatát alkotó 8 méter vastag betonrétegben. Mindhárom reaktor megolvadt magja folyamatosan érintkezik a tartályokban lévő, hűtősükre szánt vízzel. Emiatt naponta 200 tonna erősen szennyezett víz jut a Csendes-óceánba. Bár tömegét tekintve a szennyeződés elenyésző, de a szennyező elemek izotópjai nemcsak sugároznak, hanem egyben a legveszélyesebb vegyi mérgek közé is tartoznak. Tengervízbe jutva az élőlényekben dúsulnak fel, és végső soron a legtöbb a nagytű élőlényekbe kerül. Az áramlatok valamennyi világóceánra eljuttatják a sugárzó, mérgező izotópokat, és ez is gerjeszti az óceánok halálmányának pusztulását.

Az atombombák robbanótöltetétől szolgáló plutónium üzemszerű termelése már 1944-ben elkezdődött. Az első közszolgálati erőművet 1954-ben helyezték üzembe. A plutónium-239 izotóp felezési ideje, azaz amikor a fele már

elbomlott, több mint 24 ezer év. Mivel a plutónium-239 mint atombombatöltet, vagy mint az elhasznált fűtőelem összetevője nagyobb mennyiségben terhel bennünket, a kiégetett fűtőelemek megfelelő tárolásáról, a természetes környezettől való elszigeteléséről kb. 10 felezési időre, azaz közel negyedmillió éves időtartamra kellene gondoskodnunk. Mindmáig ez a feladat reménytelennek látszott, ugyanis jelen ismereteink szerint nagyon nehéz olyan mélyebb bányáüreget találni, amelyben a nagy mennyiségű és hosszú ideig sok hőt termelő sugárzó hulladék bizonyosan nem okoz nemkívánatos földkérgi folyamatot. Ezek során a sugárzó elemek belekerülhetnek a később felszínre jutó vizekbe.

Csak manapság van születendőben olyan tárolási eljárás, amely biztonságos, olcsó, hamar telepíthető, az elraktározás befejezése után már nem kell vele foglalkozni, a telephelyen sem marad nyoma, és a terület visszaadható eredeti rendeltetésének. Lényegét tekintve egy már másutt kikísérletezett és huzamosabb ideje használt műszaki eljárásra támaszkodunk. Manapság az olajmezők feltárásához több ezer méter mélységű lyukakat kell fúrni a földkéregbe. Hogy ezekbe sülyesztessük, az atomerőművi hulladékok erősebben sugárzó összetevőit porítva, és megolvadt üvegbe keverve hengeres, néhányszor tíz centiméteres átmérőjű, méteres magasságú, rozsdamentes anyagú hengerekbe öntenék. Így tárolhatók és szállíthatók, majd gránittalapzatba fúrt ötezer méter mély lyukakba sülyeszthetjük őket. Ilyen mélységben már biztonságosan tárolhatók. Gránitréteg szinte mindenütt található, nem kell nagyon keresni. Egy paksi méretű reaktor évi hulladékának elhelyezéséhez néhányszor tíz méternyi furat térfogata is elegendő lehet.

Míg a bányákban az egymás közelében elhelyezett hordók melegítenék egymást és a tárna környezetét, a fűrólyukban tárolt hengereknél ez nem okoz különösebb gondot. Ugyan a földkérgi mozgások rongálhatják a hordókat, de a kőzetek körforgásának élettartama annyira nagy, hogy mire évmilliók, tízmillió évek múltán a hordók anyaga a felszínre jutna, addig a sugárzó izotópok lebomlanának, és így nem veszélyeztethetnék az élővilágot. Egy lyuk fúrása, feltöltése, lezárása alig öt évet venne igénybe. A fűrólyukak egymástól néhányszor tíz méterre lehetnének, és a munkálatok befejezése után nincs több tennivaló. Az első kísérleti fúrást az USA-ban végzik, a kezdeti eredmények 2016 végére várhatók. Ha ezek megfelelnek a várakozásoknak, megkezdjük az USA-ban termelődött hulladékok végső elhelyezését.²

Isten a Föld urává tett bennünket, hogy műveljük és őrizzük azt. De szembesülnünk kell azzal, hogy a többi nagy vallás, a hindu, a buddhizmus és a tao hatékonyabban fogta vissza követőit a rövidlátástól és az anyagiak természetét pusztító habzsolásától, mint a nagy egyistenhívő vallások, és különösen a keresztyénség. Ennek okát nem Istennek és Jézusnak a Szentírásban olvasható tanításaiban kell keresnünk.

Nem nehéz a Szentírásban megtalálni az utódaink iránti felelősségünkre vonatkozó szakaszt. A Tízparancsolat arra int, hogy az Isten mellett vagy helyett idegen istent imádó atyák bűneiért a fiaik harmad- és negyedíziglen, sőt mint később olvashatjuk, a fiak és fiak fiai is harmad- és negyedíziglen bűnhődnek. Hogy ez mire utalhat, Isten neve, a VAGYOK AKI VAGYOK jelentésén gondolkodva érthetjük meg. Isten a nevével azt közli velünk, hogy Ő van valamenynyire létező felett és mögött. Teremtett világa nem a sokféle isten által uralt területek laza sokasága, hanem összefüggő, rendezett egész alkot. Ha Őt, a Mindenekfölöttit tiszteljük, akkor a világot úgy kell elfogadnunk, ahogyan az van, a maga egységében, rendjével és törvényeivel együtt, és ezek szerint kell élnünk. Rajta kívül nincs más isten, ilyeneket

csak mi találhatunk ki magunknak. Ha az életünk tengelyébe nem Isten, hanem általunk kiöltött, a teremtett világ rendjét sértő elem (idegen isten) került, és annak hódolva kezdünk élni, akkor ez nem annyira most minket, hanem a későbbi nemzedékeket sújtja majd. A Sinai-hegyről a két kőtáblával érkező Mózesnek idegen istent, az aranyborjút imádó néppel kellett szembesülnie. Jézus a hegyi beszédben arra int, hogy a nép nem szolgálhat egyszerre két úrnak, Istennek és a pénz istenének, a Mammonnak. Jézus figyelmeztetése a második parancsolat magyarázataként értelmezhető.

Az első kőtábla parancsolatai a közösen elkövethető bűnöktől óvják a népet. Teremtett világunk rendjének megfelelően kell élnünk, mert ha nem így teszünk, az utódaink életét tesszük tönkre. Az Isten nevét hiába fel ne vegyük parancs attól inthet, hogy nem szabad tisztátlan szándékú tetteinket azzal elfedezni, hogy Isten kérésére követjük el. Ez visszaüt ránk vagy később az utódainkra, tetteinkért vállalunk kell a felelősséget. Nem szabad állandóan dolgoznunk, rendszeresen meg kell állnunk, hogy átgondolhassuk, mit teszünk, a szombat megtartásának parancsolata erre figyelmeztethet. Így sokkal többre jutunk. Ha valami új dolgot fedezünk fel, legyünk nagyon óvatosak. Nem szabad azonnal alkalmaznunk, hanem a múlt tapasztalataira gondolva mérlegelnünk kell, hogy mihez kezdhetünk vele, ez állhat a felmenőink tiszteletét érintő parancsolat mögött.³

Mára a világ egésze idegen isten, a Mammon birodalmává vált.⁴ Nem csoda, hogy az EU még Isten nevének említésétől is borzong. Csak az számít, mennyi van, és ezért kell a még több. A gazdasági növekedés bálványának hódolunk. Nem azért kell dolgoznunk, mert a munkánk gyümölcsére szükség volna, csak a gazdaság és a gazdagság növelése számít. Az emberi kapcsolatokra fordított idő elvész a gazdaság számára, ezért a Mammon nem kedveli a családot. Élünk egyedül, mivel így sokkal többre, több lakásra és egyébre van szükség. A gyermekek és az öregek kerüljenek mihamarabb intézményekbe, mert ez is növeli a gazdaság teljesítményét. Ha így életünk elején és végén és közben is boldogtalan-ná válunk, amibe bele is betegedhetünk, az is a gazdaságot serkenti. Több szesz, dohányáru, gyógyszer és egyéb fogy, és fellendül az egészségipar. A Mammonnak hódolva megfedkezünk Isten teremtett világának törvényeiről, véges rendszeren akarunk állandóan növekedni. Eközben elpazaroljuk a természet erő- és egyéb forrásait.⁵

Az egyház a Mammon birodalmában mint szolgáltató és az idegenforgalmat vonzó építmények fenntartója létezhet. Ezekhez forrásokat kapnak, egyébként tartásuk el a hívek. De az egyháznak az a feladata, hogy a lét- és fajfenntartáson túlmenően, Isten felé fordító lelki élettávlatot adjon az embernek. Dobai István szerint az Istenre tekintő ember Isten léteinek, így a világ egésze rendjének megfelelő erkölcsi rendszert alakít ki, és ennek megfelelő világi intézményrendszert hoz létre.⁶ Jézust földi életének meghatározó eleme a Mammon elleni küzdelem. Tanított, gyógyított és segített mindenkin. Ezért nem kért pénzt, nem gazdagodott, nem akart magának hatalmat. Elég volt neki a Mammon rangsora szerinti utolsó hely, azt sem tudta, hol hajtja le estére a fejét. Tanította, hogy ne a többivel, hanem önmagunkkal versenyezzünk. Jézust követve, a Mammonnal szakítva kellene élnünk. De az egyházon belül nagyon keveset vagy semmit sem hallunk a Mammonról.

Egy teológus hallgatóm szerint az emberek megharagudnának ránk, ha szóba hoznánk. Azonban az egyháznak és mindannyiunknak egyenként sokkal inkább Istennek kellene tetszenünk, nem pedig az embereknek.

Végh László

- ¹ <http://w3.atomki.hu/kornyezet>, lásd a világszemléletünkről jegyzet 2. fejezetét: Az aranykori embertől a történelmi emberig.
- ² <http://www.world-nuclear.org/info/Nuclear-Fuel-Cycle/Introduction/Nuclear-Fuel-Cycle-Overview/> és <http://www.sciencedaily.com/releases/2015/04/150414100956.htm>
- ³ <http://w3.atomki.hu/kornyezet/v15t.pdf>, lásd a világszemléletünkről jegyzet 6.1: Tízparancsolat alfejezetét.

⁴ Végh László, Confessio, 2014, 1. szám 26–28. o.

⁵ a Fenntartható élet és vallás kötetben, szerk. és írta Gaál Botond és Végh László, Hatvani István Teológiai Kutatóközpont, DRHE, Debrecen, 2013, 65–128. o.; Végh László, Confessio, 2014, 1. szám 49–56. o.; <http://w3.atomki.hu/kornyezet>, fenntartható élet jegyzet.

⁶ Dobai István: Tűnődések a történelemtől, azaz a mérhetetlen élet és az ember viszonyáról, különös figyelemmel Európára és a magyarokra. Püski Kiadó, 2004.

Az atomenergia környezeti vonatkozásai

Az energiaellátás és annak biztonsága a jövő egyik kulcskérdése. (A jelené is!) A világ teljes energiafogyasztása még az emberiség létszámának növekedésénél is nagyobb ütemben emelkedik. Azt is tudnunk kell azonban, hogy ezt az emelkedést szinte teljes mértékben a már most is sok energiát fogyasztó „gazdag világ” okozza. A kérdésnek tehát van egy globális igazságtalanság-vetülete is.

Nem véletlen, hogy mindenhol folynak a viták a jövő energiaellátásáról és annak módjáról. Hazánkban ennek a kérdésnek ma a kellős közepén van az atomenergia problémája, hiszen feszül a kérdés, hogy mi van – és mi lesz – „Paks2-vel”. S mindezt súlyosbítja az az alapkérdés, hogy – „akár atom, akár nem” – az energiafogyasztás növelésére vagy éppenséggel a csökkentésére kell-e törekednünk.

Az alábbi gondolatokkal ehhez a vitához szeretnénk néhány szempontot felvillantani.

1. Az urán bányászata

Az első lépés értelemszerűen az, hogy ki kell bányászni az „uránt”, pontosabban az uránércet, amelyből előállítják a fűtőelemek pasztilláit. Az urán legfontosabb érce az uránszurokérc (uraninit), amely az urán-dioxid (UO₂) és az urántrioxid (UO₃) 1:2 arányú sztöchiometrikus keveréke.

Az uránérc sugárzási aktivitása nem magas, de nem is elhanyagolható. Ebből következően az uránbányászok sugárterhelése elkerülhetetlenül magasabb a földből eredő háttérsugárzásnál.

Mi a háttérsugárzás? A világűrben és a Föld belsejéből érkező természetes sugárzás együtt. A Földben a mag és a köpeny magas hőmérsékletének egyik tényezője éppen az ott lévő anyagok radioaktív bomlásából származik. Ennek a sugárzásnak egy része eléri a felszínt is, tehát valamennyi radioaktív sugárzás mindig is érte a Föld lakóit. Szinte azt is gondolhatjuk, hogy ennyi sugárzás kell is. Sőt: azt is tudjuk, hogy vannak radioaktív gyógyfürdők is (hazánkban pl. a Gellért-fürdő, Hévíz, Miskolctapolca), amelyek – több más tényező mellett – enyhe radioaktivitásuk révén is gyógyhatásúak.

Nincs viszont hiteles adatunk arról, hogy a hajdani mecseki uránbányászok mekkora sugárterhelésnek voltak kitéve. Egészségügyi mutatóik gyanúsán rosszak voltak, s az átlagéletkoruk is szignifikánsan alacsonyabb volt az országos átlagnál, de nem tudjuk, hogy ez mennyire a sugárterhelésnek, s mennyire „csak” az átlag fölötti fizikai megterhelésnek és rossz egészségügyi körülményeknek tulajdonítható.

2. Az uránérc feldolgozása

Minden kibányászott ércet fel kell dolgozni olyan értelemben, hogy a célzott anyagot el kell választani a meddőttől.

Ennek a műveletnek része a törés, aprítás, amely igen sok porral jár. Márpedig ez a – radioaktív! – por a munkások tüdejébe kerül, és ott sugároz.

Más módon is kerül radioaktív anyag az ott dolgozók (vagy csak ott élők) tüdejébe, hiszen a még a földben lévő és a már kibányászott uránból is – az egyik lebomlási sornak megfelelően – radon is keletkezik: $^{238}\text{U} \rightarrow ^{222}\text{Rn}$. A radon a legnagyobb rendszámú nemesgáz, amely radioaktív, s mint-hogy keletkezése környékén a levegő alkotórésze, kikerülhetetlenül be is lélegezzük. Nagyrészt a radon miatt tehát a bánya környékén élő emberek sugárterhelése is valamivel nagyobb, mint urán nélkül lenne.

3. Feldolgozás fűtőelemekké

Az uránnak – mint kémiai elemnek – két fő izotópjá van: $^{238}\text{U} = >99\%$, $^{235}\text{U} = <1\%$. Egyik sem stabilis. Végső soron mindkettőből ólom lesz sorozatos α - és β -bomlásokon keresztül.

A felhasználás szempontjából fontos tény, hogy a „hagyományos” atomerőművek és atombombák céljára is csak az alig 1%-ot kitevő ^{235}U alkalmas; a másik izotóp nem. Ebből az következik, hogy a kibányászott uránércet dúsítani kell ^{235}U -re nézve. A dúsítás az erőművek számára kb. $^{235}\text{U} \approx 4\%$ -ig folyik, de az atombombának kb. 90%-a ^{235}U .

A dúsítás a két izotóp atomtömege közötti fizikai különbségen alapszik. Azon, hogy az ^{235}U -atomok hajszállal könnyebbek, mint az ^{238}U -atomok. A különbség azonban nagyon kicsi, hiszen a súlyuk is csak úgy tér el egymástól, ahogyan a 238 aránylik a 235-höz. Ezért a dúsítás lassú – és a folyamat többszöri megismétlésére alapozott – folyamat.

A dúsítás technikai kivitelezésének az a lényege, hogy gáz halmazállapotú U-vegyületet állítanak elő (UF₆, uránhexafluorid), s ezt centrifugákban pörgetik. (Elvileg egy uránvegyület oldatának centrifugálása is megoldás lenne.) A centrifugális erő hatására a nehezebb atomokat tartalmazó molekulák az edény pereme felé dúsulnak fel, a könnyebbek pedig a közepe felé. Ha különválasztják ezt a két frakciót, s a „könnyebbet” ismét és ismét ugyanígy centrifugálják, végül eléri a kívánt ^{235}U -koncentrációt.

Kérdés azonban, hogy mi legyen az ily módon felhalmozódó ^{238}U sorsa. Ez egyelőre melléktermék, pedig – ha már elkezdtek az urán feldolgozását – energiatermelés céljára ez is hasznos lehetne. Az ehhez szükséges technológia azonban még nem terjedt el.

Felhasználják viszont ezt a „szegényített uránt” a fegyvergyártásban, minthogy nagyon nehéz fém. Az elemi (fémes) uránnak nagyon nagy a sűrűsége. Kerekített értéke-

ket használva (g/cm^3 egységben) a vasé 8, az ólomé 11, az uráné 19. A fém–urán több mint kétszer olyan nehéz, mint a vas. Mi ennek a jelentősége? Ha a lövedéket nem tisztán vasból (vagy vas–ólom ötvözetből), hanem vas–urán ötvözetből készítik, akkor – azonos méret esetén – az urános lövedék sokkal nehezebb. Ebből az következik, hogy nagyobb lehet a mozgási energiája (illetve lendülete), s így nagyobb az áthatolóképesége. Urántartalmú lövedék hatékonyabban viszi át pl. a tankok acélburkát. Becsapódáskor azonban a lövedék mozgási energiája nagymértékben hőenergiává alakul, tehát az urán felizzik, részben elgőzölög, részben porrá esik szét. Az ily módon környezetbe kerülő urán-238 por súlyosan szennyezi az adott területet, mert ez a por belélegezve lerakódik a tüdőben, s egyrészt radioaktív sugárzó (bár nem erősen), másrészt – mint sok más nehézfém – mérgező. Ilyen uránszennyezett területek vannak pl. Irakban (a 2003-ban kezdődő háborúban ugyanis az USA urános lövedékeket használt az iraki tankok ellen), s ilyenek találhatóak a „szomszédságunkban” is, mivel a koszovói válság „megoldásának” szánt NATO-beavatkozás során (1999-ben) szintén urános lövedékeket használtak. Azóta is folyik a vita, hogy az átlagnál még a támadó katonák között is kimutathatóan nagyobb arányú megbetegedéseknek és halálásoknak vajon az urán-por belélegzése-e az oka.

Milyen, a gyilkolásnál nemesebb célokra lehetne használni a dúsítás melléktermékeként jelentkező „szegényített uránt”? Lehetne pl. az ún. szaporító reaktorokban plutóniumot előállítani belőle ($^{238}\text{U} \rightarrow ^{239}\text{Pu}$), amely önmagában (és uránnal keverve is) alkalmas másfajta atomerőművek üzemanyagának. (Fukusimában is működött egy ilyen reaktor.) Ma azonban a 238-as urán – a fent említett fegyvergyártási célokot nem számítva – lényegében inkább hasznavehetetlen maradéknak számít. Ez súlyos szemléletbeli hiba, hiszen követi azt az (elterjedt, de rossz) gyakorlatot, hogy szemétnak tekintünk egy folyamat végén jelentkező anyagot, amely pedig nyersanyaga lehetne egy másik, hasznot hozó folyamatnak. Más szavakkal: lineáris ipari folyamatokban gondolkozunk körfolyamatok helyett.

Mégis van valami racionális alapja annak, hogy az illetékesek ódzkodnak a plutóniumtermeléstől, mert a Pu veszélyes lehet, ha terroristák kezébe kerül, mert „könnyen” bombát tudnak belőle készíteni. (Egyébként az 1945 augusztus 9-én – három nappal Hiroshima bombázása után – Nagaszakiban ledobott amerikai atombomba is plutóniumtöltetű volt. Sajnos reális a gyanú, hogy az atombombák tervezőinek és elkészítőinek gondolataiban az a szempont is szerepelt, hogy az urántöltetű atombomba Hirosimában való „kipróbálása” után tesztelni kellene a plutóniumbombát is.)

4. Egy atomerőmű normális működése

Egy rendszeren működő erőmű területén dolgozókat és környezetében élőköt érő sugárterhelés alig-alig nagyobb a háttérsugárzásnál. A radioaktív sugárzás elnyelése, árnyékolása technikailag megoldott. Egy paksi lakost (és erőművi munkást) nem ér több sugárzás, mint egy, az ország más táján élőt. A Katasztrófavédelmi Főigazgatóság 2015. novemberi adatai szerint Pakson az átlagos háttérsugárzás alacsonyabb, mint pl. Szombathelyen, Szentendrén vagy Debrecenben.

Nagy előnye környezeti szempontból az atomerőműveknek, hogy nem termelnek sem CO_2 -ot, sem NO_x -okat. Kétségtelen tehát, hogy az atomenergia nem járul hozzá sem

az üvegházhatás fokozódásához (a globális melegedéshez), sem a földfelszíni UV-sugárzás erősödéséhez („ózonlyuk”). Ezt a környezeti pozitívumot az atomenergiát védők mindig – és joggal – hangsúlyosan ki is emelik.

Szabályos működés esetén is van azonban környezetvédelmi gond az atomerőművekkel kapcsolatban; ez pedig az ún. „hőszennyezés”. A reaktorok hűtéséhez általában vizet használnak. A fölmelegedett hűtővíz pedig – akármennyire engedik hűlni – melegebben kerül vissza a természetbe, mint ahogyan onnan kiemelték. Paks pl. nagyjából 7°C -kal teszi melegebbé a Dunát a hűtővíz visszavezetésének környezetében, mint amilyen a vízkimelés helyén volt. Ez egyáltalán nem elhanyagolható különbség! A Duna Paks alatt egy szakaszon kvázi „trópusi” folyó. És nagyon megalapozott a környezetvédelmi aggodalom, hogy ha már most is gondok adódnak a Duna alacsony vízállása idején a hűtővíz kiemelésével, mi lenne, ha valóban megépítenék Pakson az újabb reaktorokat.

Nem mellékes az a szempont sem, hogy a fűtőelemek oda- vagy visszaszállítása esetén milyen óriási biztonsági költségei vannak a műveletnek a lehetséges baleset- és szabotázsveszély miatt.

A rendeltetésszerűen működő atomerőművek legnagyobb környezeti problémája a kiégett fűtőelemek elhelyezésének gondja. Ez a „kiégett” persze nem szó szerint értendő, hiszen a reaktorokban nincs igazi égés; olyan pasztillákról van szó, amelyekben az urán-235 aránya már nagyon alacsony, viszont sok-sok másféle radioaktív sugárzó elem van bennük. Ezek között vannak enyhén sugárzó (nagyon hosszú felezési idejű) izotópok, és vannak erősen sugárzók is. Ezeket a fűtőelemeket úgy kell elhelyezni, hogy ezer évre biztosítva legyen, hogy a sugárzásuk nem érheti sem a környék lakosait, sem a veszélyeshulladék-lerakóit. Ez pedig nem egyszerű feladat, hiszen a bekövetkező földkéregmozgásokon és szerkezeti anyagok korrodeálódásán túl még sok más szempontot is figyelembe kell venni a hely kiválasztásakor. Gondoljunk csak arra, hogy a paksi sugárzó hulladék elhelyezéséhez kialakítandó hosszútávú tároló kialakítása körül milyen sok bonyodalom volt, s főleg, hogy az Ófalut, Bábaapátit és a környező településeket érintő geológiai vizsgálatok milyen bizonytalan és vitatható mérési eredményeket hoztak, attól függően, hogy kinek a megbízásából végezték a szakemberek a méréseket.

A radioaktív hulladék ezer évre szóló biztonságos elhelyezése tehát sehol a világon nincs igazán megoldva! A „szocialista időkben” Paks hulladékát a Szovjetunióba szállították, azonban Oroszország parlamentje úgy határozott 1992-ben, hogy más ország veszélyes hulladékát orosz földre tilos szállítani. Folytak is a tárgyalások akkor a magyarok és oroszok között, hogy átveszik-e mégis a kiégett paksi fűtőelemeket. Nagyon elgondolkodtató volt akkor az a kérdés, hogy vajon egy környezetvédő minek drukkol. Annak-e, hogy „vegyék csak át és vigyék el messzire, Szibériába!”; vagy annak, hogy ne vegyék át, mert nem etikus más nép, más ország természetét terhelni a mi veszélyes hulladékunkkal?

A radioaktív szemét elhelyezését illetően elképesztő ötletek is születtek; pl. hogy lőjük ki a világűrbe, vagy tároljuk a Földtől messze keringő műholdakban. Ezeknek az ötleteknek a kiagyalói azonban egyrészt nem számolnak az ilyen „megoldások” óriási költségeivel, másrészt azzal sem, hogy a „műholdak övezetében” már ma is olyan nagy az űrszemét mennyisége, hogy egyre nagyobb az űrhajósokat fenyegető katasztrófális balesetek valószínűsége.

És itt még egyszer hangsúlyoznunk kell azt az elvi szintű problémát, hogy szemétként meg akarunk szabadulni valamitől, ami pedig nyersanyag lehetne egy másik folyamat számára.

5. Egy atomerőmű rendellenes működése

A rendellenes működés lényegében valamilyen baleset. Amikor nem az történik, amit és ahogyan megtervezték. Ennek rövidtávú és drasztikus következményei a baleset idején vagy a kármentesítésben a helyszínen tartózkodókat érő nagymértékű sugárzás miatt megbetegedések vagy elhalálozások. Lsd. pl. a csernobili balesetben a sérült reaktor fölé emelt „szarkofág” építésében közreműködő emberek halálos sugárdózisát!

Hosszabb távú és kevésbé drasztikus következmény a környezetbe került radioaktív izotópok ártalmas hatása. A megemelkedő háttérsugárzás ugyanis – minthogy ennek a fajta sugárzásnak az energiatartalma elegendően nagy különböző kémiai kötések felbontásához és „átrendezéséhez” – megnöveli (többek között) a DNS megváltozásának az esélyét, vagyis megemeli a mutációs rátát.

A csernobili robbanás után két héttel kémia szakos hallgatókkal egy budai kertben tüzet raktunk az ott található száraz gallyakból. Nagy meglepetésünkre a páasztortúz a szokásos piros helyett égszínkék lánggal égett. Kémia szakosokról lévén szó, akik „hivataltól” ismerték a különböző fémek lángfestését, hamar oda jutottunk, hogy ennek a szokatlan lángszínek a cézium az oka. (Amely elemnek a neve is a caesius = 'égszín- vagy szürkés-kék' szóból ered.) Ezek szerint a csernobili robbanásban a légkörbe kerülő radioaktív ¹³⁷Cs-izotóp a csapadékkal lehullott, beleivódott a száraz ágakba, s a lángfestés révén jelezte, hogy Budát elérte a radioaktív felhő. Minthogy a lángfestés rendkívül érzékeny kimutatási mód, nagyon kis mennyiségek is jól láthatóan megjelennek a láng színében, önmagában a szokatlan látványból még nem következtethettünk arra, hogy mennyire volt szennyezett a csapadék a csernobili eredetű céziummal.

Egy atomerőművel kapcsolatos baleset nagyon súlyos pszichés ártalmakkal is jár. Ennek nagyrészt az a háttere, hogy a radioaktív sugárzás nem látható, nem érezhető, de ugyanakkor életveszélyes is lehet; ezért nagyobb félelmet kelt az emberekben, mint egy látható, hallható vagy bőrrel érezhető veszély. Valószínűleg ez is hozzájárul az emberek atomerőművekkel szembeni ellenérzéseinek kialakulásához.

Más pszichológiai okai is vannak az atomellenességnek, s ez hasonlít ahhoz a zsigeri félelemhez, amely miatt sokan nem mernek felszállni repülőgépre. Ebben a kérdésben két logika ütközik. Az egyik az, hogy ha egy repülőgép lezuhan, akkor vajmi kevés az esélye az életben maradásnak. Ugyanakkor tudjuk, hogy a repülőgépek többszörös biztonságára tervezésének köszönhetően utas-kilométere számítva a repülésnél sokkal balesetveszélyesebb pl. a közúti autóközlekedés. Valami ehhez hasonló érzék az emberek az atomerőművekkel kapcsolatban is – s ezt a híres japán technika fukushimai kudarca föl is erősítette. S annak ellenére erős ez az érzés, hogy a statisztikai adatok szerint pl. egy szén égető hőerőműben az előállított energia mennyiségéhez viszonyított balesetarány – a fajlagos balesetveszély – lényegesen nagyobb, mint egy atomerőműben. Igen, de ha egyszer mégiscsak robban, akkor...

Még egy gondolat az atomerőmű-balesetekkel kapcsolatban. Az atomenergia védői gyakran hangoztatják, hogy Csernobilban, Pakson és Fukushimaiban is lényegében csak emberi hibák okozták a balesetet. Ez kétségtelen, csakhogy kérdés, hogy léteznek-e egyáltalán másféle hibák is.

Nyilvánvalóan nem a fizikai törvények „hibáznak”, hanem az ember akár tervezéskor, akár a kivitelezéskor, akár a működtetéskor. Ez tehát nem mentség az atomerőművek mellett.

6. Az atomerőművek leszerelése

Minden építménynek és szerkezetnek van valamekkora élettartama. Az atomerőműveknek is. A radioaktív sugárzás ráadásul gyorsítja a szerkezeti anyagok öregedését. Tudjuk, hogy nagyjából hány évtized egy atomerőmű lehetséges élettartama. Amely persze ilyen-olyan generálózással meghosszabbítható, de valamikor mindenképpen véget ér. Mi történjen utána a leszerelt erőművel? Mi legyen az erősen sugárzó reaktortesttől az épület falain keresztül a felhasznált szerszámokig? Kisebb-nagyobb mértékben ugyanis nagyon sok minden sugárzóvá s így veszélyessé válik az évtizedes használat során.

Hogyan történjen a leszerelt atomerőmű „eltemetése”? Állítsunk fel köré egy magas szögesdrótkerítést, s írjuk ki rá, hogy „ezer évig tilos belépni”? Vagy fegyverekkel őriztessük, nehogy valaki bemenjen? Vagy ássunk egy nagyon nagy gödröt, dózeroljuk bele az egészet mindenestül, s azt kerítsük körbe kerítéssel?

Ezekre a kérdésekre még nincs válasz és nincs idevágó pozitív tapasztalat. Az atomerőművek fejlesztésével és építésével (lásd Paks2!) kapcsolatban tehát semmiképpen sem szabad szem elől téveszteni azt a rendkívül jelentős szempontot, hogy egyelőre tisztázatlan a majdan elöregedő erőmű leszerelésekor az unokáink nyakán maradó rengeteg sugárzóvá vált építő-, szerkezeti és szerelőanyag sorsa.

7. Elvi problémák

Végezetül tekintsük át az atomenergiával kapcsolatos elvi problémákat!

A) Az urán nem megújuló energiaforrás. Márpedig a környezeti gondolkodás egyik alapelve, hogy energiatermelési rendszerünkben minél hamarabb és minél nagyobb mértékben el kell tolnunk az arányt a megújuló használat felé. A fenntartható földi élet jegyében záros határidő múlva már csak megújuló forrásokat szabadna használnunk.

B) Az atomerőművek fejlesztése és újabb blokkok építése elkerülhetetlenül háttérbe szorítja és késlelteti valamennyire a megújuló energiaforrások fejlesztését és rendszerbe állítását. Egyszerűen azért, mert kevesebb szellemi és anyagi erőforrás fog rendelkezésre állni a megújulóknál.

C) Centralizált energia-struktúra. Nem lehetetlen, hogy a jövőben ki fognak dolgozni olyan kis léptékű, helyi (sőt „házi”) atomenergia-termelő berendezéseket, amelyek egy-egy kis körzetet látnak el villamos energiával. Nem lehetetlen, de nem is valószínű. Legalábbis nem látszik tudományos-technikai „mozgolódás” ebben az irányban. A nagy – és egyre nagyobb kapacitású – atomerőművek pedig értelemszerűen nagy területek, egész régiók vagy országok energiaellátására hivatottak. Paks már most is az ország elektromos energiájának nagyjából a felét adja, s ha netán megépülnek az új blokkok is, akkor akár 70-80%-ra is felmehet ez az arány. Ez pedig egésztelen arány, hiszen minden szélsőséges mértékű centralizáció igen sok ember számára jelent egyszerre nagyfokú veszélyhelyzetet, mert megnő a rendszer sérülékenysége akár technikai vagy szervezési gondok miatt, akár szabotázs-cselekmény miatt.

D) Egy lábön álló energia-struktúra. Ez a probléma ikerestvére az előzőnek. Többféle energiatermelési mód létezik.

Az összetett (pl. ökológiai) rendszerek vizsgálatából megtanultuk, hogy a komplex rendszerek stabilitását a sokféleség – más szavakkal: a több lábon állás – biztosítja. Ha egy ország villanyárama óriási mértékben az uránutánpótlástól függ, s szükség esetén nincs azt gyorsan helyettesítő másfajta energiatermelési kapacitás, akkor megint csak oda jutunk, hogy az az ország energetikailag sérülékeny.

E) Az atomerőművek rugalmatlanok. Technikai okok miatt egy atomerőmű állapotát nem lehet gyorsan változtatni. Óriási a tehetetlensége. (Mint egy tankerhajónak, amelynek kismértékű manőverezéshez is hosszú időre és hosszú útra van szüksége.) Paksot nem lehet gyorsan sem leállítani, sem beindítani. Több napot igényel egy atomerőmű „kormányának elfordítása”. Egy ilyen rendszer nem tud rugalmasan igazodni a napi vagy heti energiafogyasztás akár ismert ritmusú, akár váratlan változásaira.

F) Hulladékprobléma. A hulladék dupla probléma. Az egyik oldala az, hogy míg mi ma élvezhetjük az atomenergia-termelés előnyös oldalait, addig az utódainkra hárítjuk azt a feladatot, hogy a kiegészítő fűtőelemeket és a majdan leszerelendő erőmű rengeteg sugárzó hulladékát valahova elhelyezzék, vagy valami más megoldást találjanak. Igazságtalan helyzet az „unokáinkkal” szemben!

A hulladékprobléma másik oldala az a szemléleti hiba (s erre már fentebb is utaltunk), hogy lényegében „jóvá hagyunk” egy helytelen működési elvet. Azt, hogy szemétnak tekintünk egy olyan mellékterméket, amely pedig hasznos nyersanyag lehetne egy másik folyamatban. Vagyis az atomenergia-ipar is elköveti azt az elvi hibát, amely sok más

gyártási folyamatunkra is jellemző, hogy körfolyamatok helyett lineáris folyamatokban gondolkodik. Lineáris gyártásmenetekben, amelyek mentén egy nyersanyagból – különböző hasznos termékeken keresztül ugyan, de végül is – teljes mennyiségében felhasználhatatlan szemét lesz.

Mi a különbség hulladék és szemét között? Hulladéknak azt nevezzük, amely az adott helyzetben ugyan már fölösleges, de máshol, másként, más célra még használható; szemét pedig az, amelynek már nincs hasznosítási lehetősége. Ha nem tévesztjük szem elől ezt a lényeges különbséget, és felidézük azt (amit föntebb már láttunk), hogy egy másfajta atomerőmű-technológiával a kiegészítő fűtőelemek bizony még használhatók lennének energiatermelésre, akkor világos, hogy elvileg hibás a gyakorlatunk az atomerőművek „maradékát” illetően.

Alapvető rendszerszemléleti – és így környezeti gondolkodási – hiba, hogy szemétnak tekintjük az atomerőművek „maradékát”, s azon gondolkozunk, hogy hova tüntethetnénk azt el a szemünk elől, s közben nem vesszük észre, hogy ez a sok gondot okozó „maradék” egyáltalán nem szemét, hanem értéket képviselő hulladék.

* * *

S végül ne feledkezzünk meg az alapkérdésről! Valóban kell nekünk újabb erőmű? Nem lehetséges, hogy bőven elegendő annyi energia, amennyit most megtermelünk, csak okosabban és takarékosabban kellene azt felhasználnunk?

Victor András

Az atomenergia kockázatetikai perspektívájának alapszem pontjai

1. Csernobil, Fukushima

2016 tavasza a történelem két legsúlyosabb atomerőmű-balesetének első közös és viszonylag kerek évfordulóját hozta el. Csernobil 30, Fukushima város 5 évvel ezelőtt írta be nevét a történelembe azzal, hogy atomreaktoraikban olyan balesetek történtek, amelyeket a Nemzetközi Atomenergia-ügynökség (IAEA) a nyolcfokozatú Nemzetközi Nukleáris Eseményskálán (INES) az elérhető legmagasabb fokozatba sorolt.

A skála 0 értéke nem jár biztonsági kockázattal. Az 1–3. szint rendellenességet, üzemzavart és súlyos üzemzavart jelentenek. A 4. és 5. szinten a létesítményen belül kezelhető hatású és a külső következményekkel járó baleseteket tartják nyilván. A 6. szinten a súlyos, a hetediknél a nagyon súlyos balesetek szerepelnek. A 4–7. szintű balesetek száma eddig több mint 30 volt a világon. A legmagasabb fokozatot a német köznyelv GaU-nak (Grösster anzunehmender Unfall), azaz a *feltételezhető legsúlyosabb balesetek* nevezi. Ez az első hallásra nem eléggé pontos és szakszerű kifejezés mégis jól utal az atomerőmű-balesetek két olyan jellemzőjére, amelyek Csernobilban és Fukushimában is megfigyelhetők voltak. Az első a nukleáris láncreakció fizikai következményeinek kontrollálhatatlansága az üzemi körülmények drasztikus megváltozása vagy összeomlása esetén. Bár vészhelyzet-forogatókönyvvel minden veszélyes technológia rendelkezik, és ezeket az őket alkalmazó üzemek személyzete jól ismeri, az előzetes tesztkörülmények és az üzemi balesetek körülmé-

nyeinek léptékkülönbsége mindig rejt kiszámíthatatlansági kockázatot, melyet nem lehet végleg eltüntetni. A látszólag pontatlan GaU kifejezés másik üzenete a környezeti következmények felmérhetetlensége Csernobil, de még láthatóbban Fukushima esetében. A kanadai partokról érkező mérési adatok a fukushimai sugárszennyezés táplálékláncba épüléséről azt mutatják, hogy ez a hatás globális méreteket öltött, és a mai napig nem vagyunk tisztában minden elemével és várható további következményeivel.

A skála, ebben a „feltételezhető legsúlyosabb baleset” kifejezés által érvényre juttatott, felfelé nyitott voltában rámutat a fizikai világ megismerésének általános törvényszerűségére: a természettudományos gondolkodással megismerhető és az azon felül megsejthető világ mindig sokkal szélesebb, és jóval több nyitott kérdést tartogat, mint amennyit a természettudományos alkalmazások praktikus felvetnek. Megesik, hogy ezeket a kérdéseket a technológiai folyamatot tervező természettudósok nem látják előre, nem találják meg időben, vagy a világ átalakításának hevületében kontingenciaként kezelik és/vagy nem fordítanak rá kellő figyelmet. A bekövetkező balesetek alkalmával megfordul a tervezőasztalon elképzelt elméleti és a következményeket hordozó valóságos világ viszonya, és a gyakorlati alkalmazás napvilágra kerülő esetlegessége hívja fel a figyelmet az elmélet és a gyakorlat inkongruenciájára. Ezeket az eseteket olyan figyelmeztető jeleknek kell tekintenünk, amelyek nem szólnak meg maguktól. Hogy a veszélyes technológiák alkalmazásának hol vannak a határai, arra nem ad választ

sem maga a technológia, sem önmagában a rá vonatkozó, műszakilag paraméterezhető szakmai kontextus vagy kompetencia. Ezzel magának a tudást alkalmazó embernek kell szembekerülnie és becsülettel megküzdenie. A *tervezhető elméleti és kivitelezhető gyakorlati technikai világ közötti határ, természete szerint, nem éles, elválasztó vonal vagy demarkációs vonal, hanem a tudományos elméleti, gyakorlati és etikai kérdések együtt kezelését lehetővé tevő, sőt igénylő szélesebb határmezsgye*. Sokszereplős közösségi játéktér, ahol nemcsak a bonyolult műszaki tervezéshez szükséges mérnöki kompetencia, a beruházás indokolt voltát mérlegelő gazdasági hozzáértés és a folyamatszervezés egyéb profeszszionalistái kell, hogy képviseljék magukat, hanem az erre alkalmas döntéstechnikai megoldások segítségével minden *potenciálisan érintett ember és minden – a jogérvényesítése tekintetében az emberi tisztánlátásra és felelősségvállalási hajlandóságra kényszerűen ráutalt – élőlény*. A mezsgye tehát az érintett kompetenciák közti gondos mérlegeléssel tovább szélesíthető, míg pl. pragmatista célracionalizmussal akár drasztikusan leszűkíthető. Az ipari energiatermelésre használt nukleáris technológia esetében pl. a fúziós és fissionális energiatermelés tudományos-elméleti és gyakorlati megvalósításával járó mérlegelésnek éppannyira ezen a mezsgyén van a helye, mint az energiabiztonság fenntartható forrásokra alapozott távlati elemzésének és az emberi felelősségvállalás kultúrába ágyazott etikai kérdéseinek. A műszaki és technikai etika területén sokszor hivatkozott, jelentős svájci szociáletikus, Arthur Rich (†1992) „cselekvési és szabályozási területek”-nek nevezi az ehhez hasonlóan komplex belátások érvényesítését igénylő, döntéselőkészítő, stratégiai fontosságú, közösségi szinergikus mezőt, amelyet egyetlen olyan döntéshozó vagy szakmai tervezőcsoport sem nélkülözhet, amely felelősségét nemcsak formálisan kívánja deklarálni, hanem körületekintően meg is kívánja azt valósítani. A továbbiakban az atomenergia békés célú, erőművi felhasználásával kapcsolatos leggyakoribb etikai kérdésekről lesz szó, mint az említett határterület vagy mezsgye túlságosan könnyen figyelmen kívül hagyható vagy elhanyagolható szempontrendszeréről. Az etikai tervezésbe szélesebb értelemben a teljes tervezési és előkészítési fázis beletartozik, egészen a haszonköltség elemzéseikig elmenően (hiszen ugyanaz a cél az esetek jelentős részében több, eltérő mértékben társadalom-, gazdaság- és környezetterhelő úton is megvalósítható), szűkebb értelemben viszont az etika mint tudományág számos nélkülözhetetlen szempontot fejlesztett ki már a technikai berendezések, illetve esetünkben az atomenergia-felhasználás jellemző etikai kérdéseit illetően.

2. Etikai érvelés és értékelés

Az atomenergia-felhasználás megítélésével kapcsolatos érvek között vannak (a) primér módon a technológiához kötődők, (b) az alkalmazásuk következtében előálló új társadalmi, éghajlati és gazdasági-kulturális helyzettel kapcsolatosak, és olyanok, amelyek (c) a balesetek tanulságainak érvényesítésére törekcsenek. Az első (a) eset legfontosabb példái a kiegészítő fűtőanyag elhelyezése, a proliferáció lehetőségére és az erőművek terrorizmus általi sebezhetőségére vonatkoznak. A nagy aktivitású radioaktív hulladékok elhelyezésének problémáját a nemzedékek közötti igazságosság szempontjából (b) is értékelnünk kell mindaddig, amíg a végleges elhelyezésre megnyugtató műszaki megoldást nem ismerünk. Idetartozik az atomenergia „tisztá” energiaforrásként való gyakori beállításának problematikája. Ez

annyiban csupán retorikai fordulatnak nevezhető, hogy ezek és a fosszilis erőművek nem a technológiai folyamat egymásnak párhuzamosan megfeleltethető pontjain szennyeznek leginkább, és hogy a szennyezés tekintetében a minőség és a mennyiség nem kompatibilis fogalmak. A földi fizikai törvényeknek megfelelően „tisztának” csak a napsugarak közvetlenül felhasznált melegét nevezhetjük, vagyis azokat a kivételes pillanatokat, amikor a napsugár a hátunkat melegíti. (Victor András) A „tisztá” jelző nyilvánvalóan viszonyfogalom, amely egyúttal lehetőséget ad a megújuló energiaforrások környezeti hatásaival való összevetésre, és ebben a tekintetben számos tisztább forrást és technológiát találunk már a jelenlegi innovációk szintjén is. Ebbe a csoportba (b) tartozik még az a két felismerés, hogy a nukleáris energiafelhasználás nem járul hozzá jelentős mértékben az éghajlat védelméhez, és hogy az általános növekedésközpontúság egyre több kritika tárgyává válik. A megújuló forrásokba fektetett jelentős kutatási innováció eredményessége következtében az atomenergia ellen szóló egyik legjelentősebb érvvé napjainkban a költséghatékonyság hiánya, a megtérüléshez fűződő racionalista és realista piaci elvárás lépett elő. A két nagy erőművi baleset megítélése, értékelése tekintetében erősen megoszlanak a vélemények (c). Ezek elsősorban két szempontra vonatkoznak. Az emberi tényező jelenlétének és jelentőségének megítélésére egyfelől, és a kárrendezés objektív lehetetlenségére másfelől.

Bár a technikai fejlődés lényege legalább a reneszánsz kora óta a természet *ember általi*, emberi célokat szolgáló átalakítása volt (ahogy ezt a nem alaptalanul F. Baconnek tulajdonított *scientia potestas est – a tudás, illetve természetismeret hatalom* szállóige kifejezi), a technikai vívmányokat éppen az tette népszerűvé és elterjedté, hogy a korábban emberi munkát és törődést igénylő munkafolyamatok a közvetlen emberi energiabefektetés kiiktatásával is végbevihetőkké váltak. Az újkori természettudományos világból így fokozatosan kikopott az emberi tényező világalakításban betöltött szerepének kritikai ismerete, és ez évszázadokra érvényes módon alapozta meg a természet egyoldalúan objektívnek tekintett voltát és ennek állandó munkahipotézisként való alkalmazását. A tökéleteseségzmény gyakorlati megvalósítását célzó technikai apparátussal létrehozott új emberi képességek kritikája, sajátos módon, éppen az atomenergia etikai értékelésének terén hangzott el legélesebben, 1957-ben. Ebben az évben, bonni egyetemistáknak tartott előadásában emelte ki Carl Friedrich von Weizsäcker, hogy az időközben csaknem tökéletesé vált technikák egyetlen nagy baja az, hogy az *ember* nem elég tökéletes hozzájuk. *Errare humanum est* – és ez a legalaposabb technikai felkészültséggel sem védhető ki. Az atomerőművek fenntartásának alapvető problémája, baleseti lehetősége (legalább) mindaddig fennáll, amíg tervezésük, konstrukciójuk és üzemeltetésük feltételei emberi környezethez kötöttek. A nukleáris balesetek pedig, felmérhetetlen következményeik miatt, a technikai balesetek között olyan különleges helyet foglalnak el, hogy bekövetkezésüket minden lehetséges módon kötelességünk megelőzni. „A technikai érettség kora akkor jön el, amikor az ember képes lesz nyugodt mérlegelés után lemondani bizonyos technikai eszközök felhasználásáról.”¹

Weizsäcker felfogásához hasonlóan Hans Jonas is hangsúlyozza, hogy a technikai világ által létrehozott újabb élethelyzetek újabb hozzáállást, mérlegelést, megítélést követelnek. Jonas közismert felelősségetikai felfogása szerint az új kor mind minőségében, mind mennyiségében két kiemelkedő területen tér el az előzőektől: egyrészt abban, amit az ember tenni tud, másrészt abban, amit az ember eddigi tevékenység-

gének elháríthatatlan következményeivel szembenézve tud tenni. Ennek következményeivel az etikai szemléletek átalakulásának esetében is találkozunk. Az etikai véleményformálás velejárája, hogy összetettebb, nem elszigetelten tárgyalt esetekben nemcsak több szempont, hanem több etikai szem-

lélet együttes mérlegelésére is szükség van. A jellemző etikai szemléleteket az érzületi etika, felelősségetika és utilitarista etikák csoportosításában kezelve, mind az atomenergia-felhasználás mellett, mind ellene találhatunk jó érveket. Az alábbi táblázatban ezek vázlatos összefoglalását látjuk.

	Érvek az atomenergia (AE) mellett	Érvek az atomenergia (AE) ellen
Érzületi etika (Gesinnungsethik)	Az AE az emberiség haladásának és a tudományos gondolkodás szabadságának jelképe.	Az AE-vel beavatkoztunk a természet rendjébe, természet és ember közti „határsértést” követtünk el.
Felelősségetika (pl. Hans Jonas)	Az igazságosság és a geopolitikai biztonság megkívánja, hogy a fosszilis energiaforrásokat a fejlett technológiával rendelkező országok hagyják a fejlődő országoknak.	A kisszámú, de kezelhetetlenül súlyos következményekkel járó balesetekért sem objektív, sem szubjektív felelősség nem vállalható, ezért az AE kiaknázásáról le kell mondani.
Utilitarista etikák	Bár az AE jelenlegi hasznosítása nem a legfejlettebb technológia az energiaszektorban, politikai megfontolásból vagy a területi-szektorális gazdasági haszon reményében a jelenlegi nemzedék energiaéhsége hatékonyan kielégíthető vele.	Az AE már nem HiTech, az olcsóbb, tisztább, decentralizált energiaforrások rendszerbe állítása újabb innovációs kihívást és feladatokat jelent, mert a jövő útja ebbe az irányba vezet.

3. A kockázati etika perspektívája

Tekintettel a hagyományos megközelítések segítségével alkotott vélemények nagy szórására, az atomenergia ipari hasznosításának kérdésére a nemzetközi tudományetikán belül, jelenleg jellemzően a racionalista diszkurzív etika keretében születnek új válaszok. Ez a rizikóetika eddigi kereteinek kiszélesítéséhez vezetett. Csernobil és Fukushima értékelése világossá tette, hogy az emberi tényező és/vagy az előre nem kalkulálható természeti hatás soha nem zárható ki a kockázati szempontok közül. Az ún. maradandó vagy állandó kockázathoz azonban ezeken túl még a proliferáció lehetősége, a balesetmentes üzemeltetés során is fellépő egészségre ártalmas hatás lehetősége (lásd eü-statisztikák Hamburg, Krümmel környékén), a leállított erőművek és a hulladéktárolás veszélyei is hozzátartoznak. Természetesen mindenki vélekedhet úgy, hogy a 21. század veszélyes korszak, ahol meg kell tanulni együtt élni többféle állandó kockázattal, és akik most élnek, kényszerűen egy veszélyes korra váltottak jegyet. Ezzel párhuzamosan természetesen vélekedhet úgy egy ország áramellátásáért felelős állami döntéshozó testület is, hogy a gazdasági és politikai szempontok mérlegelése után az atomerőművek állampolgárokra nehezedő maradék kockázati terheit is vállalni lehet jobb megoldások hiányában. Az első vélekedés azonban nyilvánvalóan két okból is hamis. Egyrészt, a veszélyes korszakról szóló megállapítással együtt senki sem állíthatja komolyan, hogy nem pont ennek a nemzedéknek az életében érkezett el a pillanat arra, hogy az emberiség gazdagabbik része, a weizsäckeri és jonasi értelemben, elkezdjen szembenézni az általa létrehozott ipari és jóléti társadalmak eddig elhanyagolt, igazi veszélyzónáival. Mind a tömeges életstílus kialakításán, mind a HiTech-innováció energiaszektorban megjelenő új tervlatokat nyitó alkalmazásán (megújuló források dinamikus fejlődése) múlhat a nukleáris maradékkockázat megszüntetésének sikere. Másrészt, ez a vélekedés még leegyszerűsítő, fatalista jellege miatt is tarthatatlan. Nehéz elhinni, hogy bárki felruházható volna annak a megállapításnak a jogával, hogy a jelenlegi és következő nemzedékeknek, beleértve az újszülötteinket is, mire szólhat a jegye. Amennyiben az atomerőművek felépítése és fenntartása politikai-gazdasági döntések következtében valósul meg és ettől a megvalósulástól lesz nagyobb a maradékkockázat mértéke, annyiban újabb, perspektivikusabb döntésekkel és kutatási

területek fejlesztésével az ebből eredő maradékkockázatot kiküszöbölő alternatívák is bizonyítottan találhatók. A területi áramellátásért felelős kormányzati döntések tekintetében pedig különösen fontos szerepe van a hatalomtechnikai design-nak. Nem mindegy ugyanis, hogy a sok nemzedék életébe előre elültetett maradékkockázatot az átláthatóságot nélkülöző pragmatista, decizionista hatalmi szemlélet során születik-e meg, vagy a lehetőség szerint minden érintettre kiterjedő, gondosan előkészített konszenzuális társadalmi diszkurzusok során. Még egy így előkészített döntés közben is joggal kérhetnénk számon egymáson a nemzedékek közötti igazságosság szempontját, de ebben az esetben legalább valóban lehetőség nyílna arra, hogy számon kérjük és tömegesen végig gondoljuk a gyerekeink és unokáink felé fennálló kötelezettségeinket. A Fukushimát követő 2011-es németországi döntést, melynek során négy reaktor azonnali, a maradék nyolc közül három részleges és az összes erőmű távlati leállításáról határoztak, kritikusok néha úgy állítják be, mintha abban egyedül Merkel kancellár felismerésének lett volna jelentősége. Merkel etikai jellegű kérdése akkor alapvetően az volt, hogy az *emberi étellel mindenképpen együtt járó, kiküszöbölhetetlen kockázatok mellé, racionális elemzésekkel alátámasztható módon, milyen mértékű többlet kockázatot ésszerű vállalni?* Ezzel a kancellár egyrészt útjára indított egy széles körű társadalmi és szakmai diskurzust, másrészt belekapcsolódott egy már létező gazdasági kérdésselvetésbe. Ennek elemei érintették az ellátásbiztonságot, a gazdaságosság és megfizethetőség feltételeit, a költségek eloszlásának szociális szempontjait, és legfőbb gazdasági célkitűzésként az ország kutatásra és innovációra épülő hosszú távú versenyképességét. E területeket „célkonfliktusokként” határozták meg, ahol termékeny és konstruktív viták alakultak ki. A német döntés jelenlegi hatástanulmányai (2016. május) meggyőzően támasztják alá az energetikai szemléletváltás döntően helytálló voltát.² Amit azonban, témánk szempontjából itt legalább ennyire érdemes kiemelni, az a kancellár kérdésének jogossága. Vajon ki az vagy mely közösség az, aki/amely ígéretes alternatívák esetében többletkockázatot keresne saját és utódai nemzedéke számára csak azért, hogy ezzel megfeleljen egy számára átláthatatlan, központi hatalmi döntés irracionálisának? Vajon ki foszthat meg egyéneket és csoportokat attól a lehetőségtől, hogy igényt tartson az életminőségét jelentősen befolyásoló szubjektív veszélyérzetének tiszteletben tartására a döntéshozók részéről abban az

esetben, amikor karnyújtásnyira vannak a veszélyérzetet kiváltó technikai eszközök jóval szelídebb alternatívái? És található-e racionális érv amellet, ha az egyének és közösségek (nem) ragaszkodnak az őket is érintő politikai döntések átláthatóságához és véleményezéséhez?

Amíg Weizsäcker emberi tévedékenységről (errare humanum est) szóló érve határozott tiltást jelent mind a deontológiai, mind a következményetikák számára, mégis elképzelhető olyan eset, amikor mérlegelhető a nukleáris energia felhasználása. Amennyiben egy alaposan előkészített, széleskörűen és gondosan kivitelezett haszon-kockázat elemzés meggyőzően támasztaná alá ennek alternatívátlanságát, sok rossz döntés között számíthatna ez akár a többinél kevésbé rossz választásnak is. Az ilyen helyzetek elemzésével foglalkozik a rizikóetika, amely jellemző módon nem a gyakorlatba közvetlenül átültethető válaszokat kínálja, hanem az elemzési folyamatot kívánja elősegíteni. A kötelességelvű (deontologikus) és következményelvű (konzekvencialista) kockázati etikák alkalmazásának azonban épp úgy megvannak a korlátai, ahogy az érzelmi és felelősségetikák előbbieknél tárgyalt példákban.³ A deontologikus rizikóetika például kiindulópontjául választhatja a kár felső mértékének meghatározását, és dönthet úgy, hogy a baleseti valószínűségektől függetlenül semmi olyan berendezést nem épít, amelynek baleseti következményei meghaladnák a kitűzött értéket. Vagy megalakíthat egy általános „kockázati profil” is, és vizsgálhatja azt, hogy különféle technikai berendezések üzemeltetése elér-e az előre megállapított kockázati szintet. Ezekkel persze rögtön szembe lehet helyezni, hogy ha az atomerőművek alternatívái önmagukban nem érik is el a kritikus rizikó mértékét, a róluk való lemondás következményeinek összkockázata már meghaladhatja azt. A fejlődő országok energiaszükségletének fosszilis eredetű biztosítása például, az üvegházhatású gázok globális éghajlatra gyakorolt hatásával, feltehetően előbb elérné a technikai kockázat előre megállapított értékét az atomerőműnél. Ez utóbbiak üzemkockázatát viszont a technológiai és munkafegyelem fejlett országokhoz viszonyított alacsonyabb szintje növelné tovább.

A konzekvencialista kockázati etikák egyik legnagyobb elvi problémája a megjósolhatóság behatároltsága. Rizikóetikát jellemzően az olyan tervezési folyamatok során használnak, amelyben a tervezők és hasznélvezők köre nem fedt egymást. Ez a helyzet egyben a racionális kiszámíthatóságot is befolyásolja, hiszen a tervezők racionalitása egyrészt eltérő elemeket tartalmazhat a felhasználókéval, másrészt a felhasználók – ebben az esetben a rákényszerített kockázatvállalók – értékvalasztásai és szubjektív biztonságérzete is jelentős eltérést mutathat. Valószínű, hogy aki szembesül a következményelvű kockázati elemzéssel, az megérti majd az atomerőművek biztonságos volta mellett elhangzó egyik leggyakoribb érv tarthatatlanságát. Ezen érv szerint az atomerőművek jóval kevesebb veszélyt rejtenek a repülőgép-utazásnál, sőt az autózásnál is, mert statisztikai adatokkal igazolhatóan kevesebb áldozatot szednek. Az előbbieknél mégis azért váltanak ki hevesebb reakciókat az értékelőkben, mert mivel ritkább eseményről van szó, a hozzá nem értők hajlamosak az esemény túlzó értékelésére. Ennek az érvnek alapvető hibájára a kockázati etika a *vállalt és rákényszerített kockázat* megkülönböztetésével világít rá. Míg a vállalt kockázat elfogadhatóvá tenné a veszélyforrásokkal való együttélést, a rákényszerített kockázat csak az előnyösség és az alternatívák hiányának függvényében volna elfogadható. Amennyiben vannak vagy létrehozhatók kevésbé kockázatos megoldások hasonló cél érdekében, a kockázatosabb megoldás nem indokolt. A repülőútra az utasok jegyet váltanak, az autózásról bárki

lemondhat az alternatívák ismeretében. A közlekedési eszközök igénybevétele tehát igényli az előzetes, beleegyező döntést. Az atomerőművi balesetek áldozataiban azonban – hacsak valamilyen módon nem egyeztek bele a tőlük akár kontinensnyi távolságban levő üzem létrehozásába – azokhoz a közlekedési baleseti áldozatokhoz hasonlóak, akikre ráesik a repülőgép, vagy elüti őket az autó. Mindkettő eredhet műszaki hibából, emberi figyelmetlenségből, és szerepet játszhatnak benne természeti, időjárási feltételek is. Am különösen az autóbalesetek esetében látható jól, hogy ezek háttérben sokszor az autóvezető saját jármű feletti uralmánál túlértékelése áll. A gyalogosokra kényszerített kockázat ebben az esetben a sofőr szubjektív tévedéséből ered. Az érintettek közti széles körű egyeztetés és gondos előkészítés hiányában az atomerőművek létesítése is eredhet a döntéshozók szubjektív tévedéséből pl. amiatt, hogy egyes szempontokat túlértékelve, más adekvát szempontokat lebecsülve, vagyis megalapozatlanul hozták meg döntésüket. Am ha – tegyük fel – minden potenciálisan érintett ember beleegyezne is atomerőmű építésébe, ami a globális baleseti hatás lehetősége miatt elég nehezen képzelhető el, a nemzedékek közti igazságosság érvényesítésével még ez sem volna elég indok arra, hogy a kiegészítő üzemanyag elhelyezésére vonatkozó jelenlegi technikai ismereteink mellett nukleáris reaktorokat építsünk.

A velünk élő veszélyforrások értelmezésére és kezelhetőségére vonatkozó kockázati etika keretében dolgozta ki Ortwin Renn a szisztémikus kockázati értékelést.⁴ A rendszerszintű kockázatok, véleménye szerint, a korunkban tapasztalható alapvető és gyors technológiai, gazdasági és szociális változások következménye, amelyeket a nagyfokú komplexitás, bizonytalanság, kétértékűség és a hullámszerű jelenségei jellemeznek. Az ember és környezete között levő, fejlett technikai és technológiai ismeretekre épülő komplex környezeti kapcsolatok esetében a kockázatkezelés nem szűkíthető le a megszokott két összetevőjére: a kár mértékére és előfordulásának valószínűségére. A kockázatkezelés kiterjesztett látókörében ezek mellett szerepelnie kell még további szempontoknak: bizonytalanság, földrajzi szórás (a nemzedéken belüli igazságosság vizsgálata), időbeli kiterjedés (nemzedékek közti igazságosság), visszafordíthatóság, latencia, a méltányosság elvének sérülése és a mozgósítási potenciál. A mozgósítási potenciál 4 alkotóeleme: (a) méltánytalanság és igazságtalanság a kockázatok és előnyök elosztása terén térben, időben és társadalmi helyzet tekintetében; (b) lélektani stressz és diszkomfort érzés a kockázattal vagy a kockázati forrással szemben; (c) a kockázatot szabályozó intézményekre nehezedő politikai vagy társadalmi nyomás; (d) bukógátjelenség, vagyis mi várható akkor, amikor nagy szimbólumértékű veszteségek más területeken is éreztetik majd hatásukat (pl. a pénzpiac vagy a vezető intézmények megbízhatóságába vetett hit elvesztése). A szisztémikus kockázatkezelés újabb kérdése, hogy az ezt elvégző intézmények képesek-e az idő szorításában a felsorolt szempontok tartalmilag is alapos elemzésére? Erre vonatkozóan különbözteti meg Renn a normál, közepes és kezelhetetlen értéktartományt. Az utóbbi kettőre vonatkozóan az értékelés megbízhatósága alacsony, a statisztikai bizonytalanság magas, a katasztrófák lehetősége veszélyesen nagy és a következmények megszűntására vonatkozó szisztematikus ismeretek hiányoznak.

A javasolt szempontok elemzésével állapítható meg Renn nyomán a kockázatkezelés típusa, amelyet a szerző és munkatársai három kategóriába sorolnak: a tudományos alapon kezelhető (komplexitás), az elővigyázatossági (bizonytalanság) és a diszkurzív stratégiát igénylő (kétértelműségek)

eseteket felsorolva. Az atomenergia ezek közül, Renn szerint, az első típusba tartozik, és így a komplexitás szabályai szerint elvileg tudományos alapon kezelhető lenne. Fukushima azonban sokakban megváltoztatta mind a rizikó tudatosításának szubjektív értékelését, mind a társadalmi felelősség jelentését és jelentőségét. Ezzel együtt felértékelődött a ritkán előforduló, de jelentős, kiszámíthatatlan, térben is időben egyaránt kiterjedt, visszafordíthatatlan és nagy mobilizációs potenciájú károkat okozó atomreaktori üzemi balesetek következményei iránti figyelem jelentősége is.⁵

4. Damoklész kardja

Bár Csernobil és Fukushima története az idő előrehaladtával egyre nagyobb mértékben tűnik majd feldolgozottnak, a nukleáris balesetek példája nem évül el. Csernobil következményeiről 30 év elteltével, napjainkban a biológiai, sugárbiztonsági és kulturális szempontú tudományos kutatások próbálnak tisztább képet alkotni. Megdőbentő riportok születtek és születnek folyamatosan ma is a nukleáris ipar veszélyeinek semmibe vételéről.⁶ Fukushimában jelenleg is számos, közvetlen biztonsági kockázat áll fenn. Több mint elgondolkodtató az a vita, hogy a fukushimai gyerekek körében mért pajzsmirigy-daganatos megbetegedések magas száma talán egyszerűen csak a környéken lakók különös genetikai adottságainak a következménye lenne.⁷ Mindkettő élő példája annak, amit J. Ortega y Gasset *Gondolatok a technikáról* című írásában (1949) így jellemez: „egy sor elképesztő nehézséget vállalunk annak érdekében, hogy más nehézségektől megszabaduljunk”. Erre a fajta fatalista nehézségvállalásra az emberiség, számos forrás szerint, folyamatosan készen áll.⁸ Minden adott és

megszerezhető képességünkre szükség van/lesz a helyes szempontok érvényre juttatásához.

Béres Tamás

JEGYZETEK

- 1 Weizsäcker, C. F. v.: Die Verantwortung der Wissenschaft im Atomzeitalter., Vandenhoeck & Ruprecht, 1978 (6). (Plan und Mensch. elhangzott: 1957. április)
- 2 <https://www.agora-energiewende.de/de/presse/agoranews/news-detail/news/positive-energiewende-bilanz-fuenf-jahre-nach-der-katastrophe-von-fukushima/News/detail/>
- 3 Schulenburg, J., Nida-Rümelin, J.: Art. Risikobeurteilung/Risikoethik. in: Grunwald, A. (szerk.): Handbuch Technikethik, Metzler, J. B., 2013, Stuttgart.
- 4 Klinke, Andreas & Renn, Ortwin (1999). Prometheus unbound. Challenges of Risk Evaluation, Risk Classification, and Risk Management. Working Paper No. 153 of the Center of Technology Assessment. Stuttgart: Center of Technology Assessment. Klinke, Andreas & Renn, Ortwin (2002). A new approach to risk evaluation and management: Risk-based, Precaution-based and Discourse-based strategies. Risk Analysis, 22 (6), 1071–1094; URL: <http://www.qualitative-research.net/index.php/fqs/article/view/64/131>
- 5 Hans Diefenbacher, Uwe Meinhold: Anmerkungen zur Energiepolitik nach der Katastrophe von Fukushima; Forschungsstätte der Evangelischen Studiengemeinschaft (FEST); 2012. november; Diefenbacher, Hans: Denkwerk Zukunft. Stiftung kulturelle Erneuerung. <http://www.denkwerkzukunft.de/index.php/stiftung/index/Diefenbacher> http://www.ekd.de/aktuell/presse/news_2010_09_07_umweltbeauftragter.html
- 6 pl. a majaki atomhulladék-lerakó városról készült dokumentumfilmek. Magyarul: Nagy András rendezésében, 2015.
- 7 URL: <http://www.theguardian.com/world/2014/mar/09/fukushima-children-debate-thyroid-cancer-japan-disaster-nuclear-radiation>
- 8 Béres Tamás: Fukushima után..., 2015. 03. 11. URL: http://dinamo.blog.hu/2015/03/11/fukushima_utun_avagy_nem_lattatok_valahol_damoklesz_kardjat_elobb_meg_a_helyen_volt

Az erkölcsi értékítélet kialakításának módszere

Paradigmaváltás a morális értékek közvetítésében

Az atomenergia hasznosítása és az atomerőművek üzemeltetése, úgy tűnik, korunk egyik meghatározó etikai vitatémájává vált. Nem véletlen, hogy a technikai civilizáció jelenleg ismert szintjén és az ember technikai tudásának lehetőségei, s már ismert veszélyei közepette ilyen elemi erővel jelentkezik Európa csaknem valamennyi társadalmában a tisztánlátás igénye, s az az igény, hogy erkölcsi szempontból releváns következtetések vezéreljék az egyéni és a kollektív cselekvés szempontjait. Hans Jonas például, a náciizmus elől Amerikába emigrált német filozófus, a *felelősség* fogalmának kibővítését éppen a modern technika alkalmazására való tekintettel szorgalmazta, s erre nézve új erkölcsi imperatívusz megfogalmazását látta időszerűnek (1979-ben): „Cselekedj úgy, hogy cselekedeteidnek következményei összegeyzethetőek legyenek a tartós és valódi emberi élettel a földön!”¹ Kérdés viszont, hogy miként konkretizálódik az erkölcsi felelősség tartalma adott történelmi-társadalmi situációban, így például az atomenergia hasznosítására való tekintettel? Az Ökumenikus Tanács tagegyházai számára, ha a kérdéshez érdemben hozzá kívánnak szólni, szintén nem lehet mellékes e szempontok tisztázása. Nyilván, kézenfekvő lehetne a válasz: „Minden kérdésre meg lehet találni a választ az etika ősi forrásában, a Bibliában!”; Vagy: „Korunk etikai kérdéseire

bibliai válaszok kerüljenek megfogalmazásra.” Ilyen és hasonló megállapítások tucatjával találkozunk a világhálón, ha beírjuk a kereső programba a *Biblia* és *etika* címszavakat!

Úgy tűnik, természetes az elvárás, hogy a Bibliát használó és a Bibliára hivatkozó vallásközösségek legyenek egyúttal az erkölcs ágensei is egy olyan világban, ahol újra konjunk-túrája van az etikának, főleg a világ válságjelenségei, s a technikai civilizáció veszélyei láttán. Erkölcs, etika és morál iránt több szinten fogalmazódik meg igény – de a kérdésekre, hogy miként lesz a Biblia az erkölcsi érvelés forrása, vagy, hogy van-e tekintélye az Írásnak, a bibliai kijelentés mennyire lehet elkötelező, illetve normatív az egyén életére és a közösségre nézve, a válasz már nem annyira egyértelmű!

1. Paradigmaváltás az erkölcsi értékek közvetítésében

Napjainkban alapvető változás figyelhető meg az erkölcsi értékek közvetítésének módjában, a korábbi gyakorlathoz képest. Mert míg évszázadokon keresztül a törvényre és Isten parancsára való hivatkozással egyértelmű morális igény került bejelentésre az ember felé, amellyel szemben csak en-

gedelmeskedni lehetett (időnként ma is fellépnek keresztyén vallásos közösségek hasonló igénnyel), napjainkban az etika argumentatív közvetítésében érdekelt az ember, ahol a józan belátás és a szabad véleményformálás kap teret. Ennek alapján az etika kulcsszava többé már nem az „engedelmesség”, hanem a „felelősség”. Nyilvánvaló, hogy ebben az összefüggésben nem egy objektív külső hatalom, hanem a szubjektív belső meggyőződés kap teret. Ennek megfelelően az erkölcs közvetítésének módja is változik: a tanítás helyét elfoglalja a motiválás, az elvárás helyett a felelősségre való apellálás; nem kész megoldásokat vár az ember, hogy azok felett gondolkodjon és azokat elsajátítsa, hanem érvelés útján engedi magát meggyőzni, tanácsot akar és nem gyámkodást! De még mielőtt elsiratnánk a régi szép időköt, s azt gondolnánk, hogy az örökérvényűnek hitt bibliai igazságok fellazultak, előre kell bocsátanunk: az erkölcsi értékek közvetítésének ilyen változása következtében szó nincs arról, hogy a keresztyén teológia valóságlátása, illetve a bibliai hitigazságok múzeumba kerülnének. Nem, sőt inkább új és hitelesebb módon kerülhetnek kifejtésre.

Az erkölcsi érvelés célja tehát ez: képviselhető morális meggyőződés kialakítása és közvetítése! Az etika nem állapotleírás. Az etika irányultság, lelkiismereti beállítottság, meggyőződés; a keresztyén hit és az értelem alapján kialakított értékítélet és reflexió mindarról, ami a természetes és társadalmi környezetben körülvesz.² Viszont az erkölcsi meggyőződés két tekintetben különbözik a megismerés más formáitól. Az erkölcsi vélemény nem tekinthető olyan objektív tényállásnak, mint pl. a természettudományos ismeret, amely kutatáson, megfigyelésen, bizonyíthatóságon alapszik. Nem független annak az embernek a személyétől, tapasztalataitól, aki képviseli – mivel objektív bizonyítékokra nem támaszkodhat, hitele az érveléstől függ! Továbbá az erkölcsi vélemény nem egyszerűen ízlés dolga. Az erkölcsi véleménynek *igazságigénye* van! Ez az igazságtartalom meghatározza a morális meggyőződés átütő erejét, integrálóképességét.³ (Pl., ha azt mondja az egyik ember, hogy ő a sört szereti, a másik pedig a bort, ez ízlés dolga. Viszont, ha valaki azt állítja, hogy az alkoholfogyasztás egészségügyi okok miatt morálisan elvetendő, a másik pedig, hogy az egészség érdekében fenntartandó – itt már az igazságtartalom tekintetében van különbség.)

Az erkölcsi érvelésnek tehát *igazságigénye* van, ez pedig attól függ, hogy milyen külső tényezőre, objektív valóságra, megkerülhetetlen normára hivatkozik. E ponton viszont fel kell tennünk a kérdést: hogyan tekint a keresztyén etika az Szentírásra, a Kijelentés igazságára, hogyan használhatja az erkölcsi érvelés kifejtésében a Bibliát⁴ – és hogyan nem szabad használni azt?

2. A Szentírás tekintélye

Hit és erkölcs tekintetében az ember számára minden időben megkerülhetetlen volt a kérdés: van-e tekintélye önmagában a Bibliának? Tudjuk, hogy az őskeresztyénségtől kezdve semmi nem osztotta meg jobban úgy az egyházat és a teológiát, mint az a kérdés, hogy ki mit tart a Bibliáról? Szinte az igazhitűség tesztkérdésévé vált és maradt napjainkig, hogy ki mit hisz a Szentírásról? E kérdés végigvonul az egyház (és nemcsak az egyház) történetén. Ezt a történetet a verbális inspiráció védelméért folytatott ádáz küzdelem, az üldöztetések borzalmi és a máglyák fénye, majd a *sola scriptura* reformátori elv hangsúlyozása vagy éppen a bibliai

szövegekkel való tudománytalan visszaélések sora kíséri egy vélt igazhitűség jegyében.

Tekintélye nem az által van az Írásnak, hogy „szent”-nek nevezzük! Az Újszövetség nem ismeri ezt a megjelölést egyetlen bibliai iratra sem, csupán a zsidóságban és Alexandriai Philónnál találjuk. E helyett „írásról” vagy „írásokról” beszél. A „*Biblia Sacra*” vagy „*Scriptura sacra*” megjelölés későbbi eredetű, a teljes kánon megjelölésére szolgált, még ha terjedelme és sorrendje sokáig nem tekinthető is egységesnek. Az „Írás teológiájának” kialakulását is csupán a kanonizálás folyamata tette lehetővé.

Figyelmet érdemelnek e tekintetben *Jan Assman*, a neves kultúrtörténész megállapításai. Ő kultúrtörténeti szempontból tesz különbséget *szent*, *kanonikus* és *klasszikus* szövegek⁵ között:

- *szent* szöveg az, amely nem igényel semmilyen magyarázatot, egyszerűen recitálják, bizonyos rituális szabályok alapján kerül felolvasásra, elhangzik és ez által hat. A szöveg a médium szerepét tölti be: közvetíti, megjeleníti a szent valóságát. A szöveg hat térben és időben, a nyelv szentélyében;

- a *kanonikus* szöveg már értelmezést igényel, miközben egy közösség értékrendjét testesíti meg. Az igazságról szól, és normatív erővel kíván hatni (éppen az értelmezés segítségével);

- a *klasszikus* szöveg interpretálásához, megértéséhez már képzett hallgatóságra és avatott tolmácsolásra van szükség;

Az Ó- és Újszövetség szövege – ilyen szempontból – mindhárom jellemvonást magában hordozza,⁶ hiszen a bibliai szöveg:

- az istentiszteleten, a liturgiában kerül recitálásra;

- *kanonikus*, mert a prédikáció és az egyház tanítása által értelmezésre kerül, s bejelenti igényét az emberi életre nézve;

- *klasszikus*, mivel megértése nemcsak egyfajta előképzettséget és szocializációt igényel, de az egész kultúránkat áthatotta;

E három aspektus összefüggésének teológiai és hermeneutikailag is jelentősége van! Egyrészt megnyitja ugyan a párbeszéd lehetőségét a teológia, irodalomtudomány és a kultúr-, illetve művelődéstörténet között, amely az exegézis számára is új szempontokat nyújthat. De ugyanilyen fontos másrészt az is, hogy érvényesüljön a reformátori különbségtétel elve: nem mindegy ugyanis, hogy az Írás irodalmi szöveggként vagy *kanonikus* szöveggként kerül idézésre. Ez utóbbi esetben nem mellékes a szöveg érvényével és igényével szemben kialakított viszonyulás, magatartás. Ha a szöveg „*Szentírásként*” kerül idézésre és olvasásra, akkor nem régmúlt idők vallásos dokumentumaként marad csupán, hanem az Isten jelen és jövőbeli kijelentésének médiuma lesz. Az Írás tekintélye tehát adott az által, hogy írásba foglaltott, az egyes könyvek kánonba rendeződtek, ez pedig azt jelenti, hogy a szöveg objektív és szabad minden emberi interpretációval szemben.

A reformátori teológiai alapfelismerés viszont a Bibliát csak a Kijelentéssel összefüggésben szemléli; Kálvin például feltűnő módon, a lehető legkritikábban használja önmagában a Biblia szót Isten Igéjének megjelölésére. Számára ugyanis nem az Írás betűje, egy-egy szava, hanem az Szent írásból kihallatszó igehirdetés volt hangsúlyos.⁷ Mindig szenvedélyesen és határozottan utasította el azt az elképzelést, hogy Isten a Biblia egy-egy szavát összefüggéseiből kiragadva közölné az emberrel. A Biblia – a református teológia szerint – nem önmagában szemlélendő, hanem az

isteni kijelentés megértésének és továbbadásának folyamatában, a *Szentlélek megvilágosító* hatalmának feltétele alatt. Mindkettő egyformán hangsúlyos: a kijelentés összefüggésében és a Szentlélek hatalma alatt – e nélkül ugyanis a Biblia tetszőleges hivatkozási alap lehet minden morális igény vagy meggyőződés szolgálatában! Ez azt is jelenti, hogy a Biblia tekintélye és hitelessége nem az egyház vagy az egyház szolgálatainak tekintélyétől függ⁸ – az Írás tekintélyének alapja maga Isten, aki az Íráson keresztül szól hozzánk. Igaz, hogy Szentlélek inspiráló hatására Isten szava emberi gondolatokba és fogalmakba foglaltatik, de mégis Isten Igéje marad. Ugyanakkor az írott Ige olvasásra és értelmezésre kerül, vagyis az emberi nyelv, illetve gondolatrendszer szűrőjén át kerül továbbadásra, mégis Ige marad... De az sem mellékes, hogy miként bánik maga a közösség az Írással az istentiszteleten, az életben, a kultúrában. Vagyis: hogyan becsüli az egyház népe a Bibliát?

Hogyan lehet tehát a Biblia tekintélye felől erkölcsileg úgy érvelni, hogy ez az érvelés egyrészt meghagyja az egyén döntésre való szabadságát, másrészt nem lazítja fel az isteni kijelentés *elkötelező*, emberi életet igénybe vevő üzenetét? Ugyanakkor valóban ne csak az individuum lelki egyensúlyát vagy mentális egészségét biztosítsa, hanem a közösség és a társadalom javát szolgálja.

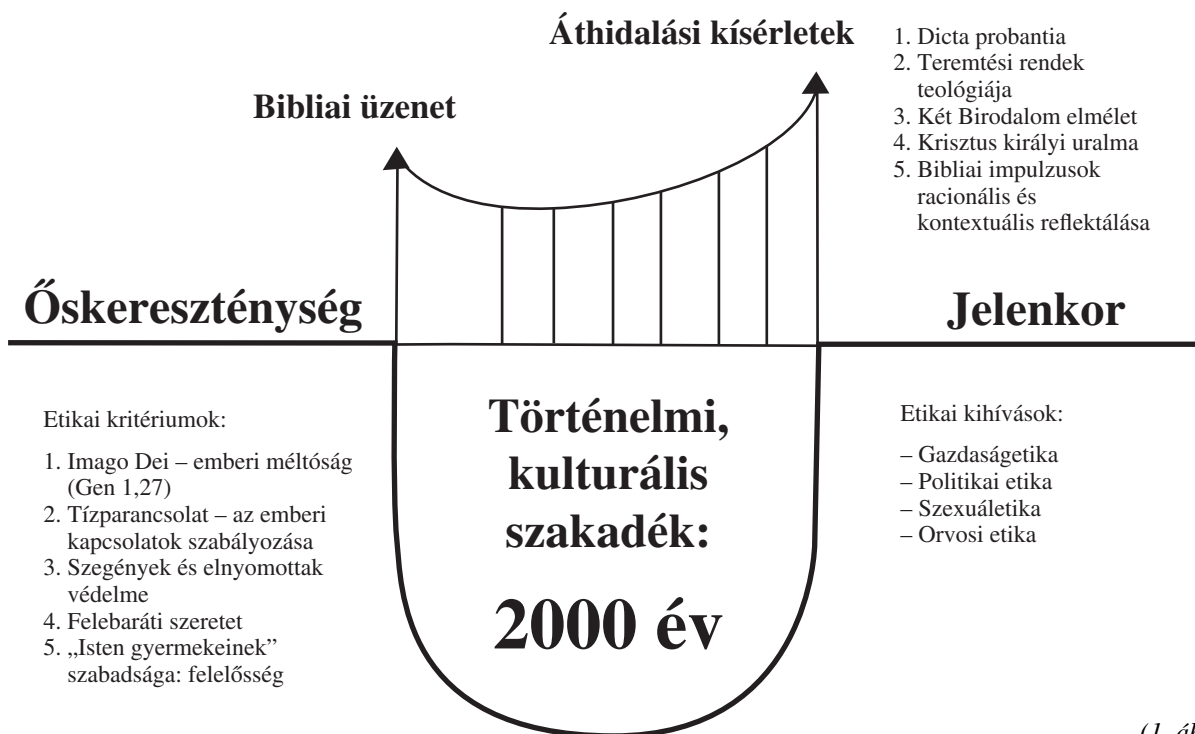
3. A Biblia és erkölcsi érvelésünk

3.1. Lássuk előbb, hogyan nem célravezető a Bibliát használni! A Biblia és az etika kapcsolata nem merülhet ki a *dedukció* módszerében. Ez a módszer olyan „levezetést”, leegyszerűsítő megoldás jelent, amely az emberi együttélés normáit bibliai elvekre és erkölcsi maximákra kívánja vissza-

vezetni. Ilyen lenne pl. a szeretet kettős parancsolata („Szeresd az Urat, a te Istenedet teljes szívedből, teljes lelkedből, teljes erődből és teljes elmédből, és felebarátodat, mint magadat” – Lk 10,27) vagy az aranyszabály („Amit tehát szeretnétek, hogy az emberek veletek cselekedjenek, ti is ugyanazt cselekedjétek velük, mert ez a törvény, és ezt tanítják a próféták” – Mt 7,12). Látszólag e téren minden a legnagyobb rendben van, hiszen a szeretet parancsa a jézusi etika summáját és az ősgyülekezet ethoszát foglalja össze, ugyanígy az aranyszabály is. Mivel az együttélés rendjének ilyen irányú igénye visszavezethető a Biblia tekintélyére, ezért igazságtartalom tekintetében helyesnek tűnik. Ez az érvelés viszont akkor ébreszt kétségeket, amikor kiderül: mindkettő fellelhető Biblián kívüli hagyományvilágban, sőt az aranyszabály az antik kor hétköznapi moráljának populáris darabja volt.

A másik vakvágány a pusztán *biblicizmus*. Ez a megoldás úgy kívánja alkalmazni a bibliai normákat saját korának erkölcsi problémáira, hogy közben figyelmen kívül hagyja azt a történelmi-kulturális távolságot, amely a Biblia világát választja az érvelő saját világától. Kiváló példa erre a Tízparancsolat reflektálatlan alkalmazása, illetve ráolvasása olyan etikai kihívásokra, amelyek a Dekalógus világában, de még néhány évtizeddel ezelőtt is ismeretlenek voltak (pl. a géntechnika, a biotechnológia vagy az atomenergia világában). Ez a módszer nem hagy helyet értelemnek – a Biblia tekintélyéből halott bálványt csinál, amely nem tűri a kérdéseket.

3.2. Van viszont a Szentírás idézésének egy másik, *legitim* értelme is: amikor az Isten és a nép, Isten és az ember szövetségének történetéből olyan normákra emlékeztetjük magunkat és egymást, amelyek új értelmezés által érvényesek lehetnek a mi korunkra is!⁹ Az alábbi séma a már említett, a Biblia világa és a mi világunk közötti történelmi és kulturális szakadékot, valamint annak áthidalási kísérleteit ábrázolja!



(1. ábra)

Egyik oldalon látjuk a Szentírás főbb etikai normáit, és ezekből nyerhető erkölcsi impulzusait:

1. Az istenképűség (Imago Dei), és ezzel összefüggésben az ember méltósága (Gen 1,27); 2. A Tízparancsolat

(ember közösségi életének regulái); 3. A szegények és elnyomottak védelme; 4. A felebaráti szeretet; 5. Az „Isten gyermekeinek” szabadsága és felelőssége. A másik oldalon korunk etikai kihívásai találhatók a gazdaságetika, a

szexuáletika, a politikai etika, az orvosi és bioetika terén. A kettőt 2000, vagy – ha az ószövetség legrégebbi darabjait vesszük alapul – több mint kétezer év választja el egymástól. Minden időben megpróbálta az ember és a keresztyén egyház tanítása a bibliai normák társadalmi-gazdasági-spirituális-vallási keretei, valamint a mai ember élethelyzete közötti mélységet áthidalni. Az áthidalási kísérletek, illetve hermeneutikai módszerek teológiatörténetileg nézve viszont meglehetősen széles skálát mutatnak. Ezek közül a legismertebbek: 1. Dicta probantia – bibliai idézetek bizonyító helyként való használata; 2. Teremtési rendek teológiája; 3. Két-Birodalom elmélet; 4. Krisztus királyi uralmáról szóló tanítás (analogia fidei); 5. Bibliai impulzusok racionális és kontextuális reflektálása (társadalomtudományi ismeretek bevonása, folyamatok tárgyilagos elemzésére való törekvés az interdiszciplinaritás alapján) stb. Nem célunk itt a megoldási kísérletek hatástörténetét nyomon követni, mint ahogy az sem lehet itt feladatunk, hogy latolgassuk, exegetikai szempontból mi a helyesebb: Amoszra vagy Jeremiásra hivatkozni az egyház társadalom-kritikai programjának megfogalmazásához? Közös bennük viszont az, hogy az érvelés szintjén keresik a Bibliára való hivatkozás adekvát lehetőségét. Ez az, amit nem nélkülözhet keresztyén egyház szociáletikai érvelése, még ha a módszerek időnként különböznek is. E nélkül az egyház érvelése üres szó marad, még ha szakmai szempontból kompetens módon nyilatkozik is.

4. Etikai álláspont kiérlelése felé – módszer és további szempontok

De mi lehet az a módszer, amellyel az egyház, illetve a keresztyén hívő ember és a teológus kialakíthatja erkölcsi álláspontját egy saját korára jellemző morális kérdésben? Hogyan hidalható át a szakadék a jelenkor kihívásai és a bibliai erkölcsi normák között? Pillanatnyilag nem ismerek jobb módszertani kiinduló alapot ehhez, mint Kálvin szociáletikai módszerét, amely már polgárjogot nyert a jelenkori protestáns etikai véleményformálás terén. Kálvin saját korának társadalmi és gazdasági kihívásainak kezelésére két szempontot elengedhetetlennek tartott: a bibliai *kijelentés* minél alaposabb *megismerését* és feltárását, valamint az adott kor *társadalmi-gazdasági-politikai valóságának elemzését*.¹⁰ A kettő egymásra vonatkoztatása által kívánta meghatározni az itt és most helyzetben adekvát erkölcsi cselekvés kritériumát. Nyilván, neki ehhez megvolt a szakmai eszköztára (humanista műveltsége, filológiai ismeretei, jogi képzettsége stb.). Ma már számos egyházban hasonló módszerrel kíván a protestantizmus véleményt formálni társadalmi kérdésekről. Általában két kritérium mérlegelése alapján értékelhető a társadalompolitikai kérdésekre vonatkozó egyházi állásfoglalások relevanciája. Ezek az *Írás-szerűség* és a *tárgyszerűség*. Az első jelenti a bibliai kijelentéshez és az egyház ígéhirdetésre vonatkozó megbízatásához való hűséget, azt, hogy az egyházi állásfoglalásokban és véleményformálásban a keresztyén hit igazsága és tartalma kifejezésre jusson. A második olyan szakmai tájékozottságot, adott kérdéseknek megfelelő tárgyi ismeretet felételez, amelynek hiányában nehezen lehet elképzelni, hogy az egyház etikai és társadalompolitikai kérésekben kompetens módon nyilatkozzon.¹¹ E feltételek teljesülése nélkül minden megnyilvánulás érdemben súlytalanává válik, s az egyház a modern társadalomban irreleváns intézményé lesz, amelynek már csak annyi

szerepet szánnak, hogy a hagyományt ápolja, s részt vegyen a szociális problémák enyhítésében. Sajnos az atomenergia felhasználását érintő egyházi állásfoglalások sem minden esetben jeleskednek a tárgyszerűségnek, illetve a pontos tájékozottságnak erényével.

Annál öröndetesebb, hogy jelen konferenciánk viszont a szűkebb értelemben vett szakma, a humán tudományok és a teológia párbeszédének, s egymásra figyelésének igényével kerülhetett megtartásra, s lehetünk tanúi annak, hogy e párbeszédben hogyan tisztul a kép lépésről lépésre, miként jutunk közelebb – egy módszertani sémában is ábrázolható¹² módon – egy közösen vállalható álláspont kialakításához. Az egyes előadók (a humán ökológus, az atomkutatással foglalkozó fizikus, biológus-ökológus, a természettudományok iránt elkötelezett pedagógus, a jogász, a filozófus és a teológusok) vizsgálódásának szempontjai felől közelítve az atomenergia kérdéséhez világossá vált, hogy legelőször a (1) *probléma megnevezésében* kell közös nevezőre jutni. Esetünkben a társadalmi vitát és a jelen szakmai konzultációt kiváltó probléma: a magyar energiaellátás függetlenítésére való politikai törekvés, s az ehhez kapcsolódó társadalmi és szakmai vita. Ebben a fázisban az első reakciókat, történelmi tapasztalatokból eredő félelmeket, és általános vélekedéseket is érdemes számba venni. A (2) *helyzet elemzése* kapcsán képet alkothattunk az atomenergia termelésének kockázatairól, a statisztikai adatokról, az ökoszisztéma tényleges terheltségéről (karbonlábnyom), a fosszilis források behatárolt voltáról, illetve a világ energiaigényének állandó növekedéséről. Ez elemzés kapcsán nem lehet eltekinteni az ügyben érintett felek érdekeitől, a konfliktusoktól, a jogi szabályozókról, de arról sem, hogy adott esetben eltérő nemzetközi érdekek állnak az ügy eltérő megítélése mögött, vagy a társadalmi-politikai bizonytalanság éppen a képzettség hiányára, a tájékozatlanságra vezethető vissza. A (3) *morális elvek és etikai normák számbavétele* kapcsán fontos volt számunkra a transzcendentális nézőpont megválasztása, amely nem mond ellent a más, nem teológiai megközelítések elvi szempontjainak, mint pl. a szolidaritás vagy a döntésekben való demokratikus részvétel elveinek, valamint a kisebbik rossz megoldás iránti tájékozódásnak. Viszont a teológiai nézőpont felől igényelt erkölcsi érvelés számol a bűn realitásával, a teremtettség önmagában való értékével, az élet ajándék voltával, illetve a „metanoia”, azaz a megtérés szükségességével. A bibliai világ- és történelemszemlélet számol azzal, hogy amit ma teszünk, annak kihatása van a jövő generációk életére is, de ismeri a lemondás, a „be nem avatkozás” elvét is, éppen a természet, illetve a teremtettség integritásának érdekében. Mindezek után következhet a (4) *saját álláspont kiérlelése* – akár egyéni, akár közösségi szinten –, az ún. „moral point of view”: az etikai érvek, normák és a cselekvési opciók számbavételéből fogalmazódott meg a döntő kérdés: akarunk-e olcsó, tömeges energiaforrást kezébe adni az embernek? Ha igen, fel kell hívni a figyelmet a várható kockázatokra és fogyasztási szokásokra – ha nem, akkor be kell rendezkedni egy több önmérsékletet követelő életstílusra. A tények és értékek, az előnyök és a veszélyek mérlegelése kapcsán az az álláspont körvonalazódott, hogy nem tömeges, hanem decentralizált energiaforrásokra van szükség, de ennek az igénynek a sikere és megvalósítása „rajtam is áll!” Az egyén nem vonhatja ki magát a felelősség alól! Végül a lehetséges etikai döntés (5) *visszacsatolása*, gyakorlati alkalmazhatósága kapcsán egy fordított trendet ajánlott a konzultáció: „az egyéni forrásoktól a tároló központok felé”. Ami pedig az életstílust illeti, további segítő szempontokra

és intézményekre van szükség: e helyen értékelődik fel különösképpen is az oktatás szerepe, az egyházak lehetősége, s legfőképpen a több bizalom légkörének megteremtése a felek és érdekeltek között.

Etikai véleményformálás és érték közvetítés terén tehát elengedhetetlen a párbeszéd teológia és nem teológiai tudományok között; a gazdaság, az ökológia, a bioetika, a szociálpolitika és szociálpszichológia problémaköreinek megismerése, elemzése, reflektálása nélkül nincsenek releváns etikai válaszok. E párbeszéd nélkül marad a bibliai idézetek egyes élethelyzetekre való orákulumszerű ráolvasása, valamint a vak, kérdéseket nem tűrő engedelmesség megkövetelése valamely objektív igazság nevében – vagy pedig a szűkebb szakmai, politikai vagy gazdasági érdekek öntörvényű érdekérvényesítése, különösebb társadalmi és morális kritika, illetve kontroll nélkül.

5. És a konstruktív hozzájárulás lehetősége?

Az etikai álláspont vagy állásfoglalás kialakítás azonban nem lehet csak öncélú és csak kritikus. Ezért még két szempont bevezetése a helyes morális döntés érdekében elengedhetetlen. Az egyik az (1) *ideológiakritika*, illetve intés bálványállítástól; a másik (2) *világ alakítására szóló mandátum*.¹³

A reformatori teológia, illetve a protestáns szociáletika *ideológiakritikai* potenciálja régi hagyománya tekintetében, gyökerei Pál apostol teológiájánál találhatók. Arról a kimondottan teológiai feladatról van szó, amely az ember ősi törekvését, nevezetesen, hogy munkája és teljesítménye által „olyan legyen, mint Isten”, feltárja, és azt bűnbocsánat és megváltás összefüggéseibe utalja. Míg a korábbi protestáns teológia még elsősorban az egyénre, az egyes emberre nézve szemléltette a kérdést (ahol a te szíved, ott a te istened bibliai mottó jegyében), Barth Károly a teológiai bálvány-, illetve ideológiakritikát kiterjeszti a társadalmi és politikai struktúrákra, a „nép és a Führer”, a „vér és a föld” stb. mítoszával szemben. Az egyház tartozik a világnak az Evangéliummal – mondja Barth –, de az evangéliumhirdetéssel felmutatja „a világnak istenei nem létezését”.¹⁴ A 20. század második felében ez a kritika kiterjesztésre kerül a különböző társadalmi struktúrákra és az egyéni, illetve csoportérdekek irányába: a hatalom és a pénz, a társadalmi jólét és egyéni önmegvalósítás, a technika mindenhatóságába vetett hit, a piacgazdaság, verseny és a reklám kortárs „hamis bálványaival”, illetve ideologizálódásukkal szemben. De napjainkban, és témánk szempontjából sem vesztett semmit időszerezéséből a bibliai szociáletika ideológiakritikai elkötelezettsége ott, ahol a globalizáció világának abszolút érvényre törekvő gazdasági politikai hatalmával, az emberi élet értelmévé tett élmény és fogyasztás pszeudo-vallásos köntösbe öltözött ideológiájával van dolgunk. Főleg ott, ahol bizonyos erők azt akarják elhíttetni: nincs alternatíva (pl. az atomenergiának sincs alternatívája). A bibliai erkölcsi érvéls ideológiakritikai potenciálja tehát kontextuálisan értelmezhető: az Istenről való beszéd mitológiátlanít, kimondja a mai doktrínák, a modern kori ideológiák és új narratívák tarthatatlanságát – energia-kérdésben is!

Azonban a hamis bálványimádás leleplezése önmagában negációhoz vezet: minden struktúra érvényének megkérdőjelezéséhez, rosszabb esetben tagadásához. Ezért szük-

séges, hogy a keresztyén etika a „művelni és őrizni” bibliai megbízatását (Gen 2,15) valóban inspirálóvá és elkötelezővé tegye a *világ alakításának* („*Gestaltungsaufgabe*”) feladata számára. Ez nem jelent mást, mint az ember kultúraalkotó tevékenységét, amely által szolgálatába állítja a természet erejét, megteremti a fejlődés feltételeit, strukturálja a közösségi együttélés rendjét – egyszóval „*élhető világot*” formál ökológiai, gazdasági és politikai értelemben egyaránt.

Ebben részt vállal és részt kér a bibliai etikán tájékozódó keresztyénség is – még akkor is, ha tudja, ennek a világnak a székelyje elmúlik. Mégis, jeremiási szóval élve, igyekszik annak a városnak, világnak, környezetnek a jólétét munkálni (Jer 29,7 értelmében), amelynek ő maga is részese. De hogy valóban élhető legyen ez a világ, nem lehet eltekinteni az elsőtől, a hamis mítoszok leleplezésétől.

A keresztyén teológia számára az *élhető föld*, az *élhető világ* képe ugyanis nem a dzsungel a maga öntörvényűségével, ahol az erősebb, az életképebb marad fenn, hanem a kert, a maga rendezettségével és ékességével, amelyben nemcsak a kiválóak pompáznak, de a gyengébb, a támogatásra szoruló is méltósággal bír, s védelmet nyer. Tehát a bálványöntögetéstől el kell jutni – kellő információk és kielélt erkölcsi vélemény birtokában – a konstruktív feladatvállalásig, de szüksége esetén ezt az utat visszafelé is végig kell járni.

Tehát az etikai kérdések szakmai ismeretekre és tudományos eredményekre reflektáló, párbeszédben formálódó, érveléssel történő kifejtése elvezethet a kompetens egyházi állásfoglalás megfogalmazására és a felelősség konkrét helyzetben történő tudatosítására. Nem utolsósorban – az érem másik oldalára is pillantva – értékvesztett társadalmunknak is szüksége van bibliai szemlélet realizmusára, a keresztyén etika józanságára és valóságértelmezésére, hogy ez a világ valóban élhetőbb világ legyen! Reméljük, hogy ehhez ez a konferencia közelebb segít, s párbeszédnek folytatása lesz.

Fazakas Sándor

JEGYZETEK

- 1 Hans JONAS: *Das Prinzip Verantwortung*, Frankfurt a. M. 1979, 36.
- 2 Vö.: Traugott KOCH: *Zehn Gebote für die Freiheit. Eine kleine Ethik*, Tübingen, 1995.
- 3 Lásd: Markus HUPPENBAUER – Jörg DE BERNARDI: *Kompetenz Ethik für Wirtschaft, Wissenschaft und Politik. Ein Tool für Argumentation und Entscheidungsfindung*, Zürich, 2003, 48–49.
- 4 Christofer FREY – Peter DABROCK – Stephanie KNAUF: *Repetitorium der Ethik*, Waltrop 3, 1997, 253.
- 5 Jan ASSMAN: *Das kulturelle Gedächtnis. Schrift, Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen*, München, 1992, 94kk.
- 6 Ulrich H. J. KÖRTNER: *Theologie des Wortes Gottes. Positionen – Probleme – Perspektiven*, Göttingen, 2001, 311.
- 7 Wilhelm Heinrich NEUSER: *Theologie des Wortes – Schrift, Verheißung und Evangelium bei Calvin*, in: Ders. (Hg.): *Calvinus Theologus*, Neukirchen-Vluyn, 1976, 18–22.
- 8 Wulfert de GREEF: *Calvins Bibelverständnis und seine Bibelauslegung*, in: M. E. Hirzel – M. Sallmann [Hg.]: 1509–Johannes Calvin–2009. Sein Wirken in der Kirche und Gesellschaft, TVZ Zürich, 2008, 97.
- 9 FREY: i. m., 253.
- 10 Vö.: Andre BIÉLER: *Gottes Gebot und die Hunger der Welt – Calvin, Prophet des industriellen Zeitalters. Grundlage und Methode der Sozialethik Calvins*, Zürich, 1966, 6.
- 11 Lásd Martin HONECKER: Sind Denkschriften „kirchliche Lehre“?, in: ZThK 81 (1984), 241–263. – Vö. Aufgaben und Grenzen kirchlicher Äußerungen zu gesellschaftliche Fragen (1970), in: Kirchenkanzlei der EKD (Hg.): *Die Denkschriften der Evangelischen Kirche in Deutschland*, Band 1, Gütersloh, 1978, 43–76; *Das rechte Wort zur*

rechten Zeit. Eine Denkschrift des Rates der Evangelischen Kirche in Deutschland zum Öffentlichkeitsauftrag der Kirche, Gütersloh, 2008, 25.

¹² Az itt következő etikai véleményformálást segítő, információkat rendszerező sémához lásd pl. *H. E. Tödt* ajánlását: Heiz Eduard TÖDT: *Perspektiven theologischer Ethik*, München, 1988, 30–42.

¹³ Vö.: Karl-Wilhelm DAHM: *Von der Götzenkritik zum Gestaltungsaufgabe*, in: Fr. Furger – A. Lienekamp – K.-W. Dahm: *Einführung in die Sozialethik*, Münster, 1996, 108–110.

¹⁴ Karl BARTH: *Offenbarung, Kirche, Theologie*, in: Ders: *Theologische Fragen und Antworten*. Evangelischer Verlag AG. Zollikon, 1957, 170.

ÖKUMENIKUS SZEMLE

Több felelősséget, kevesebb érzületet

Ulrich Körtner, bécsi református etika professzor a *Zeitzeichen* hasábjain megjelent elemzésében arra figyelmeztetett, hogy az egyházak fontos kérdésekkel nem néznek szembe a menekültügy kapcsán. Körtner problémáknak tartja, hogy az egyházak támogatják Angela Merkel kancellár asszony menekültpolitikáját. A Bécsi Egyetem protestáns teológiai karán tanító, Németországból származó rendszeres teológiai professzor azt szorgalmazza, hogy a protestáns egyház érvelésében helyezzen nagyobb hangsúlyt a „két birodalom”-elméletre, gyakorlatában pedig kövesse a felelősségetika szempontjait.

A szociológus Max Weber „Politika mint hivatás” címmel 1919-ben tartott híres előadásában vezette be a felelősségetika és az érzületetika közötti különbségtételt. Amíg az érzületetika egy cselekedet erkölcsi értékét elsősorban a morális alapelveken és a szándékon méri le, a felelősségetika a tettek következményeire kérdez rá. Weber számára mindenestre „az érzületetika és a felelősségetika nem abszolút elmentétek, hanem egymás kiegészítői, amelyek csak közösen jellemezhetik azt az embert, aki a 'politikai hivatásra' egyáltalán érdemes lehet.”

Az EU és tagállamai által a menekültek tömeges beáramlására adandó válaszokról szóló nyilvános vitában érzület- és felelősségetikai nézőpontok ütköznek egymással. A kétfajta érvelés gyakran kerül ellentétbe, ahelyett, hogy Weber szellemében kiegészítenék egymást.

A kezdeti eufóriában, amellyel elsősorban németek, de osztrákok is fogadták a Balkánon keresztül érkező menekülteket, és a lakosság csodálatra méltó, spontán segítőkészségben az érzületetikai tartás jutott kifejeződésre. És az érzületetika logikájával érvelnek azok is, akik elutasítják a menekültek és migránsok beáramlásának korlátozását. Az „egy ember sem lehet illegális – Refugees Welcome!” motója a cselekvést érzületetikai távlatba helyezi. Arra, hogy ez milyen következményekkel jár a közösségre, így adott esetben magukra a menekültekre nézve, nem sok gondolatot szentelnek.

Ennek a politikai áramlatnak a képviselői nem egyszer magas morális igénnyel, már-már egyfajta erkölcsi felsőbbrendűséggel lépnek fel. Annak pedig, aki az előttünk álló integráció esetleges nehézségeire és a szociális ellátórendszer várható, a társadalom alsóbb rétegeiben az elosztásért, például az olcsó bérlakásokért való küzdelmet erősítő, jelentős átalakulására figyelmeztet, azzal kell számolnia, hogy jobboldaliként, sőt rasszistaként bélyegzik meg. A köztisztviselőként álló német történész, a szociáldemokrata

(SPD) párttag Heinrich August Winkler, aki bizonyonnyal nem a nyílt társadalom ellensége, joggal kritizálta ezt az erkölcsi fellengzősséget, amivel Németország és az EU menekültpolitikája kezdeti irányát minden dolog mércéjévé nyilvánította.

Szükségyszerű határok

A felelősségetikai megfontolásokat alapul vevő álláspont nem tekinthet el attól, hogy éppen a nyílt alkotmányos állam nem állhat fenn határok nélkül. Ez természetesen nem jelenti a bezárkózásra építő, a menekültek jogait kiüresítő politika védelmét és támogatását. Ugyanakkor éppen a bevándorlásra amúgy nyitott állam számára, amelyet magam is kívánatosnak tartok, elengedhetetlen, hogy területét és a népességének összetételét egyaránt ellenőrizni tudja, éppen a sikeres együttélés érdekében. Ez az, amire a menekültekről folytatott nyilvános vita kezdeti szakaszában utalt már Udo Di Fabio, az alkotmánybíróság korábbi tagja.

A cselekvőképes jogállam a döntő előfeltétele pontosan annak a civiltársadalomnak is, amelynek tagjai érzületetikai alapon léptek fel a menekültek és jogaik érdekében. Éppen ezért végzetes lépés lenne egy demokratikus rendszerben politikailag, ha a civiltársadalom pont azt az ágat metszené le, amelyen ül.

Mindazonáltal még mindig hiányzik egy aktív és következetes menekült-, illetve bevándorlási politika, amelyik többet kínál a kríziskezelésnél. A jogállam kapitulációjával egyenértékű például az a kijelentés, hogy egy állam külső határait napjainkban már nem lehet hatékonyan ellenőrizni. Hiszen a határok tiszteletben tartására és megbízhatóságára éppen azok vannak leginkább ráutalva, akik nálunk keresnek menedéket. Működő jogállam nélkül nincs menedékjog. Természetesen nem arról van szó, hogy a lakosságot megóvják a menekültekkel és idegenekkel szemben, hanem a menekülteket és állampolgárokat egyaránt megillető védelemről. Az államhatárok, vagy a schengeni övezet külső határainak kontrollja és a beutazók ellenőrzése, de a menekültáradat csökkentése is szükségyszerű, még ha messze nem is elégséges előfeltétele annak, hogy bevándorlók integrációja gazdasági és kulturális szempontból egyaránt sikeres legyen. Ezzel mindenkinek tisztában kell lennie, amikor azt hallja, hogy állami szervek az ügyintézés elégtelenségeit túlterheltséggel magyarázzák, ami állításuk szerint a menekültek irányíthatatlan és korlátozhatatlan beáramlásának következtében áll elő.

Igaz ugyan, hogy az aktuális menekültprobléma kapcsán összeurópai megoldásra van szükség. Az EU alapítása és bővítése ugyanakkor eleddig nem vezetett a nemzetállamok és intézményeik felszámolásához. Éppen ezért nem terhelhető minden felelősség Brüsszelle.

Németországnak és az EU-nak modern törvényi szabályozásra van szüksége a bevándorlás kapcsán. Ha nem is lehet minden esetben szigorúan elválasztani egymástól a bevándorlás- és menekültpolitikát, mégis egyértelműen meg kell különböztetni a kettőt. Demográfiai okok miatt szükség van ugyan a bevándorlásra, de ezt a menekültek befogadása nem feltétlenül elégíti ki. A menekültek nagy valószínűséggel nem felelnek meg a munkaerőpiac követelményeinek és még megfelelő képzési kínálat, illetve állami támogatással is csak nehezen integrálhatók a munkaerőpiacra. Egy bevándorlást támogató államnak világos szabályozásra van szüksége. Ezek a szabályok, ha nem is elégséges, de elengedhetetlen feltételei a sikeres integrációnak.

Paul Collier oxfordi közgazdász megvizsgálta, hogy milyen következményekkel jár a tömeges bevándorlás nem csak a befogadó, hanem a származási országokra nézve. Olyan címszavak jelennek meg a tanulmányában, mint a brain drain, vagy a tehetségtranszfer. A fiatal, tetterős és jól képzett fiatalok tömeges elvándorlása veszélyezteti a származási országok jövőjét, gazdasági fejlődését. Persze az egyenleg másik oldalán említhetők pozitívumok is: a családok profitálnak abból, ha egy családtag menekültként egy idegen országban telepedik le és pénzt utal haza. És politikai rendszerek is hasznot húznak ezen a módon a menekült- és migránsáradatból.

A befogadó országokra nézve Collier egy ideális „bevándorlási arányszámot” határozott meg, amelynek túllépése éppolyan negatív hatással jár, mint ha elmaradnak attól. Tétele szerint a gazdasági előnyt és a nagyobb kulturális sokszínűséget mérlegre kell tenni a szociális rendszer gyengülésével szemben. Ha az utóbbi hatás túlsúlyba kerül, az sem a befogadó országnak, sem a migránsoknak nem kedvez. Collier ezért a bevándorlók számának kontrollját, sőt korlátozását nem csak gazdaságilag, hanem erkölcsileg is vállalhatónak tartja.

Az egyházak a menekültek körüli vitában inkább érületmint felelősségetikai szempontok alapján érvelnek. Gyakran utalnak a bibliai követelményre, hogy az idegeneket saját országunkban felebarátként kell tisztelni és befogadni. Alapvető mérceként arra az ókori Izraelben érvényes bibliai elvre hivatkoznak, amely előnyben részesíti a szegényeket és rászorulókat. Való igaz, hogy az Ószövetség ismételt emlékeztet az egyiptomi kivonulásra és arra a tényre, hogy Izrael maga is osztozik a menekültek sorsában. A nép története a bibliai hagyomány alapján valóban Ábrahámmal kezdődik, aki elhagyta hazáját, hogy az Isten által ígért földre költözzön. A babiloni fogság is szerves része az ószövetségi emlékezetnek.

Az egyházi állásfoglalások aztán József, Mária és az újszülött Jézus egyiptomi menekülésének legendárius elbeszélésére hivatkoznak. A menekültek melletti fellépést ezen túl az irtalmas samaritánus jézusi példázatával, Jézus jövevények befogadására vonatkozó felszólításával (Máté 25) indokolják. Ennek a parancsolatnak krisztológiai elmélyítése szerint az, amit eggyel a legkisebbek közül megtettünk vagy elmulasztottunk, Krisztussal magával tettük vagy éppen nem tettük meg.

A felebaráti szeretet parancsolata valójában individuáletikai szinten fogalmazódik meg. Így kétségtelenül meg-

alopozza a kötelezettségünket, hogy a szükséghelyzetben lévő emberek számára felebaráttá legyünk és rajtuk segítünk. És ez a parancsolat szolgál iránymutatásul, keresztyén felfogás szerint, az állam cselekvésének is. De nem vezethető le belőle hiánytalanul egy hosszú távú migrációs politika cselekvési stratégiája. Az állam nem egyén, mint a samaritánus Jézus példázatában. És nem mérlegelheti csak a személyes sorsokat, hanem kötelezettséggel tartozik a közjó, valamennyiünk java iránt. A Lukács evangéliumának 10. fejezete alapján pedig végképp nem igazolható a korlátlan bevándorlás követelménye, vagy a menekültek joga arra, hogy tetszésüknek megfelelő országba jussanak el.

Ezeket a kérdéseket az egyházi állásfoglalások jóformán nem is mérlegelik. Németországban a két legnagyobb egyház a kezdetektől kifejezetten támogatta Angela Merkel kancellár asszony menekültpolitikáját. Ráadásul az európai uniós szabályozás (Schengeni Egyezmény és Dublin III) ezzel együtt járó megszegését is jóváhagyták. Peter Prove, az Egyházak Világtanácsának nemzetközi igazgatója októberben ráadásul úgy vélekedett, hogy Merkel rászolgált a Nobel-békedíjra azzal, hogy menekültpolitikája „erkölcsileg és jogilag is kifogásolhatatlan”.

Ez a szemlélet nem csupán jogi-politikai értelemben agályos, hanem teológiailag is. A két birodalom elmélet, vagy kettős kormányzat reformatori tanítása különbséget tesz az egyház és az állam között. Mindkettőhöz sajátos feladatokat rendel, miközben mindkét intézménytől elvárja, hogy Isten akarata szerint az emberek javát szolgálják. Az állam felelőssége, hogy Isten törvényével összhangban biztosítsa a jog és béke érvényesülését. Ez magában foglalja a határok biztosításának felelősségét és az irányított bevándorlás alapvető jogát és köteleességét. Ez persze nem keverendő össze a migrációtól való általános elzárkózással.

Kívánatos lenne, hogy az egyházak az állam említett feladatáról is kinyilvánítsák véleményüket, amelyet az államnak éppen a sikerrel kecsegtető hosszú távú integrációs politika érdekében kell ellátnia.

A tagállamok és az Európai Unió egészének felelőssége mindazonáltal nem ér véget az EU külső határainál. Biztosítaniuk kell az ENSZ élelmezési programjához szükséges kiegészítő pénzügyi támogatást, ami a Szíriával szomszédos országok táborában élő menekültek emberhez méltó ellátását lehetővé teszi. Az egyházak követelésével összhangban, az emberkereskedelem forrásainak elapasztására, szükség van olyan jogi eszközök biztosítására, amelyek lehetővé teszik a menedékkérelmek benyújtását már a származási országokban. De ez nem sikerülhet kvóták és az ezzel járó befogadási határszámok nélkül.

A menekültpolitika etikai alapproblémája a menedékjog egyetemességének és az egyes országokra vonatkoztatott gyakorlati alkalmazásának feszültségében rejlik. A menekült- és menedékpolitikában is érvényes az alapelv: Ultra posse nemo obligatur, azaz senki sem kötelezhető, hogy lehetőségein felül teljesítsen. Esetről esetre kell megvizsgálni, hogy egy ország mikor éri el teljesítőképessége határát, és ezt országról országra eltérő és ellentétes módon fogják megítélni. De felelősségetikai szemszögből ezt a kérdést semmiképp sem kerülhetjük meg.

Ulrich Körtner

Az eredeti cikk megjelent a Zeitzichen 2016/2. számában. Fordítás: Küligyi Iroda / Ódor Balázs. Forrás: www.zeitzeichen.net

TOMKA JÁNOS–BÖGEL GYÖRGY

Vezetés egykor és most – A Biblia és a menedzsment

Nemzeti Tankönyvkiadó, Budapest, 2010, 338 oldal

Megéri jónak lenni? – A Biblia és a menedzsment II.

Nemzedékek Tudása Tankönyvkiadó, Budapest, 2014, 368 oldal

Nagy kihívást jelent ma az embereket Istenhez vezetni, belőlük Isten segítségével gyülekezetet formálni és ezt követően a gyülekezetet erősíteni, építeni és fenntartani. Szem előtt tartva azt, hogy a legfontosabb területeken: az igehirdetés, a sákramentumok, a szeretetszolgálat területén mindent meg kell tennünk engedelmes szívvel, amit Isten elvár tőlünk. Ezen túl azonban megfogalmazódik a kérdés, hogy hogyan lehet megtartani a bibliai elveket a mai világban, és közben reagálni a rendkívül gyorsan változó világ rendkívül gyorsan változó körülményeire. Azaz, hogyan lehet menedzselni a változásokat. Hogyan lehet jó keresztyén vezetőnek lenni, hogyan lehet jó keresztyén vezetőként dolgozni, vezetés- és szervezetfejlesztést végezni, megtanulni és jól csinálni a delegálás szolgálatát, vagy éppen a projektmenedzsmentet gyakorolni a gyülekezet építése, Isten dicsőségének és az evangélium terjesztésének érdekében? Egyházunknak választ kell adni, ki kell elégíteni egy olyan igényt, amely egy változó világban megpróbál megtenni mindent azért, hogy a mai ember kérdéseire, a tudományosság szem előtt tartásával, mégis bibliai alapokon nyugvó válaszok szülessenek. Isten ránk bízott embereket, közösségeket és feladatokat, hogy elkötelezett módon, a Tőle kapott készségeket, képességeket és kegyelmi ajándékokat használjuk a válasz keresésében. A Biblia, Isten kijelentett ígéje bőséggel ad útmutatást az üzleti élet, a pénzügy, a szervezés, a vezetés és az élet más területein való eligazodáshoz. Kiváló bizonyíték e könyvismertetés tárgyát képező Dr. Tomka János és Dr. Bögel György szerzőpáros által megírt hiánypótló két könyv, amelyekben a vezetéstudomány és a Biblia találkozik. A témák egy gazdasági vezetőképzőn kerültek feldolgozásra, ahol vezetéselméleti és gyakorlati kérdésekkel foglalkoztak. A modern vezetési témákat Bögel György, míg a bibliai elemzéseket Tomka János írta. A szerzőpáros az életből, egy-egy nagyvállalat vezetési gyakorlatából, a filozófia területéről vagy a film világából vett példák feldolgozásával széles látókörről tesz tanúbizonyságot. Bemutatják, hogy mit mond az elmélet, és mit mutat a gyakorlat. Ezt követik a Bibliából vett példák elemzései. A találkozás lehetőséget ad arra, hogy a menedzsment fontos kérdéseire a Biblia szemüvegén keresztül közelítsünk.

1.

Az első könyv „*Vezetés egykor és most – A Biblia és a menedzsment*” 2010-ben jelent meg. Tíz nagyon fontos vezetés-módszertani kérdést vesz nagyító alá. Az első fejezetben felfedezhetjük, hogy a Bibliának van mondanivalója a vezetői szerepekről és feladatokról. Jetró és Mózes párbeszéde rávilágít arra, hogy még a legnagyobb vezetők is gyakran

rosszul végzik a dolgukat. Mózes jó célokért küzdött, nagyon fontos feladatokat vállalt, kitartóan dolgozott, ám közben nem vette észre, hogy vezetés-i módszerei nem voltak hatékonyak. „*Jetró olyan tanácsot ad vejenek, mely nemcsak mintegy 3200 éve bizonyult hasznosnak, hanem korunk menedzserei számára is megbízható támpontokat nyújt a sok különböző nehéz feladat közötti egyensúlyteremtéshez.*” (28. oldal). Jetró és Mózes közötti párbeszédéből levezethető, hogy milyen szerepek, feladatok várnak egy vezetőre. *Képviselnie* kell a népet Isten felé, aztán *tanítani* a népet, majd *vezetőket választani és fejleszteni*, aztán a *szervezetépítés* és a *döntések* meghozatala. Részletes útmutatást találunk a vezető főbb feladataira, a vezetővel szembeni elvárásokra, s mindezt Mózes példáján keresztül érthetjük meg.

A változások menedzselését Nehémiás példájával szemlélteti, aki személyes példamutatásával hiteles vezetője volt a népnek a fogságot követő újjáépítés küzdelmes időszakában.

A továbbiakban a fejezetek a vezetői felelősségről, a vezetői hatalomról és befolyásról szólnak. Mélyrehatóan foglalkozik a könyv a kudarc és a bukás kérdésével is. A hetedik fejezet már a szervezeti kultúra, és a szervezeti értékrendről ír. A bibliai esettanulmány Dániel és három barátjának történetéről szól, mely bemutatja, hogy miként lehet helytállni a különböző értékrendszerek keresztüztében. Az érzelmi intelligenciáról szóló fejezetben a szerzők a vezetési stílusokat elemzik részletesen, ehhez segítségül hívják Zebedeus fiainak a történetét.

A tizedik, egyben utolsó fejezet a hálózatokról, kapcsolatrendszerekről szól. Bemutatásra kerülnek a hálózatokkal kapcsolatos felfedezések. A bibliai esettanulmányban Barnabás példáján keresztül mutatja be, hogy „*a hálózatokban milyen fontosak a különféle kapcsolatok, és a hálózat tagjainak hányféle szerepet kell betölteniük a sikeres és tartós működés érdekében*” (316. oldal).

2.

Az első könyv megjelenését követően az olvasói visszajelzésekre, véleményekre válaszként 2014-re a szerzőpáros elkészítette a folytatást „*Megéri jónak lenni? – A Biblia és a menedzsment II.*” címmel. A második kötetben már nem vezetés-módszertani, hanem etikai, morális és jellembeli kérdésekkel foglalkoznak. Itt is tíz téma köré csoportosítják a mondanivalót.

Megéri jónak lenni? Erre a kérdésre nehéz válaszolni, hiszen sok szereplője van egy ilyen helyzetnek. Nehéz meghúzni a határvonalat jó és rossz között. A vezetői döntéseknek általában több érintettje is van, és ami jó az egyiknek,

az lehet, hogy rossz a másoknak. A játékelmélet nyelvén fogalmazva: számos helyzetben nem lehet nyertes–nyertes megoldást találni. A szerzőpáros számos modern és klaszszikus esettanulmányt tár elénk, amelyek segítenek, hogy a vezetők elé kerülő etikai problémákra, dilemmákra a legjobb megoldást lehessen megtalálni.

A téma kidolgozása során elénk tárul, hogy a Bibliának van mondanivalója a nagy multinacionális cégek viselkedésével és azok vezetői által hozott sokakat érintő, vitákat kiváltó döntéseikkel kapcsolatban. Az első fejezet arra keresi a választ, hogy lehetne-e másként viselkedni. A szerzők jó érzékkel látják meg Ábrahám és Lót története kapcsán, hogy ott egy családi vállalkozásról van szó, és erőforrás-problémával szembesülnek. A kérdés megoldására a menedzsment területéről a konfliktuskezelés öt módját vázolják fel, aztán a különböző etikai irányzatok megoldásait mutatják be. A bibliai esettanulmány Ábrahám és Lót között lévő konfliktusos helyzet feloldására, az érdekkülönbségek kezelésére mint „jó” megoldás kínálkozik a választási jog átengedése. Mit tett Ábrahám a konfliktus megoldása érdekében? Először is beszélgetést kezdeményez az unokaöccsével, nem a múlttal kezdi, nem azt ecseteli, hogy ki mit rontott el, ki mit hibázott, hanem arról biztosítja Lót, hogy nem akar viszályt. Mert fontos számára kettejük rokoni kapcsolata. Ezt követően rávilágít arra, hogy mennyi lehetősége van unokaöccsének. Végül egy váratlan gesztust tesz: Ábrahám előjogáról lemondva, felajánlja Lótnak, hogy a két kínálkozó lehetőség közül ő válasszon először. Ábrahám döntése meghozatalakor megerősödött elhívásában, és elfogadta a kevésbé jónak látszó, de Isten által megígért Kánaán földjét. Ismerve a történet folytatását, a bekövetkezett eseményeket, elmondhatjuk, hogy Ábrahám jól döntött. „Egyre több üzleti gondolkodó ismeri fel, hogy kiszámíthatatlan világunkban a vezetői döntéseket nem csupán gazdasági eredményességük alapján kell megítélni, hanem erkölcsi helyességük szempontjából is” (53. oldal).¹

A következő fejezet a szabályok és az értékek alapján hozott döntésekről szól. Egy cég egyik pillanatáról a másikra teljesen váratlanul kritikus helyzetbe kerül, a vezetőnek nagyon nehéz döntést kell meghoznia szinte azonnal. Vajon lehet-e értékek alapján, ha igen, milyen értékek alapján dönteni ilyen helyzetben. Mind az egyén, mind a szervezetek, vállalatok életében nagy jelentősége van egy erős értékrendnek, mely segít fókuszálni, irányt mutat a döntéseknél, s arra bátorít, hogy ne csak a pillanatnyi hasznunk alapján mérlegeljünk, és komoly támaszt ad a jó döntés következménye-

ként előforduló hátrányok elviseléséhez. A téma kifejtését a Tízparancsolat, illetve Jézusnak a Hegyi beszédben elhangzott tanítása alapján olvashatjuk. „Amit akartok azért, hogy az emberek tiveletek cselekedjenek, mindazt ti is úgy cselekedjétek velük” (Mt 7,12). Az Aranyszabály tanítása iránytűként szolgál az etikai dilemmák útvesztőjében, és valódi segítséget ad számunkra az erkölcsi döntésekhez.

A további fejezetekben a mai esettanulmányok és a bibliai történetek olyan témákat vizsgálnak, mint a vezetői felelősség, a hatalommal való visszaélés, a vezetői viselkedés miatt eluralkodó félelem, a jövőbeli haszon érdekében elviselhető áldozat kérdése, a segítségnyújtás problémája vagy az ígéretet betartása.

Különösen nagy értéke a könyveknek, hogy a szerzők olyan fontos vezetésmódszertani, etikai, értékrendbeli témákat választottak, amelyekkel nemcsak a szakmabeli, hanem az „átlagember” is találkozhat. A könyvek felépítése világos, logikus és olvasmányos. Bibliai történetekben éppen úgy, mint az úgynevezett mai történetekben őszintén szólnak a szereplők gyengeségeiről, bukásairól, erkölcsileg megkérdőjelezhető tetteikről. Ez az egyenesség teszi különösen aktuálissá a több ezer éves bibliai történetek üzenetét korunk számos hasonló kérdésével vívódó emberek számára.² A Biblia a vezetés és a szervezés területén olyan tanítást ad elénk, amely nem ideig-óráig érvényes vezetői irányelvekről szól, hanem időtálló, általános érvényű tanácsokat nyújt.

Mind a két könyvhöz Bölcskei Gusztáv püspök és Reményi Csaba, az Oracle Hungary ügyvezető igazgatója írt ajánlást, illetve előszót. A Biblia és a menedzsment párosításához nagy bátorságra és komoly szakmai tudásra volt szükség. Köszönjük dr. Tomka Jánosnak és dr. Bógel Györgynek, hogy vállalták ezt a munkát. Örömmel várjuk a folytatást. Hiszem, hogy a vállalatvezetők, az oktatásban, államigazgatásban dolgozók mellett mi, lekipásztorok, a gyülekezetekben szolgálatot teljesítők is nagy haszonnal fogjuk kézbe venni és forgatni e két könyvet.

Hella Ferenc István

JEGYZETEK

- ¹ Tomka János–Bógel György: A Biblia és a menedzsment II. Megéri jónak lenni? Nemzedékek Tudása Tankönyvkiadó, Budapest, 2014. 53. oldal.
- ² Tomka János–Bógel György: A Biblia és a menedzsment II. Megéri jónak lenni? Nemzedékek Tudása Tankönyvkiadó, Budapest, 2014. 14. oldal.

A szembenállástól a közösségig

Evangélikus–római katolikus közös megemlékezés a reformációról 2017-ben

Fordította Pap Kinga Marjatta, Luther Kiadó, 2016, 98. oldal

A reformáció 500 éves évfordulójára készülve a Lutheránus–Római Katolikus Egység Bizottsága nyilatkozatot adott ki 2013-ban „From Conflict to Communion” címmel. A kötet magyarul is megjelent, melynek bemutatójára közvetlenül az ökumenikus imahét megnyitójára előtt, 2016. január 17-én került sor. A magyar kiadáshoz Gáncs Péter, a Magyarországi Evangélikus Egyház elnök-püspöke és dr. Erdő

Péter, bíboros, prímás, esztergom-budapesti érsek, a CCEE elnöke írt előszót. Mindketten kiemelték, hogy az egységre törekvés lassú és göröngyös útnak nagy jelentőségű ez a dokumentum, és érdemes a tanulmányozásra.

Immáron ötven éve dolgozik a közeledésen a lutheránus és római katolikus tagokból álló munkacsoport, amely 1965-ben ült össze először. A legújabb, közel százoldalas

kiadvány nagyban támaszkodik az eddig elért eredményekre. Függelékében megtaláljuk a Lutheránus Világszövetség és a Keresztény Egység Előmozdításának Pápai Tanácsa közös bizottságának munkáit, az eddig elfogadott nyilatkozatok felsorolását.¹

A dokumentum első pontja megfogalmazza megírásának közvetlen indokát: „2017-ben az evangélikus és katolikus keresztények közösen emlékeznek a reformáció kezdetének 500. évfordulójára.” (1) Történelmi esemény ez. Az evangélikusok az elmúlt évszázadok nagyszabású centenáriumi ünnepein eddig azt hangsúlyozták, hogyan alakult ki Luther nyomán az „evangélikus” jelleg, ezzel egyben megfogalmazták a római katolikus egyház kritikáját. Az 500. évforduló megünneplésére, ökumenikus szemlélettel, már évek óta programokkal, kiadványokkal készülnek. Katolikus oldalról azonban a többéves teológiai konzultáció ellenére sem tekinthető örömnemzetnek Luther Márton 95. pontjának megjelenése, hiszen az azt követő események a nyugati keresztény egyház szakadásához vezettek. A nyilatkozatot készítők fontosnak tartották kinyilvánítani, hogy „2017-ben, amikor az evangélikus keresztények a reformáció kezdetének évfordulóját ünneplik, ezzel nem a nyugati egyház szakadását ünneplik. Egyetlen teológiailag felelősen gondolkodó ember sem ünnepelheti a keresztények egymástól való elszakadását.” (224.) A dokumentum ezért a megemlékezés kifejezést használja. Azonban nem becsülhetjük le a közös emlékezést sem, hiszen hatalmas előrelépés ez a szembenálláshoz képest. A könyv előszavában őszintén megfogalmazzák² az emlékvét két kihívását: „az emlékek megtisztításának és begyógyításának, valamint a keresztény egység helyreállításának feladatát”.

A nyilatkozat hat fejezetre tagolódik, és 245 pontból áll. Az első fejezet (Reformációi megemlékezés az ökumené és a globalizáció korában) visszatekint a korábbi évfordulók karakterére, és felhívja a figyelmet, hogy ez az első megemlékezés az ökumené és a globalizáció korában, amely egyben egy olyan kor, amikor szükség van az új evangelizációra is. A 2017-es jubileum új kihívásokat jelent, hiszen az határozza meg a jellegét, hogy milyen környezetben szólal meg (pl. kulturális, vallási sokszínűség).

A második fejezet „Luther Márton és a reformáció új perspektívái” címet viseli. Az utóbbi évtizedek során a közeledés érdekében megváltozott a szemléletmód, amellyel közösen visszaténtenek a felek a történelmi eseményekre és egymás tanítására. Sokat segített a katolikusok és evangélikusok történetének újrafogalmazásában a középkortudomány hatása, a 20. századi katolikus Luther-kutatások, valamint az ökumenikus projektek és párbeszéddek. „A múltat nem lehet megváltoztatni, de hogy mire emlékezünk a múltból és hogyan tesszük azt, az az idő múltával valóban változik. A múltat az emlékezés teszi jelenlétűvé. Míg a múltat nem tudjuk megváltoztatni, a múlt jelenlétét a jelenben tudjuk alakítani. 2017-re vonatkozóan nem az a cél, hogy új történelmet írjunk, hanem hogy másként fogalmazzuk meg azt, ami történt.” (16)

A harmadik fejezet történelmi és teológiai összefoglalót ad a reformáció eseményeiről és hatásáról. Úgy vélem, még ha részletesen tanulunk vagy olvastunk is ezekről, így ökumenikus kontextusban áttekintve, evangélikus büszkeséggel és katolikus kritikával – vagy éppen fordítva –, a mögöttes okokat is átgondolva, sokat meríthetünk belőle. Segíthet bennünket, hogy meglássuk a hibákat és erényeket mindkét oldalon, és arra serkent, hogy tisztázzuk az esetleges félreértéseket, amelyek ötszáz évvel ezelőtt, vagy azt követően

keletkeztek, és a közeledést gátolják. A fejezet utolsó pontja a II. vatikáni zsinat eredményeit írja le. A zsinat azért is nagy jelentőségű, mert ezt követően indult meg a közeledés, a párbeszéd az egyházak között. „Ez a zsinat tette lehetővé a katolikus egyház részvételét az ökumenikus mozgalomban, meghaladva a reformációt követő időszak polémiáit. A dogmatikus konstitúció az egyházzól (*Lumen gentium*), a dekrétum az ökumenizmusról (*Unitatis redintegratio*), a deklaráció a vallásszabadságról (*Dignitatis humanae*), valamint a dogmatikus konstitúció az isteni kinyilatkoztatásról (*Dei verbum*) a katolikus ökumenizmus alapvető dokumentumai.” (90)

A negyedik fejezetben „a katolikusok és az evangélikusok közösen mutatják be Luther Márton néhány alapvető teológiai megállapítását”. Fontosnak tartják tisztázni, hogy: „A közös megközelítés nem jelenti azt, hogy a katolikusok mindennel egyetértenek, amit és ahogyan itt bemutatunk Luther Márton gondolatai közül. Az ökumenikus párbeszédre és a kölcsönös megértésre továbbra is folyamatosan szükség van. Azonban az ökumenikus úton elértünk egy olyan pontra, ahol már közösen fogalmazhatjuk meg ezeket.” (92) A nagy reformátor teológiájának legfontosabb tételei, ezek közül is a párbeszéd szempontjából kiemelkedő négy (a megigazulás, az úrvacsora, a papi hivatás és a Szentírás és hagyomány) kerül részletes tárgyalásra. Az elmúlt évtizedek dialógusfolyamatának eredményeit foglalja össze a fejezet, sok hivatkozással az eddig megszületett dokumentumokra. A teológiai témák tárgyalásánál először Luther tanítását ismerteti a nyilatkozat,³ ezt követően a katolikus felvetéseket, végül a párbeszéd eredményeit.

Az első kiemelt teológiai téma a megigazulás. Aki nem ismeri a katolikus–evangélikus párbeszéd eddigi eredményeit, talán úgy véli, a legnagyobb szakadék az egyházak között ebben a tanításban van. Hiszen a megigazulás a reformáció alapvető tantétele, „articulus stantis et cadentis ecclesiae”,⁴ amiből nem lehet engedni. Ezért is számít nagy előrelépésnek az ökumené kapcsán az 1999-ben elfogadott „Evangélikus–római katolikus közös nyilatkozat a megigazulás tanításáról” című, magyar nyelven is elérhető dokumentum. Bátran kimondhatjuk, hogy ez az evangélikus–katolikus dialógus legnagyobb horderejű megállapodása. A megigazulásról tehát a korábban elfogadott dokumentum alapján, annak megállapításait idézve tárgyal ez a fejezet. A közös megfogalmazás óriási előrelépés, azonban fontos tisztázni, hogy sem az evangélikus hitvallás, sem a katolikus tanítás nem változott meg. A szemléletmód azonban igen, ahogyan a felek egymás definícióit, fogalmait, terminus technicusait fogadják. A közeledés akadályá volt eddig, hogy sok esetben nem ugyanazt értették egy-egy kifejezésen. Például bűnös kívánságon és igazságon a simul iustus et peccator kapcsán (135), vagy a hitbizonyosság kérdésében: „A katolikus–evangélikus dialógus feltárta, hogy Cajetan és Luther között az eltérő gondolati minták alkalmazása vezetett kölcsönös félreértésekhez” (137). Az egyeztetések eredményeképpen létrejött konszenzus „nem szünteti meg a különbségeket, hanem kimondottan magában foglalja azokat”. (123)

A megigazulás tekintetében Luther értelmezése alapján a dokumentum a következő altémákat veszi végig: A megigazulás tanítása a bűnvallás szentségéhez kapcsolódva. Isten ígéje ígéret, melyre a hit válaszol, amellyel elfogadhatjuk a kegyelem ajándékát. Krisztus igaz volta egyedül Krisztus által lehet belsőleg is a miénk. A törvény jelentősége, betöltése elsősorban nem külső cselekedetekkel lehetséges, ha

nem a belső ember szívének teljes odafordulásával. Részünk Krisztus igazságosságában a Szentlélek ereje által. Törvény és evangélium. Ezt követik a katolikus felvetések: a megigazult együttműködése, felelőssége, a megszentelődés kapcsolódása a megigazuláshoz. A közös megfogalmazásokhoz járulnak minden esetben az eltérő hangsúlyok magyarázatai is. A legfontosabb megállapításokat emelném csak ki: „A katolikusok és az evangélikusok közösen vallják: 'Egyedül kegyelemből, Krisztus üdvözítő művébe vetett hitben, nem saját érdemünk alapján fogad el minket Isten és kapjuk a Szentlelket, aki megújítja szívünket, képessé tesz és felszólít jó cselekedetekre'.” (KNy 15). Az „egyedül kegyelemből” kifejezés további magyarázata: „a megigazulás üzenete [...] Azt közli velünk, hogy mi, bűnösök új életünket egyedül Isten megbocsátó és újjáteremtő irgalmasságának köszönhetjük. Ezt ajándékba kapjuk és hitben fogadjuk el, de soha – semmilyen formában – kiérdemelni nem tudjuk.” (KNy 17)”⁵ (123)

„Amit korábban szétválasztottak és egyik vagy másik felekezetnek tulajdonítottak, az most szerves egységben jelenik meg: 'Amikor az ember hit által részesül Krisztusban, Isten nem számítja be bűnét, és a tevékeny szeretet munkál benne a Szentlélek által. Isten kegyelmes cselekvésének e két vonását nem szabad egymástól elválasztani'.” (KNy 22). (129)

„Lényeges, hogy az evangélikusok és a katolikusok közös álláspontra jutottak a hit és a cselekedetek összefüggéséről: a hívó ember 'az Isten irgalmas ígéletében bíz, ez magában foglalja az Istenbe vetett reménységet és az iránta való szeretetet. Ez a hit a szeretet által munkálkodik; nem szabad a keresztyén embernek cselekedetek nélkül maradnia'.” (KNy 25). (130)

A második teológiai téma az eukharisztia. Az ökumenikus párbeszéd hivatalos bizottsága tagjainak, sőt úgy vélem az ökumenikus imahetek evangélikus–katolikus résztvevőinek is a legnagyobb egysége, közössége akkor jönne létre, ha a szembenállástól nem csupán a „communion”⁶ elsődleges jelentéséig, hanem a közös úrvacsoráig is eljutnánk. Ez a megállapodás azonban még várta magára, hiszen az egyházi hivatal kérdésében az eddigiek során nem sikerült konszenzust találni. Az eukharisztiaival kapcsolatban azonban vannak közös megállapítások, nézzük ezeket. Luther nem tagadta, sőt kiállt amellett, hogy az úrvacsorában Jézus Krisztus valóságosan jelen van. A jelenvalóság mikéntjének magyarázatával (transsubstantiare, IV. lateráni zsinat, 1215) azonban nem tudott teljes mértékben azonosulni. Fő kifogása a miseáldozat ellen irányult, és a két szín alatti úrvacsoravétel mellett érvelt a szerzési igék alapján. Az evangélikus–római katolikus párbeszéd úrvacsoráról szóló dokumentuma 1978-ban jelent meg (The Eucharist). Erre a nyilatkozatra utal vissza jelen összefoglaló is. Közös értelmezés áll fenn Krisztus valóságos jelenlétével kapcsolatban: „A mi Urunk vacsorája szentségében Jézus Krisztus mint valóságos Isten és valóságos ember, teljes valójában, testében és vérében van jelen a kenyér és a bor színe által.” (Eucharist 16) (154) A felek kölcsönösen elfogadják továbbá egymás liturgikus gyakorlatát. „Az úrvacsoráról szóló »The Eucharist« (Az eukharisztia) dialógusdokumentum kiemelte, hogy az evangélikusok az úrvacsora ünneplését követően tisztelettel kezeljék az eukharisztikus jegyeket. Ugyanakkor figyelemztette a katolikusokat, hogy ügyeljenek arra, hogy az eukharisztikus imádás gyakorlata »ne mondjon ellent az eukharisztia étkezés jellegéről alkotott általános elképzelésnek« (Eucharist 55)” (156) Továbbá: „A katolikusok és az evangélikusok egyek abban a meggyőződésben, hogy a kenyér és a bor hoz-

zátartozik a teljes eukharisztiahoz.” (Eucharist 64) Emellett azonban megmaradnak a gyakorlati eltérések. (160) Végül a legkényesebb pont következik, amit természetesen itt is a közös nevező megfogalmazásával kezdenek: „A katolikus és az evangélikus keresztények meg vannak győződve arról, hogy az eukharisztia ünneplése az egyház által kijelölt pap vezetésével történik.” (Eucharist 65) „Ugyanakkor a katolikusok és az evangélikusok továbbra is másként értelmezik a papi hivatást.” (161)

A papi hivatással kapcsolatos egyetértésről szóló összefoglaló alapja az 1995 és 2006 között kidolgozott „The Apostolicity of the Church” (Az egyház apostolisága, 2006) című dokumentum. A lutheri értelmezés (a megkereszteltek egyetemes papságáról és az ordinált papi hivatalról, a papi hivatás isteni elrendeléséről, püspöki hivatalról) és a katolikus felvetéseket követően a közös kijelentések mellett helyet kapnak több pontban is az eltérések. Egyetértés van a következő pontokban: a megkereszteltek papsága, a papi hivatás isteni elrendelése, az ige és a szentségek kiszolgáltatása, az ordináció rítusa, szolgálat helyi és regionális szinten, apostoliság, az egyetemes egyház szolgálata. Ezek közül kettőt szeretnék kiemelni: „Az egyház apostolisága irat az evangélikus és katolikus ordinált szolgák alapvető feladatát az evangélium hirdetésében határozza meg.” (179) „Az evangélikusok és a katolikusok megegyeznek abban, hogy a szentségek kiszolgáltatása az ordinált vezetők felelőssége.” (181) Ennél a teológiai témánál a párbeszéd eredményeit követően külön szerepelnek az eltérések a papi hivatás értelmezéséről (az epizkopátus, a papság, a szentségi jel teljessége, világméretű szolgálat). „Jelentős különbségek maradnak az egyházi hivatal értelmezésére nézve. Az egyház apostolisága irat kimondja, hogy a katolikusok számára az epizkopátus jelenti az ordinált hivatal teljes formáját, és így az egyházi hivatal teológiai értelmezésének kiindulópontját. A dokumentum hivatkozik a Lumen gentium 21. pontjára: »A Szent Zsinat tanítja, hogy a püspökszentelés a papi rend teljességét adja... [mely] a megszentelés hivatalával magával hozza a tanítás és a kormányzás hivatalát is, melyeket azonban természetesen csak a kollégium fejevel és tagjaival hierarchikus közösségben lehet gyakorolni« (idézi ApC 243).” (187)

„Számtalan katolikus tanítás, hogy az evangélikus egyházaknál az ordináció szentségi jele nincsen teljességében jelen, mivel az ordináló személyek nincsenek közösségben a katolikus püspöki kollégiummal. A II. vatikáni zsinat szerint tehát ezekben az egyházakban defectus sacramenti ordinis (UR 22) áll fenn”⁷ (ApC 283). (191)

„A katolikusok és az evangélikusok végül eltérnek a regionálisnál magasabb szintű hivatal és vezetői szerepek tekintetében. A katolikusok számára a római főpapnak »teljes, legfőbb és egyetemes hatalma van« (LG 22).⁸ A püspöki kar »szintén hordozó alanya az egész Egyházra kiterjedő legfőbb és teljes hatalomnak, de ezt a hatalmat csak a római pápa beleegyezésével gyakorolhatja« (LG 22). Az egyház apostolisága irat kitér a különböző evangélikus nézetekre »az egyes egyházak feletti vezető testületek kompetenciáját és azok döntéseinek kötelező jellegét« (ApC 287).” (192)

Az eltérő értelmezések ellenére a téma mégis pozitív gondolattal, bizakodással tekint a jövő felé. „A történelem folyamán az evangélikus lelkesítő szolgálat úgy megőrizte egyházát az igazságban, hogy majdnem ötszáz évvel a reformáció kezdetét követően megszülethetett a megigazulás tanításának alapvető igazságaira vonatkozó katolikus–

evangélikus konszenzus. Amennyiben a II. vatikáni zsinat szerint a Szentlélek felhasználja az »egyházi közösségeket« a megváltás művében, úgy tűnhet, hogy a Szentléleknek ez a munkája hatást gyakorolhat a papi hivatal kölcsönös elismerésére. Ily módon a papi hivatal egyszerre képez jelentős akadályt a közeledésben és nyit reménytelni távlatot is arra nézve.” (194)

A negyedik teológiai egyeztetés a Szentírás és hagyomány kapcsolatáról szól. Luther tanítását Isten Igéjéről egyetlen reformációi kifejezéssel szokták összefoglalni: sola Scriptura (habár Luther ezt a megfogalmazást nem nagyon használta). „Luther számára a Szentírás volt az elsődleges elv (*primum principium*) amely valamennyi teológiai állítás közvetlen vagy közvetett alapja.” (196) A bibliai könyvekben az isteni kinyilatkoztatás jelenik meg. „Ami Krisztusról szól (*was Christum treibet*), az lehet a kiindulópont a kánonnal kapcsolatos problémák megoldása és a kánon határainak meghúzása során.” (198) „Más tekintélyek vizsgálata során Luther számára az volt a meghatározó, hogy az elhomályosítja-e a Szentírást, vagy annak az üzenetéből indul ki, és azt teszi érthetővé az adott környezetben.” (200) A katolikus felvetések indítéka és hibája is felvetődik: „A katolikus tapasztalat azt mutatta, hogy az egyház életét sokféle tényező gazdagította és határozta meg, melyek nem szűkíthetők le a Szentírásra. A trienti zsinat a Szentírást és az írásban nem rögzített apostoli hagyományt az evangélium továbbadásának két formájaként értékelte. Meg kell különböztetnünk az apostoli hagyományokat az egyházi hagyománytól, ami értékes, de másodlagos és módosítható.” (201) A tekintélyek összeütközésének oka, hogy „az egyházi hagyományt időnként összekeverték az apostoli hagyománnyal, és a keresztény hit azonos értékű forrásaként kezelték azokat. Idegenkedtek attól, hogy felismerjék az egyházi hagyomány kritikájának lehetőségét.” (203) A II. Vatikáni Zsinat *Dei verbum* kezdetű dogmatikus konstitúciója az isteni kinyilatkoztatásról elsőként állapítja meg, hogy az egyházi tanítóhivatal „nem Isten szava fölött, hanem annak szolgálatában áll.” (203), „A katolikusok azért is aggódtak, hogy egyesek tanításbeli következtetéseket vonhatnak le az egyéni szentírás-értelmezésekből. Ezek alapján a trienti zsinat megállapította, hogy az írások értelmezését az egyházi tanítóhivatal irányítja.” (201) A katolikus–evangélikus párbeszéd hozadéka, hogy az evangélikusok nyitottak a katolikus meggyőződésre, miszerint „a Szentírás nemcsak egyes emberekben, de az egész egyházban is kifejti hatását. Ezt példázza az evangélikus hitvallásoknak az evangélikus egyházakban betöltött szerepe is.” (208)

Az evangélikusok és a katolikusok közösen állapíthatják meg: „a Szentírás és a hagyomány kérdésére nézve az evangélikusok és a katolikusok között olyan kiterjedt az egyetértés, hogy az eltérő hangsúlyok önmagukban nem indokolják az egyházak közötti jelenlegi megosztás fenntartását. Ezen a területen az egység a megbékélt sokszínűség által van jelen.” (ApC 448) (210)

A fejezetet előre tekintéssel zárul, amelynek fő témája az egyház fogalmának eltérő értelmezése. Már a reformáció korában vitás kérdés volt az egyház természete. Az evangélikus–római katolikus egyeztető tárgyalások ezt vizsgálták először, ennek az ötéves munkának az eredménye a máltai jelentés, az 1972-ben aláírt „The Gospel and the Church” (Az evangélium és az egyház). Kiemelten foglalkozott az egyházzal az 1986–1993 között keletkezett „Church and Justification” (Egyház és megigazulás) és a 2006-ban, tizenegy év tárgyalásait összefoglalóan megjelent „The

Apostolicity of the Church” (Az egyház apostolisága). „Noha az Egyház és megigazulás, valamint Az egyház apostolisága irat jelentősen hozzájárult több megoldatlan kérdés tárgyalásához katolikusok és evangélikusok között, további ökumenikus párbeszédre van szükség a következő kérdésekben: a látható és a láthatatlan egyház kapcsolata, az univerzális és a helyi egyház viszonya, az egyház szentségi jellege, a szentségi ordináció szükségessége az egyház életében, valamint a püspökszentelés szentségi jellege.” (218)

A teológiai tárgyalások eredményeit összefoglaló fejezet után az ötödik rész a közös megemlékezés alapjáról és az arra való felkészülésről szól. Még egyszer hangsúlyoznunk kell, hogy a közös megemlékezés az ökumenikus tárgyalások és a közeledés eredménye. Az egység alapja pedig a keresztség, ez alapján vagyunk keresztények.⁹ Közös történetünk pedig nemcsak ötszáz évre tekint vissza. „Mivel hiszik, hogy Krisztus egy testéhez tartoznak, az evangélikusok hangsúlyozzák, hogy egyházuk nem a reformációból ered és nem ötszáz éve jött létre. Meggyőződésük, hogy az evangélikus egyházak a pünkösdi esemény és az apostoli igehirdetés alapján állnak. Ezek az egyházak a reformátorok tanításai és erőfeszítései nyomán nyerték el jelenlegi formájukat. A reformátoroknak nem volt szándékukban új egyházat létrehozni, és saját értelmezésük szerint nem is tettek ilyet. Az egyházat szerették volna megújítani, és ez hibáik és tévedéseik ellenére, hatáskörük keretein belül meg is történt.” (222)

A megemlékezésre készülve a katolikusok és evangélikusok az egyház teljes egységén fáradoznak; ehhez fel kell ismerni azt, ami összeköt, és ami elválaszt. Hálára és örömeire lehet okunk azért, „amit Luther és a többi reformátor tett elérhetővé a számukra: Jézus Krisztus evangéliumának ismerete és a belé vetett hit; betekintés a Szentháromság Isten rejtélyébe, aki kegyelemből önmagát adja nekünk, embereknek, és aki csak az isteni ígéretbe vetett teljes bizalommal fogadható be; az evangélium szabadsága és bizonyossága; a hitből fakadó és általa ébresztett szeretet; a hit életben és halálban megélt bizalma; élő kapcsolat a Szentírással; a hitet megelevenítő káték és énekek.” (225) Azonban van okunk megbánásra és panaszra is, így gondolhatunk Luther kijelentéseire a zsidókról, teológiai támogatására az anabaptisták üldözéséhez, a parasztok elleni indulatára vagy a pápa Antikrisztussal való azonosítására. Utalás történik korábbi katolikus gesztusokra az egység ellen elkövetett vétkek miatt (pl.: VI. Pál pápa és II. János Pál pápa bocsánatkérése). Evangélikus bűnvallásra is volt már példa (pl.: az LVSZ 1970-es eviani nagygyűlésén született válasznyilatkozat Jan Willebrands kardinális hozzászólására, 2010-ben pedig a stuttgarti nagygyűlésén az anabaptistáktól és mennonitáktól kértek bocsánatot).

A kötet záró fejezete öt ökumenikus felszólítást tartalmaz: 1. A katolikusok és az evangélikusok mindig az egység, nem pedig a megosztás szempontjából indulnak ki, megerősítve azt, ami összeköt – noha a különbségek könnyebben láthatók és átélhetőek. 2. Az evangélikusok és a katolikusok engednek a folyamatos transzformáció erejének az egymással való találkozás és a hitről való kölcsönös tanúságtétel által. 3. A katolikusok és az evangélikusok újra elkötelezik magukat a látható egység keresése mellett, konkrét cselekedetekkel közösen munkálva azt, állandóan törekedve a cél elérésére. 4. Az evangélikusok és a katolikusok közösen fedezik fel újra Jézus Krisztus evangéliumának erejét a mai korban. 5. A katolikusok és az evangélikusok közösen tesznek tanúságot Isten kegyelméről az ige hirdetése és a világban végzett szolgálat által.

Végezetül a jövő évi 500 éves évfordulóra készülve maximálisan egyetérthetünk a nyilatkozat utolsó pontjával: „A reformáció kezdeteire akkor emlékeznek majd méltó módon, amikor az evangélikusok és a katolikusok közösen hallgatják Jézus Krisztus evangéliumát, és engedik, hogy Isten újra elhívja őket közösségébe.” (245)

Lászlóné Agod Anett

JEGYZETEK

¹ *The Gospel and the Church* (Az evangélium és az egyház – Máltai jelentés, 1972); *The Eucharist* (Az eukharisztia, 1978); *All Under One Christ* (Mindannyian egy Krisztusban, 1980); *Ways to Community* (Utak a közösséghez, 1980); *The Ministry in the Church* (Szolgálat az egyházban, 1981); *Martin Luther – Witness to Christ* (Luther Márton – Jézus Krisztus tanúja, 1983); *Facing Unity – Models, Forms and Phases of Catholic–Lutheran Church Fellowship* (Az egység útján: a katolikus–evangélikus egyház modelljei, formái és szakaszai, 1984); *Church and Justification* (Egyház és megigazulás, 1993); *The Apostolicity of the Church* (Az egyház apostolisága, 2006); *Közös nyilatkozat a megigazulás tanításáról*, melyet a Katolikus Egyház és a Lutheránus Világszövetség képviselői 1999. október 31-én írtak alá. (A szembenállástól a közösségig. Evangélikus–római katolikus közös megemlékezés a reformációról 2017-ben. Ford.: Pap Kinga Marjatta. Luther Kiadó, 2016. 96. o.)

² Karlheinz Diez, Fulda segédpüspöke (a katolikus társelnök nevében) és Eero Huovinen, Helsinki ny. püspöke, evangélikus társelnök.

³ Magyarázatot is kapunk arra a fejezet bevezetőjében, hogy az ökumenikus párbeszéd alapja miért a „konfliktusforrás” tantételek tárgyalása. „Fontos, hogy különbséget tegyünk Luther teológiája és az evangélikus teológia, különösen pedig Luther teológiája és az evangélikus egyházak tanítása között, ahogyan az a hitvallási iratokban megjelenik. Ez az egyházi tanítás az ökumenikus párbeszéd alapja. Ugyanakkor most indokolt odafigyelni Luther teológiájára is, hiszen 1517. október 31. kerek évfordulójára tekintünk előre.” (93)

⁴ Hitcikkely, amelyen áll vagy bukik az egyház. Alister McGrath véleménye, hogy ez a latin megállapítás a tizenhetedik századból származik, de előzményét Luther műveiben is megtaláljuk (WA 40 III. 352.3, „quia isto articulo stante stat Ecclesia, ruente ruit Ecclesia”). McGrath, Alister: *Iustitia Dei*. 2. köt., 193. o.

⁵ A KNY szakirodalmi rövidítés. Evangélikus–római katolikus közös nyilatkozat a megigazulás tanításáról (1999). Magyarországi Evangélikus Egyház Sajtóosztálya – Szent István Társulat, Budapest, 2000.

⁶ A nyilatkozat angol címére utalva.

⁷ UR rövidítés: a II. vatikáni zsinat *Unitatis redintegratio* kezdetű dekrétuma az ökumenizmusról.

⁸ LG rövidítés: a II. vatikáni zsinat *Lumen gentium* kezdetű dogmatikus konstitúciója az Egyházzól.

⁹ A keresztyén/keresztyén kifejezések mögöttes felekezeti megkülönböztetése is kezd elhomályosulni nyelvünkben, amely szintén az egyházak közötti közeledés eredménye.

TARTALOM

A FŐSZERKESZTŐ JEGYZETE

BÓNA ZOLTÁN:

A mélység és a határhelyzet 66

SZÓLJ, URAM!

KHALED A. LÁSZLÓ:

Pünkösöd utáni útravaló: a szeretet hármasság szabálya 67

TANÍTS MINKET, URUNK!

KUSTÁR GYÖRGY:

A ki nem mondható margójára

A Bultmann-iskola, különösen Ernst Fuchs szeretetfelfogása 68

KOVÁCS ÁBRAHÁM:

Evolúció, evangélikalizmus és liberális teológia

Henry Drummond „Természeti törvény a szellemi világban” című könyvének hazai protestáns fogadtatása 77

KOCSEV MIKLÓS:

A hallgatóság mint a felkészülést befolyásoló

tényező 88

SIBA BALÁZS:

Az egyházi kultúra és a lelkészszerep 95

KITEKINTÉS

VÉGH LÁSZLÓ:

Az atomerőművek és az emberiség jövője 105

VICTOR ANDRÁS:

Az atomenergia

környezeti vonatkozásai 108

BÉRES TAMÁS:

Az atomenergia kockázati kockázati

perspektívájának alapszempontjai 111

FAZAKAS SÁNDOR:

Az erkölcsi értékítélet kialakításának

módszere 115

ÖKUMENIKUS SZEMLE

ULRICH KÖRTNER:

Több felelősséget, kevesebb érzületet

Fordította: Ódor Balázs 120

KÖNYVSZEMLE

HELLA FERENC ISTVÁN:

Tomka János–Bögel György:

Vezetés egykor és most

– A Biblia és a menedzsment

Megéri jónak lenni?

– A Biblia és a menedzsment II. 122

LÁSZLÓNÉ AGOD ANETT:

A szembenállástól a közösségig

Evangélikus–római katolikus

közös megemlékezés

a reformációról 2017-ben 123

A Magyarországi Református Egyház Kálvin János Kiadója könyvajánlata

AZ ÚJ FORDÍTÁSÚ BIBLIA LEGÚJABB REVIDEÁLT KIADÁSA (RÚF 2014)
– megjelent a Magyar Bibliatársulat gondozásában

Többek között az alábbi változatokban kapható:
Középméretű, vászonkötésű • 114×163 mm • 1360 oldal 4100 Ft
Nagy méretű, vászonkötésű • 136×195 mm • 1360 oldal 6200 Ft
Nagy családi, vászonkötésű • B/5 • 1360 oldal 8100 Ft

BIBLIKUS SEGÉDKÖNYVEK

PECSUK OTTÓ (SZERK.)

BIBLIAISMERETI KÉZIKÖNYV

Bevezetés és magyarázatok a Szentírás könyveire – 2., javított kiadás
A kézikönyv bevezetést ad a protestáns bibliai kánon könyvcsoportjairól és egyes könyveikhez, valamint számos irodalom- és kultúrtörténeti információval segíti a Szentírás jobb megértését.

A szerzők a Magyar Bibliatársulat tagegyházainak elismert biblikus tudósai.
B/5 méret • 680 oldal • keménytáblás 4500 Ft

PAUL LAWRENCE–RICHARD JOHNSON

BIBLIAI KÉZIATLASZ

222×160 mm • 192 oldal • kartonált 4000 Ft

HODOSSY-TAKÁCS ELŐD

A TULÉLÉS KORA

A Bírak könyve magyarázata igehirdetési vázlatokkal

A szerző arra tesz kísérletet, hogy közelebb hozza minden érdeklődőhöz az Ószövetségnek e különleges darabját. Kommentárjának minden fejezete tartalmaz egy rövid bevezetést, tárgyi magyarázatokat, teológiai összefoglalást, valamint egy rövid igehirdetési vázlatot.

A/5 méret • 200 oldal • kartonált 1800 Ft

ZSENGELLÉR JÓZSEF

A KÁNON TÖBBSZÓLAMÚSÁGA

A héber Biblia/Ószövetség szöveg- és kánon története

B/5 méret • 464 oldal • keménytáblás 4900 Ft

JAMES D. G. DUNN

KEZDETEN VOLT AZ EVANGÉLIUM

Jézus, Pál és az evangéliumok

B/5 méret • 240 oldal • kartonált 3400 Ft

PECSUK OTTÓ

PÁL ÉS A RÓMAIAK – A Római levél kortörténeti olvasata

A szerző kitűnő „kommentárt” ad a Római levélhez, miközben bevezeti olvasóit az első századi Római birodalom, a korabeli judaizmus és az ősegyház világába, dinamikus képet rajzol az Apostolról, együttgondolkodásra és további tanulmányozásra ösztönözve az értő olvasót.

B/5 méret • 374 oldal • keménytáblás 2900 Ft

KOMMENTÁROK, TEOLÓGIAI MŰVEK

A REFORMÁTUS EGYHÁZI KÖNYVTÁR SOROZAT (ÚJ FOLYAM)
ÚJABB KÖTETEI:

KÁLVIN JÁNOS

AZ ELSŐ KORINTHUSI LEVÉL MAGYARÁZATA

Református Egyházi Könyvtár, Új folyam 8

B/5 méret • 380 oldal • műbőr-kötés 2100 Ft

KÁLVIN JÁNOS

A MÁSODIK KORINTHUSI LEVÉL MAGYARÁZATA

Református Egyházi Könyvtár, Új folyam 9

B/5 méret • 208 oldal • műbőr-kötés 1500 Ft

GEORGE A. F. KNIGHT

VAGYOK – EZ A NEVEM

A Biblia Istene és az emberi vallások

A/5 méret • 109 oldal • kartonált 1200 Ft

CZÖVEK TAMÁS

TEREMTÉS ÉS MISSZIÓ

A Genezis teremtés-beszámolója a 20. században a kreacionista–evolúcionista vita áldozatává vált, mely vita során a teológia elsikkadt.

(...) Milyen Isten az, aki a világot teremtette? Milyen segítséget kap az egyház a teremtés értelmezéséből missziójához, küldetéséhez?

A/5 méret • 144 oldal • kartonált 950 Ft

ALISTER E. McGRATH

MEGHÖKKENTŐ ÉRTELEM

A valóság értelmezéséről, tudományról és hitről

Tizenhárom rövid, közérthetően megfogalmazott fejezete természettudományok és a keresztyén hit sokrétű kapcsolatáról. E könyv lehetővé teszi a témához kapcsolódó legfontosabb viták lényegének megismerését, különösen is koncentráva az „új ateizmus” leegyszerűsítő és sokakat elbizonytalanító, vallásellenes állításaira.

Fr/5 méret • 220 oldal • kartonált 1900 Ft

EGYHÁZ ÉS GYÜLEKEZET

FEKETE KÁROLY (SZERK.)

ÁLMOKAT ÁLMODNI – LÁTÁSOKAT LÁTNI

Válogatott igehirdetések Rózsai Tivadar vallásánartól

Magyar Református Igehirdetők 1. kötet

A/5 méret • 164 oldal • kartonált 1600 Ft

CHRISTIAN LINK – ULRICH LUZ – LUKAS VISCHER

„...KITARTÓAN RÉSZT VETTEK... A KÖZÖSSÉGBEN...”

Az egység útja az Újszövetségben és ma

Az egység az egyház állandó, soha véget nem érő feladata. (...) Az apostoli igehirdetés szinte egyetlen egységre hívás. Az apostolok is konfrontálódtak a centrifugális erőkkel, de igyekeztek ellene hatni. Az egység e kezdeti mozgalmának kell megtalálnunk a mai folytatását.

A/5 méret • 280 oldal • kartonált 2200 Ft

PÜSKI LAJOS

ÉRDEKLŐDÉSTŐL AZ ELKÖTELEZŐDÉSIG

Misszió és gyülekezetépítés: koncepciónk és gyakorlatunk

A/5 méret • 176 oldal • kartonált 990 Ft

LELKIGONDOZÁS

FEKETE KÁROLY (SZERK.)

KISS FERENC ÉLETMŰVE

Kiss Ferenc (1862–1948) lelkipásztor, teológiai professzor, az Országos Református Szeretetszövetség megalapítója egyházépítő tevékenységével jelentősen hozzájárult a gyakorlati egyházi munka, a gyülekezeti és intézményi diakónia megújulásához.

A/5 méret • 160 oldal • kartonált 1000 Ft

BIRINYI-KÖTHENCZ JÚLIA (SZERK.)

JUHÁSZ ZSÓFIA ÉLETE ÉS DIAKÓNIAI MUNKÁSSÁGA

Juhász Zsófia (1928–1990 az egyik legmeghatározóbb személyisége a 20. századi magyar református szeretetszolgálatnak, diakóniának. E könyvből megismerjük életét és diakóniai munkáját, valamint azt a szellemi örökséget, amit írásban is ránk hagyott.

A/5 méret • 384 oldal • kartonált 1400 Ft

BODÓ SÁRA

GYÁSZIDŐBEN

A gyászolók lelkigondozásának lehetőségei

A/5 méret • 224 oldal • kartonált 2500 Ft

HÉZSER GÁBOR

PASZTORÁLPSZICHOLÓGIAI SZEMPONTOK

AZ ISTENTISZTELET ÚTKERESÉSÉHEZ

Elméletek és gyakorlati lehetőségek

B/5 méret • 286 oldal • kartonált 1600 Ft

VALLÁSTUDOMÁNY

KOVÁCS ÁBRAHÁM (SZERK.)

VALLÁSI PLURALIZMUS, VALLÁSKÖZI PÁRBESZÉD

ÉS KORTÁRS IDEOLÓGIÁK

Magyar protestáns teológiai kitekintések

A/5 méret • 268 oldal • kartonált 2400 Ft

A KIADVÁNYOK MEGVÁSÁROLHATÓK a Kálvin Kiadó könyvesboltjaiban: Központi raktár és bolt, 1113 Budapest, Bocskai u. 35.
Tel./fax: 386-8267; 386-8277 • Református (Zsinati) Könyvesbolt, 1146 Budapest, Abonyi u. 21. Tel.: 220-6626

MEGRENDELHETŐK minden református lelkészi hivatalban, valamint közvetlenül a Kálvin Kiadótól: 1113 Budapest, Bocskai u. 35.
Tel./fax: 466-9392, e-mail: kalvin.kiado@kalvinkiado.hu

15% engedménnyel rendelheti meg kiadványainkat a honlapunkon: www.kalvinkiado.hu

THEOLOGIAI SZEMLE

A MAGYARORSZÁGI EGYHÁZAK ÖKUMENIKUS TANÁCSÁNAK FOLYÓIRATA

ALAPÍTVÁ 1925

A TARTALOMBÓL

**Természettudomány
és teológia izomorf modelljei,
rejtett paraméterek,
és a transzcendens monitormodellje**

* * *

Paul Tillich tengerpartja...

* * *

Violentia et Agressio

* * *

A Bibliatársulatokról

ÚJ FOLYAM (LIX)

2016

3

THEOLOGIAI SZEMLE

2016. 3. szám

Felelős kiadó:

Magyarországi Egyházak
Ökumenikus Tanácsa

Szerkesztőség:

Ökumenikus Tanács Irodája
1117 Budapest,
Magyar tudósok körútja 3.
Telefon: 371-2690
Fax: 371-2691

Kiadóhivatal: A Magyarországi

Református Egyház
Kálvin János Kiadója
1113 Budapest, Bocskai út 35.
Telefon: 386-8267, 386-8277

Index: 26 842

ISSN 0133 7599

Főszerkesztő:

dr. Bóna Zoltán

Szerkesztőségi bizottság

elnöke: dr. Kádár Zsolt
tagjai: Ungvári Csaba
dr. Fekete Károly
dr. Kodácsy Tamás
dr. Reuss András
Háló Gyula
Kalota József
Szuhánszky T. Gábor
T. Németh László
dr. Korányi András

Olvasószerkesztő:

Jakab László Tibor

Nyomás és kötés: HVG Press Kft.

Felelős vezető: Tóth Péter

Nyomdai előkészítés:

TIBUKTU Kiadó

Előfizethető a kiadóhivatalban, posztalvánnyon, vagy átutalással a Református Kálvin Kiadó 11711034–20856731 számlájára.

Előfizetési díj egy évre: 6300,- Ft
Egyes szám ára: 1575,- Ft

Előfizetési díja nyugati terjesztésben befizethető a fenti forintszámára.

Megjelenik negyedévenként

A főszerkesztő jegyzete

Azt gondolnánk,

hogy a nyugati liberalizmus és a keleti fundamentalizmus homlokegyenest különböznek. E kettőnek köze nem lehet egymáshoz, hiszen alapjaiban eltérőek. A liberalizmus fölülemelkedik a törvényeskedésen, sőt olykor a törvényeken, az írott vagy íratlan elvárásokon, a betű hatalmán, a tekintélyelvűségen, az erkölcsi elvárásokon, a társadalmi konvenciókon, sőt még a szokásokon is. Általában rugalmas, nem általánosít, ítéleteiben a konkrétumhoz alkalmazkodik. Ennek van pozitív és negatív megnyilatkozása, következménye egyaránt. A fundamentalizmus pedig, mint a liberalizmus ellentéte ragaszkodik nemcsak a törvényekhez, hanem a törvény betűjéhez is, követi az évszázados szokásokat és elvárásokat, a tekintélyelvűség mentén szervezi a közösségi életet, morálisan és minden tekintetben a rugalmatlanságig következetes. Van ennek is pozitív és negatív megnyilatkozása egyaránt. Ezeknek a jellemzőknek a mérlegelése, adott helyzetekben a hatásuk elemzése szinte vég nélküli disputának adna lehetőséget. Természetesen a példák is hosszú a burkini ellen. Itt csak melleleg jegyzem meg, hogy milyen szabadelvűség a valóságban konfliktusként aktualizálódik. Ezek közül az egyik letragikusabb példa a Charlie Hebdo tevékenysége, és a szerkesztőségünkben történt vérengzés. Vagy, hogy egy ártatlanabb és mai témát is említsek, ilyen a francia törvényhozás „küzdelmé” a burkini ellen. Itt csak melleleg jegyzem meg, hogy milyen szabadelvűség az, ami még azt is szabályozni akarja, hogy ki, milyen öltözetben strandoljon.

Most azonban arra a jelenségre kívánok rámutatni, hogy e két fogalom valahol mégiscsak tud találkozni. Miben érthet egyet a nyugati liberalizmus és az iszlám fundamentalizmus, legalábbis annak dzsihadista változata? A válasz egyszerű: a kereszténység és a keresztények üldözésében, az ellenük való széles skálán mozgó jellepek megvalósításában. A napi híreinket uraló migráció is úgy kezdődött, hogy az iszlám államok némelyikében, illetve bizonyos iszlám környezetekben ellehetetlenült a keresztényeknek nemcsak a vallásszabadsága, hanem a pusztá biztonsága is. A szinte kilátástalannak tűnő afrikai vérengzések mögött is legtöbbször a keresztények üldözése áll. Nem kell nagy erőfeszítést tenni, hogy az iszlám fundamentalizmus keresztényellenességére példát találjunk a lefejezésektől kezdve a bebörtönzésen át, a kevésbe brutális, de valóságosan negatív diszkriminációig. A módszerek ugyan radikálisan mások, de a motiváció és a cél hasonló azokban a jelenségekben, amelyek a nyugati szekularizáció természetes térhódításán túl, az önmagában is ellentmondó liberális szekularizmus propagál és valósít meg. A tűz és a víz a keresztényellenességben mintha találna egy közös pontot.

Eszünkbe juthat Heródesnek és Pilátusnak, tehát az elnyomott zsidó királynak és az elnyomó pogány birodalom képviselőjének a barátsága, amelynek alapja Jézus Krisztus volt. Persze a Bibliában feljegyzett történet sokkal enyhébb, mert nem a direkt krisztusellenesség hozta őket össze. Amit ők éreztek, az inkább csak ignorancia, értetlenség, közömbösség volt. Tehát nem az volt a közös bennük, hogy Jézus elpusztítására törekedtek, hanem egy fokkal enyhébb, az, hogy nem törekedtek eléggé Jézus megmentésére. Tehát a különböző elveknek, érdekeknek és kultúráknak a szimbolikus találkozására Heródes és Pilátus barátságában egy nagyon enyhe példa, szemben azzal a jelenséggel, amellyel a nyugati liberalizmus és a dzsihadista fundamentalizmus a közös ellenségként „tekint” – ha csak tekintene – a kereszténységre.

A történelem mégiscsak ismétli magát? – kérdezhetjük a 16. századi emlékeinkkel. Akkor is két pogány szorításában voltunk. Az egyik keletről, a másik nyugatról jött. A Gondviselésbe vetett evangéliumi hitünk, és az ebből vett bátor bizonyágtételünk kimentett e szorításból.

A Gondviselésben nyilván most is bízunk. Az evangéliumi hitünk tanúságtétele azonban mintha várta magára?!

Bóna Zoltán

A Theologiai Szemle egyes számainak megjelenési ideje:

1. szám március 15. • 2. szám június 15. • 3. szám szeptember 15. • 4. szám december 15.

KÉZIRAT LEADÁSÁNAK IDEJE:

2016. 08. 01.

A szerkesztőség közleménye

Kérjük kedves munkatársainkat, hogy szövegszerkesztővel készült írásait E-mailben Microsoft Word dokumentumban küldjék el szerkesztőségünkbe. A dokumentum mérete A/4-es álló formátum, 2,5 cm-es margóviszonyokkal. A kenyérszöveg 12 pontos Times New Roman betűtípusból legyen szedve, szimpla sorközzel, ezzel is megkönnyítve az előzetes terjedelemszámítást. Ha a dokumentum tartalmaz görög vagy héber írást is, úgy csatolják ezeket a betűtípus file-okat is az anyaghoz, ennek hiányában nem garantált az írás pontos megjelenítése.

E-mail címünk: theolszemle@meot.hu. Internet: <http://www.theolszemle.meot.hu>. Az írás közzéte nem jelenti azt, hogy a szerkesztőség a szerzővel mindenben egyetért. A cikkek tartalmáért minden szerző maga vállalja a felelősséget. Dokumentumok megőrzését, visszaküldését nem tudjuk vállalni.

Az egyházzól

Bibliai olvasmány Ézsaiás 35.

Ez a gyönyörű prófécia a reménység mellett az egyházzól is tanítást ad: az egyház valóságáról, lényegéről, titkáról. Leszögezzük, hogy **ott van jelen Jézus Krisztus egyháza**, ahol Isten Igéjét hirdetik, Igéjének hatalmát kézzelfogható módon megtapasztalják, valamint Isten Igéjét cselekszik. Jézus Krisztus egyházának jelenléte kizárólag ezektől függ, nem pedig számoktól, statisztikai adatoktól, nem módszerektől, technikáktól, okos szervezettefejlesztésektől. Jézus Krisztus egyháza nem emberi erőlködés függvénye.

1. Jézus Krisztus egyháza ott van jelen, ahol **Isten Igéjét tisztán hirdetik**. Ézsaiás könyvében, ahogy más prófétáknál is, minden prófécia így kezdődik: „**Igy szól az Úr!**” Ha előrébb lapozunk, ez a prófécia is így kezdődik: **Igy szól az Úr!** (Ézs 30,15; 31,9)

Isten Igéjének tartalma a megfeszített és feltámadott Jézus Krisztus, valamint az Ő evangéliuma. Jézus Krisztus nekünk nemcsak földi életünk kiteljesedését ajándékozta, hanem az örök életet is; a kettő együtt pedig az üdvösség. Isten Igéjének szíve a megváltás örömhíre, miszerint Isten megoldotta azokat a helyzeteket, ahol mi emberek tehetetlenül állnánk, illetve halálosan elbuknánk.

Ezért az egyház minden élettevékenysége csak azt szolgálhatja, hogy Isten Igéje megszólaljon, ezért könyörög, valamint ezért ad hálát. Isten Igéje pedig élő és ható (Zsid 4,12), és a Szentlélek által elvégzi munkáját, Isten akarata szerint (Ézs 55,11).

Hadd idézzem fel azt a sokat emlegetett „negyven évet”, amikor az egyházat a templom falai közé akarták szorítani. Ekkor nyilvánosan nem lehetett sem gyermekmunkát, sem ifjúsági munkát, sem egyéb egyházi tevékenységet folytatni. Mégsem volt hiábavaló ez a negyven éves „fogság”, mert az egyház kénytelen volt rátalálni igazi küldetésére, az Ige hirdetésére. Egy akkori neves lelkipásztor hangsúlyozta, hogy akkoriban egyetlen „fegyvertük” volt: az igehirdetés. Virágzó gyülekezeti élet bontakozott ki az Ige szolgálata nyomán. Akkor nem lehetett látványosan szolgálni, és mégis sok gyülekezet virágzott. Ma ezernyi módszert alkalmazva szolgálhatunk, és mégis sorvad az egyház? Nem tévesztettük szem elől a lehetőségek tömegében éppen a lényegét, amiért vagyunk?

2. Jézus Krisztus egyháza ott van jelen, ahol **Isten Igéjét tisztán hirdetik, és Isten Igéjének hatalmát „kézzelfogható” módon megtapasztalják**. Szemléletesen tárja ezt elénk Ézs 35. fejezete, ahol végig arról olvasunk, hogy jön az Isten, és kivirágzik az a pusztaság (1–2; 6–7), amit az emberi önzés sivataggá tett. Isten Igéjének hatalmát valóságosan, „kézzelfogható” módon megtapasztalja az Úr népe.

Teológiai értelemben itt a sákramentumokról van szó, azokról a „szentségekről”, amelyekben Isten látható, kézzelfogható módon megjeleníti Igéjének üzenetét, és részesít annak üdvözítő gazdagságában. A keresztségben a tiszta víz azt jelenti, hogy amiként a víz lemosa a test szennyt, úgy tisztít meg bennünket Jézus Krisztus vére minden bűntől. Az úrvacsora sákramentumában pedig: amilyen valóságosan megfogjuk a kenyeret, megrágnuk, lenyeljük; amilyen valóságosan megisszuk a bort; ugyanilyen valóságosan Isten üdvözítő ígéretei, amelyeket Ő beteljesített a Jézus Krisztusban.

Tapasztalati értelemben igeszakaszunkban arról van szó, hogy ez a két sákramentum jelen van mindenütt, ahol kézzelfoghatóvá lesz Isten Igéjének hatalma, azaz Isten megváltó szeretete. Ézsaiás próféta ezt részletezi, miszerint kivirágzik a pusztaság, utat találunk a kietlen sivatagban, betegek és bolondok gyógyulnak, azaz testi és lelki betegségből gyógyulnak meg emberek, miközben Isten népe megtisztul, és a sakáltermesztő ember megszeli, újjászületik. Isten Igéjének hatalma ilyen kézzelfogható módon tapasztalható meg.

Hangsúlyozzuk azonban, hogy ebben a világban mindezt hitben, hit által tapasztalhatjuk csak meg; hiszen, ha a körülmények nem is változnak azonnal, vagy testi szemekkel nézve minden maradt a régiben; a hívő embernek mindezek ellenére is bizonyossága az, hogy a pusztaság kivirágása elkezdődött. Hit által mindezeket már megtapasztalhatjuk itt is; odaát pedig a maga teljességében, zavartalanul részesülhetünk Isten Igéjének hatalmából és áldásaiból.

3. Krisztus egyháza tehát ott van jelen, ahol Isten Igéjét hirdetik; Isten Igéjének hatalmát megtapasztalják, valamint **Isten Igéjét cselekszik**. Erre is utal Ézs 35,3–4.

Itt az egyház szeretetszolgálatáról van szó, amelynek megkülönböztetjük az intézményes, a gyülekezeti és a személyes formáját. Mind-ezekben Krisztus parancsának engedünk, aki így szól: „...*ahogyan én szerettelek titeket, úgy szeressétek ti is egymást*” (Jn 13,34).

Mindennap legyen legalább egy ember a közelemben, akiről jól gondolsz, jól szólsz, és akivel krisztusi szeretettel jól teszel. Ha pedig erre nincs erőd, mert elég neked a magad baja, akkor legalább mindennap legyen legalább egy ember a közelemben, akiről nem gondolsz rosszat, nem szólsz rosszat, és akivel szándékosan nem teszel rosszat. Legalább egy ilyen ember legyen mindennap az életben; legalább egy legyen.

Gyermekkori meghatározó emlékem jut eszembe. A barátaimmal gyakran figyeltünk meg egy bogarat, amelyet a falunkban ganéjtúró bogárnak neveztek. Ez a bogár a rendelkezésére álló anyagból ékes gömböt formált, és azt roppant erőlködések közepette görgette a távoli ürege felé. Csodálkozva néztük a bogár akrobata mutatványait, ahogy megküzdött a ganéjból formált ékes gömbbel. Ekkor azonban váratlan dolog történt, mert az egyik barátom egy mozdulattal összetaposta a szorgos bogarat. Nemegetszer fordult elő hasonló. Ez azóta is eleven élmény számomra. Már akkor, gyermekként is feltettem magamnak a kérdést, hogy nem lehetne ezt másként? Egyedül kipróbáltam: amikor is egy papírdarabra segítettem a szorgos bogarat, terhével együtt, és közelebb vittem a fészékhez. Még ezután is sokat erőlködött, mire hazaért; de hazaért.

Valójában ez az evangélium: Isten Krisztusban lehajolt értünk, és hazavitt bennünket; illetve életünk erőlködéseit közepette sokszor észre sem vesszük, ahogy az Úr lehajol, és közelebb visz a célhoz; kell még ugyan erőlködni, de bizonytalanságunk már. Tehát mi, akik a saját ganéjdombunkon Isten kegyelme által, ékes „golyókat” formálunk az alkalmatlannak tűnő anyagból és lehetőségekből, miközben megtapasztaljuk azt, hogy Isten ereje megáldja a mi erőlködésünket, sőt lehajol értünk, és közelebb visz a célhoz, illetve Jézus Krisztusban már eleve garantálta a célt – akkor mi sem tehetjük meg azt egymással, hogy bármiféle módon eltapossuk a másikat, hanem inkább segítenünk kell egymást. Isten népéhez mindenképpen ez a méltó: Isten Igéjének cselekvése, egymás között, aztán a világban. Ez tesz hitelessé bennünket.

Most már **Kálvin szavaival foglalom össze** az egyház valóságát és titkát: Jézus Krisztus egyháza ott van, ahol Isten Igéjét tisztán hirdetik; Isten Igéjének hatalmát a sákramentumokban megtapasztalják; és Isten Igéjét krisztusi szeretettel cselekszik. A 35. fejezet is erről beszélt, a teljes írás erről tesz bizonyosságot.

Isten cselekszik az Ő Igéjében, általunk vagy éppen ellenünk is. A mi cselekvésünk csak Isten Igéjének hatalmára épülhet, az eredmény pedig csakis Őtőle jöhet.

Isten Igéjének hatalma nélkül minden módszer, technika, szervezés, építés hiábavaló (Zsolt 127,1–2). A lényeget csakis az Úr cselekedheti meg. Ez a lényeg pedig az üdvösség.

Egyszer egyházaink püspökeinek találkozáján egy protestáns püspök barátilag megszólította az egyik katolikus érseket: „Mondj valami jót, érsek uram!” Az érsek így felelt: „Üdvösség.” Nyilván a protestáns püspök valami „gyakorlatibb jót” várt válaszként: hogyan halad az építkezés, mi a helyzet az egyházmegyében, mi az eredménye az emberi erőfeszítéseinknek. A válasz azonban teológiai „telitalát” volt.

Ugyanilyen „telitalátként” élt meg azt, amit az egyik egyházvezetőnk felelt arra a kérdésre, hogy miért nem történik már valami látványosabb dolog az egyházunkban. A válasz ugyanis így hangzott: ma is sok minden történt, főként pedig az, hogy egy nappal még közelebb kerültünk Jézus Krisztus visszajöveteléhez.

Ne legyünk tehát olyan önhitték és beképzeltek, mintha az egyház jövője kizárólag rajtunk múlna, hiszen Isten Fia a világ kezdetétől fogva, annak végéig megtartja az Ő népét (HK 54. kérdés-felelet).

Természetesen tenni kell a dolgunkat, de vannak olyan helyzetek, amikor vesztet kell maradnunk (2Móz 14,14), és imádkozva kifejezni azt, hogy valójában mindent az Úrtól várunk.

Steinbach József

TANÍTS MINKET, URUNK!*

Természettudomány és teológia izomorf modelljei, rejtett paraméterek, és a transzcendens monitormodellje

Alapvetés természettudomány és teológia párbeszédének egy lehetséges módjához

E tanulmány célja, hogy szemléltetésül felvázoljon két izomorf modellt a természettudomány, ill. a teológia működésére. A modellek révén a két diszciplína egy szinten kerülhet egymás mellé anélkül, hogy bármelyiknek fel kellene adnia saját metodikáját a másik terület felől érkező igények miatt. Se egyik, se másik tudományágot nem kell, hogy bárki alsóbbrendűnek tartsa.

Modellt állítok a transzcendens szemléltetésére is, jelezve, hogy a (keresztyénségben elengedhetetlenül jelen levő) spirituális elem elfogadása nem feltétlen okoz még a racionalitás számára sem ellentmondást.

E modellek alapot nyújthatnak a későbbiekben természettudomány és teológia kapcsolatának a megszokottól némileg eltérő alapon álló vizsgálatára.

This study aims to outline two isomorph models of the working of sciences and theology as an illustration. These two models serve to illustrate that the two disciplines can be put on the same level. Neither science nor theology should give up their own methodology for requirements coming from the other area. Not one or the other disciplines should be held inferior.

We build a model to illustrate the transcendent as well, indicating that the adoption of the spiritual element, crucial to Christianity, not necessarily causes contradiction even for the ratio.

Upon further considerations to come, the relationship between science and theology can be investigated slightly different from the usual way provided by these models.

Bevezetés

Teológuskoromban, a '90-es évek első felében még jószerivel csupán kuriózumszámba ment a természettudomány és teológia párbeszéde. Különösen is így volt az akkor még csak pár éve leomlott vasfüggönyön innen, de a vasfüggöny túloldalán is. Inkább az elmúlt negyedszázadban lett mintegy sláger témává a természettudomány és vallás (speciálisabban keresztyén teológia) kapcsolatának feldolgozása. (Ebben valószínűleg nem elhanyagolható szerepet játszott az 1972-ben alapított *Templeton-díj* is.) Kis evangélikus egyházunkban végképp különlegességnek számítót, hogy rendszeres teológiai szigorlati dolgozatomban fizikus voltomat igyekeztem összekapcsolni a teológiával – sosem volt gond számomra természettudomány és hit egyeztetése. Fizikus-teológusként ismertem ugyan JÁKI SZANISZLÓ magyarul megjelent könyveit, ám szinte ő volt az egyetlen, akitől olyan műveket olvashattam, amelyek e két területet együtt kezelték.

Végzés után gyülekezeti szolgálataim nem tették lehetővé, hogy a témában tovább kutassak. Ugyanakkor fizikus voltom révén egy-egy vendégszolgálatra szóló felkérésnek eleget téve többször kellett átgondoljam e sajátos interdiszciplinaritást keresztyénség és természettudomány között. Előadásaimra készülve legalábbis részlegesen ki kellett dolgoznom egy modellt arra, hogy szemléltés-

sem látásmódot. Most pedig, úgy látszik, eljött annak a kairosza, hogy mindezt igyekezzem egybefoglalni, bővíteni, rendszerezni...

Természetesen mindenkinek, aki hitére is és a tudomány eredményeire is *'tekinteni merészel'*, újra és újra tisztázni kell, mi az egyik, és mi a másik terület létjogosultsága.

A teológia felől kevésbé kell magyarázni a tudomány létjogosultságát, a keresztyén hívő szabadságát arra, hogy a tudományt művelje. Ám szó sincs arról, hogy szabad kezdet kapjunk volna a természettudomány művelésére, hogy választhatnánk a természettudomány és más lehetőségek közül – hanem arról van szó, hogy egyenesen kötelességünk, mert kultúrparancsunk van rá!¹ (A természet feletti uralkodásba ugyanis beleérthető-beleértendő annak megismerése is, azaz a tudomány művelése is.²) Keresztyén kötelesség tehát a természettudomány művelése – a modern tudomány hajnala körüli időkből ez még teljesen egyértelmű volt az egyház számára, ha sokszor feszültségekkel járt is az egyházi tanítással kapcsolatban... Reformátori oldalról is egyértelműen teszi le LUTHER a voksot a tudományok művelése mellett (bár ő elsősorban a humán tudományokra tekintett). Tulajdonképpen ennek kifejeződése az is, ahogyan a wormszi birodalmi gyűlésre készülve sok-

* Ebben a rovatban csak lektorált tanulmányok jelennek meg.

szor hangoztatta leveleiben, hogy meggyőződését esetleges tévedéséről csak az *Írásra* alapozott észérvekkel tartja elképzelhetőnek. Az igei alap mellett tehát az ész is megjelenik – és így mondhatjuk azt is, hogy az észre alapozott tudomány is.

A természettudomány művelése nemcsak e világi okokból és célokból kötelességünk a kultúrparancs nyomán, hanem arról is szó van, hogy az a világ, amit a természettudomány vizsgál és kutat, Isten teremtett világa, így annak egyre jobb ismerete egyúttal a Teremtő egyre átfogóbb ismeretét is hozza magával – nem véletlenül borult le Isten imádatára sok természettudós, amikor egy-egy új felfedezésre jutott! Isten elénk tárja sokféle igényét-parancsát, mint pl. betegekről, éhezőkről gondoskodást, igazságszolgáltatást – azaz Isten sokféle teendővel bíz meg. „A tudomány segíthet nekünk, hogy a ránk bízott feladatokat jobban teljesíthessük.”³

Meg kell vallani viszont, hogy a tudomány oldaláról már nem alapozható meg a teológia *szükségessége*. (Bár e nézetnek is vannak képviselői – nem annyira a természettudomány, mint inkább a filozófia oldaláról.) Teológiai oldalról hivatkozhatunk esetleg Pál apostol alapján arra, hogy egyfajta korlátozott, természeti teológiára elvezett a teremtett világ vizsgálata is, és Isten számon kéri, ha ennek ellenére csorbát szenved az Ő ismerete!⁴ Ám, mivel ez az indikáció teológiai alapon áll, ezért el kell ismerni, hogy ha valaki csak a tudományos érveket fogadja el, akkor számára nem következik semmiből a teológia *szükségessége*. Ugyanakkor a teológia *lehetősége, lehetségessége* mégis megmutatható a tudomány felől közelítve is. Ezt a célt szolgálják az alább ismertetendő modellek.

Tudománymodell

Nehéz helyzetben van, aki a természettudomány működését modellezni kívánja. Igaz ugyan, hogy a filozófia területén találhatunk bőven tudományelméleti felfogásokat, ám már épp bő számuk is alapvető problémát okoz: a különböző felfogások közül melyiket fogadjuk el? Lehet-e egyáltalán definíciót adni arra, mi is a tudomány?⁵ A természettudományok módszertana tulajdonképpen kartézianus-kantiánus alapon áll, de még itt sincs abszolút egység. A *pozitivizmus* igyekezett egyfajta szigorú racionális rendszert felállítani a tudományelmélet terén a 20. század első felében. Ám amint szigorú következetességgel végigjárta kitűzött céljai szerint az utat, tulajdonképpen magát is megcáfolta: kiderült, hogy önmaga sem teljesíti saját követelményrendszerét, mert a legfontosabb feltételt, a *verifikációt*, nem tudta biztosítani saját tudományelméletére vonatkozóan.⁶

Ezért is árnyalódott a kép aztán KARL POPPER nézetei⁷ szerint, akitől, ha egyetlen elemet kellene kiemelni, akkor azt illik, hogy elvetette a korábbi verifikációs, induktivista (bizonyításon és következtetésen-általánosításon alapuló) modellt. (Elvetette magát az addigra már csődöt vallott verifikálhatóság elvét, és magát az indukció elvét: „*egyáltalán nem létezik indukció*”⁸). A kísérletek révén szerinte nemhogy bizonyítani, de még csak konfirmálni sem lehet egy elméletet (a konfirmáció logikáját igyekeztek ugyan kidolgozni a pozitivisták, de nem sikerült), mert bármi-

képp rendelünk hozzá egy valószínűséget, a végtelen lehetséges kísérlethöz bármennyi véges számút végzünk is el, „*az eredmény mindig az, hogy a valószínűség zéró*”⁹. Ebből viszont következik, hogy sosem lehetünk biztosak, hogy egy jövőbeni kísérlet nem ad az elmélettel össze nem egyeztethető eredményt. Ezért ragaszkodott ahhoz, hogy a tudomány csak annyit követelhet meg, hogy egy elmélet *falszifikálható* legyen, és ha megcáfoltuk, akkor természetesen másik elméletet kell keresni.

(Eredetileg POPPER szigorúan úgy vélte, hogy egyetlen cáfolat megdőnt egy elméletet, később némileg enyhítette álláspontját tanítványa és utódja, LAKATOS IMRE kritikájára reagálva.¹⁰ Talán azt sem árt megjegyezni, hogy míg LAKATOS igyekezett összehangolni a popperi és a kuhni felfogást, addig POPPER másik híres tanítványa, PAUL FEYERABEND tulajdonképpen megtagadta mesterét, és arra hivatkozott, hogy lehetetlen módszertani leírást adni a tudományos fejlődés számára: bármi megfelel [*anything goes*].¹¹)

Azt is meg kell említeni, hogy végül POPPER elképzelése is a pozitivistákéhoz hasonló sorsra jutott: a falszifikációs kritérium is tarthatatlannak bizonyult.¹² Nemcsak azért, mert a tudósok többsége úgy véli, hogy temérdek elmélet igenis jól konfirmált – akár verifikált is –, hanem leginkább arról van szó, ami a pozitívizmus esetén is történt: saját felfogásának következetes alkalmazása arra vezet, hogy elveszük e felfogást mint falszifikálhatatlant és így működésképtelent! (POPPER ezt a problémát azzal igyekezett kivédeni, hogy a szigorúan egzisztenciális állításokat metafizikai állításként kezelte¹³ – de ez az állítás is *falszifikálhatatlan*, így épp az ő elvei mentén kell elutasítanunk...) Valójában „*egyetlen logikailag konzisztens tudományos elméletéről sem lehet soha bebizonyítani, hogy hamis*”¹⁴.

Minden szereplőt nyilván képtelenség most felsorolni, ám lehetetlen kihagyni a már említett THOMAS KUHN nézeteit, már csak azért is, mert ő az, aki egy – POPPERÉTŐL – teljesen eltérő irányból olyan erővel támadta a hagyományos tudományfelfogást, hogy annak mára már leginkább csupán tudománytörténeti értéke maradt. KUHN legfőbb fejlődési szempontnak a tudományos paradigmák forradalomszerű változását látta, amire a *paradigmaváltás* fogalmát használta.¹⁵ Azt tapasztalta ugyanis, hogy a tudósok nem popperi-falszifikacionalista módszertant követnek, hanem paradigmákat, amelyeket aztán egy-egy fontos felfedezés, új elmélet kapcsán lecserélnek (netán csak finomítanak). A tudomány *'konszolidált szakaszaiban'* annak paradigmái stabilak, a tudósok a *'részleteken'* dolgoznak. Bizonyos időszakokban azonban a tudományos gondolkodás alapjai is megkérdőjeleződnek, és ilyenkor előfordul, hogy viszonylag rövid idő alatt egy egészen eltérő paradigma válik széles körben elfogadottá.

KUHN legmeglepőbb következtetése talán az, hogy „*bár a világ nem változik meg a paradigma változásával, a tudós aztán egy másik világban dolgozik*”¹⁶. Abban az értelemben mondhatjuk ezt, hogy szerinte önmagában álló *'kísérleti tények'* sincsenek, mert már a megfigyeléseket is jelentősen befolyásolják az előzetesen (kikerülhetetlenül) jelen lévő paradigmák (amelyet egy-egy kutató éppen képvisel). E felfogás értelmében a különféle paradigmák tulajdonképpen össze sem mérhetőek egymással, hiszen

mindegyik egy másik 'világot', teljesen különböző rendszert alkot. (Pontosabban: KUHN szerint nincs olyan egységes eljárás, amely minden paradigmára alkalmazható volna.) Így az sem tartható fenn, hogy a tudományos kutatásnak bármiféle módszertanát megalkothatnánk – ugyanis a paradigmák közötti választásnak, paradigmák 'kitalálásának' nincs racionálisan leírható módszertana, végképp nincs a paradigmaváltások irányítására-előidőzésére alkalmas logikai eljárás.¹⁷ (Itt valóban az intuíció, bölcsesség és zsenialitás ritka embereire van szükség.) Ugyanakkor kitarthat, hogy ha nem is léteznek logikai szabályok, a tudomány döntései attól még lehetnek racionálisak – tehát elveti azt a hagyományos felfogást, miszerint a racionalitás egyfajta szigorú logika által meghatározott eljárást jelent.¹⁸ (Úgy is mondhatjuk, hogy az egzakt matematikai racionalitás helyett visszahelyezte tudományfilozófiája középpontjába a racionális embert.)

Végképp messzire vezetne, ha a KUHN utáni posztmodern, szerteágazó nézetekkel is foglalkoznánk. Ezért sem, és azért sem teszem ezt, mert valójában csupán olyan egyre szélsőségesebb felfogásokat kellene sorra vennünk, amelyeket a tudomány művelőinek döntő többsége nem fogad el (sem a tudományfilozófusok többsége), hanem folytatja a 'hagyományosabb' – tulajdonképpen a modern tudományt alkotó – módszerek követését.¹⁹ Ugyanakkor tagadhatatlan az is, hogy az eddig felsorolt tudományfilozófiáknak mind vannak megfontolandó és elfogadható-elfogadandó elemei, amelyeket mértékletességet követve hasznosíthatunk tudományelméleti modellünkben.

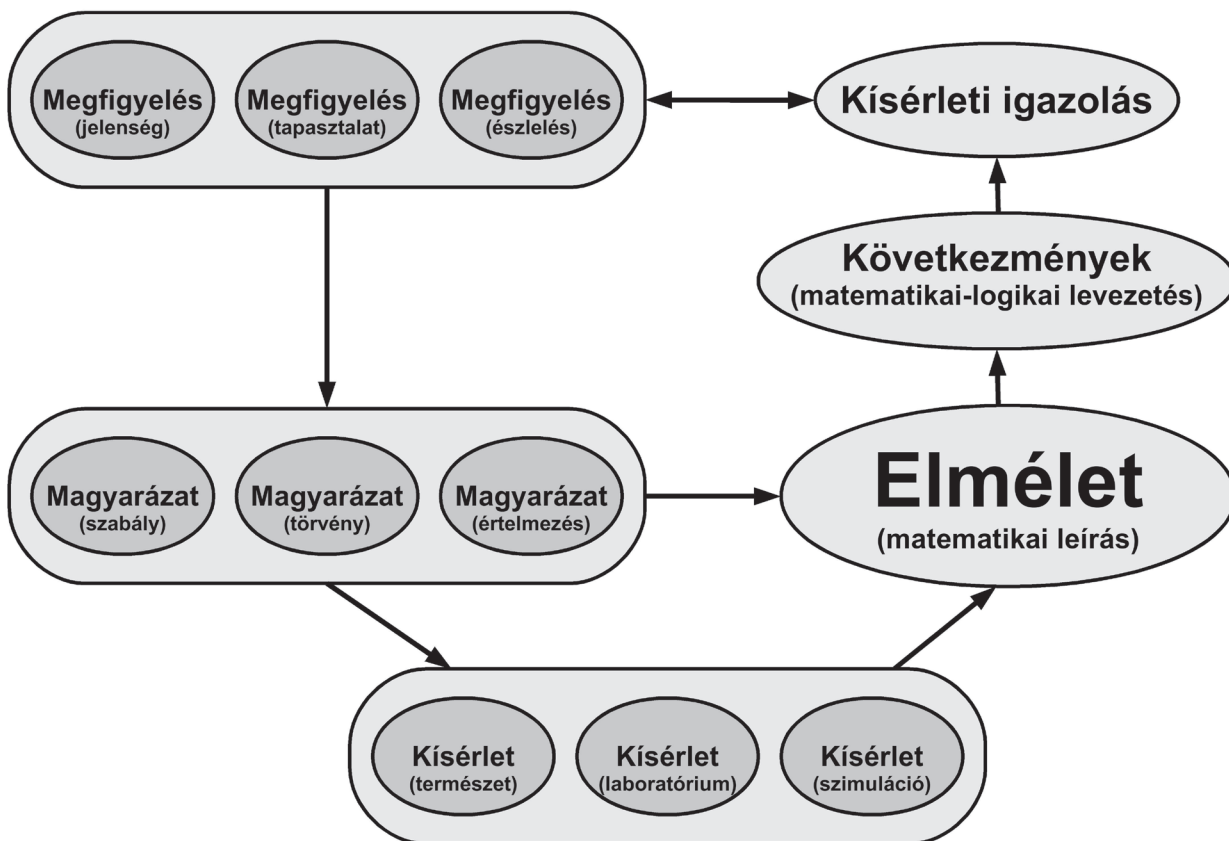
Nagy kérdés hát, melyik felfogásra is hallgassunk, amikor a tudomány módszertanára tekintünk. Mindemellett

fontos tudnunk, hogy valójában a tudományfilozófiai munkák nem befolyásolták érdemben a tudósok módszertanát! Ráadásul az egyes diszciplínák is – sajátosságaik szerint – különböző módszertant vallanak. Ezért erősen kérdéses, szükséges-e egyáltalán a fenti rendszereket, ill. más tudományelméleteket igénybe venni. Közvetlenül semmiképp – áttételesen viszont megjelenik a tudomány működésében, hiszen tulajdonképpen mindegyik gondolatrendszer végső soron a tudósok munkamódszereinek figyelembevételével jött létre.

A fentiekben röviden érzékeltettem, hogy a tudományelmélet sem egységes, a tudományos körök sem fogadják egységesen a tudományfilozófusok tudományelméleti felfogását. Ezért, bár elvileg lehetséges finomabban is kidolgozni modelleket, mégis kétséges, van-e értelme – hiszen egységes felfogás híján így is, úgy is csak bizonyos körök elvárásait teljesítheti még a lehető legjobban kidolgozott változat is. Emellett túl részletes modellben könnyen elvesz mind a lényeg, mind az összevethetőség természet-tudomány és teológia között (a modellek izomorfijája). Célszerűbb hát vállalni a természettudomány és teológia modelljének szerkezeti azonosságát érdekében a kisebb részletességet. Úgy vélem, a természettudomány és a teológia tudományának működését így is megfelelően kezeli. És ha nem is mondható el, hogy tudományelmélet terén egyetértés lenne, mégis a legtöbb természettudós bizonyára alapvetően elfogadja egyszerű modelleket...

Tekintsünk hát a természettudomány működésének alapjait szemléltető ábrára:

Mint látható, egyfajta körkörös, rekurzív 'önjavító' folyamatábrát rajzolhatunk meg. Ennek 'kiindulópontja' a



megfigyelések számbeli és fajtabeli sokasága (különbféle jelenségek, tapasztalatok, észlelések – ezek egyelőre még esetleges, általában nem szándékolt, akár véletlenül megfigyelt folyamatok). A megfigyeléseink magyarázatára igyekszünk aztán általánosabb érvényű szabályokat, törvényeket, értelmezéseket találni, amelyek illeszkednek a jelenségekre, magyarázzák azokat – ez igazi kihívás a kutató számára, nem gépiesíthető, nem algoritmizálható folyamat! Eztán szükségesek lehetnek további, 'szándékos megfigyelések' is, azaz immáron tervezett, rendszerezett kísérleteket végezhetünk. (Akár természetben lejátszódó folyamatokat figyelhetünk meg módszeresen, akár laboratóriumi kísérleteket állíthatunk össze, vagy épp számítógépes szimulációk formájában próbálkozhatunk. Ez a fázis többségében 'iparosmunka', sok kitarást és türelmet igénylő feladat.) Ugyanakkor előfordulhat, hogy már elegendő információ áll rendelkezésre ahhoz, hogy e szakaszt átugorjunk.

Akár a kísérletekkel továbbfinomítva, akár csupán a magyarázatokat alapul véve, most már az ábra gyakorlatibbal oldaláról az elméleti jobb oldalra térünk: belefoghatunk egy elmélet kidolgozásába (amely tulajdonképpen főleg a matematikai leírás megalkotását jelenti). Ehhez a rendszerező munkához a tudás és szakértelem mellett sok bölcsesség is igényeltetik, valamint nem kevés zsenialitás – csak keveseknek adatik meg, de a teljes tudóstársadalom (és az egész emberiség) élvezheti az új teória gyümölcseit. (Ezért is hiányos BACON tudományfelfogása,²⁰ az indukcionista nézet – egyszerűen nem lehet megfogalmazni, szabályokat felállítani arra, miként is 'születik meg' egy elmélet.)

Egy természettudományos elmélettől általában elvárt, hogy addig ismeretlen jelenségeket is megjósoljon, és e predikciók természetesen (legalábbis elvben) ellenőrizhetők legyenek.²¹ (Igaz, a mai kozmológia sem teljesíti valójában ezt a feltételt, mivel leginkább egyszerűen a megfigyelések mögött kullog, de azért nem árt észben tartani, hogy mindenképp emeli egy elmélet értékét, ha új jóslatokat is szolgáltat.) E jóslatokat mint az elmélet következményeit, matematikai-logikai levezetések révén nyerhetjük az elméletből – emellett természetesen a már korábban megfigyelt jelenségek is ugyanilyen levezetés eredményeként vissza kell köszönjenek. Akár jóslatokról, akár már korábbi megfigyelésekről legyen szó, a természettudományban mindenesetre elengedhetetlen a kísérleti igazolás (akár fizikai valójában elvégzett kísérlet, akár számítógépes szimuláció értelmében).

Talán az elméletből levezethető további ismeretek és a kísérleti igazolás együttesében érdemes megemlíteni egy, a modell ábrájában nem szereplő tényezőt is, mégpedig azt, hogy a tudományos ismeretek fontos következménye azok gyakorlati alkalmazása, mint pl. új használati eszközök kifejlesztése az új ismeretekre alapuló technikák révén. (Manapság szinte nincs olyan háztartási eszközünk, amelynek elkészítésében ne lenne szerepe kvantumelméleti jelenségeknek, a ráépülő modern elektronikának!) A hagyományos értelemben vett alap kutatás célja a természet alaposabb megismerése, míg az alkalmazott tudomány célja az ismeretek gyakorlati felhasználása.

Végül a kísérleti igazolásnál tulajdonképpen be is zárul a kör, hiszen az eddigi és jövőbeni megfigyeléseinkkel, kísérleteinkkel való összevetés során előfordulhat, hogy

modelljeinket, elméleteinket módosítani kell, ami által egy újabb körnek vágunk neki, és finomítjuk modellünket, elméletünket – vagy ha túl jelentős az eltérés az addigi elmélet és a megfigyelések között, akkor elképzelhető, hogy új elméletet kell kidolgoznunk. (KUNH szavaival paradigmaváltás történik, mint pl. a newtoni mechanika, vagy a relativitáselmélet, ill. a kvantumelmélet megjelenésekor.)

Ábrám talán érzékelteti, hogy az alapja egyfajta hagyományos tudománykép, mégis túllép mind a pozitivista, mind a popperi, mind a kuhni, de éppúgy a posztmodern szemléleteken azáltal, hogy nem pusztán túllép rajtuk, hanem az egyes meglátásokban rejtőző igazságmagvakat igyekszik egyúttal felhasználni is.

Érdemes talán megjegyezni, hogy ábrában csupán egyetlen helyen szerepel a logika közvetlen említéssel. Ez egyrészt egyfajta kritika is a pozitivista tudományfelfogással szemben. Másrészt azt is hozzá kell tenni, hogy áttételesen valójában teljesen áthatja az egész folyamatot. Bár egyedül a logikailag le nem írható elméletalkotásnál (ahol az intuíció, a tudományos ihlet játszik főszerepet) nem szükségszerű a jelenléte, mégis valójában ezt is alaposan áthatja a logika is. Egy (matematikai) levezetés nélkülözheti a zsenialitást, hiszen sokszor pusztán 'csuklóerősítő gyakorlat' az elvégzése; ám valójában, aki végzett már ilyen munkát, tudja, hogy az új tudományos eredményeket alkotó levezetésekhez (amikor nem a régebbieket rekonstruáljuk pl. tanulmányaink során) sokszor éppúgy szükség van a génuszra. Mindenesetre szóljunk néhány szót az elméletek és keletkezésük titkairól is.

Az ábránkba sűrített tudománymodell kapcsán az utolsó teendőnk, hogy kicsit közelebről megsejleljük az 'Elmélet' feliratú rejtélyes elemet, és beszéljünk 'az elmélet anatómiájáról', valamint a (természettudomány) határaitól.

Amint egy emberi testet láb, törzs, kéz és fej alkotja, használjuk ezt most hasonlatként az elmélet felépítésére is! A lábakat az axiómák alkotják: bizonyítatlanul elfogadott kiindulótételek, amelyek magától értetődőnek tűnnek (lehetnek az elmélethez elengedhetetlen tézisek, vagy következhetnek a kísérletekből, elvi megfontolásokból). A törzset a matematikai és logikai apparátus jelenti. A kezek lehetnek az axiómákból levezetett főbb szabályok. (Legtöbbször azok az alapvető törvények, amelyek magyarázatának igénye már a kísérletekkel megjelent.) Végül a fej következik: Az axiómákból levezethető egyéb szabályok. (Pl. az előzetes kísérletekkel még ismeretlen jelenségek, amelyek az elmélet igazolásához járulnak hozzá. Vagy pusztán az elmélet keletkezését követően felvetődött problémák megoldásai.)

Mivel a semmiből teremteni csak a Mindenható képes, az ember csupán formálni tud a meglévő anyagokból, ezért tudományos elmélet sem építhető fel 'alapanyag' nélkül. Az axiómák emiatt úm. kikerülnek a 'kontroll' alól: bizonyítás nélkül fogadjuk el (ez nem hiba, hanem természetes szükséglet!), és csak akkor vetjük el őket, ha az elmélet végképp tarthatatlanná válik a kísérletek fényében. (Épp e váltások – arisztotelészi–newtoni, majd newtoni–relativisztikus, klasszikus–kvantum – intenek arra, hogy valójában sosem lehetünk biztosak elméleteinkben, bármikor ránk köszönhet egy axiómaváltás 'felfordulása'.)

Nem csak arról van szó, hogy kell néhány kiinduló axióma, aztán minden más már ebből levezethető. A GÖDEL-tételek²²

leegyszerűsített eredménye az, hogy nincs, elvileg nem létezhet teljes axiómarendszer (amely konzisztens és bonyolultsága eléri a számelméletét – gyakorlatilag tehát akármelyik fizikai elméletre igaz, hiszen az tartalmazza az algebrát): Bármely (kellően bonyolult) matematikai axiómarendszerben léteznek olyan állítások, amelyek se nem bizonyíthatók, se nem cáfolhatók. Egy ilyen tétel csak axiómaként vehető fel a rendszerbe, de a tétel tagadása is éppúgy felvehető elmentmondásmentesen – csak más rendszert kapunk; ilyenkor esetleg a kísérletek dönthetik el, világunkra melyik illik. GÖDEL második nemteljességi tétele talán még végzetesebb, mert azt mondja ki, hogy egy (kellően bonyolult) axiómarendszer ellentmondásmentessége nem bizonyítható. (Ezért tehát nemcsak a keresztyénség alapul hiten, hanem minden tudomány is, még ha csak keveseknek tűnik is fel...)

A GÖDEL-tételekre azért is szükséges felhívni a figyelmet, mert úgy látszik, még a tudomány élvonalában munkálkodó természettudósok között is csak igen lassan terjed el a tételek ismerete, még lassabban azok jelentősége. Mára bizonyára már javult a helyzet némileg, de tanulságos JÁKI SZANISZLÓ példája, aki a tételek után 45 évvel kellett felhívja a NOBEL-díjas MURRAY GELL-MANN figyelmét a tételekre, és bizony a reakciókból az a megdöbbenő kép alakult ki, mintha GELL-MANN sose hallott volna GÖDEL tételeiről.²³ (Ellenben úgy látszik, a figyelemfelkeltés eredményes volt, mert pár hónappal később GELL-MANN addig hangoztatott optimista nézeteit már épp a tételekre hivatkozva tartotta lehetetlennek előadásiban.)

Azért is lehet ilyen nagy az ellenállás GÖDEL tételeivel kapcsolatban, mert pesszimistán cseng, hogy kihúzták a talajt egy egzakt és teljes (mindent magyarázni tudó) természettudományos elmélet alól. GÖDEL ezzel szemben pozitívan, optimistán fogta fel a kérdést. Számunkra sem kerülhető ki annak megfontolása, vajon ezáltal nem épp azt nyertük-e vissza, hogy keresztyénként is művelhessük a modern tudományt? Hiszen mindaz, ami addig kiszorítani látszott bármiféle istent – így a Teremtőt is, Megváltót is – ebből a világból, elvi korlátok közé szorult. (A kvantumelmélet is hasonlóan parancsolt megálljt a materialista-pozitívista ideológiájú tudományfelfogásnak.)

Az axiómák gyakorlati szükségessége, a GÖDEL-tételek elméleti kényszere, valamint a természettudomány saját maga által választott metodikája egyúttal kijelöli számunkra a természettudomány határait is – de e kérdés nem tartozik jelen vizsgálatunkhoz.

Teológiamodell

Ha nehéz volt a természettudományt modellezni, talán még nehezebb a teológia tudományát. Sokféle kegyesség sokféle hitfelfogása vajon egységes modellbe ötvözhető-e? Most sem lehetséges minden igényt kielégíteni. Mégis úgy vélem, a reformátori *sola Scriptura* elvét el nem vető mindenféle teológiai felfogás képviselője alapvetően elfogadja egyszerű modellelmet...

Mint már jeleztem, az ábránk szerkezete azonos a természettudomány modelljénél alkalmazottal. Már csak az a kérdés, miként töltjük meg (reformátori) tartalommal a teológia modelljének szerkezetét? A reformátori elvek között minduntalan felemlítjük a négy *solát*. LUTHER számá-

ra nem kérdés, hogy mi is állhat a kiindulópontban. Ennek egy rendhagyó illusztrálása lehet: „*fiad immáron annyira jutott, és ebben teljes bizonyossága van, hogy nem szabad semmit sérthetlenebbnek, semmit szentebbnek, semmit előbbre valónak tartani Isten igéjénél és parancsolatánál*”²⁴.

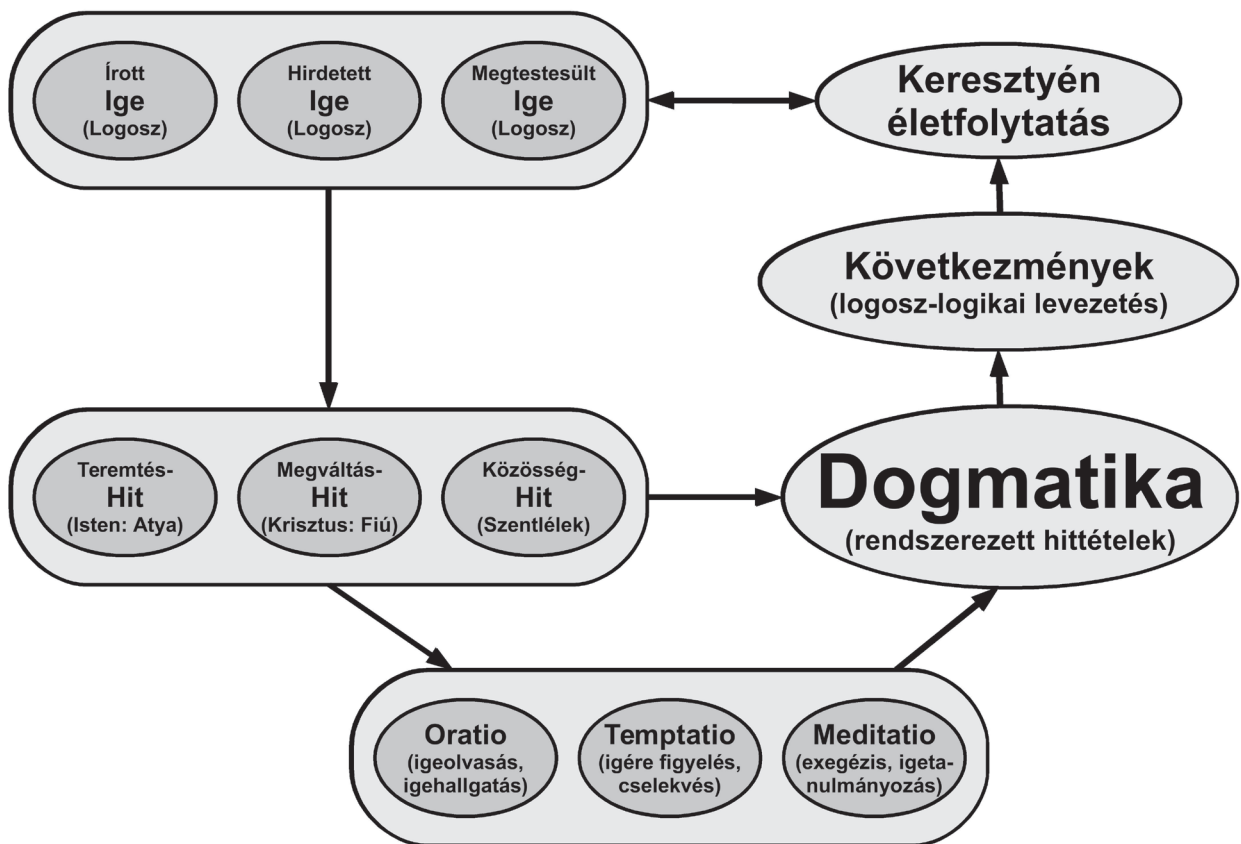
Az ábrák közös szerkezete arra is felhívja a figyelmet, hogy a teológia mint tudomány, éppúgy épít a racionalitásra, mint a természettudomány. Erre hívja fel a figyelmet POLKINGHORNE is, amikor már könyve bevezetőjében utal arra, mi is lesz későbbi fejezete tárgya: „*A tudósokat olykor meg kell győzni, hogy a teológia igenis racionális tevékenység, kutatásra alkalmas jelenségekkel és a vizsgálódást meghatározó kritériumokkal.*”²⁵

A racionalitásnak ez az alapja tökéletesen megjelenik LUTHER wormszi kiállításában. POLKINGHORNE ugyan hármast alapot nevez meg a teológia tudománya számára (az anglikán hagyományhoz igazodva)²⁶, mindez tulajdonképpen a mélyére tekintve ugyanaz a kettős pillér, amelyre LUTHER hivatkozik. A legfontosabb alap természetesen a **Szentírás**, ebben is mindenekelőtt az, ami Krisztusra és evangéliumára vonatkozik. Másodikként POLKINGHORNE a tradíciót említi. Evangélikus egyházunk kicsit más felfogásban gondolkodik, ám tulajdonképpen ezt talán lehet a hitvallásosságához (mint felekezeti hagyományhoz) hasonlítani. Ugyanakkor modellemben ezt nem vettem fel, mert valójában mind a hitvallás, mind bármiféle hagyomány forrása a **Szentírás** kell legyen, így nem tartottam szükségesnek önálló tényezőnek tekinteni, csupán járulékosnak. (E járulékos módon ez majd a dogmatikához, ill. axiómákhoz sorolható.) Végül megjelenik az értelem, a logika használata. Ez már a természettudomány és teológia kapcsolatának vizeire is átevez minket: „*Nem egyszerűen csak alkalmaznunk kell a racionális képességeinket, hanem törekvésünk a maradandó tudásra arra fog ösztönözni, hogy vizsgáljuk meg a vallási kijelentések kapcsolatát a világról szóló más kijelentésekkel, és értékeljük az eltérő diskurzusok között észlelt egybecsengés mértékét.*”²⁷

A fentieket szem előtt tartva tekintsünk hát a teológia működésének alapjait szemléltető ábrára:

Bár a teológia maga is, módszertana is, működése is egészen más, mint a természettudományé, meglepő módon az általam alkalmazott ábrák szerkezetükben mégis teljesen azonosak! Természetesen azok tartalma már egészen egyedi, különböző... Modelljeim eme szerkezeti azonossága előny is és hátrány is egyszerre. Hátrány, hiszen *'megköti'* a kezünket: nem mélyedhetünk el túlságosan a részletekben, mert az lényegében teljesíthetetlen kihívást jelentene a két tudományág összevetésében. Előnye viszont éppen az a tulajdonság, ami miatt mégis alkalmazom: az azonos szerkezet rámutat arra, hogy a két diszciplína ezen modell szerinti felfogása egyenrangú feleként helyezi egymás mellé a természettudományt és a teológia tudományát. Igaz, hogy szinte teljesen különböző területeken fejtik ki hatásukat, teológiai vonatkozásban nem lehet kérdés, hogy átfedő területeik mégis ugyanannak a teremtett világnak a megismerését szolgálják. Emellett működésük azonossága megengedi, hogy logikailag is egy szinten kezeljük a két modellt.

Legelsőként azt kell hangsúlyozni, hogy a teológiában a megfigyelések helyén az Ige áll – az írott, hirdett és megtestesült ige. Ezek egymás mellett állnak egyenran-



gú elemekként, de talán érdemes logikai sort is alkotni. Jelen korunk igehirdetései az írott igére alapulnak, ezért tekinthetjük alapnak a *Szentírást*, és építménynek az igehirdetést. Természetesen a Megtetesült Ige mindkettőnek alapja – különös tekintettel LUTHER *was Christum treybet* írásmagyarázati fő elvére! –, ám most Krisztust inkább mint főt tekinthetjük, és csak ezért nem az első, hanem harmadik helyen szerepel a Megtetesült Ige. Mindenesetre amit a megfigyelések jelentenek a természettudomány számára, ahhoz hasonlíthatjuk az igét a teológia számára: ez a forrása mindennek, ebből kell továbblépnünk.

Az ige hallása (és olvasása) révén Szentlélek pedig hitet teremt az ember szívében – ezt állíthatjuk párhuzamba azzal, ahogyan a tudós magyarázatokat keres a megfigyelésekre. (Ráadásul, ahogyan a hit születéséhez Szentlélek ihletése szükséges, a tudósak is szüksége van egyfajta ihletésre a magyarázat megtalálásához, mert az nem csupán egy logikai folyamat.) Ez a hit is hordoz egy hármasságot, hiszen a keresztyén hit Szentháromság-hit. Megjelenik benne a Teremtő Atya, a Megváltó Fiú és a közösségeteremtő Szentlélek.

Amint aztán a kutatót a magyarázatai odahajtják a kísérletekhez, úgy hajtja oda a hit is a keresztyént (és természetesen a teológust is) az igében történő elmélyedéshez. Most is LUTHERhez kötődhetünk, amikor kijelenti, hogy *tres faciunt theologum: oratio, temptatio, meditatio*. Talán van értelme azt mondani, hogy amint a teológust, úgy a teológiát magát is e három teszi. Ugyanakkor, ha mindezt a kísérletekkel állítjuk párhuzamba, és mivel a megfigyelések párhuzama az Ige volt, akkor nem kell csodálkoznunk, hogy itt is jelen kell legyen a háttérben az ige. Az imádság különféle szempontjait is figyelembe véve

elmondhatjuk, hogy az imádság egyik, ha nem legfőbb jegy, hogy benne válaszolunk Isten igéjére. Ezért került az *oratio*hoz az igeolvasás és -hallgatás. Magyar bibliafordításaink számára ugyan meglepően hangzik talán, mégis érdemes odafigyelni LUTHER bibliafordítására, miszerint „Egyedül a kísértés tanít meg az igére figyelni.”²⁸ (Ézs 28,19c.) A kísértés valóban szoros összefüggésben áll az igére figyeléssel, valamint az ige megcselekvésével, ezért kerültek ezek a kísértés mellé a zárójelbe. Azt talán nem is szükséges már magyarázni, hogy a meditáció szomszéd-ságába az elmélyült igetanulmányozás és (tudományos!) exegézis került.

Így aztán, a hit és a ‘teológuscsináló’ elemekből építkezve, most már az ábra gyakorlatibb bal oldaláról az elméletibb jobb oldalára térünk: hozzáfoghatunk az elméletgyártáshoz, ami a (rendszeres) teológiában tulajdonképpen leginkább a dogmatikát jelenti.²⁹ Ebben igyekszünk egységes és rendszerezett szemléletbe foglalni mindazt, amit az igéből lesűrhetünk mint hittételeket; ez egyúttal azt is jelenti, hogy a *Szentírás* jelenségeire magyarázatot igyekszünk adni.

Amint egy elméletnek, a dogmatikának is vannak következményei (netán akár egyfajta ‘jóslatai’ is). Igaz, hogy míg a természettudomány számára a levezetések alapja a matematikai-logikai következtetés, addig itt most a logosz-logikai, azaz az igére alapuló következtetést kell alapul vennünk. (Nem is olyan nagy a kettő közötti különbség, hiszen nemcsak nyelvileg azonos a gyökérük, de az egyház szóhasználat-választása révén éppen azt fejezi ki, hogy Isten – testté lett! – igéje, a logosz, nem valami értelmetlen beszéd, hanem ugyanaz az értelmes szó, amely a kozmoszt teremtette, és így a Teremtő az *Univerzumot*

éppen ezért azzal az értelemmel tette megismerhetővé, amelyet a természettudomány is használ.)

A kísérleti igazolás helyén pedig most a keresztyén életfolytatásunk állhat, hiszen a Krisztus-követő élet a tanítás és életfolytatás egységét jelenti. Körbeérve, ezt vehetjük aztán össze újra Isten igéjével, és ezáltal igyekszünk a hibákat kiküszöbölni-javítani – belevágva egy újabb ciklusba. Talán valahogy úgy, amint POLKINGHORNE írja: „*A teológiai vizsgálódás második alapja a tradíció, hogy úgy mondjam, a vallási tapasztalat dokumentuma, amelyhez hozzáadjuk a magunk személyes tudásának morzsáját.*”³⁰ Itt tehát megjelenik mind a közösség (egészen az apostolokig és Jézusig, egészen az ősatyáig – akár Ádámig és Éváig – visszamenően), mind az egyén vallásos tapasztalata. (Valahogy úgy, ahogyan korábban elvégzett kísérletekhez minden kor kutatói hozzáteszik a sajátjaikat is.) Ezek együtt alakítják hitünket, teológiai látásunkat – dogmatikánkat.

Ezzel a lépéssel is tulajdonképpen egy párhuzamot találtunk a természettudomány modelljével. Amit ott úgy fogalmaztam, hogy a tudományos ismeretek fontos következménye azok gyakorlati alkalmazása (pl. eszközök kifejlesztése), az most egy az egyben manifesztálódik a hívő életvitelben. Az is rímel a tudományra, hogy ott a természet, itt Isten egyre mélyebb megismerése a célja az *‘alap-kutatásnak’* (pl. dogmatika, bibliai nyelvek és exegézis), míg az *‘alkalmazott teológia’* (pl. homiletika, poimenika, etika) célja, hogy a megváltásról szerzett ismereteinket gyakorlati téren kamatoztassuk.

E modellből érzékelhető, hogy a teológia ugyan *‘nem úgy és nem annyira’* tudomány, mint a természettudomány, de van *‘úgy és annyira’* tudomány, mint a humán tudományok. Pl. a történelem is régi dokumentumokra kell hagyatkozzon, sokszor egymásnak ellentmondó adatokat kell elemezzen – a teológia számára a dokumentumok a *Szentírás* könyveit jelentik, amelyek az emberi logikával szemlélve nem mindig egységes bizonyágtételek, akár csak a történelmi dokumentumaink. Ugyanakkor világos, hogy az evangélium különböző szerzők általi leírásai mégis egyazon Jézus-eseményt adnak közre; ugyanígy az *Őszövétség* történeti könyveiben szereplő különböző leírások ugyanazon eseményekről szólnak. Már a Jézus-kutatás is rég túllépett azon, hogy az evangéliumok emberileg ellenőrizhető történetiségét tartsa az igazság kritériumának. (Tulajdonképpen SCHWEITZER e téren végzett munkássága³¹ vezetett e konklúzióra, amelynek – leegyszerűsítve – az a lényege, hogy a történeti Jézus nem bogozható ki az evangéliumi tudósításokból.)

Amint az ábránkba sűrített tudománymodell kapcsán, most is az utolsó teendők, hogy kicsit közelebről megvizsgáljuk a *‘Dogmatika’* feliratú rejtélyes elemet, és beszéljünk *‘a dogmatika anatómiájáról’*, valamint a (rendszeres) teológia határaitól is.

Talán itt nem alkalmazható annyira szigorú egzaktággal a kép, mint a természettudomány esetén, némi analógiát mégis vonhatunk. Ezt is szemléljük egy emberi test felépítéseként: láb, törzs, kéz és fej! A lábakat alkotó axiómák most talán a keresztyén hitvallások lehetnének: mindenekelett az egyetemes hitvallások, de adott felekezeten belül a saját hitvallások is. Hiszen ezeket is magától értetődő alapkiindulásnak szoktuk tekinteni, mint az axió-

mákat. A hitvallások mellé akár POLKINGHORNE anglikán felfogásához hasonlóan némi teret engedhetünk a hagyománynak is – ami a zsidó írásértelmezésben is megjelenik ama követelményben, hogy aki egy íráshelyet magyaráz, annak ismernie kell a korábbi magyarázatokat. (Ugyanakkor igencsak vigyáznunk is kell, nehogy túl sok következtetett felfogást engedjünk egy szintre az axiómákkal – ezért személy szerint itt igen szűkre szabnám a határokat, pl. leginkább csak az egyetemes hitvallásokat, valamint evangélikusként a reformatori megigazulástant és a *sola*-kat, ill. a *theologia crucis* szemléletét sorolnám ide. Semmiképp sem adnék olyan tág teret, amint azt a római katolikus felfogás teszi a hagyományokkal.)

A törzset az értelmi és logikai apparátus jelenti – ez szinte egyezik is a természettudomány módszerénél alkalmazottal, csak azt kell ismét kihangsúlyozni, hogy itt a logika elsődleges hangsúlya a logosz-, azaz igeszerűség. A kezek voltak az axiómákból levezetett főbb szabályok – hajlok arra az előzőek alapján, hogy a felekezeti hitvallásokat ne az elméletet alkotó axiómákkal állítsam párhuzamba, hanem ezzel a szinttel. Végül a fej következik: Az axiómákból levezethető egyéb szabályok, amelyek alapján életünkben cselekszünk – azaz maga a keresztyén életfolytatás. (E képből eltérünk a Pál apostol által használt felépítéstől, hiszen nála a fej, Krisztus a kiindulópont, míg e modellben a fej a felépítmény felső szintje, ezért itt még a teológia esetében sem azonosíthatjuk a Krisztus-fővel, legfeljebb azt jegyezhetjük meg, hogy folyamatosan össze kell vetni az itt jelentkező szabályokat Krisztussal magával – ám ez már tulajdonképpen a kör bezárulásához vezet, amikor az igével vetjük össze a keresztyén életfolytatást.)

Mindezek a természettudományhoz hasonlóan a teológia határait is kijelölik. Ugyanakkor itt az axiómákat mégsem szabad úgy tekinteni, mint a tudomány esetében, hiszen az itt alkalmazott logika logosz-szerűségének követelménye felold minket a GÖDEL-tételek alól, mivel a teológia alapjait nem lehet összemérni egy algebrai-halmazelméleti konstrukcióval. A teológia határait ezért nem az emberi elme által alkotott szabályrendszer tűzi ki, hanem Isten igéjének lehetőségei: az, hogy mik tartoznak az Általa kinyilatkoztatottak körébe, és mik az Ő titkainak megtartottak közé.

Mindemellett nemcsak a természettudomány, hanem a teológia határait is érdemes tudatosítani és betartani – de e kérdés sem tartozik jelen vizsgálatunkhoz.

Transzcendens-modell

A vallások általában természetes módon hivatkoznak az immanens világon túli transzcendensre is – legtöbbször igen központi témájuk ez. Így van a keresztyénség esetén is, hiszen Isten maga is transzcendens lény. Mit kezdjen azonban mindezzel a természettudomány? Képviselői általában elvetik a lehetőségét. Teszik ezt vagy eleve filozófiailag is megtagadva tőle a lét jogát (pl. materializmus), vagy egyszerűen csak gyakorlati okokból, hiszen a természettudomány az anyaggal foglalkozik, nem tud mit kezdeni a transzcendenssel.

Ugyanakkor a tudomány is szembesül azzal, hogy vallási-transzcendens tapasztalatokat vizsgáljon. Ugyanis eme

tapasztalatok léte a vallások követői életében tény – akár így, akár úgy magyarázzuk azok keletkezését; akár ilyen, akár olyan értelmezést fűzünk hozzá. Egyre inkább úgy tűnik, kénytelen lesz még a természettudomány is megbárátkozni azzal a gondolattal, hogy amennyiben saját módszertanához ragaszkodik, akkor olyan elvi elhatárolódásra nem adhatja magát, amely eleve lehetetlennek, irracionálisnak, tudománytalannak minősíti a vallási-transzcendens tapasztalatokat. Több okból sem teheti meg ezt, most talán elég kettőt említeni.

Az elsődleges ok elméleti. Arról van szó, amit RATZSCH részletesen taglal a tudományfilozófia ismertetése kapcsán,³² történetesen arról, hogy a szigorúan tudományos módszertan keretében nem lehet igazolni a tudományos alapvetéseket, tehát ilyen értelemben a tudomány nevében nem zárhatók ki más területekről, pl. a vallás felől vett tényezők sem. Hiszen valójában a tudomány metodológiájának kiválasztása nem tudományos kérdés, mert az körösséget jelentene.

A másodlagos ok inkább gyakorlati. Ugyanis manapság úgy tűnik, a transzcendens és az immanens határa némileg elmosódik nemcsak a pszichológia esetén, amelynek természettudományhoz való besorolásán viták zajlanak, de sokkal egyértelműbben besorolható területeken is, pl. az emberi tudat természettudományos kutatásának mezején is (itt most erre nincs mód kitérni, messzire vezetne).

A vallási tapasztalatok mindenesetre akkor is léteznek, ha a tudomány képviselői, ill. a tudományfilozófusok ezt gyakran *a priori* (vagy inkább annak kikiáltott) elvekkel igyekeznek kizárni. Még ekkor is, legalábbis azt meg kellene magyarázni, miért lépnek fel ilyen jelenségek. Mert az nyilvánvaló, hogy a tömeges megtévesztésnél és hazugságnál van racionálisabb magyarázat! Már csak azért is, mert akik mondjuk az emberi irracionálisitással magyarázzák, azoknak azonnal szembesülnie kell azzal az elvi kérdéssel, hogy az ember létrehozta tudomány területén is legalább részben sérülnie kell a racionalitásnak. (Ha máshogy nem, *’őriült, de tudós emberek’* révén: akár a NOBEL-díjasok között is találunk akár extravagánsokat, akár egyenesen pszichiátriai kezelésben részesülteket.) Ha az ember nem 100%-ig racionális lény, akkor bizony meg kell küzdeni azzal a filozófiai problémával, hogy az ember által művelt tudomány lehet-e ennek ellenére 100%-ig racionális... Aki pedig igennel válaszolja meg a kérdést, annak ezt bizonyítania is tudnia kell(ene)!

Mindemellett elfogadjuk, hogy a természettudomány választotta módszertan keretein belül a transzcendenssel nem tudunk igazán mit kezdeni. Keresztyénként ahhoz viszont még így is ragaszkodnunk kell, hogy minden becsülletes természettudós megbékélhet a transzcendens létének lehetőségével, annak ellenére, hogy kívül esik vizsgálatai tartományán. Egy a kvantumelméletből eredő gondolatmenet szolgálhat ugyanis a tudós számára szemléltető esetként. A rejtett paraméterek kérdésköréről van szó.

Közismert, hogy bár jelentős mértékben játszott szerepet a kvantummechanika indulásában EINSTEIN, a következőként vele járó valószínűségi leírást soha nem fogadta el végső elméletként, csupán a tudásunk hiányosságának tartotta. Sokan igyekeztek úgy felfogni, hogy létezhetnek valamiféle rejtett paraméterek, amelyeket nem ismerünk, de ha ismernék, akkor determinisztikussá válnának törvé-

nyeink. (BOHM még kísérletet is tett arra, hogy a koppenhágai iskola ellenében kidolgozzon egy ilyen kvantumelméletet.³³) NEUMANN elsőként vizsgálta meg matematikailag ezt az eshetőséget,³⁴ de kutatása eredménye az volt, hogy ha netán léteznek is rejtett paraméterek, akkor azok nem mérhetőek – tehát elvileg nem ismerhetjük meg azokat. (Igaz, csak elég szigorú matematikai feltételek esetére tette ezt, ezért nem feltétlen alkalmazható a bizonyítása.³⁵) (OCHAM borotvája miatt épp ezért tudományosan célszerűbb elfogadni hát, hogy nincsenek rejtett paraméterek, hanem a világ valóban valószínűségi természetű.) A rejtett paraméterek általánosabb vizsgálatát találjuk meg BLOHINCEV munkájában,³⁶ amely elsősorban elvi-logikai vizsgálat. Ennek eredménye, hogy a mérhető rejtett paraméterek elmentmondásra vezetnek a kvantumelmélettel (történetesen a határozatlansági relációval). (A nem mérhetőek viszont – a rejtett paraméterek bevezetésének szándékával ellentétben – nem nyújtanak többletinformációt a kvantumelmülethez képest.) Az EINSTEIN–PODOLSKI–ROSEN-paradoxon már kísérleti problémákat vet fel.³⁷ Ennek kapcsán pedig a BELL-egyenlőtlenség végképp arra vezet, hogy nem létezhetnek lokális rejtett paraméterek.³⁸

Míg a rejtett paraméterek létét cáfolta a tudományos vizsgálat, néhány tudományos momentum azonban azt jelzi, hogy a valóságnak ennek ellenére (ill. emellett) vannak a tudomány által meg nem ragadható jelenségei. Ha nem is szándékunk ezt rejtett paraméterként felfogni,³⁹ ám ezek is amellet szólnak, hogy ne vessük el *a priori* a transzcendens létének lehetőségét. Most ne részletezzük ezeket, csak néhányat röviden vegyünk sorra!

Az egyik momentum az, hogy a kvantumelméletben *’az egész sokkal több, mint a részek összessége’*. Még ha kiküszöbölhetjük is a rejtett paraméter léte-nemléte problémát, akkor is kísérleti tény, hogy a kvantummechanikai többletest-probléma egészen más természetű, mint a klasszikus fizika többletest-problémája. A klasszikus fizikában a törvények olyanok, hogy a részecskeszámot növelve nem változik a fizikai leírás – csak a bonyolultság. A mikrovilágban azonban ez már nem igaz, pl. egy elektronpár egészen másképpen kezelendő, mint két elektron együttese. Ennek tökéletes illusztrációja a PAULI-féle kizárási elv,⁴⁰ amely sehogyan sem magyarázható klasszikusan. Kvantummechanikai leírásban ez azt jelenti, hogy több részecske együttes hullámfüggvénye nem alkotható meg a részek hullámfüggvényeinek kombinációjaként, hanem egy teljesen új, közös hullámfüggvényt kell felvenni az ún. összefonódás miatt.⁴¹ Ez felveti azt, hogy bármennyit is ismerünk a részekből, az egész mindig tartogat ismeretlent, *’misztikusat’* – nem teljesen elrugaszkodott hát transzcendensről beszélni sem... Tulajdonképpen ebből a jelenségből következnek az összetett rendszerek esetén az ún. *’felbukkanó tulajdonságok’* – olyan jellegek, amelyek nem származtathatók a részek tulajdonságaiból.

A másik momentum, hogy mindig ott marad az elvi probléma is: a GÖDEL-tételek. Itt mindenképp kiderül, hogy szükség van az ismereteink halmazán kívüli elemeket is újra és újra bevenni. Mégpedig végtelen rekurzióval végtelen mennyiségben, ami tulajdonképpen egyfajta transzcendens-extrapoláció...

Harmadik momentum lehet a kaoszelmélet. Ugyanis ez is behoz egyfajta ismeretelméleti problémát, ráadásul egy-

fajta fél-elvi szinten komolyabban, mint amit a kvantumelmélet traumája okozott. Ugyanis itt arról van szó, hogy még ha meg is marad(na) a determinizmus,⁴² mégis, ha nem is tisztán elvi okból, hanem részben inkább gyakorlati okból, a kaotikus tartományban képtelenek vagyunk akár egy egyszerű rendszer viselkedésének előrejelzésére is. Annyiban gyakorlati ez az ok, hogy akármilyen tetszőlegesen kicsiny (infinitezimális) eltérés a kezdeti értékekben meghatározhatatlanná teszi az időbeli fejlődést a kaotikus tartományban! Annyiban viszont tulajdonképpen elvi is a probléma, hogy természetesen a gyakorlatban kikerülhetetlen a mérési hiba, ha igyekszünk is leszorítani, és bizony messze nem infinitezimális hiba! (A kvantumelméletet tekintve pedig már végképp nem gyakorlati probléma a mérési hiba, hanem a határozatlansági elvek révén elvi!)

Tehát a fizika több ponton túlmutat önmagán, ilyen értelemben, ha talán nem is egyenesen 'igényli' a transzcendens, de 'engedi'. (Ha kicsit szigorúbban fogjuk fel, akkor azt is mondhatjuk, hogy igényli is: ha a természettudomány – az immanens-anyagi teljes leírására igényt tartva – képes felismerni, hogy elengedhetetlen szüksége van a természettudomány keretein kívülről származó elemekre, akkor azt is kénytelen elismerni, hogy ezek tulajdonképpen az immanens-anyagin kívüliek, azaz transzcendensek...)

Most egy kicsit fordítsuk tekintetünket azon elképzelések felé, amelyek tulajdonképpen azt vélik, hogy 'a rejtett paraméterek Istennél vannak', hogy az elvi valószínűségi jelenségekben Isten dönt (vagy legalábbis dönthet), melyik lehetséges eset valósuljon meg ténylegesen. Ez a felfogás tudományosan nem kezelhető – se nem igazolható, se nem cáfolható. Ugyanakkor logikailag mégis értelmezhető tudományosan is. A transzcendens létére vonatkozóan ennél valamivel többet is beláthatunk egy általam javasolt modellel, amelyet a transzcendens monitor-modelljének nevezek.

Képzeljünk el egy kísérletet, amelyben minden résztvevő számára egyetlen számítógép-terminál jelenti a világot. Ezen keresztül elsősorban képi információkat kapnak, valamint lehetőségük van szöveges üzenetekkel kommunikálni, hogy a látottakat megbeszéljék, kutassák. Némelyek színes monitort kapnak, mások csak szürkeárnyalatosat.

Tudományosan nincs akadálya annak, hogy minden résztvevőnek elmagyarázzuk mind a színes, mind a szürkeárnyalatos monitorok működését, valamint a kettő közötti összefüggést. El tudjuk mondani, hogy a vörös, zöld és kék színből miképp keverhető ki tetszőleges szín, ha különböző intenzitással ötvözzük azokat.⁴³ Most, mivel monitor-modellről van szó, talán annyi egyszerűsítést megtehetünk, hogy az R (vörös), G (zöld), B (kék)⁴⁴ értékeket egy-egy bájtól tároljuk, így intenzitásuk értékének tartománya 0–255. Ez az egyszerűsítés a modellben semmi lényeges megkötést nem jelent, hiszen ezzel gyakorlatilag elértük egy átlagos ember által megkülönböztethető színek számát. Mindemellett szükség esetén a modell képletei változtatás nélkül egyszerűen kiterjeszthetők tetszőleges folytonos intenzitásra is. Ha az intenzitásokat a megfelelő kisbetűvel jelöljük, akkor tehát egy tetszőleges színt a következőképpen keverhetünk ki: $cC = rR + gG + bB$, ahol c a C színárnyalat intenzitása.

Hasonlóan el tudjuk mondani, hogy a szürkeárnyalatos monitoron eltűnnek a színek, és csak egy eredő intenzitást láthatunk (c -t). Az emberi szem érzékelése ugyan nem ennyire egyszerű, de a modellezni kívánt lényegesen semmi fontos megszorítást nem jelent, ha most olyan monitorokat feltételezünk, ahol egyszerűen $c = r + g + b$. (Ez esetben c három bájtól ábrázolandó.)

Tehát tudományos keretek között el tudjuk magyarázni az RGB-színek és a szürke árnyalatai közötti összefüggést: miképpen adódnak a színek a vörös, zöld, kék alapszínekből, és mi az egyes színek szürkeárnyalatos megfelelője. Utóbbi az RGB értékekből egyértelműen meghatározható, ugyanakkor azonos szürkeárnyalatos érték több RGB értékből is adódhat. Végül azt is el tudjuk mondani, hogy az emberi színlátás nem száz százalékosan egyforma a különböző személyek esetén, ill. színekörnyezetfüggő is, ezért lehetnek apróbb eltérések az érzékelt színárnyalatokban; valamint néhány színtévesztő esetén valamivel nagyobb eltérést is tapasztalunk – ugyanakkor ez a színtévesztés az adott személyek esetében következetes, a színtévesztés fajtájának megfelelően szabályokba foglalható. Ezzel tehát megalapoztuk a kísérletünket.

Most mutassunk a résztvevők monitorain egymás után mindenféle színeket, aztán vitassák meg egymás között a látottakat! Logikailag belátható, hogy ha a szürke árnyalatait látók nem is tudják megmondani, milyen lehet a tényleges szín a színes monitorokon, annak belátására el tudnak jutni, hogy a színes monitor előtt ülők alapvetően egybehangzóan és konzekvensen vallanak a színekről, valamint az is belátható, hogy az ismertett összefüggéseknek is megfelelően nyilatkoznak. Némi eltérés ugyan adódik az egyéni színérzékelések különbségei következtében, de ezek ellenőrizhetően egy meghatározható hibahatáron belül maradnak. Ennél többet ebben a modellben nem is kívánhatnak a szürkeárnyalatos monitor előtt ülők. Megérthetik a színek logikus voltát, lehetséges voltuk tehát nem cáfolható – csak épp saját tapasztalat híján igazolni már nem képesek létüket. Valahogy úgy, ahogyan Pál apostol a pneumatikus ember többletét jellemzi a pszichikushoz képest: „A nem lelki ember (pszüchikosz) pedig nem fogadja el Isten Lelkének dolgait, mert ezeket bolondságnak tekinti, sőt megismerni sem képes: mert csak lelki módon (pneumatikósz) lehet azokat megítélni.” (1Kor 2,14)

Ahhoz hasonlóba ütköztünk tehát, amit a rejtett paraméterek kapcsán állapított meg a kvantummechanika fejlődése. Hasonlóba, de nem azonosba – ezt fontos kihangsúlyozni! Semmiképp sem azonos a helyzet azzal, ahogyan a BELL-egyenlőtlenség a korrelált részecskepárok kapcsán egyenesen kizárja a rejtett paraméterek lehetőségét azáltal, hogy az ellentmondáshoz (pl. negatív valószínűség), ill. kísérletileg kimutatható különbséghez vezetne – márpedig a kísérletek azt támasztják alá, hogy nincs ilyen eltérés.⁴⁵ A mi esetünk inkább csak a NEUMANN-féle enyhébb esethez hasonlítható – ő ugyanis szigorúbb matematikai megkötésekkel dolgozott, így gondolatmenete nem csak a speciális rejtett paraméterek esetét fedi le. Ugyanakkor az ő megállapítása nem eleve kizárja a rejtett paraméterek lehetőségét, hanem csak annyit állít, hogy a gyakorlatban nem segít ilyenek feltételezése, mert ha vannak is, nem mérhetőek – tehát a természettudomány számára nem is

vizsgálhatók. Úgy, mint a monitormodellben a szürkeárnyalatos képernyő előtt ülők sem szerezhettek saját, közvetlen tapasztalatot a színekről, még ha hipotetikusan el is fogadják a másik csoport elmondása alapján a színek létezését.

Valahogy így van ez a valódi életben is azokkal, akiknek nincs semmiféle tapasztalatuk a transzcendensről. A modell értelmében azonban létét tagadniuk nem jogos, ugyanis a saját tudományos vizsgálatuk annyit azért mégis igazolhat, hogy összhang van a 'transzcendens-látók' által állítottak között.

Gyakori érv a vallási élmények ellen a divergencia: sokfélélt mondanak az emberek, akár egymásnak ellentmondóakat is. Ám létezik akár az ilyen eltérésekre is racionális magyarázat, ahogyan ezt szemlélteti a monitormodell is... A színes monitor előtt ülők vallomásai ugyan semelyik szürkeárnyalatos monitor előtt ülőt nem teszik képessé a színek látására, de a becsületes szkeptikusokat arról mégis meggyőzhetik, hogy a színek létének elvetése sokkal inkább előzetes filozófiai-ideológiai döntés, mintsem tudományosan megalapozható ítélet.

A modellt követően egy rövid kitérőt is érdemes tennünk annak kapcsán, hogy vannak, akik akár a valószínűség révén, akár esetleges rejtett paraméterek gondolata révén, de úgy értelmezik a kvantummechanikai véletlenszerűséget, hogy mögötte tér nyílik Isten szabad cselekvésére. Mégpedig úgy, hogy nem is szükséges a természet törvényeit felfüggeszteni, hanem elég rejtett paraméterekkel, ill. egyfajta irányított valószínűséggel irányítani a folyamatokat. Így, mivel egyedi beavatkozásai nem változtatják meg a valószínűségeket, szabadon cselekedhet a fizika felfüggesztése nélkül.

Egyik oldalról teológiai is megtámogathatjuk e nézetet. Akár még LUTHER egy odavetett megjegyzésére is hivatkozhatunk: „*tudd be a véletlennek, azaz Isten titkos akaratának*”⁴⁶. Természetesen LUTHER nem a tudományos vonatkozásról beszél (500 évvel a kvantummechanika előtt nem is tehette), tréfál is – de arról a szemléletről, teológiai látásról igenis szó van, hogy amit az emberi tudás nem ismer, amit akár véletlennek tart, az valójában Isten rejtett, titkos akarat.

Mindenesetre nem árt tudni, hogy a rejtett paraméterek, ill. valószínűség mögé rejteni Isten cselekvésének felfogása kétélű. Többek között azért, mert felvetődik, hogy a valószínűség mögé rejtett Isten a tudomány részeibe kényszerített, ún. gap-isten – azaz valójában bálvány, aki a természettudomány fejlődésével fokról fokra visszaszorul.

Másrészt veszélyes is e felfogás, mert ha csak valószínűségi törvény által is, mégis megkötjük Isten kezét a teljhatalmú világkormányzásban. Természetesen Mindenhatóként akár még arra is van hatalma, hogy a természeti törvényeken belül munkálkodjon, de ezt mi nem szabhatjuk feltételül – ilyesmit legfeljebb Krisztus önmegüresítésén keresztül, önként cselekszik, nem pedig a mi elvárásunk-elképzelésünk szerint. Ugyanakkor pl. a csodákra adhat ez a felfogás egy racionális, tudományosan is elképzelhető magyarázatot, hisz egyedi esetek nem sértik a valószínűségi eloszlást. Ám ha Neki úgy tetszik, szuverén döntésével a természet törvényeit is felfüggesztheti (az ilyen esetek nem is a természettudo-

mány területeihez tartoznak, mivel nem megismételhető, azaz kísérletileg nem vizsgálható jelenségek).

Nem szabadna, hogy a teológusok féljenek a csodáktól, arra gondolva, hogy így a tudományos körökből kiszorulnak. Nemcsak a természeti törvények keretében megnyilvánuló isteni cselekvéstől nem kellene félnünk, hanem akár a természeti törvények ellenében megnyilvánulóktól sem. Egyszerűen csak meg kellene tanulnunk, miként helyezzük el a csodákat a természettudománnyal összevetve. Tanulságos, hogy épp a szkeptikus NOBEL-díjas fizikus, WEINBERG, 'hánytorgatja' fel, hogy „*Az a benyomásom, hogy manapság a legtöbb teológus kissé kínosan érzi magát, ha csodákról beszél, de a nagy monoteista vallások csodákról szóló történeteken alapulnak... Ezekre a csodákra vonatkozó bizonyítékok lényegesen gyengébbek, mint a hideg fúzió létezésének bizonyítékai, én pedig nem hiszek a hideg fúzióban.*”⁴⁷ Nos, ne szégyelljük a csodákat! Akkor sem, ha természetesen a csodák természettudományos valószínűsége lehet, hogy jóval kisebb, mint a hideg fúzióé...

Nem azért beszélünk csodáról, transzcendensről, mert az tudományosan megalapozott – hanem mert teológiaiailag megalapozott! A *Szentírás* nem tart igényt arra, hogy természettudományosan megalapozottnak tartsuk a csodákat. Messzire vezetne most a csodák taglalása és osztályozása. Mint fent említettem, lehet sok csoda mögött akár tudományos hátteret is felfedezni. Ugyanakkor, ha a legfőbb csodákra – amelyekből keresztyénként nem engedhetünk: Jézus feltámadására, vagy magára a teremtésre és hasonló bibliai természeti csodákra – tekintünk, akkor mégis azt kell látnunk, hogy van olyan csoda, amikor azt kell mondjuk, hogy az immanens világban megnyilvánuló transzcendens isteni cselekvés következménye a csoda. Az ilyenek mindenképp kívülről esnek a természettudomány vizsgálati hatókörén, valóban lehetetlen bizonyítani azokat, de éppúgy lehetetlen cáfolni a tudomány eszköztárával – ám hittel mégis megragadható Isten ígéje révén. Teológiai oldalról tehát a csodák létehez, a transzcendenshez ragaszkodnunk kell, a monitormodell segítségével pedig azt is megértethetjük egy természettudomány iránt elkötelezett, de őszinte emberrel, hogy létezhet a transzcendensnek a racionalitáson belül is helye.

MIKLYA LUZSÁNYI MÓNICA idézi BULTMANN híres mondását: „*Nem lehet a villanyfényt és a rádiókészüléket használni, betegség esetén a modern orvosi, klinikai eszközöket igénybe venni, ugyanakkor az újszövetség csodavilágában hinni.*”⁴⁸ Na de miért is ne lehetne? MIKLYA LUZSÁNYI MÓNICA tanulmánya az Y-generációval foglalkozva mutatja meg, hogy a fiatalok számára tulajdonképpen 'semmi rendkívüli' nincs a csodákban, természetes módon el tudják azokat fogadni. Ugyanakkor nem függ ez generációs kérdéstől – sok idősebb számára lehetséges ez ma is. Egy fizikus számára is, aki ráadásul teológus is... MIKLYA LUZSÁNYI MÓNICA maga is részben 'feloldja a bultmanni tilalmat' egy PANNENBERG-idézettel. Ugyanakkor úgy vélem, nemcsak részben, hanem teljesen is feloldható e 'tilalom'. Ha egészen le akarjuk egyszerűsíteni a kérdést, akkor arról van szó, hogy az egyedi esetek, mint pl. a csodák is, éppen azért, hogy nem tudják teljesíteni a természettudomány számára amúgy fontos igényt, hogy

egy jelenség elvileg tetszőlegesen megismételhető legyen, nem is vizsgálhatók természettudományos eszközökkel.

Összefoglalás

Bízom abban, hogy e tanulmánnyal sikerülhet megmutatni, hogy a teológia helyet nyerhet a természettudomány mellett, mint amely ugyan részleteiben más metodikát követ, ugyanakkor mégis izomorf szerkezetben végezheti munkáját, és így egyenrangú partnere lehet a másik diszciplínának, kiegészítően járulva hozzá a tudomány eredményeihez – akár még a transzcendensre utaló eredményeivel is, amely kiegészítése lehet a természettudomány immanens területének.

Természetesen tudatában vagyok ugyanakkor annak, hogy pl. egy ateista alapokon álló, természettudományos gondolkodású személy részéről addig nem várható el még a kérdésfeltevés elfogadása sem természettudomány és teológia kapcsolatára vonatkozóan (hiszen tulajdonképpen eleve tagadja a teológia létjogosultságát), míg legalább hipotetikusán el nem fogadja a másik fél alapállását-hitét mint lehetségest. Ezért fő céloom az, hogy modelljeimmel elsősorban a teológia számára tegyem konzisztenssé a természettudományt (tehát nagyjából részét teológiát műveljek, és kisebb részt tudományt). Mindemellett bízom abban is, hogy elfogulatlan esetben a természettudomány hívei felé is érzékeltethetem, hogy a természettudomány elfogadása nem jár automatikusan (mintegy logikai kényszerként) együtt a teológia megtagadásával.

Tehát távlatilag leginkább annak kutatását célzom meg, hogy a teológiára milyen hatással van a természettudomány – elsősorban a fizikai ismeretek. Másképp szólva, Jézus szavait – „*márpedig az Írást nem lehet érvénytelené tenni*” (Jn 10,35b) – témánkra alkalmazva, azt is meg kell kérdeznünk, vajon érvénytelenítheti-e a tudomány az *Írást*? Mindemellett kívánatos lenne az is, ha a tudományos közvélemény nézetei is formálódna a jövőben, és ellenség helyett partnert látnának a (rendszeres) teológia tudományában. Ennek érdekében még sokunknak sokat kell fáradoznia a jövőben.

Szakács Tamás

JEGYZETEK

- 1 *IMóz 1,27–28.*
- 2 Velem együtt sokak értik így is a kultúrparancsot. Pl.: DEL RATZSCH: *Miből lesz a tudomány? Rövid bevezetés a tudományfilozófiába*, Harmat, Budapest, 2002, 157. o.
- 3 RATZSCH, 157. o.
- 4 *Róm 1,18–23.*
- 5 Erre a problémára hívja fel a figyelmet pl.: RATZSCH, 11–14. o.
- 6 Ld. pl.: RATZSCH, 32–34. o.
- 7 Pl. KARL POPPER: *A tudományos kutatás logikája*, Budapest, Európa Könyvkiadó, 1997. (Eredetileg: *Logik der Forschung*, 1934) és *Conjectures and Refutations*. Harper, New York, 1963.
- 8 Idézi RATZSCH, 36. o. (POPPER: *A tudományos kutatás logikája*, 33., 49. o. alapján.)
- 9 Idézi RATZSCH, 37. o. (POPPER: *A tudományos kutatás logikája*, 350. o. alapján.)
- 10 LAKATOS IMRE: *Bizonyítások és cáfolatok*, Typotex, 1998, 28. o.
- 11 PAUL FEYERABEND: *A módszer ellen*. Atlantisz, Budapest, 2002. (Eredetileg: *Against Method*. New Left Books, London, 1975.)
- 12 Ld. pl.: RATZSCH, 39–40. o.
- 13 Idézi RATZSCH, 202. o. 38. jegyzet. (POPPER: *A tudományos kutatás logikája*, 87. o. alapján.)

- 14 RATZSCH: 40. o.
- 15 THOMAS KUHN: *The Structure of Scientific Revolutions*. The University of Chicago Press, 1962, 24–25. o.
- 16 Idézi RATZSCH, 3. fejezet 27. lábjegyzetében: 204. o. (KUHN: *The Structure of Scientific Revolutions*, 121. o. alapján.)
- 17 KUHN: *The Structure of Scientific Revolutions*, 94., 122., 148–150., 158. o.
- 18 KUHN: *Reflections on My Critics*. In: LAKATOS IMRE és ALAN MUSGRAVE (ed.): *Criticism and the Growth of Knowledge*, Cambridge University Press, 1970, 234–235., 259–266. o.
- 19 Ld. pl. RATZSCH összegzését, 63–64. o.
- 20 FRANCIS BACON: *Novum Organum*.
- 21 Elv és gyakorlat (pl. technikai lehetőség) közötti különbséget jól érzékelteti, hogy pl. 100 év kellett ahhoz, hogy az általános relativitáselmélet által megjósolt gravitációs hullámokat idén végre kísérletileg is alátámasszák.
- 22 Ld. pl.: RAYMOND SMULLYAN: *Gödel nemteljességi tételei*. Typotex, 1999; ROGER PENROSE: *A császár új elméje. Számítógépek, gondolkodás, és a fizika törvényei*. Akadémiai Kiadó, Budapest, 1993, 128–130. és 139–141. o.; JÁKI SZANISZLÓ: *Isten és a kozmológusok*. Ecclesia, Budapest, 1992, 110–117. o. – Végül az eredeti cikk: KURT GÖDEL (1931): *Überformular unentscheidbare Sätze der Principia Mathematica und verwandter Systeme I*. *Monatshefte für Mathematik und Physik* 38, 173–198. o.
- 23 JÁKI SZANISZLÓ: *Isten és a kozmológusok*. Ecclesia, Budapest, 1992, 110–111. o.
- 24 LUTHER levele apjához, in: CSEPREGI ZOLTÁN (szerk.): *Luther válogatott művei 7*. Luther Kiadó, Budapest, 2013, 288. o.
- 25 JOHN POLKINGHORNE: *Egyetlen világunk*. Kalligram, Pozsony, 2008, 12. o.
- 26 POLKINGHORNE: *Egyetlen világunk*, 49–52. o.
- 27 Uo. 52. o.
- 28 „Denn alleine die Anfechtung lehret aufs Wort merken.” (German Unrevidierte Luther Übersetzung von 1545 [Sword module version 1.2])
- 29 E tekintetben a teológia egyéb részterületei vagy máshol jelennek meg (pl. az exegézis inkább még az *oratio-tentatio-meditatio* igei részéhez sorolható, a bibliai nyelvek leginkább az ábra frott-hirdetett-megtestesült ige szakaszához), vagy jelen modellben nem játszanak szerepet (pl. kortörténet, egyháztörténet).
- 30 POLKINGHORNE, 50–51. o.
- 31 ALBERT SCHWEITZER: *Geschichte der Leben-Jesu-Forschung*. (Eredetileg 1913; utánnomások pl.: 6. photomechanisch gedruckte Auflage, Tübingen: Mohr, 1951 és 9. Auflage, Tübingen: Mohr, 1984.)
- 32 RATZSCH, 6–7. és 10. fejezet.
- 33 DAVID BOHM: *Okság és véletlenség a modern fizikában*. Gondolat Kiadó, Budapest, 1960.
- 34 Ld. pl. NEUMANN JÁNOS: *A kvantummechanika matematikai alapjai*. Akadémiai Kiadó, Budapest, 1980.
- 35 Ld. pl.: GESZTI TAMÁS: *Kvantummechanika*. Typotex, 2014 (Harmadik, javított kiadás), 243. o. 18. lábjegyzet.
- 36 DIMITRIJ IVANOVICS BLOHINCEV: *A kvantummechanika elvi kérdései. Kvantummechanikai méréselmélet*. Gondolat, Budapest, 1987, 144–157. o.
- 37 Ld. pl.: GESZTI: *Kvantummechanika*, 241–243. o.
- 38 Ld. pl.: GESZTI: *Kvantummechanika*, 245–247. o.
- 39 Természetesen legfeljebb a nem mérhető rejtett paraméterek jöhetnek szóba.
- 40 Ld. pl.: GESZTI: *Kvantummechanika*, 227. o.
- 41 Uo. 219–221. o.
- 42 A kaoszelmélet tulajdonképpen a klasszikus fizika része!
- 43 Ld. pl.: R. P. FEYNMAN–R. B. LEIGHTON–M. SANDS: *Mai fizika 3. Optika. Anyaghullámok*. Műszaki Kiadó, Budapest, 1969, 35. fejezet.
- 44 Lehetne ugyan magyarázni is a betűjeleket, mégis a nemzetközileg elterjedt RGB rövidítésnél maradunk, hiszen ezt lényegében mindenki így ismeri és használja.
- 45 GESZTI, 243–247. o. mellett ld. még pl.: HRASKÓ PÉTER: *A rejtett paraméterek és a Bell-egyenlőtlenség*. In: WEIZSÄCKER, függelék, 428–431. o.
- 46 *Luther válogatott művei 7.*, 282. o.
- 47 STEVEN WEINBERG: *Megtervezett világegyetem?* (http://www.termeszvilaga.hu/fizika_eve/tortenet/fiztort/weinberg.html, megtekintve: 2016. május–július.)
- 48 MIKLYA LUZSÁNYI MÓNKA: *Ót és újat. Vallási-teológiai elemek a digitális nemzedék világképét meghatározó művekben, különös tekintettel a keresztyénségre*. In: *Theológiai Szemle*, 2015/4, 238. o.

Paul Tillich tengerpartja, a végtelen és a vízimajmok

„Határt szabott a vizeknek ott, ahol a világosság találkozik a sötétséggel.”

(Jób 26,10)

Paul Tillich „halála előtt két évvel azt mondta, hogy a »végső érintettség« kifejezése abból fakadt, hogy látta a tengert, és időről időre megnézte az óceánt, és találkozott a végtelennel.” A végső érintettséghez tehát nemcsak egy egzisztenciális szorongásra, egy önmagába forduló tapasztalatra volt szükség, hanem arra, hogy a tengerparton találkozzon a végtelennel. A végső határa nem egy üresség, nem is egy fal, hanem a végtelen. Itt nem csupán egy regényes tengeri élményről van szó, hanem a teremtés harmadik napjának vonaláról: amikor „elnevezte Isten a szárazföldet földnek, az összegyűlt vizeket pedig tengernek”. Ebben a tanulmányban két kérdésre fókuszálók: 1) Mennyiben több ez a tapasztalat mint egy érzés, és hogyan érhető ez tetten az antropológiában? 2) A véges és végtelen kapcsolatát megközelíthetjük-e úgy a teológiában, amely nem a véges kapacitásából indul ki, mint az infra Lutheranum-ban és extra Calvinisticum-ban?

Paul Tillich „stated that the idea of what he called ‘ultimate concern’ for authentic religiosity was conceived and confirmed time and again in his encounters with the ocean”. Formulation of „ultimate concern” needed not only existential anxiety or self-oriented experience, but it required an encounter with infinity at the seaside. The margin of finite is neither an emptiness, nor a wall, but the infinity. This is more than a romantic experience of sea, it is about the line of the third day of creation, when God „called the dry land Earth, and the waters that were gathered together he called Seas”. In this paper I would like to focus on two questions: 1) How much more of this experience of ocean as a feeling, and how can this be reflected in anthropology? 2) Is it possible to approach the relationship between finite and infinity in theology, that is not based on the capacity of finite as in infra Lutheranum and extra Calvinisticum?

Tillich teológiájának kulcsfogalma az *ultimate concern*, amelyet Bogárdi Szabó István úgy fordított le magyar nyelvre, hogy „végső meghatározottság”. A magyar szókapcsolat a tillich-i kifejezés polaritását ragadja meg egy átgondolt koncepció nyomán, amelyet a fordító egy jegyzetben meg is oszt az olvasóval:

„Tillich itt objektív értelemben használja a kifejezést (angolul: *ultimate concern*), mintegy sorsmeghatározottságként, végső (meg)adottságként. Más esetekben a kifejezés szubjektív-dinamikus jellegét állítja előtérbe, mint végső elhatározottságot, végső odaadottságot. A *concern* a latin *cernere* (szítással elválaszt, kiostál) igéhez kapcsolódik, s innen van metaforikus jelentésvonzata is: *con-cernere*: összerostál, az összetartozó dolgokat felismeri, belátja. (A latin szó etimológiailag köthető a görög *krinó*, *kriszisz*, *kritérion*, *kritikosz* szócsoporthoz.) A Tillich által alkalmazott angol szó (*concern*) elsődrendű jelentése tehát ez a kritikai, szétválasztó-összekapcsoló, elrendező, tisztázó tevékenység (végső meghatározottság). Szubjektív oldalról viszont (mint végső elhatározottság) a *concern* szó aggodalmat, gondot, törődést, elkötelezettséget, ügyet jelentő vonzatai állnak az előtérben, de nem úgy, mint a kierkegaard-i *Angst* vagy a heideggeri *Sorge*.¹

Nos, hanem úgy ahogyan Heideggernél és Kierkegaardnál, akkor mi módon jelenik meg az *ultimate concern* szubjektív oldala? Hogyan lehet ebben a teológiai fogalomban megragadni az egyetemes és konkrét, a mennyei és földi összekapcsolódását? Miben áll a végső meghatározottság – vagy inkább a *végső érintettség*² – személyes vonatkozása?

Erről maga Tillich számolt be, amikor „halála előtt két évvel azt mondta, hogy a »végső érintettség« kifejezése abból fakadt, hogy látta a tengert, és időről időre megnézte az óceánt, és találkozott a végtelennel.”³ A végső érintett-

séghez tehát nemcsak egy egzisztenciális szorongásra, egy önmagába forduló tapasztalatra volt szükség, hanem arra, hogy a tengerparton *találkozzon* a végtelennel. A végső határa nem egy üresség, nem is egy fal, hanem a végtelen. Ez az óceántapasztalat nem hajózásból, úszásból vagy búvárkodásból fakad, hanem parti élményből, ahol a tenger összeér a szárazfölddel, ahol a hullámok és sziklák kölcsönhatásban vannak egymással. Vegyük észre, hogy itt nem csupán egy regényes tengeri élményről van szó, hanem a teremtés harmadik napjának vonaláról: amikor „elnevezte Isten a szárazföldet földnek, az összegyűlt vizeket pedig tengernek”.⁴ A tenger és szárazföld találkozását jelző hullámtörő vonal még a görög szellemtörténet mélyében is felfedezhető, hiszen Poszeidón egész jellemében, háborgásában és erejében egy földi és tengeri isten hatalma rajzolódik ki. Egyrészt a görög mitológiában ő a tenger királya, másrészt az Olümposz előtti időkből eredetileg a föld ura, aki ha szigonyát a földbe vágja, földrengés lesz. Erre utal Homérosz eposzi jelzője is: a *Földrázó* Poszeidón. Jean Shinoda Bolen lélektani megközelítésben részletesen bemutatja az érzelmes és ösztönös Poszeidont, mint az apa egyik archetípusát,⁵ akinek életét ez a kép írja le: gondoljunk egy békés, mély és nyugodt tengerre, ami egyben ismeretlen is, mert bármikor, kiszámíthatatlanul haragos lehet, és bármit elpusztít.⁶ „A víz az ember számára mindig is a végtelen rejtélyt, a tudatalattink végtelen lehetőségeit és veszélyeit jelképezte. Mivel nincs előre meghatározott formája, folyton mozgásban van, soha nem változik, mégis minden pillanatban más.”⁷

Nem véletlen, hogy a huszadik század egyik legjelentősebb teológusának az óceántapasztalata a föld és tenger találkozásában, a hullámokban csúcspontodik ki, amikor a művészetben és a természetben egyaránt átélt belső misztika egy olyan festmény előtt összpontosult, amelyen Gustave

Courbet egy partnak csapódó hullámot ábrázol épp a lezuhanás holtpontjában (Hullám). Amikor Tillich meglátta a festményt, így szólt: „így még soha nem láttam az óceánt!”⁸ Mindazonáltal úgy tűnik, hogy szimbólumaival egész teológiájában ilyen hullámos képeket festett szavakból.

A végső meghatározottságtól „nincs hova »menekülni«”,⁹ még ha szeretnénk is. Ezt Tillich a 139. zsoltár vonatkozásában úgy írja le, mint ami egyrészt egy korlát, mert elől és hátul körül vagyunk zárva, és Isten keze van a fejünk fölött.¹⁰ A végső meghatározottságban egyrészt jelen van az „Isten elleni tiltakozás, a kívánság, hogy ne legyen Isten, és az istentagadásba való menekülés; mind a vallás alapjának valódi elemei. Sőt, csak ezek az elemek adhatják a vallás értelmének és erejének az alapját.”¹¹ Másrészt Isten nem lehet kikerülni, Ő „a lét központja, amelybe saját központunk is beletartozik, annak a nyájas gyönyörűségnek a forrása, amelyet újra és újra felfedezhetünk a csillagokban és hegyekben, a virágokban és állatokban, a gyermekekben és a meglelt korú emberekben.”¹² És a tengerparton.

Visszatekintésében így ír a tengerparthoz való egzisztenciális kapcsolatáról:

„A századforduló előtt egy keletnémet kis város elég képzelőerőt adott egy gyereknek ahhoz, hogy korlátot és szűkösségérzete legyen. A körülzárt fal szimbólumával utaltam már erre. Az adott látókörön túli mozgás korlátozva volt. Nem volt gépkocsi, és csak több évvel később építették meg a vasúti mellékvonalat; egy pár mérföldes utazás is esemény volt mind embernek, mind állatnak.

A Balti-tengerhez való évenkénti menekülés, a maga határtalan horizontjával nagy történet volt, a nyitott, korlátlan térbe repültünk. Kétségkívül ennek a fiatalkori tapasztalatnak a következménye az, hogy az Atlanti-óceán partjára költöztem nyugdíjas napjaimra.”¹³

Tanítvány a partról

A bibliai görög nyelv nem tesz különbséget a nyílt tenger és a belső tavak között, mind a két vízre a *thalassa* kifejezést használja, legyen az a Földközi-tenger, a Vörös-tenger, a Holt-tenger vagy a Galileai-tenger.¹⁴ Jézus élete több ponton is kapcsolódik a tengerparthoz, ott tanít,¹⁵ sőt a tömeg elől hajóba is száll, hogy onnan beszéljen hozzájuk. Szolgálatának kezdetén első tanítványainak elhívása is hangsúlyozottan tengerparton történik. Simon és András elhívásánál különös nyomatékot kap a tengerpart: „Amikor a Galileai-tenger partján járt, meglátta Simont és Andrást, Simon testvérét, amint hálót vetettek a tengerbe, mivel halászok voltak”¹⁶. Jézus felfigyel a hálóvetésre, a halászok munkájára a tengerparton, és ebből hívja el őket tanítványnak. Mire figyelhetett föl Jézus? Az összehangolt munkára, a föld és a víz határán lévő hálóvetésre? Hogy ezek a halászok képesek a tenger és a föld határán élni, és egymással együttműködve dolgozni?¹⁷ Mindenesetre Jézus meghagyta ezt a halászati határhelyzetet, így hív el: „Kövessetek engem, és én emberhalászkokká teszek titeket”,¹⁸ mintha a tanítványi lét közege is a parton való megmaradásban öltene testet. A többi tanítvány elhívása is a halászatból történik,¹⁹ sőt később a vámszedő Lévi elhívása is tengerparthoz kötődik.²⁰ A jézusi tanítványi lét így határhelyzetből indul el, a partról.

Tillichnél nemcsak a végső érintettség gondolatának ki- forrása, hanem egyik legnehezebb egzisztenciális döntése, Németország elhagyása is óceántapasztalathoz kötve történt. Tillich egy tengerparti házban várakozott Sassnitzben, nézte a Balti-tengert, töméredek levélre válaszolt, és a családi és baráti látogatások során próbált kikapcsolódni. A növekvő bizonytalanság és kétségbeesés állapotában volt, várta a híreket. Barátjától, Reinhold Niebuhrtól 1933. július 1. körül tudta meg, hogy egy állás és szállás várja őt Amerikában, ekkor kezdett el komolyan gondolkodni ezen a meghíváson. Az a gondolat, hogy elhagyja Németországot, először el- rémisztette.²¹ Ám mégis elhagyta 47 év után, és teológiája ez- zel új formát öltött: német helyett angolul írt, új fogalmakat és módszert vezetett be, tovább tisztult teológiai gondolko- dása. Ezért „1933-as kényszerű kivándorlását az Egyesült Államokba szinte az isteni gondviselés művének foghatjuk fel.”²² Onnantól kezdve a Balti-tenger helyett az Atlanti- óceán partján találkozott a végtelennel, de ugyanúgy teoló- gus maradt, csak a végtelen és véges viszonyát, az elmélet és gyakorlat kapcsolatát, a deduktív és induktív összefüggését másképp kezdte el megfogalmazni.

Véges határos a végtelennel

Tillich három pontban határozza meg az óceántapasztal- lat jellegét. Ez egy határhelyzet (*boundary situation*), ami egyrészt tere az immanens miszticizmusnak, másrészt képe az Abszolútnak mint alapnak és mélységnek, és a vallásnak mint ami a végtelen végesítésére törekszik. A három pont lényegében egy jelenséget foglal össze, a két határos terü- letet és magát a határt. Ez a véges, a végtelen és a kettőnek a kapcsolata.

„Annak a megtapasztalása, hogy a végtelen határos a véggel, egybevágott a határhelyzethez való közele- désemmel. Elképzeléseimet oly szimbólummal táplál- ta, amely érzelmeimnek tartalmat adott, gondolataim- nak pedig kreativitást. E tapasztalat nélkül az emberi határhelyzetről alkotott elméletem valószínűleg ... nem úgy alakult volna, ahogyan alakult. A tengernél való el- mélkedésnek van még egy másik fontos eleme: a tenger dinamikus támadása a föld nyugodt szilárdsága ellen, szélviharának s hullámainak eksztázisa. A Masse und Geist művemben megfogalmazott »dinamikus tömeg« teóriám a háborgó tenger közvetlen hatására fogalmazó- dott meg. A tenger ezentúl nélkülözhetetlen képi eleme az Abszolútról mint a dinamikus igazság alapjának és mélységének, valamint a vallás lényegéről, mint a végte- len végesítéséről szóló tanításnak is.”²³

Sanghoon Baek 2014-es munkájában²⁴ mindhárom as- pektusban bemutatja az óceánt. A határhelyzetben az ember a tenger előtt megtapasztalja porban született végességét. Az immanens miszticizmus a dinamikus tömeg megkü- lönböztetésével csodálatra indítja az embert, Isten dicsére- tére. A hatalmas tenger előtti megállás érzékelteti minden Lét Forrásának, Istennek mélységét és alapját. Ebben Isten megragadhatatlansága jelenik meg.

Az óceántapasztalat mint határhelyzet nemet mond a vég- telen és véges összekapcsolhatatlanságának tételére, amely a kultúra és teológia, tudomány és hit, vallás és természet merev elidegenítésében jelentkezett a dogmatörténet szá-

mos pontjában, különösen a felvilágosodásra adott teológiai reflexióiban, ahol bár teljesen észszerű módon, de mégis egy ész nélküli tartományba menekül a teológia. Ennek a meghaladása jelentkezik Tillich korrelációs módszerében, ahol a mennyei és földi kapcsolata a végső érintettségben ér össze.

Tillich nem ért egyet Ritschl tételével, miszerint az ember személyisége és a természet között „végtelen szakadék” van, amely kizár bármilyen misztikus természeti meg tapasztalást és részesedést. Eszerint képtelenség a végtelen alapot véges módon kifejezni. Tillichnek volt és van misztikus természeti tapasztalata, és a reformáció két szárnya közötti véges-végtelen közötti viszony vitájában az *infra Lutheranum* mellé teszi le voksát az *extra Calvinisticummal* szemben, mert az, hogy a véges be tudja zárni a végtelent (*finitum capax infiniti*), lehetővé teszi, hogy mindenben ami véges, megjelenhessen a végtelenben.²⁵

Mennyiben több ez a tapasztalat, mint egy érzés, és hogyan érhető ez tetten az emberben?

Az óceántapasztalat nem csak érzés

A tengerélményre a lélektan is reflektál, Sigmund Freud az alábbiakat írja az óceáni érzésről mint vallásos élményről.

„Ezen kiváló emberek egyike leveleiben barátomnak vallja magát. Elküldtem neki kis írást, amelyik a vallást mint illúziót taglalja, és ő azt válaszolta, hogy a vallásról alkotott ítéleteimmel teljesen egyetértene, viszont sajnálta, hogy nem méltattam a vallásosság voltaképpeni forrását. Ezt különös érzésnek tartja, amely őt sohasem hagyja el, úgy találta, hogy sokan mások is ugyanezt vallják, feltételezhetően emberek milliói. Ez az érzés, amelyet ő az örökkévalóság sejtelmének nevezne, határtalan, korlát nélküli, mintegy »óceáni« érzés. Ez az érzés tisztán szubjektív tény, semmilyen hittétel, a személyes fennmaradás semmilyen biztosítéka nem kapcsolódik hozzá, azonban ez a forrása a vallásos energiáknak, amelyet a különböző templomok és vallási rendszerek megragadnak, és meghatározott csatornába vezetve bizonyára fel is használnak. Csak ennek az óceáni érzésnek az alapján nevezheti valaki magát vallásosnak akkor is, ha minden hitet és illúziót elutasít. Tisztelt barátomnak ez a nyilatkozata, aki egyszer az illúzió varázsát maga is költőien méltatta, nem csekély nehézséget okozott nekem. Én ezt az óceáni érzést nem fedeztem fel magamban.”²⁶

Ha Tillichen múlik, ezt az óceáni érzést mint *pusztán érzést* senki nem fedezi fel magában, mert másról beszél, amikor végső meghatározottságról van szó. Az óceáni érzést Romain Rolland vezette be a pszichológiába, mint egy olyan érzést, amely forrása minden vallásnak, teljesen szubjektív, nem tudatos, nem meghatározottság, hanem a meghatározatlanság érzése. Freud pszichoanalízisében ezt viszont már úgy értelmezi, mint egy óceáni érzést, ami infantilis, egy primitív ego-ézés, annak a töredékes része, amikor a csecsemő megpróbálja megkülönböztetni magát a környezetétől. Ebben Freud szerint nincs semmi vallásos, és nem is ad alapot a vallásnak. Úgy vélem, hogy Rolland érvelésében behajt abba a schleiermacheri utcába, amely a feltétlen függésérzetet eleveníti fel, és amelyet Tillich

szarvashibának tart Schleiermacher teológiájában. Tillich neo-ortodox kortársai alábecsülték Schleiermachert, ám az ő méltatásában és tiszteletében a két nagy teológus – Tillich és Barth – hasonlóképpen vélekedik:

„Most nem Barth ellen beszélek, aki remek könyvet írt a 19. századi teológiáról, valamint a 18. századi filozófiáról és zenéről. Ebben a műben gyönyörű részek vannak mind Mozarttról, mind Schleiermacherről. Barth sokkal méltányosabb, mint az összes neo-ortodox tanítványa és ellenzője. Tehát ez nem közvetlenül Barth ellen szól, de közvetetten igen, mert olyan tanítványokat produkált, akik nem osztoztak már nagyságában, és csak korai diktatórikus magatartásának néhány elemét örökölték.”²⁷

A feltétlen függés önmagában egy olyan fogalom lenne, amely ugyanazt fejezi ki, mint a végső meghatározottság és minden védi az általa nagyra becsült, a modern protestáns teológia atyjának tartott Schleiermachert, de itt védhetetlennek tartja.

Egyrészt Schleiermacher eredményesen vette fel a harcot a felvilágosodás racionalizmusa ellen, különösen azzal a megközelítéssel, ahogy a vallást és ebben a keresztyén hitet kirántotta a logikai érvelés ösztüzéből. Azzal, hogy kimondja, hogy a vallás a végtelen iránti érzék és vonzalom, kihúzza a racionalizmus titoktalanító méregfogát. Másrészt elveszti a *fides quae creditur*, hogy a hit nemcsak egy szubjektív szívbeli bizodalom, hanem igaznak tartás és meggyőződés is,²⁸ egy hit, ahol „tudom, kinek hittem”.²⁹ Tillich már hiába mutat rá, hogy ez a függésérzet azért nem teljesen definiálatlan, hiszen teleologikus jellegével markánsan különbözik pl. az ontologikus ázsiai vallásoktól, vagy egy képzelt istenszerű élménytől. Így fogalmaz:

„Schleiermacher nem óvta magát eléggé attól a kritikától, hogy ez az érzés pusztán egy óceáni érzés, ahogyan Freud nevezi. Egy óceáni érzés, ami a meghatározhatatlan érzése.”³⁰

Hogyan lehet ez több mint érzés? Egyáltalán mi az, hogy érzés? Lehet ez romantikus élmény (ahogyan a Schleiermacher kritikussai beállítják), de ugyanúgy lehet erőteljes *sensus*, amelyben az egész emberi egzisztencia összpontosul, egy *sensus divinitatis*. Az istenismeret egy folyamatos mózesi vízből kihúzott állapotban történik, amelyhez az önismeret is hozzákapcsolódik. Egészen mélyre kell mennünk, ha az emberi természetben az óceántapasztalatot a végtelen és véges határterületeként akarjuk érteni. Olyan ősi, elemi kapcsolódási pontokat feszegetünk, amely egészen a génjeinkig nyúlhatnak vissza.

Homo aquaticus

Lenyűgözőek az emberré válás elméletében a természet-tudományos antropológia azon megállapításai, ahol utalás történik a természeti környezet embert formáló hatására. Ez alatt nem a természetes szelekciót értem, amely egy adott környezethez való mutációs alkalmazkodást feltételezi, nem is a Baldwin-hatást, amelyben az evolúció során az egyed választ magának megfelelőbb környezetet. Mindkét mozzanat az élőlényből indul ki, és annak reakcióját írja le vagy azzal, hogy jobban alkalmazkodik, vagy azzal, hogy más életteret választ, ami jobban megfelel képességeinek és ösztöneinek.

Azok a környezeti hatások viszont, amelyek a teremtett világban bekövetkeznek, évmillió fejlődési vonalakat törnek meg, gigantikus kihívásokat állítottak őseink elé. Egy ilyen kataklizma nem más, mint félelmetes találkozás a végtelennel, egy *evolúciós tremendum*. Ebbe sorolható a jégkorszak beköszöntése, vagy a Kelet-Afrikában 12 millió évvel ezelőtt történt kéregváltozás, ahol a Nagy-hasadék-völgynek nevezett árokrendszer jött létre. Ez utóbbi teljes egészében megváltoztatta az éghajlatot, elzárta a nedves légtömegeket, az erdők széttöredezték, nyílt füves területek jöttek létre. Biológiai populációkat választott ketté, és sokkal változatosabb ökológiai viszonyokat hozott létre, amelyek addig soha nem tapasztalt kihívások elé állították az élőlényeket. Túl azon, hogy a (természettudományos evolúciós elmélettel nem azonos) evolucionizmus és a (bibliai teremtéstanal nem azonos) kreacionizmus túlhajszolt és mesterséges vitájához hogyan viszonyulunk, látunk kell azokat a bibliai leírásokat, amelyek a természet és az ember kapcsolatát Isten teremtésének fényében mutatják be.

A bibliai teremtésbeszélésben az ember teremtése nem a természettől elszakítva, steril környezetben történik. Éppen ellenkezőleg, mindkét leírás³¹ szorosan összeköti az embert a már megteremtett világgal. A papi elbeszélésben az alkotásnak a természethez kötődik a célja, hogy uralkodjék „a tenger halain, az ég madarain, a jószágokon, az összes vadállaton és az összes csúszómászon, ami a földön csúszik-mászik.”³² Ebbe a célba belefoglaltatik az addigi teremtett világ, sőt a jahvista történet egyenesen az embert és annak életterét közvetlenül is összekapcsolja: „ültetett az Úristen egy kertet Édenben, keleten, és ott helyezte el az embert, akit formált.”³³ A teremtésben az ember és természet kapcsolatának olyan mélysége tárul fel, amelyről igazán még fogalmunk sincs. Az uralkodás szót nyilvánvalóan félreértettük, amikor kizsákmányolásnak fogtuk fel, főleg a mai ökológiai krízis vonatkozásában. Ugyanakkor nem hagy nyugodni ennek a kifejezésnek az erőteljes nyomát, amely sejteti a prehisztórikus ember természeti elemekkel vívott küzdelmét.

Minden bizonnyal az egyik legkeményebb harcunk a vízzel volt, amely a héber *mayim* duálisban a teremtés második napján szétválasztott vizekre utal: a fenti éltető és a lenti pusztító elemre.³⁴ Ezekről a küzdelmekről számos ókori, korai elbeszélés tudósít a Biblián kívül is. Nem arról van szó, hogy a bibliai teremtéstörténet eltüntetné a víz szerepét, sőt a Teremtő Isten ereje úgy nyilvánul meg, hogy hatalma van az ósocéánon is, amely felett Lelke lebegett.³⁵ Az Ószövetségben a „nagy vizek”³⁶ (*mayim rabbim*) megjelenésében a környező kánaáni népek mítoszai elevenednek fel, de itt nem az istenek közötti harc eleme, mint ahogyan azt Jam tengeristen és Baál termékenységisten közötti küzdelemnél látjuk,³⁷ hanem Isten ezek felett áll, „hangja zeng a vizek fölött”.³⁸

A vízözön története egy olyan természettapasztalat, amelyben az annak ellenére kegyelem mutatkozik meg a kegyetlen fölött. A bárka egy olyan határon van, ahol élet és halál, végtelen és véges ér össze. Ám mégis az a benyomásom, hogy a vízözön története nem foglalja magába a teljes vizes históriát, és ha a zsolttárok ósrégi szövegeit olvasom, amelyben az Istentől való elhagyatottság rendszeresen összefüggésbe kerül tengerekkel, örvényekkel, és nincs bárka, galamb és olajág, hanem csak az Úr irtalma, úgy vélem,

hogy a történelem előtti időkben rettenetes küzdelmeink lehettek. Mit láthatunk, amikor „láthatóvá váltak a vizek medrei, és feltárultak a világ alapjai”?³⁹ Mit tett a Teremtő, amikor a szilárd alapokra helyezett földet „mély vizekkel borította be, mint valami öltözettel, a hegyeken is állt a víz”?⁴⁰ Miből fakad ez a kiáltás: „nyújtsd le kezedet a magasból, szabadíts meg, ments ki engem a nagy vizekből!”⁴¹ Mi végre szabott határt „a vizeknek ott, ahol a világosság találkozik a sötétséggel”?⁴²

Van-e antropológiai jele ennek a küzdelemnek? A romantikus érzéseken, költészetben vagy éppen intellektuális eszme-futtatásokon túl van-e emberi természetünkben lenyomata ennek az áradás elleni küzdelemnek, a parti határhelyzetnek? Tudunk-e valamit a humánétológiából erről a jelenségről, amely segít megérteni azt, hogy ebből a határhelyzetből Jézus mit vett magára, amikor emberekhez hasonlónak lett?⁴³

A víziszony egyértelműen megjelenik az emberszabású főemlősöknél is, a csimpánzokat egyméteres vizesárokkal is el lehet keríteni. Ugyanakkor az ember kifejezetten vonzódik a vízhez, és nagyon sok jel mutat arra, hogy az emberre válás korai időszakában, még az *australopithecus* megjelenése előtt, mintegy 5-6 millió évvel ezelőtt vízhez közel éltünk. Ez az időszak számunkra fehér folt, a két lábón járás időszakából nincsenek emberszabású leleteink (4 millió évről korábban). Jelenleg két elmélet tartja magát, ugyanakkor természettudományos bizonyossággal, vagy inkább bizonytalansággal: a szavannaelmélet és az újabb vízimajom elmélet. A klasszikus szavannaelmélet szerint az őserdőkben lejtünk a fákról, és nyílt terepen, szavannákon kezdtünk el két lábón járni, az első végtagjainkat másra használni, így lettünk „ügyes ember”. A vízimajom elmélet (*Aquatic Ape Theory*, Hardy és Morgan) ezzel szemben azt állítja, hogy 5-6 millió évvel ezelőtt egy interglaciális felmelegedő időszakban mintegy 100 méteres vízszintemelkedéssel a kelet-afrikai magasföldök szigetekké váltak. 1-2 millió évig víz melletti életre kényszerültünk, amikor a víziszonyunk és az életöszönünk küzdött egymással: vagy alkalmazkodunk a vízhez, vagy táplálék hiányában meghalunk. Ez nem azt jelenti, hogy vízilényekké váltunk volna, hiszen utána visszatértünk a szavannákra, de már egy *néhány millió éves erős óceántapasztalattal* a hátunk mögött. Az elmélet elfogadói szerint hozzávetőleg negyven ismertetőjele van, amelyek nem egyformán valószínűek, de többek között a bölcs embert (*homo sapiens*) megelőző *homo aquaticus*-nak a lenyomata a vízszeretet, a többféle úszásnem, a ritka szőrzet, az izzadságmirigyek és zsírpárnák, a merülési reflex, a lefelé néző ornyílás, vagy a születéskori kisebb-nagyobb úszóhártya ujjaink között (7%).⁴⁴

A két lábón járást is a vízparthoz kötik, ahol mederben állunk, testünk a vízben, fejünk a víz fölött. „A vízimajom tehát elindult a tengeri életmód felé, de közben újabb geológiai események miatt élőhelye ismét egyesült a szárazfölddel, és így megnyílt a lehetősége a visszatérésre.”⁴⁵

Meddig határhelyzet?

Jelenleg nem dönthető el, hogy igaz-e a *homo aquaticus*-ról kialakított kép, de megragadó az a határfelület, ahol nem egy lezárt vízhez igazodást ír le, hanem egy olyan hosszú

periódusú találkozást, amelyben folyamatosan határhelyzetben voltunk. Egy olyan véges meghatározottság állapotában, amely messze túlmutat egy óceáni érzésen, egy olyan lenni vagy nem lenni állapotban, ahol egyszerre szembeültünk földi létünk végességével és a végtelen tenger horizontjával. A parton kellett maradnunk, tengerrel körülvett szigeten. A végső érintettség határhelyzetére ugyanaz jellemző, mint a vízben való léte: nem bírjuk ki víz nélkül, és a vízben sem.

Nem tudom, hogy mennyiben van igaza Csányi Vilmosnak, miszerint „inkább vízimajmok voltunk”,⁴⁶ mindenestre a víz biológiai és spirituális jelentősége elemi és az emberi természetbe ivódott jellemző maradt.

Az óceántapasztalat nemcsak természetünkre, spirituális igényünkre, vagy a környezetünk megválasztására hat ki, hanem a gondolkodásunkra is. A tillichi korrelációs módszer egyenesen következik a végső érintettség állapotából, mint amelyben az Istenről szóló beszéd – mint teológia – folyamatos kapcsolatban van a kultúrával és más tudományokkal. Ennek az interdiszciplináris helyzetnek a kifejezésére a mezsgye talán jobb kifejezés, mint a határ. A határok teológusa, Paul Tillich nem egy olyan vonalról beszél, amelyet egyszer meghúztak, és néha csak odaáll az ember, mint aki kimegy a határba. A határvidék magányosnak tűnik, és a legtöbb gondolkodó szellemi értelemben is egy egyedülálló, kihalt helynek érzi ezt. Azonban a mezsgye olyan terület, amit mindenki használ, egyáltalán nem magányos, hanem remek találkozóhely, csakúgy mint a tengerpart. A mezsgye úgy alakul ki, hogy mindenki azon jár, kitapossák a megművelt táblák közötti sávot, innen is, onnan is rá lehet lépni. Itt érezhetjük magunkat ösztönözve arra, hogy más dolgokba bepillantsunk, itt találkozhatunk új gondolatokkal, innen vethetjük bele magunkat új olvasmányokba, beszélgetésekbe. A mezsgye azzal is alakul, hogy mi magunk járunk rajta. A mezsgye a legjobb hely a kérdések feltevésére, a „tudás megszerzésére”. A hely, amelyről szó van „tele van feszültséggel és mozgással. Ez valójában nem egy állókép, hanem keresztezés és visszatérés, a visszatérés és keresztezés ismétlése, egy oda-vissza – amelynek az a célja, hogy egy harmadik területet hozzon létre a határolt területeken túl; egy olyan területet, ahol bárki megállhat egy időre anélkül, hogy valami szigorúan elhatároltba lenne zárva.”⁴⁷

Ma egyre többen járnak a mezsgyén, lassan többen vannak, mint akik megművelik a földet. Ez alatt azt értem, hogy amíg a huszadik század végén kuriózumnak számított a teológia és más tudományok közötti interdiszciplinaritás, ma szinte ez került a fókuszba, és az tűnik udvariatlannak, aki diszciplináris fegyelemhez ragaszkodik. Ezzel meg is szűnt a mezsgye határhelyzete, és önálló diszciplináris igénnyel lépnek fel a kapcsolóterületek, amelyre a teológiát tekintve minden érintkezésnél láthatunk példákat, akár a pszichológia, a természettudomány, a környezetvédelem, vagy a bölcsészet és a teológia területének határára vetődünk. Mintha mindenki a partra tódulna, és alig vannak már a tengerben vagy a szárazföldön. Jézus fontos dolgokat tett a tengerparton, de ne felejtjük el, hogy a pusztaság, a hegy, a szántóföld vagy a város mennyire jellemző hely a működésére!

A határok teológusa mintegy kortárs prófétaként fejezte ki azt a veszélyt, hogy a végtelen és véges kapcsolatában

összemosódhat, és eltűnik a kalcedóni kontraszt mennyei és földi között. Azaz a teológia és a tudományok határterületében feloldódik az Istenről szóló beszéd, s ezzel a mezsgye el is veszíti határhelyzetét.

Egy hallgató tapintott rá Tillichnél ezzel a kérdéssel: „Nem elkerülhetetlen az, hogy egy végtelen érintettség így vagy úgy végessé legyen?”

„Azt hiszem, *érezem*, mire gondol. Ez a következő lépéshez vezet, nevezetesen a végső érintettség megtestesüléséhez, ami mindig véges valóságban történik meg. Jézus egy véges valóság volt. Buddha egy véges valóság volt. De rajtuk keresztül a végső ragyogott! Ez egy édesanyán keresztül is megtörténhet! [...] Sőt, ez megtörténhet egy gyermekben, egy virágon, vagy egy hegyen keresztül is. Valamint ez számtalanszor megtörtént már velem az óceánon keresztül. Nem önmagában az óceán empirikus valóságáról van szó, hanem a végtelenre irányuló transzparenciájáról. Úgyhogy azt mondanám, a kérdése a vallás második megfogalmazásához vezet, a konkrét megtestesüléshez, amely mindig véges. A kérdésünk valójában az: a végtelen ragyogása áttetszik-e a véges megtestesülésen, vagy sem? Ha nem, akkor ez bálványvá válik.”⁴⁸

Tillich ebben az utolsó megjegyzésében rátapint arra az időszerről problémánkra, amelyben már nem az a fő kérdés, hogy a véges be tudja-e zárni a végtelent, hiszen nem csak a véges felől lehet megragadni a teológiai problémát. Vegyük észre, hogy itt nem azt feszegeti, miként tükrözi vissza a véges a végtelent, hanem azt: hogyan ragyogja át a végtelen a végest? A 20. században a kultúrprotestantizmus világháborús kudarcra nyomán a protestáns ortodoxia két ágában megfogalmazott elv (*infra Lutheranum* és *extra Calvinisticum*) törésvonala éleződik, ha azt nem csupán az úrvacsoratanra, hanem a kijelentés tanra mint teológiai módszertanra vetítjük ki. Amíg a tillichi korrelációs módszerben a véges be tudja zárni a végtelent (*finitum capax infiniti*), a mennyei és földi nem választható szét (*indivise*) sem az úrvacsorában, sem a kultúrában, sem a történelemben; addig a barthi kijelentésteológiában nincs véges általános kijelentés, amely meg tudná tartani a végtelent (*finitum non capax infiniti*), és a teljesen más (*totaliter aliter*) mennyei nem mosható össze (*inconfuse*) a földivel sem az úrvacsorában, sem a kultúrában, sem a történelemben. Úgy gondolom viszont, hogy mind Barth, mind Tillich teológiájában érvényre jut az a panenteista krisztológiai tétel, amelyet *infra Calvinisticumnak* nevezünk,⁴⁹ miszerint a végtelen be tudja fogadni a végest. Ez egy deduktív inkarnációs krisztológia, amely Isten mindenhatóságából és mindenütt jelenvalóságából indul ki.

Egyszer kisgyermekként kaptam egy tengeri kagylót az Adriai tengerpartról, az akkori Jugoszláviából. Az Alföld közepén éltünk, soha nem láttam még élőben tengert, de a panelház negyedik emeletén a fülemhez tartottam a csavaros kagylóházat, zúgást és morajlást hallottam. Azt mondták nekem, hogy ebben a tenger zúgását hallom!⁵⁰ Nem tudtam elképzelni, hogyan lehet az, hogy ebbe a kis formába egy olyan mérhetetlenül hatalmas és „végtelen” belefér, mint a tengerzúgás. Mindannyiszor csodálkozva tettem a fülemhez. Egyszer megadtott, hogy a Csendes-óceán szinte érintetlen partján járhattam, amely telis-tele volt ilyen csavaros kagylókkal, és eszembe jutott a gyermekkori

élményem. Ezen keresztül értem most, hogy nemcsak az a fontos, hogyan tudja magába foglalni a véges a végtelent, hanem az, hogy a végtelen magába tudja foglalni a végest. Ebből kiindulva más kapcsolatra építhetjük a teológiai módszertant, és a hangsúly eltolódik a befoglalásról a részesedésbe.

A véges és végtelen viszonyában nemcsak az a kérdés, hogy az egyik hogyan tudja befogadni (*capio*) a másikat, hanem túl kell lépniük a kettő közötti viszony kapacitáson, befogadáson alapuló leírásán. Természetesen ezt nem tehetjük annak az elkerülésével, hogy ne beszéljünk a testet öltésről, Krisztus kettős természetének paradoxonáról és annak minden teológiai és társadalmi következményéről. Járhatnánk ahhoz hasonló úton, amelyet a végtelenről szóló tanításában mintegy kétezer-ötszáz év alatt a matematika járt be, a zénóni teknősbéka-paradoxontól Georg Cantor 1878-as halmazelméletéig.⁵¹ Ekkor bizonyosodott be, hogy noha a teknősbéka és Akhilleusz is számosságát tekintve ugyanannyi ponton járt, mégis az utolérés pillanatában Akhilleusz távja teljes egészében tartalmazta a teknősbéka távját, sőt a kezdeti előny miatt olyan helyen is járt, ahol a teknősbéka nem. Lehetséges, hogy egy végtelen tartalmazzon egy másik végtelent úgy, hogy a befoglalónak van olyan eleme, ami nincs a másokban, mégis ugyanannyian vannak. Pontosan ugyanannyi páros szám van, mint egész szám, és 1 cm hosszú szakaszban pontosan ugyanannyi pont van, mint 1 km hosszú szakaszban. Ennek a tételnek a bizonyításához Cantornak túl kellett lépni a két táv (ponthalmaz) elkülönített vizsgálatán, mert ez mindig zsákutcába, (zénóni) paradoxonhoz vezetett. Képes volt úgy megközelíteni a problémát, hogy szakított a halmazok elkülönített vizsgálatával, és a számosságot a halmaz elemeire (pontokra) épített kapcsolaton keresztül göngyölytette fel, azt mondta: két halmaz ugyanakkora (számosságú), ha az elemei között van kölcsönösen egyértelmű megfeleltetés. Nem azt a kérdést tette fel, hogy mekkora a végtelen kapacitása, hanem azt, hogy mi is az a kapacitás, hogyan tudjuk ezt a részekre értelmezni anélkül, hogy kezünkben lenne az egész.

Talán ugyanezt az utat kellene kipróbálnunk a teológiában is. A végesre és végtelenre irányuló holisztikus kapacitív törekvéseinket félretéve meg kell találnunk a kapcsolópontokat a mennyei és földi között, a kapcsolódás jellegét átgondolva. A matematikában a kölcsönösen egyértelmű megfeleltetés (*bijekció*) azt jelenti, hogy a kapcsolat egyértelmű (injektív), és hézagmentes (szürjektív). Teológiai párhuzammal az injektivitás a monofizitizmusra mond nemet, azaz a véges és végtelen, az emberi és isteni összemosására, a szürjektivitás pedig a hézagok istenére mond nemet, azaz a mindenség létét az örökkévaló Istenben látja. Figyelemreméltó, hogy 1934-ben Barth és Brunner nem egy kapcsolópontról (*Anknüpfungspunkt*), hanem kapcsolódási pontról (*Anknüpfungspunkt*) vitatkoztak, ahol ma a komoly vita már nem ennek a létéről, hanem a mibenlétéről folyik: mi az a kapcsolódás, mi az korreláció?

Egyrészt a folyamatteológia az, amely kifejezetten a kapcsolatokra teszi a hangsúlyt, amellyel számos kérdést jól közelít meg, érzékenyen reagál a kortárs teodícea-problémára, az ökológiai kérdésekre. Ugyanakkor elveszíti a teljességgel való kapcsolatát akkor, amikor feladja Isten mindenhatóságának dogmáját egy sor más klasszikus teo-

lógiai tétellel együtt. A matematikai párhuzammal élve a kapcsolat szürjektivitásáról mondott le.

Másrészt számos olyan szinkretista, ezoterikus mozgalom hatása alatt vagyunk, ahol a mennyei és földi kapcsolatában minden benne foglaltatik, nincs gond a szürjektivitással, de az egyértelműséggel (injektivitással) annál inkább.

Jézus történeteiben láthatunk példákat arra, hogyan lehet jól megőrizni a mennyei és földi kapcsolatában az egyértelműséget és teljességet. Aki feltámadt, hogyan élte meg földi életének epizódjaiban népének történelmi korszakait? Hogyan teljesednek be a próféciák a testet öltött Isten közöttünk való életében?

Sikerül-e nekünk úgy határon maradni, hogy ez a határ nem mosódik el, és nem is lesz önálló, független terület?

Kodácsy Tamás

JEGYZETEK

- ¹ Tillich, Paul, *Rendszerez Teológia*, (ford. Szabó István) Osiris 1996. 30. o.
- ² Béres Tamás szóhasználat.
- ³ Baek, Sanghoon, „Baptized Mysticism”: *An Exploration of Paul Tillich’s Theology of Mysticism And Its Spiritual Theological Implications*, University of Toronto, 2014. 19. o.
- ⁴ 1Móz 1,10.
- ⁵ Bolen, Jean S., *Bennünk élő istenek*, Pilis-Print, 2007. 90–118. o.
- ⁶ Bolen, Jean S., *Bennünk élő istenek*, Pilis-Print, 2007. 96. o.
- ⁷ Stassinopoulos, Arianna, *The Gods of Greece*, idézi: Jean Shinoda Bolen, *Bennünk élő istenek*, Pilis-Print, 2007. 90. o.
- ⁸ Nikkel, David H., *The Mystical Formation of Paul Tillich*, in: *The Global Spiral*, 2006. 2. o.
- ⁹ Tillich, Paul, *Rendszerez Teológia*, (ford. Szabó István) Osiris 1996. 30. o.
- ¹⁰ Zsolt 139,5.
- ¹¹ Tillich, Paul, *Menekülés Istentől: A 139. zsoltár magyarázata*, (ford. Kodácsy Tamás) in: *Református Tiszántúl* 2003. (11. évf.) 2. sz. 7. o.
- ¹² Tillich, Paul, *Menekülés Istentől: A 139. zsoltár magyarázata*, (ford. Kodácsy Tamás) in: *Református Tiszántúl* 2003. (11. évf.) 2. sz. 8. o.
- ¹³ Tillich, Paul, *My Search for Absolutes*, Simon and Schuster, New York, 1967. 29. o.
- ¹⁴ Bücher, Otto, *Thalassa*, in: *The New International Dictionary of New Testament Theology*, Vol.3. The Paternoster Press, 1976. 982–985. o. 983.
- ¹⁵ Mk 4,1; 5,21; Mt 13,1; 15,29.
- ¹⁶ Mk 1,16; 1. Mt 4,8.
- ¹⁷ Fekete Ágnes gondolata.
- ¹⁸ Mk 1,17.
- ¹⁸ Mk 1,19k.
- ²⁰ Mk 2,13kk.
- ²¹ Pauck W. & Pauck M., *Paul Tillich: His Life and Thought*, Wipf and Stock, 2015. 134. o.
- ²² Zahrt, H., *Az Isten-kérdés*, Református Zsinati Iroda, Budapest 1997. 299.
- ²³ Baek, Sanghoon, „Baptized Mysticism”: *An Exploration of Paul Tillich’s Theology of Mysticism And Its Spiritual Theological Implications*, University of Toronto, 2014. 20. o.
- ²⁴ Baek, Sanghoon, „Baptized Mysticism”: *An Exploration of Paul Tillich’s Theology of Mysticism And Its Spiritual Theological Implications*, University of Toronto, 2014.
- ²⁵ David H. Nikkel, *The Mystical Formation of Paul Tillich*, in: *The Global Spiral*, 2006. 2. o.
- ²⁶ Sigmund Freud, *Rossz közérzet a kultúrában*. (ford.: Linczényi Adorján) In: *Freud esszék*. Gondolat Kiadó, 1982, 329–330. o.
- ²⁷ Tillich, Paul, *A History of Christ Thought*, Simon and Schuster, 1967. 388. o.
- ²⁸ Szűcs Ferenc, *Hitvallásismeret*, Károli Gáspár Református Egyetem, Budapest 1995. 3–4. o.
- ²⁹ 2Tim 1,12.
- ³⁰ Tillich, Paul, *A History of Christ Thought*, Simon and Schuster, 1967. 394. o.
- ³¹ 1Móz 1; 2.

- 32 1Móz 1,26.
 33 1Móz 2,8.
 34 Kee, Min Suc, *A Study On The Dual Form of Mayim, Water*, In: *Jewish Bible Quarterly*, Vol 40. No. 3., 2012. 183–190. o.
 35 1Móz 1,2.
 36 Zsolt 32,6; 93,4.
 37 Grisanti, Michael A., *Mayim*, In: *New International Dictionary of Old Testament Theology & Exegesis*. (VanGemeren, Willem A. szerk.) Vol. 2. 929–934. o.
 38 Zsolt 29,3.
 39 Zsolt 18,16.
 40 Zsolt 104,6.
 41 Zsolt 144,7.
 42 Jób 26,10.
 43 Fil 2,6.
- 44 Csányi Vilmos, *Az emberi természet. Humánológia*. Vince Kiadó, 1999. 118–122. o.
 45 Uo. 120. o.
 46 <http://index.hu/tudomany/tortenelem/vizimaj6108/>
 47 Tillich, Paul, *Theologian of the Boundaries*, 163. o.
 48 Brown, Donald M., *Tillich in Dialogue*, Harper & Row, 1965. 26. o.
 49 Willis, Edward D., *Calvin's Catholic Christology. The Function of the So-called Extra Calvinisticum in Calvin's Theology*. Brill Archive, 1967.
 50 Valójában a minket körülvevő háttérzajnak a kagyló által sajátosan felerősített változatát halljuk, a zúgás műanyag pohárral is ugyanúgy hallható.
 51 Kodácsy Tamás, *Isten végtelenségéről*. In: *Theológiai Szemle, MEÖT*, 1997. Vol 3. 137–150. o. Ez egy nagyon korai, sok szempontból éretlen írásom, de mégis itt próbáltam ezt a kérdést először felvetni.

A vallásos/spirituális élmények pszichológiai vizsgálata

A vallásos/spirituális élmények vizsgálata pszichológiai és hittudományi szempontból is fontos témának tekinthető. Noha a vallással és a spirituálissal kapcsolatos tudományos vizsgálatok száma az utóbbi időben egyre nő, az élményekkel kapcsolatban eddig komolyabb magyarországi kutatás még nem készült. Ezért vizsgálatunkban megkíséreltük feltárni a vallásos/spirituális élmények legfontosabb jellemzőit, prevalenciáját, valamint az élményekkel potenciálisan összefüggő vallásos/spirituális tevékenységekkel kapcsolatban is felmérést végeztünk. Eredményeink szerint a vallásos/spirituális élményeknek 15 fő kategóriája létezik, amelyek három dimenzióba – kapcsolódás, távolodás és szenzoros – rendezhetőek. Az élmények dimenziókénti prevalenciájában eltéréseket találtunk az egyes felekezetek között, illetve az imádság és a meditáció is szoros kapcsolatot mutatott az élmények egyes dimenzióival.

The research of the religious/spiritual experiences could be considered as an important subject of the theology and the psychology. Even though the number of the scientific surveys about religion and spirituality is increasing, in Hungary has been made no study about the religious/spiritual experiences yet. Therefore in our study we made an attempt to analyze the most important aspects- and the prevalence of the religious/spiritual experiences and those religious/spiritual behaviors which could have significant connection with the experiences. Our results indicated that the religious/spiritual experiences have 15 main characteristics which can be sorted into three different dimensions: connection, remoteness and sensory. The prevalence of the experiences showed significant differences in different denominations; additionally prayer and meditation had close relationship with certain dimensions of the experiences.

Bevezetés

Az utóbbi időben jelentősen nőtt azon vizsgálatok száma, amelyek a vallás/spiritualitás és az egészség kapcsolatát kutatták (Koenig, 2011), viszont a vallásos/spirituális élmények kutatása eddig kevés figyelmet kapott.

Kevesen tudják, hogy a vallásos élmények kutatásának kezdete egészen a pszichológia korai szakaszáig, a William James (1985) által, legelőször 1902-ben kiadott, a *Vallásos Élmény Fajtái* (*The Varieties of Religious Experience*) már klasszikussá vált művéhez nyúlik vissza. James (1985) mellett, pedig Merton (2008) és Tillich (1963) is úgy tekint az élményekre, mint a gyökerei és egyben központjai minden vallásnak vagy teológiának.

A korábbi kutatási eredmények szerint azok, akik vallásos/spirituális élményekről számoltak be, azok boldogabbnak érezték magukat (Hay, 1982), erősebb hitről (Hay, 1982) és biztosabb vallásos elköteleződésről

(Downing és Wygant, 1964) számoltak be, erősebb összekötöttséget éltek meg Istennel (Spilka és mts., 1992). Az élmények hatására pozitívabb attitűdökkel viseltettek saját magukkal szemben (Pahnke, 1966), közelebb érezték magukat ahhoz, amik valójában (Spilka és mts., 1992), és altruistább attitűdökkel viseltettek a többi emberrel szemben (Hardy, 1979; Pahnke, 1966; Wuthnow, 1978).

A vallásos/spirituális élmények vizsgálata pszichológiai és hittudományi szempontból is fontos téma lehet, de először meg kell válaszolnunk az alábbi kérdést:

Tudományosan kutathatóak-e a vallásos/spirituális élmények?

A vallásos/spirituális élmények és azok vizsgálata sokat vitatott téma, ezért célszerű először is áttekinteni a leggya-

koribb ellenvetéseket és vádakait, amelyek a vallásos/spirituális élményekkel kapcsolatban általában felmerülnek.

Sokan feltételezik, hogy a vallásos/spirituális élmények alkalmával az egyének átélnek valamit, mint például, hogy eggyé válnak a létezés alapjával, de ez nem feltétlenül jelenti azt, hogy így is történik. Ez ténylegesen így is van, mert amikor az ember tapasztal valamit, akkor lehet, hogy téved. Mindenfajta olyan tudás esetében lehetnek a tapasztalok valódiságával kapcsolatos kételyeink, amelyek tapasztalati bizonyítékon nyugszanak. Viszont innen nézve semmivel sem biztosabbak a vallásos/spirituális élmények, mint bármelyik más élmény (Wilber, 2006). Ezért fontos minél pontosabban meghatározni, hogy mik az adott jelenség fő jellemzői, mint ahogy a depresszió – pl. alvászproblémák, energiátlanság, öngyilkossági gondolatok stb. – esetében is történt. A főbb karakterisztikumok meghatározásával az adott jelenség objektíven mérhetővé válik, tudományosan vizsgálható lesz.

Gyakran az az érv is felvetődik ezen élményekkel kapcsolatban, hogy valamilyen pszichopatológiai állapotok vagy korai anya-gyerek tárgykapcsolati élménybe történő regressziók folyamán (Prince, 1980; Prince és Savage, 1972). Ezt a feltételezést cáfolják azok az eredmények, amelyek szerint az egyes vallásos/spirituális élményt vizsgáló kérdőíveken elért eredmények nem kapcsolódtak pszichopatológiához (Mehrabian, Stefl és Mullen, 1997). Noha vannak hasonlóságok, azonban a pszichotikus élmények negatív töltetűek és rémisztőek, ezzel szemben például a vallásos/spirituális élmények közé tartozó egységélmény pozitív (Chadwick, 2001; Davies, Griffin és Vice, 2001; Davis, 1989).

Egy másik elterjedt redukcionista elképzelés szerint, ezek az élmények nem mások, mint pusztán egy vagy több fajta speciális agyi aktivitási mintázat, amely ezekkel a szubjektív képzetekkel jár. Tehát a vallásos/spirituális élmények igazából az agy biológiai működésében gyökereznek (Joseph, 2002; Newberg és d'Aquili, 2001). Azonban eddig még semmilyen specifikus neurofiziológiai mintázatot nem lehetett azonosítani, amelyek önmagukban kielégítő magyarázatot adnának az élmények jelenlétére (Fingelkurts és Fingelkurts, 2009; Kim-Pietro, 2014). Illetve, még hogyha találnánk is egy ilyen mintázatot, akkor sem lehetnének abban teljesen biztosak, hogy az agyi működési mintázat okozta a vallásos/spirituális természetűnek tekintett szubjektív tapasztalatot, vagy az agyi aktivációs mintázat az élményre adott reakció (Newberg és Lee, 2005).

Végül többen is szoros kapcsolatot vélnek felfedezni a pszichoaktív szerek által kiváltott módosult tudati állapotok és a vallásos/spirituális élmények között. A vallásos képek megjelenése a pszichoaktív szerek hatására egy gyakran dokumentált esemény (Barr és mts., 1972; Hood, 2008), azonban a vallásos élmények nem tekinthetők pusztán a szerek kizárólagos hatásának. A pszichoaktív anyagok típusa (Grof, 1980) és azok felhasználási körülményei (Grof, 1980) – pl. vallásos szimbólumok a szerbevitel helyszínén Leary (1964) – vagy a szerhasználó vallási identitása (Argyle, 2005) nagyban hozzájárulnak a vallásos tartalmak megjelenéséhez. Ez azonban nem elégséges bizonyíték, hiszen az átélt élmények egyéni megfogalmazása mindig tartalmazhat vallásos-spirituális jellegű elemeket, de attól még

az élmény maga, nem feltétlenül lesz vallásos (Davis, 1989; Hood, Hill és Spilka, 2009; Masters és Houston, 2000).

A vallásos/spirituális élmények prevalenciája

Ahogy látjuk, ezek az élmények legalább annyira hitelen és tudományosan vizsgálhatóak, mint bármely más jelenség. Viszont annak eldöntése érdekében, hogy az élmények vizsgálata mennyire releváns, érdemes még áttekinteni a vallásos/spirituális élmények prevalenciára vonatkozó korábbi adatokat is.

Egy, az Egyesült Államokban elvégzett kutatásban a válaszadók 35%-a, Nagy-Britanniában 31%-a (Hay, 1982) mondott igent Greeley (1975) kérdésére (Érezte úgy már valaha, hogy egy nagyon erőteljes spirituális erőhöz közel kerülve úgy tűnt, hogy ez az erő kiemelte Önt, önmagából?).

Glock és Stark (1965) a majdnem 3000 fős mintán végzett kutatásukban az emberek 72%-a válaszolt az alábbi kérdésre igennel: Felnőtt korában érezte-e valaha Isten jelenlétét?

A British Gallup Poll-ban Alister Hardy (1979) kérdésére – Volt-e már olyan Önnel, hogy tudatában volt vagy hatással volt Önre egy jelenlét vagy egy erő, amely, nevezük akár Istennek vagy nem, ami különbözik Öntől? – 48% válaszolt igennel, Ausztráliában ez az arány 44% volt (Hay és Heald, 1987).

A különböző kutatásokban tehát a vallásos/spirituális élmények prevalenciája átlagosan 31–72% között alakult. Az eredmények alapján látható, hogy az igennel válaszolók száma egyrészt igen magas, másrészt pedig az, hogy a felhasznált kérdések egészen más jellemzővel állnak kapcsolatban, és ebből fakadóan meglehetősen nagy változottságot látunk.

A vallásos/spirituális élmények meghatározása

De mit érthetünk a vallásos élményen? Illetve mit érünk spirituális élményen? Van-e különbség a kettő között? A vallásos-spirituális élmények tudományos, pszichológiai vizsgálatok azzal a problémával találhatjuk szemben magunkat, mint a vallás, illetve a spiritualitás meghatározásánál. Mégpedig azzal, hogy nem tudunk olyan szakmai konszenzuson alapuló egységes szempontrendszert meghatározni, amellyel a vallásos és a spirituális élmények egyértelműen meghatározhatóak lennének. Számtalan pszichológiai tanulmány készült már a vallás definíciójával kapcsolatban. Például Brown (1987) több mint száz oldalt szentelt a vallás meghatározásának, egyes elemeinek elemzésére, azonban a vallás lényegére egy minden szempontból elfogadható meghatározás még a mai napig sem született (Eliade, 1994; Előd 1981; Tillich 1996). A spiritualitás meghatározásával kapcsolatban sem vagyunk jobb helyzetben: a spiritualitásról 1980-ban 34, 2002-ben pedig már 94 definíció létezett (Gorsuch, 2002). De mi a helyzet a misztikus, numinózus vagy a transzcendentális kifejezésekkel, amelyeket szintén hozzákapcsolnak az élmény szóhoz bizonyos esetekben? Hogyan járhatunk el ezen élmények tudományos vizsgálatának

tekintetében? Pszichológiai szempontból olyan megközelítést alkalmazhatunk először is ezen élmények tudományos vizsgálatában, hogy ezeket a fogalmakat a legjobb úgy kezelni, mint különböző, de nem teljesen átfedő vagy ellentétes fogalmakat (Benson és mts., 2003; Hill és mts., 2000; Hood és mts., 2009; Nelson, 2009). A fogalmazást megkönnyítendő, ezen élményeket a továbbiakban, hogy ne kelljen még egy újabb kifejezést alkalmazni, összességében vallásos/spirituális élmények néven kezeljük. Azért is járhatunk el így, mivel mindegyik kifejezésben közös elem a Szent fogalma. A Szent lehet egyfajta Istenkép, Abszolút Igazság, magasabb erő(k), transzcendens lények vagy az élet egyéb aspektusai, amelyek szentnek tekinthetők (Hood, 1975; Idinopulos és Yonan, 1996).

De hogyan ragadhatjuk meg a vallásos/spirituális élményeket tudományos módon? Voigt (2004) szerint érdemes tágabb és szűkebb értelemben vett élményekről beszélni. A tágabb értelemben vett élmény az, amelyben más szférából jövő tartalmat értelmezzünk többé-kevésbé vallásos módon, amíg a szűkebb értelemben vett élmény a valláson/spiritualitáson belül történik meg.

A tágabb értelemben vett élményekre példák lehetnének az alábbiak: „Kiskoromban nagymamám egyszer elvitt a templomba”, vagy „elmondtam egy imát, és a légy kirepült a szobából”. Érdemes itt megemlíteni Nelson (1997) kutatását, amelyben két olyan chicagói gyülekezetet vizsgált, amelyek szegény afroamerikaikból álltak. Az ő vallásos élményeik a mindennapi étellel függtek össze. Isten munkáját abban tapasztalták, hogy lett ételük, munkájuk vagy lakhatásuk, esetleg meggyógyultak. Ezek egyértelműen a tágabb kategóriába tartoznak, mivel bennük rejlik az átélő személyes értelmezésének mozzanata is, azonban, ahogy többek között Pratt (1924) is kiemeli: ezektől az akár minden vasárnap átélhető élmények mellett van egy másik kategória is.

Egyrészt van egy tágabb, az egyén saját értelmezéseit tartalmazó élményszint, másrészt van egy vallásos/spirituális szférán belüli szint is, amely független az egyén értelmezésétől. Ezek alapján az első kategóriába tartozó élményeket nem érdemes vizsgálni, hiszen végtelen variációt vehetnek fel, azonban a második kategóriába tartozó élményeket annál inkább, hiszen lehetnek egyértelmű karakterisztikumai, amelyek mentén leírhatók.

Felmerülhet még bennünk az a kérdés, hogy milyen kapcsolatban van az egyén értelmezése az élménnyel magával? A nyelvnek, a kultúrának és a hagyományoknak nagyon nagy szerepe van az élmények egyéni értelmezésében. De vajon van-e szerepe, és ha igen, akkor milyen mértékű szerepe van az élmény átélésében?

A konstruktivista vita

Két fő nézőpont képviselői ütköztek meg a fent említett kérdésben. Az egyik párt, Katz (pl. 1992) és Proudfoot (1985) vezetésével, úgy érvelt, hogy mindig nyelvi, kulturális szűrőkön át éljük meg az eseményeket. Az értelmezés nem az, ami az élmény után jön, hanem maga az élmény lényegi része. Katz szerint senkinek sem lehet közvetlen, mediálatlan tapasztalata. Ebből következik, hogy bármilyen élmény lehet vallásos élmény, ha egy vallási kereten belül értelmezzük, mivel az átélő maga konstruálja meg

az élmény vallásos jellegét (Katz, 1983). Ezért sokkal inkább van értelme a nyelvészeti, vallástörténeti, rituális és dogmatikai különbségeket tanulmányozni, mint magát az élményeket, mivel azok az egyének értelmezéseinek alapulnak, amelyek pedig a nyelvben gyökereznek.

A másik megközelítés szemléletmódját Parsons (1999), Forman (1990, 1998), Stace (1960) és Hood (2003) képviselik. Ez a tábor nem fogadja el azt a neokantiánus megközelítést, amely szerint nincs értelmezéstől független tapasztalat, hanem feltételezik a tiszta, egyéni értelmezéstől mentes élmény létezésének lehetőségét, azaz azt, hogy létezik egy olyan tapasztalat, vagy valaminek a megtapasztalása, amely túlmutat az egyéni értelmének és verbális képességén. Stace (1960) megfogalmazásában ez az élmény az introvertált misztikus élmény, Hood (1975) pedig csak misztikus élményként definiálja. E nézőpont képviselői azonban nem tagadják, hogy sok élmény, vagy akár a legtöbb élmény, valóban szociális konstrukció (amely az egyénen átszűrve tapasztalattá válik), de kiállnak a mellett, hogy létezik egy vagy néhány olyan élmény, ami túl van a szociális konstrukciókon és a nyelvi megfogalmazásokon. Azaz közvetlen, tiszta, hiszen nincs olyan közvetítő elem, amely befolyásolná (Hood, 2006; James, 1985; Parsons, 1999). Ez a megközelítés implikálja, hogy fontos különbséget tenni az élmény és annak interpretációja között. Ebből az következik, hogy a megfogalmazásokban megjelenő változatosságokon túl, amelyet a nyelvi-kulturális-dogmatikai különbözőségek okoznak, létezhet olyan élmény, amely átlépi az interpretáció és a megfogalmazás keltette látszólagos különbségeket (Hood, 2003, 2006). Forman olyan eseteket is bemutat, amelyekben voltak, akik átéltek ilyen élményeket, de csak sok idő múlva, hónapokkal vagy évekkal később értelmezték őket vallásos élményként. Példaként egy olyan esetet is bemutat egy zen mesterről, akinek az első misztikus élménye 5 évvel az előtt volt, hogy a zen buddhizmust vagy a meditációt megismerte volna (Forman, 1990, 1998).

Ez a tábor tehát feltételezi egy vagy több olyan élmény létezését, amely már túl van a nyelvi konstrukciókon. Ebből a szempontból nézve viszont már van értelme, a tág vagy az egyén értelmezésén alapuló élményekkel ellentétben, közös jellemzőket keresni, amelyek mentén az élmény(ek) közvetett módon, de megragadható(ak).

A vallásos/spirituális élmények legfontosabb jellemzői

A második tábor elképzelései alapján összegzésre kerültek a vallásos/spirituális élmények legfontosabb jellemzői (Fábián, 2016). A legrelevánsabb 15 jellemző pedig az alábbi volt:

1. Egységélmény. Minden egységességének megélése. Annak átélése, hogy minden valahol egy, az átélő egynek érzi magát a mindenséggel, vagy Istennel.

2. Noesis. A Szenttel (pl. Istennel) kapcsolatos útmutatás, sugalmazás, kinyilatkoztatás. Ez olyan tudás, amellyel az egyén az élmény átéléséig nem rendelkezett.

3. Intenzív érzelmi töltet. Erős pozitív vagy negatív töltésű érzelmi élmények. Legtöbbször a pozitív érzelmek fordultak elő, de több szerző a negatív érzéseket is fontosnak tartotta.

4. Numinozítás. A Szent jelenlétének megérzése, jelenlétérzés, kapcsolat vagy a szentről való tudatosság tapasztalata. A fogalom Otto (2001) munkássága révén vált ismertté.

5. Tér és idő érzékelésének változása. Az idő- és a térérzékelés változása, mindkettő végtelenné, meghaladtá vagy érzékelhetetlenné válik.

6. Elmondhatatlanság. Az élmény szinte szavakba önthetetlen jellegét, a tapasztalat szavakon túliságának érzését foglalja magába.

7. Identitásváltozás. A valódi én definíciójában vagy az identitásban bekövetkező változás, ami jelentheti az én-határok feloldódását vagy tágulását az élmény alatt.

8. Nem-kettősség/belső szubjektivitás. Jelentése, hogy a Szent (pl. Isten vagy a Végső Igazság) észlelhetővé válik az addig csak profán/anyagi dimenzióban, környezetben, tárgyokban is, és egy mélyebb belső tudatossággal/élettel tölti fel azt, illetve azokat. A Szent észlelhetővé válik a profánban.

9. Változás. Az élmény annyira jelentőségteljes és intenzív, hogy képes változást létrehozni az egyén életfelfogásában vagy viselkedésében, akár pozitív vagy negatív irányba. Az élmény átalakító hatású lehet a személyiséget, a viselkedést és a világnézetet tekintve is. Az átélő számára az élmény annyira jelentőségteljes lehet, hogy onnantól kezdve az élmény előtti, illetve az élmény utáni szakaszokra bontja az életét (Stace, 1960).

10. Passzivitás. Ez a kontroll hiányát, vagy az élmény spontán, akaratlan jellegét jelenti. Gyakran úgy interpretálják a vallásos/spirituális élményeket, hogy egy nagyobb erőnek vagy hatalomnak való alávetettséget éltek meg, és magát az élményt kapott „kegyelmi ajándék”-ként mutatják be (Nixon, 1996; Raab, 2003).

11. Test. Ezt a kategóriát csak kevés szerző említette meg, azonban a testtel való viszony és a test megélése egyes szerzők (Walach és mts., 2015; Wilber, 2000) megítélése szerint a vallásos/spirituális fejlődés során átélt élmények hatására megváltozhat, ezért nem került kizárásra

12–15. Szenzoros érzékek. Itt több kategória is megemlíthető egyszerre: **látvány, hang, fény és hő érzékelése.** Ide minden vallásos/spirituális képszerű élmény, látomás, fény, hang, beszéd, meleg vagy hideg tapasztalása tartozik. Ezek az élmények érzékszervi modalitásokat hordoznak, de nem feltétlenül függenek maguktól az érzékszervektől, érzékszervi ingerléssel nem magyarázhatóak (Hay, 1994).

Habár a vallásos/spirituális élmények egészen sokféle jellemzőjét azonosították már, és az kiderült, hogy valószínűleg a populáció nagy része érintett a kérdésben, az élmények jellemzőivel kapcsolatban összefoglaló tanulmány és az élmények prevalenciáját alaposan mérni tudó kérdőív kialakítása eddig nem történt meg. Ezért egy mostani vizsgálatban kialakításra került a Vallásos/Spirituális Élmények Kérdőív, amely a vallásos/spirituális élmények jellemzőit és fontosságát hivatott tesztelni (Fábián, 2016).

A vizsgálat bemutatása

A kutatási mintába összesen 503 fő (átlag életkor: 34,7 év) tartozott. Ebből 134 fő pszichológia szakos, 175 fő

hittudományi egyetemi hallgató, 150 jogász és 44 magát kereszténynek valló személy volt. A mintába összesen 131 férfi és 372 nő tartozott.

Felekezeti hovatartozásukat tekintve 166 fő vallotta magát katolikusnak, 151 fő reformátusnak, 31 fő egyéb keresztény közösségbe tartozónak, 37 fő ateistának, 90 fő a maga módján vallásos kategóriával jellemezte magát, a maradék 28 fő pedig egyéb kategóriába tartozott.

A vizsgálati eszközök

A demográfiai változók közül az életkort, a nemi hovatartozást, a lakhelyet, a legmagasabb iskolai végzettséget, a családi állapotot és a munkaügyi helyzetet mértem fel.

A kitöltők megválasztották, hogy milyen vallásúnak tartják magukat, valamint azt is, hogy végeznek-e valamilyen spirituális gyakorlatot.

A vizsgálati megméréssel felvettük még az Élet Értelme Kérdőív 6 tételes rövidített, magyar változatát, amely 2012-ben készült el (Martos és Konkoly-Thege, 2012). A kérdőív 6 tételből áll, amelyből 3 az értelmesség megélést (MLQ-M), míg 3 az értelem keresését méri (MLQ-K).

Felvételre került a Duke Religion Index (Koenig és Büssing, 2010) magyarra lefordított és módosított változata, a Duke Vallásosság/Spiritualitás Index vagy röviden DVSI. A DVSI egy 5 kérdéses kérdőív, amely 1-1 kérdéssel méri a vallásos/spirituális tevékenységek egyéni és közösségi gyakorlásának gyakoriságát, illetve 3 kérdéssel a belső motivációt (Fábián, 2016).

A Francis és Loudon (2000) által kialakított Misztikus Orientáció Skála (Mystical Orientation Scale, MOS) rövidített verziójában (Francis és Loudon, 2004) szereplő 9 item magyarra fordított változata is felvételre került. A MOS egy 1468 római katolikus pappal végzett vizsgálat alapján lett kialakítva arra a célra, hogy meg lehessen vele határozni, hogy a misztikus élmények egyes aspektusai mennyire fontosak az egyének hitéletének szempontjából.

Igénybe vettük ezen kívül a Spirituális Transzcendencia Skála magyarra fordított, rövidített, 9 tételes változatát (Tomcsányi és mts., 2013). A kérdőív 3 alskálát tartalmaz: 1. Ima/meditáció által érzett beteljesülés, 2. Univerzalitás, valamint 3. Összekötöttség.

Ezen kívül felvételre került a Vallásos/Spirituális Élmények (VSÉK) 66 tételes kérdőív, amely azt méri, hogy a kitöltő élt-e át vallásos/spirituális élményeket élete során. A kérdőívkitöltő a válaszait egy 1-től 5-ig terjedő skálán tudja megadni, ahol az 1 = „Sohasem volt ilyen élményem”, 5 = „Biztosan volt ilyen élményem”. A kérdőív kialakítása több lépésben zajlott, amelynek lépései részletesen egy másik tanulmányban megtalálhatóak (Fábián, 2016).

Eredmények

A Vallásos/spirituális Élmények Kérdőív (VSÉK)

Kiindulásként kialakításra került a Vallásos/Spirituális Élmények Kérdőív 66 tételes változata, amely statisztikai

elemzések alapján egy 8 és egy 14 tételes változatra lett lerövidítve. A 14 tételes verzió statisztikailag elfogadhatónak, a 8 tételes pedig egészen kiválóan bizonyult (Fábián, 2016). A két változat tételét az 1. táblázat mutatja be:

Amennyiben VSEK 8 kérdéses verziójában található két dimenzió tartalmát szeretnénk összefoglalni, akkor az első esetleg a transzcendenssel való elmondhatatlan, örömteli, boldog és útmutatással teli kapcsolódást fejezhet ki, amelyet a személy saját erejéből nem képes kiváltani. Ezért ez a dimenzió a *kapcsolódás* nevet kapta.

A második dimenzió pedig egy mindennel megélt egység/közösség érzése, amely a megszokott téri és idői korlátoktól, én-határoktól, az anyagi dolgoktól való távolodást, és a személyiség meghaladását jelenti. Ezért ez a dimenzió a *távolodás* nevet kapta.

A VSEK 14 tételes változatában az első dimenzióban még inkább hangsúlyt kap az Isteni létezésének tudatosulása és annak átforgató ereje. Ezen kívül bővebb egy harmadik dimenzióval, ami a transzcendenssel kapcsolatos hang-, látvány- vagy fénymodalitású észleleteket tartalmazza. Ezért ez a dimenzió a *szensoros* nevet kapta. Mivel a VSEK 8 tételes változata sokkal elfogadhatóbb volt statisztikai szempontból, a továbbiakban csak az első két dimenzióval kapcsolatos összefüggéseket elemeztük. A bővebb változat további kutatások témája lehet.

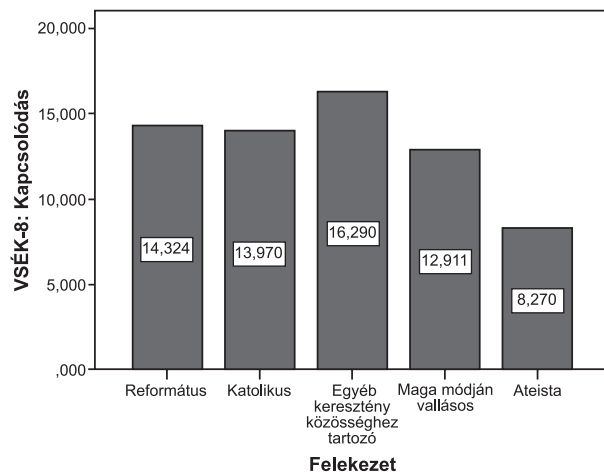
Az élmények prevalenciája

A teljes mintát tekintve azt látjuk, hogy az első dimenzió tételét esetében a válaszadók kb. 24,5–43,7%-a állította, hogy legalább egyszer az egyik élményt átélte. A második dimenzió esetében ez az arányszám 5,8 és 10,5% között volt átlagosan (2. táblázat).

A felekezeti hovatartozást tekintve a VSEK-8 *kapcsolódás* alskáláján azok a vizsgálati személyek érték el a legmagasabb értékeket, akik egyéb keresztény közösségekbe tartoztak; a legalacsonyabb értékeket pedig azok, akik ateistának mondták magukat (lásd 1. ábra).

1. ábra:

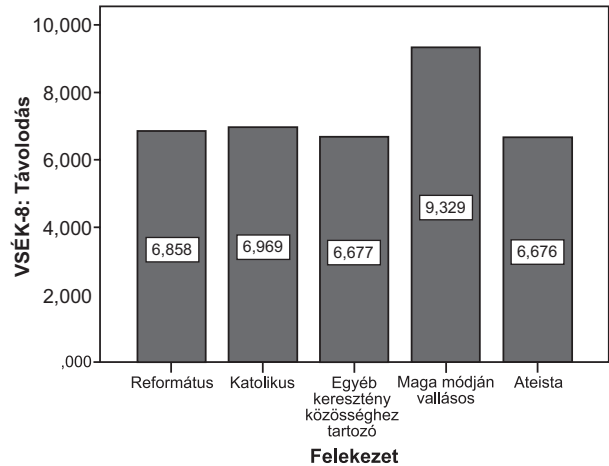
A VSEK-8: *Kapcsolódás* alskáláján elért átlagok felekezeti hovatartozás szerint



A felekezeti hovatartozást tekintve a VSEK-8 *távolodás* alskáláján azok a vizsgált személyek magasabb értékeket értek el, akik a maguk módján a vallásos kategóriát választották. A maga módján vallásos kategória és a második legmagasabb értékeket elért csoport (katolikusok) értékei közötti különbség szignifikáns volt, amíg a maga módján vallásos csoporton kívüli másik négy csoport között nincs jelentős különbség (lásd 2. ábra).

2. ábra:

A VSEK-8: *Távolodás* alskáláján elért átlagok felekezeti hovatartozás szerint



Az élményekkel összefüggő jelenségek

A három legnagyobb elemszámú felekezeti alcsoport – református, katolikus és maga módján vallásos – esetében az élmények különböző összefüggéseket mutatnak.

A reformátusok esetében nem volt kapcsolat az élmények két dimenziója között, amíg a katolikusok esetében gyenge, a maga módján vallásos személyek között erős szignifikáns kapcsolat volt. A *kapcsolódás* dimenzió mindhárom csoport esetében korrelációt mutatott a vallásos/spirituális belső motivációval, az egyéni vallásos/spirituális tevékenységekkel és az ima és meditáció alatti beteljesülés érzésével is.

Ezzel szemben a belső motiváció a *távolodással* csak a maga módján vallásos személyeknél volt jelentős összefüggés. A közösségi vallásos/spirituális tevékenységek a református és a katolikus válaszadóknál is szignifikánsan pozitívan korreláltak a *kapcsolódás* dimenzióval, míg a *távolodás* dimenzióval negatív szignifikáns korrelációt mutatott. További érdekes összefüggés az is, hogy az élet értelmének fokozott megélése negatív kapcsolatban állt a *távolodás* élményekkel a református válaszadóknál. Végül az univerzalitás, az egyetemes összekötöttség gondolata csak a maga módján vallásos személyeknél függött össze a *kapcsolódás* dimenzióval.

A spirituális olvasás, imádság és meditáció jelentősége felekezetek szerint

Mindhárom felekezeti csoportban összehasonlításra került az adott spirituálisnak tekintett gyakorlatot – olvasás, ima, jóga és meditáció – végzők és nem végzők, a VSÉK-8 két alskáláján elért eredménye.

Az eredmények szerint a református válaszadóknál a *kapcsolódás* dimenziót tekintve a spirituálisnak tekintett olvasást vagy imádságot gyakorlók magasabb eredményeket értek el, mint az olvasást vagy az imádságot nem gyakorlók. A *távolodás* dimenzió esetében pedig a spirituális meditációt gyakorlók értek el magasabb értékeket.

A katolikus válaszadók közül szintén azok értek el magasabb értékeket a *kapcsolódás* dimenzióban, akik spirituálisnak tekintett imát gyakoroltak.

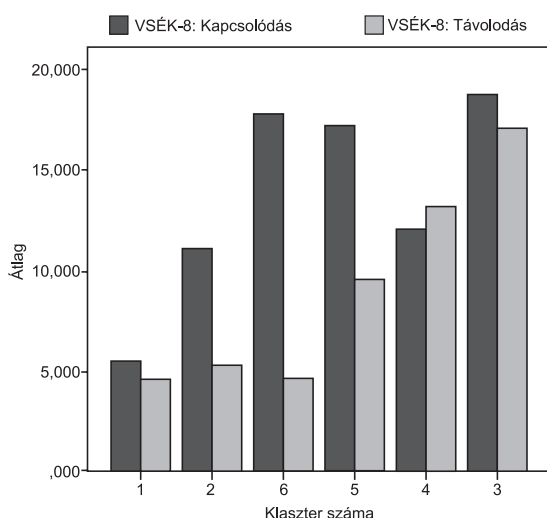
A maga módján vallásos csoportba tartozók közül pedig mindkét dimenzióban magasabb értékeket értek el a spirituálisnak tekintett meditációt gyakorlók.

A vallásos/spirituális élményeket átélő személyek jellemzői

A VSÉK-8 két alskáláján elért eredmények alapján a válaszadók hat csoportba rendezhetők a vizsgálati mintán végzett klaszteranalízis szerint. A VSÉK-8 két alskáláján elért eredményeket klaszterek szerinti bontásban a 3. ábra mutatja be.

A kialakult klaszterek között nem azonosítható egyetlen, a mintavétel által – pl. hittudományi egyetemi hallgató vagy jogász, vagy a felekezet által meghatározott (pl. katolikus vagy református) – csoport sem, csupán egyes esetekben egy-egy alcsoport nagyobb arányát lehetett megállapítani.

3. ábra:
A válaszadók hat típusa által elért eredmények



Az analízis által meghatározott hat csoport és legfontosabb jellemzőik az alábbiak voltak:

– **1. klaszter: Nem hívők és hitüket csak használók.** Ebben a csoportban van a legtöbb ateista és olyan személy, aki sem vallásosnak, sem spirituálisnak nem mondta magát. Mindezek mellett az ateisták, a reformátusok, a katolikusok és a maga módján vallásos személyek kb. egyenlő arányban alkotják ezt a csoportot. Ebben a klaszterben lévő személyek végeznek a legkevesebb vallásos/spirituális közösségi és egyéni tevékenységeket. Nem igazán végeznek spirituális gyakorlatot. Viszonylag több jogász és pszichológus hallgató tartozik ide.

– **2. klaszter: Hitüket közepes szinten képviselők.** A csoport majdnem felét katolikusok, a maradék egy-egy negyedét pedig főleg a maga módján vallásos és református személyek alkotják. Jelentős azok száma, akik csak vallásosnak vagy sem vallásosnak, sem spirituálisnak nem mondták magukat. Az ide tartozó személyek nem igazán végeznek spirituális gyakorlatot.

– **6. klaszter: Hitüket szentírási alapon, és spirituális imádsággal gyakorlók.** A csoportba tartozott az egyéb keresztény közösségbe tartozó kategóriát választó személyek döntő többsége, de sok református és katolikus válaszadó is ide sorolható. A spirituális gyakorlók száma kb. kétszeres a nem gyakorlókhoz képest. Az ide tartozók főleg spirituálisnak és vallásosnak is mondták magukat. A csoport kiemelkedő jellemzője, hogy itt végeznek a legtöbb spirituálisnak gondolt olvasást, ami főleg a Biblia olvasását jelentette. Mindemellát a klaszter tagjainak több mint fele végez spirituális imádságot. Ebben a csoportban végeznek a legnagyobb arányban közösségi vallásos/spirituális tevékenységet, miközben a belső motiváció és az egyéni tevékenységekben is magas értékeket érnek el. Viszonylag sok hittudományi egyetemi hallgató tartozott ide.

– **5. klaszter: Hitéletüket spirituális imádsággal és meditációval kiegészítve gyakorlók.** Az 5. klaszter nagy részét katolikusok és reformátusok alkotják, de emellett a maguk módján vallásos személyek is idetartoznak, említést érdemlő számban. Az ide tartozók főleg spirituálisnak és vallásosnak is mondták magukat. A spirituális gyakorlók száma kb. háromszoros a nem gyakorlókhoz képest, ezzel a második legaktívabban spirituális gyakorlatot végző csoport. Kiemelkedően sokan végeznek spirituális imádságot és meditációt. Sok egyéni vallásos/spirituális tevékenységet végeznek és magas belső motivációval rendelkeznek. Viszonylag sok hittudományi egyetemi hallgató tartozott ide.

– **4. klaszter: Spirituális szemléletű, spirituális meditációjukat közösségen kívül gyakorlók.** A csoport főleg maga módján vallásos személyekből áll, de reformátusok és katolikusok is szerepelnek ebben a csoportban. Az ide tartozók főleg elsősorban spirituálisnak mondták magukat, de sokan vannak, akik spirituálisnak és vallásosnak gondolják magukat. A spirituális gyakorlók száma kb. másfélszeres a nem gyakorlókhoz képest. Sokan végeznek spirituálisnak jellemzett meditációt. A csoport tagjainak további kiemelkedő jellemzője, hogy nagyon kevés közösségi vallásos/spirituális tevékenységben vesznek részt.

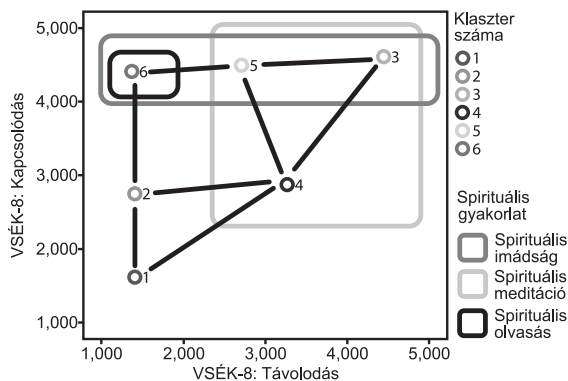
– **3. klaszter: Spirituális imádságot és meditációt intenzíven gyakorlók.** A csoport főleg maga módján vallásos és katolikus személyekből áll. Az ide tartozók főleg spirituálisnak és vallásosnak, vagy csak spirituálisnak mondták magukat. A spirituális gyakorlók száma kb. nyolcszoros a

nem gyakorlókhoz képest, ebben a csoportban van a legtöbb spirituális gyakorlatot végző. A csoportban szám szerint majdnem kétszer annyian vannak a spirituálisnak jellemzett imádságot vagy meditációt gyakorlók, mint a nem gyakorlók.

A klaszterek jellemzéséhez felhasznált pontos adatok egy korábbi tanulmányban (Fábián, megjelenés alatt) megtalálhatóak.

Ha diagramon ábrázoljuk (4. ábra) a két alskálán elért eredményeket klaszterek szerinti bontásban, és jelöljük, hogy az egyes tevékenységek mely csoportokra jellemzőek, akkor azt látjuk, hogy a spirituálisnak tekintett meditáció azon csoportokra volt jellemző, akik a *távolodás* alskálán magasabb eredményeket értek el. A *kapcsolódás* alskálán kiemelkedő három csoport mind-egyikére jellemző, hogy a csoport tagjai nagy arányban végeznek spirituálisnak tekintett imádságot. Ha összekötjük a legközelebbi csoportokat, akkor lényegében egy háromszöget kapunk, amely nem fedi le az ábra jobb alsó sarkát. Ez azt jelenti, hogy a *távolodás* élményekről önmagukban a vizsgálati személyek alig számoltak be.

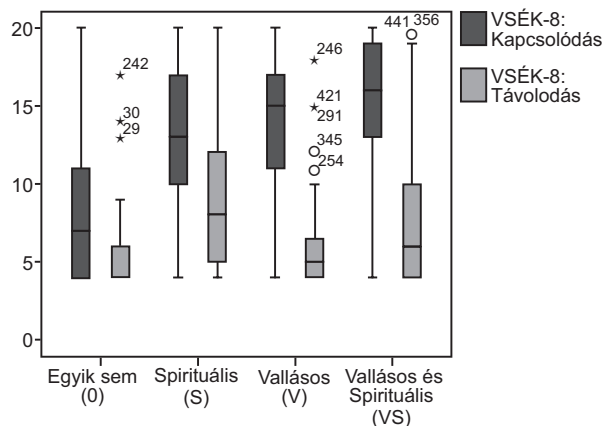
4. ábra: A VSÉK-8 két alskáláján elért eredmények klaszterek és gyakorlatok szerint



A spirituális és vallásos szemlélet jelentősége

Megvizsgáltuk, hogy azon személyek tényleg több élményről számolnak-e be, akik inkább spirituális szemléletűnek vallják magukat. Ahogy az 5. ábrán is látszik, a *kapcsolódás* dimenzióban a vallásos és spirituális személyek szignifikánsan magasabb értékeket értek el, mint a csak vallásos vagy a csak spirituális személyek, akik közt nem volt jelentős különbség. Az egyik kategóriát sem választott személyek a *kapcsolódás* alskálán, a többi csoporthoz képest szignifikánsan alacsonyabb eredményeket értek el. A *távolodás* dimenzió esetében azt látjuk, hogy a spirituális kategóriát választottak csoportját szignifikánsan magasabb eredmény jellemzi, mint a második vallásos és spirituális válaszadók csoportját. A csak vallásos, és az egyik kategóriát választott személyek csoportja – akik között nem volt szignifikáns különbség – pedig szignifikánsan alacsonyabb értékekkel rendelkezett, mint az előző kettő csoport.

5. ábra: A VSÉK-8 alskálán elért eredmények alakulása a vallásosság-spirituális szemlélet viszonyában



Megbeszélés

A nemzetközi szakirodalom összefoglalása alapján kialakításra került a Vallásos/Spirituális Élmények Kérdőív (VSÉK) 14 és 8 tételű változata, amelyek megbízható és érvényes kérdőíveknek bizonyultak. A VSÉK-et a más vallásos/spirituális élményeket mérő kérdőívekkel összehasonlítva azt látjuk, hogy a többi kérdőívhez képest lényegesen jobb struktúrával és hatékonysággal rendelkezik, mivel a VSÉK-8 8 tétellel, 8 kategória mentén, 2 dimenzióban, a VSÉK-14 14 tétellel, 14 kategória mentén, 3 dimenzióban méri az élményeket. Ezzel szemben a többi kérdőív – a Miszticizmus Skála (Hood, 1975), a Misztikus Orientáció Skála (Francis és Loudon, 2000), és a Misztikus Élmények Kérdőív (Lange és Thabourne, 2007) – jóval több itemmel (32, 9 és 22), kevesebb kategória mentén (8, 7 és 9) méri az élményeket. Ráadásul csak a Miszticizmus Skála esetében sikerült érvényes élménydimenziókat elkülöníteni, ami viszont az eredmény alapján, úgy tűnik, kulcsfontosságú.

A 8 tételű kérdőív első dimenziójának esetében a válaszadók kb. 24,5–43,7%-a állította, hogy legalább egyszer az egyik élményt átélte, amely átfedést mutat a más országokban végzett vizsgálatokban talált 31–72%-os tartománnyal. A második dimenzió esetében ez az arányszám 5,8 és 10,5% volt, ami úgy tűnik, jelentősen alacsonyabbnak tekinthető. A két dimenzió közt tapasztalható markáns különbség a gyakorisági mutatóban a két dimenzió elkülönítésének fontosságát és helyességét támasztja alá. Érdekes azonban azt is figyelembe venni, hogy a közölt százalékos eredmények a kérdőíven csak az ötöst („biztosan volt ilyen élményem”) megjelölt válaszadók arányát jelentik. Kérdéses azonban, hogy a hármast vagy a négyest jelölt válaszadók inkább az „Igen” vagy a „Nem” felé húztak volna, ezért az összehasonlítás nem túl „erős”.

Ezt a következtetést az is aláhúzza, hogy a vallásos/spirituális élmények két dimenziója nagy változatosságot mutatott a többi vizsgált tényezővel kapcsolatban végzett korrelációs elemzésekben is. A belső motiváció, az egyéni és közösségi tevékenységek elősegítik a transzcendenssel való pozitív *kapcsolódást* a katolikus, a református és a maga módján vallásos válaszadónál is,

miközben az imádságuk és meditációs gyakorlatuk alatt is pozitív hatások érik őket. Ezzel szemben a maga módján vallásosoknál a közösségnek nem volt jelentős szerepe az élmények szempontjából, valószínűleg a számukra megfelelő közösségek hiánya miatt. Érdekes eredmény, hogy a református és a katolikus válaszadók esetében a közösségi tevékenység, és a reformátusoknál az élet értelmének megélése negatív összefüggésben van a *távolodás* élményekkel. Valószínűleg a református és katolikus közösségi tevékenységek és a református életcélok nem támogatják az anyagi dimenziótól való *távolodással* kapcsolatos élmények kialakulását.

Az imádság (Bartocci, 2004; Cardeña és Winkelmann, 2011; Cook, Powell és Sims, 2009; Greeley, 1975) és a meditáció (Argyle, 2005; Cook, Powell és Sims, 2009; Greeley, 1975) a vallásos/spirituális élményekkel való kapcsolata jelen kutatásban is bizonyítást nyert. Mindemellett azok, akik spirituális gyakorlatnak tekintett olvasást szoktak végezni, több *kapcsolódás* típusú élményről számoltak be, ami – fontos megjegyezni – még nem jelent szükségszerűen ok-okozati kapcsolatot. A magas belső motiváció eredménye lehet, hogy az egyénre egyszerre jellemző a gyakori Bibliaolvasás és a gyakori imádság, amelyek közül viszont csak az egyik fejt ki az élményekkel kapcsolatos jelentős hatást.

A klaszteranalízis eredményei az élmények átélését érintő gyakoriságbeli különbségeket és az élményekkel kapcsolatos heterogén viszonyt látszik tükrözni, akár még egy-egy mintavételi csoporton (pl. reformátusok, jógázók) belül is. Az eredmények alapján úgy tűnik, hogy a válaszadó felekezeti hovatartozása jelentősen befolyásolja az élmények gyakoriságát valószínűleg az élmények keresésével, azok szükségességével kapcsolatos attitűdöket is. Illetve azok előfordulására is nagy hatással lehetnek az adott felekezet által preferált vallásos/spirituális tevékenységek típusai és azok kivitelezési módjai is.

A vizsgálat során egyes tevékenységek nem lettek pontosan meghatározva, hogy mit is értett a válaszadó pl. spirituális meditáció alatt. A vizsgálati személyek különbözőképpen értékelték a spirituális (vagy akár a meditáció) szót. Ezért az élményekkel kapcsolatos eredmények és a gyakorlatok végzése közti kapcsolat csak részben tekinthető kellően megalapozottnak.

Másrészt viszont az eredmények azt mutatják, hogy akik spirituálisnak tekintik az adott gyakorlatot, azok olyan csoportokba tartoztak, akik több vallásos/spirituális élményt éltek át. Ezek alapján úgy tűnik, hogy a spirituális szó valamilyen élményekkel gazdagabb minőséget hozozhat magában a mintában szereplő vizsgálati személyek szerint.

A két élménydimenzió érdekes együttjárást mutatott. A *távolodás* alskálán elért eredmény együtt járt a *kapcsolódás* alskálán elért eredményekkel. Viszont ez fordítva nem mondható el: a *kapcsolódás* alskálán akkor is értek el magas eredményeket, amikor a *távolodás* esetében nem, azaz a csak *távolodás* élményeket átélők száma nem jelentős. Ez több dolgot jelenthet:

– (1) *Távolodás* élmények szükségszerűen együtt járnak *kapcsolódás* élményekkel. Klaszterenként elvégezve a korrelációs elemzést, a két alskála között azt láttuk,

hogy alig volt olyan korreláció, ami alátámasztaná ezt a feltételezést, azonban a teljes mintát tekintve mégis jelentős összefüggést találunk. Ez a jelenség lehet, hogy több nem kezelt befolyásoló tényező hatása vagy a kényelmi mintavétel miatt van.

– (2) *Kapcsolódás* élményeket a *távolodás* élmény komponensei nélkül is át lehet élni, a két dimenzió közt nincs ok-okozati kapcsolat. Érdekes kérdés, hogy mindenképpen el kell-e távolodni az anyagi dimenziótól ahhoz, hogy az egyén kapcsolatba kerüljön a transzcendentális dimenzióval. Ha a válasz igen, akkor kiemelt fontosságot kaphat az anyagi dolgoktól, a személyes javaktól, a személyiségtől való *távolodás* egy tértől és időtől független én-meghaladás és egység felé. Viszont ha a válasz nem, akkor felmerülhet azon beszámolók elfogadhatóságának kérdése, amelyeket olyan személyek adtak, akik csak *kapcsolódás* élményekről számoltak be.

– (3, 1 és 2 együtt) *Kapcsolódás* élményeket a *távolodás* élmény nélkül is át lehet élni, viszont ha valaki átél *távolodás* élményeket, az mindenképpen együtt fog járni *kapcsolódás* élményekkel is.

A vallásos/spirituális szemléletet tekintve, a spirituális szemléletű csoportba tartozók elsőbbsége csak a *távolodás* dimenzióban nyert megerősítést. Azok, akik spirituálisnak és vallásosnak is definiálták magukat, összességében több élményről számoltak be, mint a másik három kategóriába tartozók. Ezek alapján azt mondhatjuk, hogy a spirituális szemlélet élménycentrikusabb, viszont nem kizárólagos jelleggel.

Kitekintés

A kutatás korlátjának tekinthető, hogy az heterogén minta alkalmazásával készült, amely kényelmi adatfelvételen alapszik, ezért az eredmények általánosíthatósága korlátozott. A jövőbeli kutatásokban érdemes lehet konkrét és pontosan meghatározott gyakorlatok hatásait, vagy specifikus közösségeket (pl. adventisták, Krisna-tudatú hívők és buddhisták) vizsgálni úgy, hogy minden vallásos/spirituális tevékenységet alaposan meghatározunk és kontrollálunk.

A szerzők várják azon egyetemi hallgatók, doktoranduszok és kutatók jelentkezését, akik szívesen közreműködnének a vallásos/spirituális élményekkel kapcsolatos további vizsgálatok lebonyolításában.

Fábián Balázs, Bugán Antal

IRODALOMJEGYZÉK

- Argyle, M. (2005). *Psychology and religion: An introduction*. Routledge.
- Barr, H. L., Langs, R. J., Holt, R. R., Goldberger, L., Klein, C. S. (1972). *LSD, personality and experience*. New York: Wiley.
- Bartocci, G. (2004). Transcendence techniques and psychobiological mechanisms underlying religious experience. *Mental Health, Religion & Culture*, 7, 171–181.
- Benson, P. L., Roehlkepartain, E. C., Rude, S. P. (2003). Spiritual development in childhood and adolescence: Toward a field of inquiry. *Applied Developmental Science*, 7, 204–212.
- Brown, L. B. (1987). *The Psychology of Religious Belief*. London: Academic Press.

- Cardeña, E., Winkelman, M. (Eds.). (2011). *Altering Consciousness: Multidisciplinary Perspectives*. ABC-CLIO.
- Chadwick, P. (2001). Sanity to supersanity to insanity: A personal journey. In: Clark, I. (ed.): *Psychosis and spirituality: Exploring the new frontier*. London: Whurr. 75–89.
- Cook, C., Powell, A. S., Sims, A. C. P. (2009). *Spirituality and psychiatry*. RCPsych Publications.
- Davies, M. F., Griffin, M., Vice, S. (2001). Affective reactions to auditory hallucinations in psychotic, evangelical and control groups. *British Journal of Clinical Psychology*, 40, 361–370.
- Davis, C. F. (1989). *The evidential force of religious experience*. Oxford, NY: Clarendon Press.
- Downing, J. J., Wygant, W. (1964). Psychedelic experience and religious belief. In: Blum, R. (ed.): *Utopias: the Uses and Abuses of LSD*. New York: Atherton. 187–98.
- Eliade, M. (1994). *Vallási hiedelmek és eszmék története I–II–III*. Budapest: Osiris kiadó.
- Előd I. (1981). *Vallás és egyház*. Budapest: Szent István Társulat.
- Fábián B. (2016): *Vallás, spiritualitás és egészség*. Szakdolgozat. Debreceni Egyetem, Magatartástudományi Intézet.
- Fábián B. (megjelenés alatt): *A vallásos/spirituális élmények átélői és facilitáló faktorai*. TDK pályamunka. Erdélyi Tudományos Diákköri Konferencia, Kolozsvár.
- Fingelkurts, A. A., Fingelkurts, A. A. (2009). Is our brain hardwired to produce God, or is our brain hardwired to perceive God? A systematic review on the role of the brain in mediating religious experience. *Cognitive processing*, 10, 293–326.
- Forman, R. K. C. (ed.) (1990). *The problem of pure consciousness: Mysticism and philosophy*. New York: Oxford University Press.
- Forman, R. K. C. (ed.) (1998). *The innate capacity: Mysticism, psychology and philosophy*. New York: Oxford University Press.
- Francis, L. J., Loudon, S. H. (2000): The Francis–Louden Mystical Orientation Scale (MOS): A study among Roman Catholic priests. *Research in the Social Scientific Study of Religion*, 11, 99–116.
- Francis, S. T. (2004). The role of dance in a Navajo healing ceremonial. In: Gielen, U. P., Fish, J. M., Draguns, J. G. (eds.): *Handbook of culture, therapy, and healing*. Mahwah, NJ: Lawrence Erlbaum. 135–150.
- Glock, C. Y., Stark, R. (1965). *Religion and society in tension*. Chicago: Rand McNally.
- Gorsuch, R. L. (2002). *Integrating psychology and spirituality?* Greenwood Publishing Group.
- Greeley, A. M. (1975). *Sociology of the paranormal: A reconnaissance*. Beverly Hills, CA: Sage.
- Grof, S. (1980). *LSD psychotherapy*. Pomona, CA: Hunter House.
- Hardy, A. (1979). *The Spiritual Nature of Man*. Oxford: Clarendon Press.
- Hay, D. (1982): *Exploring Inner Space*. Harmondsworth: Penguin.
- Hay, D. (1994). “The Biology of God”: What is the current status of Hardy’s hypothesis? *International Journal for the Psychology of Religion*, 4, 1–23.
- Hay, D., Heald, G. (1987). Religion is good for you. *New Society*, 8 (17 April): 20–2.
- Hill, P. C., Pargament, K. I., Hood, R. W., McCullough, M. E., Swyers, J. P., Larson, D. B. (2000). Conceptualizing religion and spirituality: Points of commonality, points of departure. *Journal for the Theory of Social Behavior*, 30, 51–77.
- Hill, P. C., Pargament, K. I., Hood, R. W., McCullough, M. E., Swyers, J. P., Larson, D. B. (2000). Conceptualizing religion and spirituality: Points of commonality, points of departure. *Journal for the Theory of Social Behavior*, 30, 51–77.
- Hood, R. W. (1975). The construction and preliminary validation of a measure of reported mystical experience. *Journal for the Scientific Study of Religion*, 14, 29–41.
- Hood, R. W. (2003). Conceptual and empirical consequences of the unity thesis. In: Belzen, J. (ed.): *Mysticism: Some psychological considerations*. Amsterdam: Rhodopi. 17–54.
- Hood, R. W. (2006). The common core thesis in the study of mysticism. In: McNamar, P. (ed.): *Where God and science meet*, Vol. 3. Westport, CT: Praeger. 119–138.
- Hood, R. W. (2008). Mysticism and the paranormal. In: J. H. Ellens (ed.): *Miracles: God, science, and psychology in the paranormal*. Vol. 3. Westport, CT: Praeger. 16–37.
- Hood, R. W., Hill, P. C., Spilka, B. (eds.) (2009). *The psychology of religion: An empirical approach*. 4th ed. New York, NY: The Guilford Press.
- Idinopulos, T. A., Yonan, E. A. (eds.) (1996). *The sacred and its scholars*. Leiden: Brill.
- James, W. (1985). *The varieties of religious experience*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Joseph, R. (2002). *Neurotheology. Brain, science, spirituality, religious experience*. San Jose, CA: University Press.
- Katz, S. T. (1983). *Mysticism and religious traditions*. New York: Oxford University Press.
- Katz, S. T. (1992). *Mysticism and language*. New York: Oxford University Press.
- Kim-Prieto, C. (ed.) (2014). *Religion and spirituality across cultures*, Vol. 9. NY: Springer.
- Koenig, H. G. (2011). *Spirituality and health research: Methodology, measurement, analyses, and resources*. Philadelphia, PA: Templeton Foundation Press.
- Koenig, H. G., Büssing, A. (2010). The Duke University Religion Index (DUREL): a five-item measure for use in epidemiological studies. *Religions*, 1 (1), 78–85.
- Lange, R., Thalbourne, M. A. (2007). The Rasch scaling of mystical experiences: Construct validity and correlates of the Mystical Experience Scale. *International Journal for the Psychology of Religion*, 17, 121–140.
- Leary, T. (1964). Religious experience: Its production and interpretation. *Psychedelic Review*, 1, 324–346.
- Martos T., Konkoly-Thege B. (2012): Aki keres, és aki talál – Az élet értelmessége keresésének és megélésének mérése az élet értelme kérdőív magyar változatával. *Magyar Pszichológiai Szemle*, 67, 125–149.
- Masters, R., Houston, J. (2000). *The varieties of psychedelic experiences: The classic guide to the effects of LSD on the human psyche*. Rochester, Vermont: Park Street Press.
- Mehrabian, A., Stefl, C. A., Mullen, M. (1997). Emotional thinking in the adult: Individual differences in mysticism and globality-differentiation. *Imagination, Cognition and Personality*, 16, 325–355.
- Merton, T. (2008). *An introduction to Christian mysticism: Initiation into the monastic tradition 3*. Kalamazoo, MI: Cistercian Press.
- Nelson, J. M. (2009). *Psychology, religion, and spirituality*. Springer Science & Business Media.
- Nelson, T. J. (1997). He made a way out of no way: religious experience in an African–American congregation. *Review of Religious Research*, 39, 5–26.
- Newberg, A. B., Lee, B. Y. (2005). The neuroscientific study of religious and spiritual phenomena: or why god doesn’t use biostatistics. *Zygon*, 40, 469–489.
- Newberg, A. B., d’Aquili, E. G. (2001). *Why God won’t go away: Brain science and the biology of belief*. New York: Ballantine Books.
- Nixon, L. (1996). Factors predispositional of creativity and mysticism: A comparative study of Charles Darwin and Therese of Lisieux. *Advanced Development*, 7, 81–100.
- Otto, R. (2001). *A szent: az isteni eszméjében rejlő irracionális és viszonya a racionálishoz*. Budapest: Osiris.
- Pahnke, W. N. (1966). Drugs and mysticism. *International Journal of Parapsychology*, 8, 295–320.
- Parsons, W. B. (1999). *The enigma of the oceanic feeling: Revisioning the psychoanalytic theory of mysticism*. New York: Oxford University Press.
- Pratt, J. B. (1924). *The Religious Consciousness*. New York: Macmillan.
- Prince, R. (1980). Cocoon work: An interpretation of the concern of contemporary youth with the mystical. In: Wood, R. (ed.): *Understanding mysticism*. New York: Image Books. 338–354.
- Prince, R., Savage, C. (1972). Mystical states and the concept of regression. In: White, J. (ed.): *The highest states of consciousness*. New York: Doubleday. 114–134.
- Proudfoot, W. (1985). *Religious experience*. Berkeley: University of California Press.
- Raab, K. A. (2003). Mysticism, creativity, and psychoanalysis: Learning from Marion Milner. *The International Journal for the Psychology of Religion*, 13, 79–96.
- Spilka, B., Brown, G. A., Cassidy, S. A. (1992). The structure of religious mystical experience in relation to pre- and postexperience lifestyles. *The International Journal for the Psychology of Religion*, 2(4), 241–257.
- Stace, W. T. (1960). *Mysticism and philosophy*. Philadelphia: Lippincott.
- Tillich, P. (1963). *Christianity and the encounter of the world religions*. New York: Columbia University Press.
- Tillich, P. (1996). *Rendszerez Teológia*. Budapest: Osiris kiadó.
- Tomcsányi, T., Martos, T., Ittész, A., Horváth-Szabó, K., Szabó, T., Nagy, J. (2013): Spiritual transcendence and mental health of psychotherapists

- and religious professionals in a Hungarian adult sample. *International Journal for the Psychology of Religion*, 23, 161–170.
- Voigt V. (2004). *A vallási élmény története: bevezetés a vallástudományba*. Budapest: Timp.
- Walach, H., Schmidt, S., Schooler, J., Beauregard, M., Forman, R., Wallace, B. A. (eds.) (2015). *Studies in Neuroscience, Consciousness and Spirituality*, Vol. 4. Springer Science & Business Media.
- Wilber, K. (2000). *Határok nélkül: a személyiség kiteljesítésének keleti és nyugati szemlélete*. Budapest: Édesvíz.
- Wilber, K. (2006). *Válogatás Ken Wilber műveiből*. In: Assagioli, R., Maslow, H. A., Wilber, K.: *Bevezetés a transzperszonális pszichológiába*. Ursus Libris Könyvkiadó, Budapest. 145–252.
- Wuthnow, R. (1978). *Experimentation in American Religion*. Berkeley, Calif.: University of California Press.

Spirituális útkeresés és a református lelkiség – lelkészinterjúk fényében

Szerkesztőségünk – eltérve íratlan, de általában követett szabályától, amely szerint nem közlünk sorozatot – egy bizonyára nagy érdeklődésre számító, négy olyan tanulmányt jelentet meg az ez évi négy számban, amelyek „szociológiai és szervezeti” sajátságainak szempontjából vizsgálja a református egyházat, illetve a református lelkészeket. A kutató munka 33 református lelképásztor gondolatait, érzéseit dolgozza fel. Az első tanulmány a pénz világáról szól, és az első számban közöltük. A második tanulmány a lelkész szerepének hatalmi dimenzióját vizsgálja, és a második számban jelent meg. A harmadik tanulmány a fenti címmel, a lelkész szerepének spirituális dimenzióját vizsgálja. (a szerkesztő)

Ebben a tanulmányban, annak járunk utána, hogy egyes református lelkészek hogyan látják hitük alakulását, lelki életük változásait a szolgálat ideje alatt. A 33 lelképásztorral készült interjú során a lelkészek mint útkereső hívő emberek vallottak spirituális növekedésükről és a református lelkiség megéléséről a mindennapokban. A lelkészi szerephez kapcsolódik az, hogy a gyülekezeti közösség tanítást, útmutatást vár a lelkésztől, illetve az, hogy a hit útján a lelkész előrébb járjon, mint a közösség tagjai. Ezzel a szerepelvárással együtt látni kell, hogy a lelkész is úton van és a lelki növekedésében az életkora, a neveltetése, a kegyességi elköteleződése nem hagyható figyelmen kívül. A hit útján ugyanúgy keresők és otthonlálók a lelkészek is, mint a többi hívő ember, a lelkészi szerepük azonban egy fontos aspektusa lelki növekedésüknek. A növekedést az Isten adja, és azon a szinten, olyan keretek között szólít meg bennünket, ahol épp tartunk. Van, amikor ez a növekedés keresést, van, amikor ez új vagy számunkra megújult régi keretek közötti otthonra találást jelent. Minden lelkész életútja más. E tanulmányban nem is akarunk általánosítani, csak a lelki út kapcsán szeretnénk pár vallomást egymás mellé tenni, hogy mozaikszerűen bár, de kirajzolódjon egy kép a református lelkiség megéléséről a mai magyar kontextusban.

In dieser Studie wird erforscht, wie einige Pastoren während ihrer Dienstzeit die Entwicklung ihres Glaubens und Wandlungen ihres geistigen Lebens sehen. Bei den Interviews äußerten sich 33 Pastoren, als Weg suchende Gläubige über ihre spirituelle Entwicklung und dazu, wie sie die Geistigkeit im Alltag erleben. Die Kirchengemeinde möchte vom Pastor gelehrt und beraten werden, er soll auf seinem persönlichen Glaubensweg den Mitgliedern der Gemeinde voran sein. Dabei muss man sehen, dass der Pastor selbst auf dem Wege ist und bei seiner spirituellen Entwicklung sein Alter, seine Erziehung und seine Frömmigkeit nicht außer Acht gelassen werden dürfen. Auf dem Glaubensweg sind Pastoren Suchende und Heimfindende, genau so wie alle anderen Gläubigen, ihre Rolle als Pastor ist aber ein wichtiger Aspekt ihrer geistigen Entwicklung. Das Wachstum im Glauben kommt von Gott selbst, er wird uns auf der Ebene und unter den Umständen ansprechen, wo wir uns befinden. Manchmal bedeutet die Suche selbst das Wachstum, manchmal bedeutet das Wachstum ein Heimfinden in neuen oder für uns erneuerten. alten Rahmen. Jeder Pastor hat seinen eigenen Lebensweg. In dieser Studie möchten wir daher auch auf keinen Fall verallgemeinernde Aussagen machen, wir möchten nur einige Äußerungen an einander reihen, damit sich – wenn auch mosaikartig – ein Bild über das Erleben der Spiritualität im heutigen ungarischen Kontext zeichnet.

Bevezetés

„Mennyire vágyom rá, hogy lelkészeink kevesebbet beszéljenek, kevesebbet tudjanak, prédikációik a csöndből szülessenek” – sóhajt fel esszéketében Tóth Sára a református istentisztelet kapcsán.¹ A lelkészi identitás alapjához tartozik az Isten felé irányultság és

az Ő akarátának keresése. Vajon, hogyan élük meg lelkészeink személyesen a hitet, bizalmat és szeretet, amit az Istennel való kapcsolatban kapnak? Ebben a tanulmányban annak járunk utána, hogy egyes református lelkészek hogyan látják hitük alakulását, lelki életük változásait a szolgálat ideje alatt. Az interjúk során a lelkészek mint útkereső hívő emberek vallottak spirituális

növekedésükről és a református lelkiség megéléséről a mindennapokban.² Minden lelkész életútja más. E tanulmányban nem is akarunk általánosítani, csak a lelki út kapcsán szeretnénk pár vallomást egymás mellé tenni. Mozaikszerűen bár, de kirajzolódjon egy kép a református lelkiség megéléséről a mai magyar kontextusban.

A spiritualitás értelmezésének bibliai szempontjai

A „spiritualitás” szó értelmezése együtt bővült, változott, alakult a keresztyén vallással, s napjainkra nem létezik egységes definíció e fogalom kapcsán. Csaknem annyi definíció létezik a kifejezésre, mint amennyi írás született ebben a tárgyban.³ Ezért is fontos, hogy a református spiritualitás kérdéseinek tárgyalásakor először a szó bibliai jelentésével foglalkozunk.

A bibliai spiritualitás az Isten jelenlétéről szól az emberi életben. Isten az, akivel az ember kapcsolatba kerülhet, akivel dialógust folytathat. Isten úgy jelenik meg, mint aki népével vonul, a vele való kapcsolat dinamikus, folyamatosan alakul: „Isten ígéretei elérnek az egyes ember személyes életszférájába, családjába, háztartásába. A legszemélyesebb szükségekben van jelen, úgy mint gyermektelenség, életveszély, hatalmasságok által való fenyegetettség, békétlenség a családon belül. (...) Izrael Istenének munkája hozzákapcsolódik az egyes ember életéhez. Isten ígéretei érvényesek az egyes ember otthonára, munkavégzésére, nappalaira és éjszakáira egyaránt.”⁴ Isten nem függetleníti magát az emberi élet történéseitől, hanem valóságosan jelen van népének szenvedéseiben is. Van, amikor Isten nem szól, és hiányzik jelenléte (Jób 23,8–9; Zsolt 30,7; Hab 1,2) és van, amikor kijelenti magát népe számára (Zsolt 42,2; Zsolt 84,7). Van, amikor ez a jelenlét félelmetes, mert az Isten hatalma (Jób 23,15–17) és/vagy bűn miatti haragja jelenik meg benne (Zsolt 51,11). Az emberi élet Isten színe előtt történik, és az Istentől való elvetettség egyenlő a halál állapotával (Zsolt 6,4–5; Zsolt 88,3–6; Préd 9,5–6 és 10). Az Újszövetség fényében a spiritualitás Krisztus váltságával és a mi megmentésünkkel kezdődik. Ha Krisztusba kereszteltetünk, akkor meghaltunk a bűnnek és Krisztusban van új életünk (Róm 6,3–11; 2Kor 5,17). Pál teológiájában a *pneumatikos* (latin fordításban: spiritualis) melléknév minden olyan személy megjelölésére szolgál, amely a Szentlélek, Isten Lelkének vezetése alatt áll; ami a Szentlélektől áthatott valóság, s így magával a Szenttel, az istenivel, a transzcendenssel áll kapcsolatban: „Mert kicsoda tudja az emberek közül az ember dolgait, hanem az embernek lelke. Azonképpen az Isten dolgait sem ismeri senki, hanem az Istennek Lelke. Mi pedig nem e világnak lelkét vettük, hanem az Istenből való Lelket, hogy megismerjük azokat, amiket Isten ajándékozott nekünk.” (1Kor 2,11–12.) A páli értelmezést alapul véve a „spiritualitás” Istennel mint transzcendenssel megélt kapcsolatot és tapasztalatot jelenti. A keresztyén spiritualitás nem emberi próbálkozás eredménye (Gal 2,15–21), hanem az isteni hívásra adott válasz (Jn 3,3–8; Apcsel

2,38–39). A tanítvány engedi Isten Lelke által vezetetni magát. Isten Lelke erőt ad a bizonyoságtévő életre, úgy, hogy közben kiteljesedhet az élete, önmagára talál mint Isten gyermeke. Kessler szerint a keresztyén spiritualitás lényegét tekintve az Isten jelenlétének megélése a mindennapokban: „Az egész világon, ahol az emberek – természetükből nem fakadó módon – nem egoisztikusan, hanem önmagukat meghaladva más emberré lesznek, ott Isten munkálkodik az embereken keresztül. Ez a központi üzenete annak, amit az Isten munkálkodása jelenthet az emberi életekben.”⁵ A spiritualitás-megéléshez a tanítvány számára az elindulás az Isten kegyelmének a megélése. A tanítványság útja pedig ebben a kegyelem való növekedés (Ef 3,17). Hívás ez a mai tanítványok számára is, hogy egy olyan utat járjunk be, melyet keresztyénként kétezer év során sok millióan bejártak előttünk, s amely Krisztus-követés mégis mindig egyedi, és személyre szabott lépéseket jelent.

Spirituális átélés és vallásos tapasztalat a református kegyesség szempontjából

Életünk során több olyan esemény is történhet, amire nincsen racionális magyarázat, mégis szeretnénk valahogy megérteni, keretbe foglalni, ami bennünk, velünk, illetve körülöttünk történik.⁶ Berger szerint ebben az értelmezésikeret-találásban van segítségünkre a vallás: „Hogyan emlékezhetünk vissza az angyalok éjjel hallott hangjára a köznapi élet józanító nappalán? A vallás teljes története egy értelmező választ kínál: olvassuk az emlékeket olyan hagyományokba, amelyek társadalmi tekintélyekre tesznek szert. Szükségtelen figyelmeztetnünk arra, hogy ez a mozzanat törekennyé teszi magát az emléket, sebezhetővé a társadalmi változásokkal szemben, és különösen az olyan változásokkal szemben, amelyek a hagyomány tekintélyét gyengítik meg. Azonban nincs más mód arra, hogy a vallási élmény során nyert belátások fennmaradjanak – vagy, hogy a vallás nyelvét használjuk, tovább élhessenek azokban az időkben, amikor az angyalok hallgatnak.”⁷ Nem minden különös élmény válik spirituális tapasztalattá, hanem csak azok, amelyek érzelmi telítettsége mellé olyan gondolati magyarázatok párosulnak, amelyek segítik az élmény elhelyezését világszemléleti rendszerünkben. A lelki élményekből spirituális tapasztalatok, a spirituális tapasztalatokból pedig spiritualitás lesz, hogyha ezek nemcsak eseti élmények maradnak, hanem egy többé-kevésbé koherens lelki beállítottság válik belőlük.⁸ Értelmezésem szerint minden vallásos élmény spirituális, de nem minden spirituális élmény kötődik egy adott vallás rendszeréhez.⁹ Nem minden spirituális élmény vallásos, hiszen lehetnek olyan élményeink, melyek nem illeszthetők be egy adott vallás rendszerébe. A lelkészinterjúkban is találunk példát arra, amikor valaki spirituális élményét nem tudja a református kegyesség rendszerén belül elhelyezni:

„Amikor nagyon rosszul voltam, bementem a templomba, és ott a templom félhomályában kiabáltam Istennel. Hol

vagy? – kiabáltam. És akkor azt éreztem, hogy tapintható sűrűségű lett a levegő. Azt éreztem, hogy valamivel megtelt a templom, hogy megmozdultak a falak. Sokáig nem mondtam el senkinek. (...) Egy másik élményem volt, amikor egyszer [városnév] felé mentünk autóval a gyerekekkel (...) a gyógy-mód miatt. Útközben megálltunk pisilni, és az ott út túloldalán volt egy kereszt. Szedtünk a gyerekekkel virágot, és odatettük a kereszthez. És ettől kezdve aztán minden héten, amikor kezelésre mentünk [városnév], megálltunk, virágot szedtünk, és odatettük a kereszthez. (...) Letéptem a virágokat, és odatettem a kereszthez, és akkor valami erőt éreztem, ami odavonzott a kereszthez. De ezekről az istenélményekről nem lehet prédikálni. Hol fér ez bele a református dogmatikába? – kérdezem én. Kivel lehet erről beszélni? Kicsoda az Isten? És mik voltak ezek, amiket én átéltem?” (2,14)

„A spiritualitás minden formája végső soron az emberi és az isteni, az immanens és a transzcendens közötti szakadék megszüntetésére irányul” – így foglalja össze az ember szellemi útjának megtalálására való törekvését

Németh Dávid. Az egyéni spirituális átélés soha nem volt idegen a vallástól, hiszen az Isten kegyelmének személyes megtapasztalása az az alap, aminek továbbadásában nyújt segítséget a vallási tradíció, azért, hogy a hívő életében további személyes megtapasztalások következzenek. Ahogy Gerkin fogalmaz: „A szolgálatunk központi célja leginkább abban áll, hogy segítsük az egyéneket, családokat és közösségeket életük megváltoztatásában azáltal, hogy megváltoztatjuk, újra interpretáljuk életük történetét, úgy, hogy ők maguk párbeszédbe kezdjenek a bibliai és keresztyén történet központi metaforáival és témáival.”¹⁰ A spiritualitás nem lehet idegen a vallástól; és a vallás nem választható el a spiritualitástól. Korunk társadalmi eseményei és kulturális változásainak hatására egyre irracionálisabbá, „cseppfolyósabbá”¹¹ válik az élet értelmezhetősége. A spirituális átélés felé nemcsak nyitottság, hanem erősödő igény jelenik meg az egyházi kultúrán kívül és belül egyaránt. Az alábbi ábra a keresztyénségen belül a vallás és a spiritualitás hangsúlyainak különbségét mutatja be:

Vallásos tradíció	Spiritualitás
Isten felettünk	Isten bennünk
Bűnösök vagyunk, és megbocsátásra van szükségünk	Sebzettek vagyunk, és gyógyulásra van szükségünk
A szolgálat ad megelégedettséget	Önbeteljesedés
Jézus/Isten mint Úr és király	Jézus/Isten mint barát és az Élet
Ige – prédikáció – megértés	Misztika – eucharisztia – tapasztalás
A hit mint bizalom	A hit mint bizalom
A keskeny kapu	A széles ölelés
Mennybe jutás	A földön élés
Filozófiai igazság (Én állítom...)	Pszichológiai igazság (Én érzem...)
Hierarchikus tekintély	Az előrébb járó tekintélye
Merev határok – kirekesztés	Átjárható határok – befogadás
Parancs – engedelmesség	Felhatalmazás – alkotás
Alá-fölé rendeltség	Érett kapcsolatok

ábra¹²

Bár a református hagyomány szkepszissel tekint az intuitív átélésekre, mert azok esetleg kontroll nélküli individualizmushoz és túlzott érzélgősséghez vezethetnek. A kultúra spiritualizálódása a gyülekezeti tagokra és a lelkészekre is hat, és mára megjelent egyfajta útkeresés régi és új formák között.¹³ Egy lelkész így beszélt a református spiritualitás gyülekezeti szintű megélésének útkereséséről:

„Miért ne tarthatnánk mi éjjélkor istentiszteletet? Nincs előírva, hogy nem lehet. Egyik néni mondja utána nekünk, hogy ő már kezd kiabrándulni a református egyházból, mert már a református egyházban is, karácsonykor éjjéli misét tartanak. Hát mondom: »ne tessék haragudni, egyet biztos tudok mondani, misét nem tartanak. Éjjélkor tartanak éjszakai istentiszteletet, az más. Miért, a Bibliába nincs beleírva, hogy csak vasárnap 10 óra.« (...) Tehát, hogy az éjszakának tők jó hangulata van (...) És ott is körbeállós úrvacsora van,

de ott viszont a liturgiában a könnyedebb énekek felé fordulunk el. Tehát az ifjúsági énekek felé, de van taizéi ének is, van imameditáció, tehát, hogy tényleg egy más keret, és az jön visszajelzésként, hogy: »fű ez ott volt« (...) »hú, most akkor ez egy nagy lelki élmény«. És én azt gondolom, hogy ezek kellenek, amik azt elérik, hogy karácsony éjszaka azt élem át, hogy a testté lételem az egy milyen csodálatos dolog. És ehhez át kellett lépni a vallásos kereteken, amik ezt nem segítik, és nem engedik.” (21,1)

William James a vallásos tapasztalatokat vizsgálva négy ismérvet ír le: szerinte az élmények elmagyarázhatatlanok, e tapasztalatok átmenetiek és noetikus minőségűek, illetve magát az élmény átélőjét passzívnak tekintik.¹⁴ Az ilyen tapasztalat „csúcsélményként”¹⁵ rövid ideig valósul meg és nem egy állandó állapotot jelöl. Az átélő úgy érzi, hogy nem aktív cselekvője az eseménynek,

hanem megtörténik velem, a tapasztalás változást hoz életébe, nem tudja meg nem történné tenni, mert az élet egy új dimenziója nyílt meg előtte. A spirituális élmény intuitív módon szólítja meg átélőjét, és ennek megosztása csak körülírása lehet a leírhatatlannak. A vallás nyelve ennek az élménynek körülírásában és megosztásában ad nevet az átélésnek: „A vallási szimbólumok a legalapvetőbb igazságot közvetítik olyan dolgok, személyek vagy események segítségével, amelyek közvetítő szerepük által önmaguk is 'szentté' válnak. A szent helyek, idők, könyvek, szavak, képek és cselekedetek megtapasztalása által a 'szent' szimbólumai magát az istenit tárják fel, és ezáltal a szentség érzését keltik egy személyben vagy egy csoportban.”¹⁶ Alston szerint a szubjektív átéléshez fűzött magyarázat teszi tapasztalattá az élményt. Ha ez a magyarázat transzcendensként/Istenként azonosítja az élmény kiváltóját, akkor spirituális/vallásos tapasztalattá válik.¹⁷ Ezek a tapasztalatok aztán újabb tapasztalatok számára válhatnak előfeltétellé. Keresztyén és nem keresztyén között nemcsak abban van különbség, hogy ugyanazokra a jelenségekre másfajta magyarázatokat adnak, hanem az átélésben magában is különbség jelenik meg. A keresztyén világot úgy látja, mint egy olyan szempontrendszer, mely befolyásolja a későbbi átéléseinket: „A vallás világában a képek szimbólumként működnek. [...] Az ilyen képek meghívó erejükkel kommunikálnak. [...] A szimbólumok átalakítják az ember életének horizontjait, integrálják a valóságról alkotott felfogását, megváltoztatják értékrendjét, elköteleződéseit.”¹⁸ Az az ember, akinek élettapasztalatai konkrét hittartalmakkal kapcsolódnak össze, másként éli meg a világot, mert a hittartalmak befolyásolják az élménygyűjtés és -feldolgozás körét. Azoknak, akik megismerkedtek egy vallásos hagyománnyal, nemcsak nyelvi eszközeik lesznek az élményeik szavakba öntésére, hanem talán fogékonyabbak is lesznek az életben ilyen élmények átélésére.¹⁹ A vallás nemcsak egy „szemüveg” a múlt életeményeinek értelmezésére, hanem „keresődetektor” is a jövő, az újabb átélések felfedezésére, ahogy Wikström fogalmaz: „Ha a személy magáévá tette ezt a hagyományt és ezeket a belsővé vált mintázatokat rendszeres bibliaolvasással, mise- és prédikációhallgatással fenntartja, akkor kielégítően teljesülnek a feltételek Isten perceptuális élményének megéléséhez. Ha a referenciakeret aktiválódik, akkor az olyan ingereket, amelyeket egyébként figyelmen kívül hagynánk, nemcsak hogy megfigyeljük, hanem kombináljuk is, és egy élő és cselekvő „másiknak”, Istennek tulajdonítjuk azokat.”²⁰ A református referenciakeret jelenlétéről és Bibliához kötöttségéről egy lelkész így vall:

„Tehát én azt gondolom, hogy Bibliát olvasni bárhol és bármikor lehet, de csak arra mondom, tehát, hogy furcsa lesz ez a hasonlat, vagy életségű, de talán érted, hogy egyszerűen nem lehet, nem korlátozódik az igeolvasás meg az imádság egy ilyen kiragadott közegbe vagy élethelyzetbe, hanem azt hiszem, hogy egy teljesen természetes része volt az életünknek.” (12,15)

Egy másik lelkész szintén a referenciakeret létéről beszél, de nála mint hiány jelenik meg a naponkénti bibliaolvasás:

„Csütörtökön próbálok ilyen rekreációs napot tartani (...) a napi bibliaolvasás meg csendesség az álom. Három gyerek meg a munka mellett, szóval egyszerűen nem jön össze. Szégyellem, de nem megy, ezt elveszítettem, és érzem, hogy hiányzik. Akkor olvasok Bibliát, amikor vagy tényleg ezzel töltöm az időt vagy készülök. Úgyhogy az nagyon hiányzik.” (2,3)

Vajon mi tekinthető a református vallásgyakorlásban a kegyesség megélésében adekvát formának?

Németh Dávid a református spiritualitás jellemzőit a következőkben foglalta össze:²¹

– A református felfogás szerint a határátlépés az Istentől indul, és az ember irányába tart. Jézus Krisztusban a tetet öltött, a Szentírásban pedig az írott Ige szólítja meg a hívőt, és az Istentől jövő kegyelem megtapasztalása által jut el a lelki feltöltődéshez és a teljesség élményéhez.

– A református felfogás szerint az embernek nem kell elhagynia az „emberit” ahhoz, hogy közelebb lépjen az „istenhez”. Az Istennel való kapcsolat hat ránk, de az „isteni” nem válik lényegünké, mindig rajtunk kívül álló valóság marad, az ember nem istenülhet meg.

– A református kegyesség Isten Igéjéből táplálkozik. A Szentírás keresztyén megértett isteni üzenet az elsődleges iránymutató a keresztyén életben. Olyan tapasztalat, amely szembemenne Isten Igéjével, nem lehet a református kegyesség része.

– A református kegyesség nem cél, hanem következmény. Isten kegyelme ingyenes, az ember kegyességgyakorlás vagy érdemszerzés által nem érhet el semmit Istennél.

– A református kegyességnek etikai következményei vannak a keresztyén közösség javára, és nemcsak az egyén épülésére szolgál.

– A református kegyesség legfőbb célja Isten dicsőítése és magasztalása a hétköznapi életben.

A református spiritualitás elvein túl, a hit megélésének módjait tekintve is vannak olyan hitgyakorlatok a református hagyományban, melyek fennmaradtak. Némelyeket közülük elfelejtett az egyház, de lehetnek olyanok is, melyek az alapelvek figyelembevételével ezután honosodhatnak meg az egyházi kultúrában. Az egyéni kegyesség alapja az imádság és a bibliaolvasás, a közösségi vallásgyakorlásban pedig ez kiegészül az istentisztelettel és az úrvacsorai közösséggel.²² Ezek tartalmas megélése már önmagában is feladat elé állít bennünket, de ezek mellett református eleink hitgyakorlatában számos olyan forma létezett, amelyek újra felfedezhetők lennének. Például: böjt, gyónás, csend, naplóírás stb.²³ Egyik lelkipásztor hitének megéléséről a következőképpen vall:

„Hétfőket csak magammal, Istennel. Tehát teológiát olvastam, imádkoztam, elcsendesedtem. Kinyílt egy nagy út nekem, egy (...) teológus barátom, mentorom, aki talán a legnagyobb hatással volt rám mindenki közül. Ő nyitott meg egy kaput, (...) ő tanított meg a régiék szeretetére és a csendre, tehát, hogy jó csendben lenni. Nagyon sokat sétáltam (...), végig Istennel. Van egy nagyon szép kereszt a domb tetején, a kőhegy tetején. Odáig zárandokoltam egy Nagypénteken. Nagyon szép volt. Tehát a csend, meg az, hogy

megismertem az Ágostont. A vallomásokat. Henry Nouwent, aki a legkedvesebb szerzőim közé tartozik. Kempis Tamás Krisztus követését. Szóval rájöttem, hogy a régiek tanítanak bennünket, és hogy érdemes a régieket olvasni, az a polc is tele van ott a régikkel. Ott egyháztörténet van, tehát, hogy a lelkiélettörténet, az előttünk járók barátaink is. Lehet, szóval sokkal fontosabbak, mint akik azt mondják, hogy újat találtak ki, mert nem lehet újat kitalálni. Ők egy csomó nyomot hagytak maguk után. (...) Ők így tényleg testvéreimmé váltak.” (23,22)

A református spiritualitás Isten akaratát és kegyelmét keresi. Ha az Isten megszólítja az embert, annak hatása van az egyénre és környezetére, nemcsak kognitív, hanem emocionális szinten is. Hogy az Istentől való megszólítottóság élményéből tapasztalat, az egyéni és közösségi tapasztalatokból pedig református lelkiesség legyen, szükség van megalapozott bibliai tudásra és élő hitre. E hit kapcsán fontos az a kitétel, amit Rice így fogalmaz meg: „Mint református keresztyéneknek újra fel kell fedeznünk az olyan hit fontosságát, amely sokkal inkább küzdelem és elköteleződés, belső kényszer és meggyőződés, mint a különböző nézetek közötti egyensúlytalálás. Egy ilyen újrafelfedezés lehetővé tenné, hogy felleljük az egyensúlyt az érzelmek és a gondolatok között, és olyan spiritualitáshoz vezetne, amely nem tart az érzelmektől.”²⁴

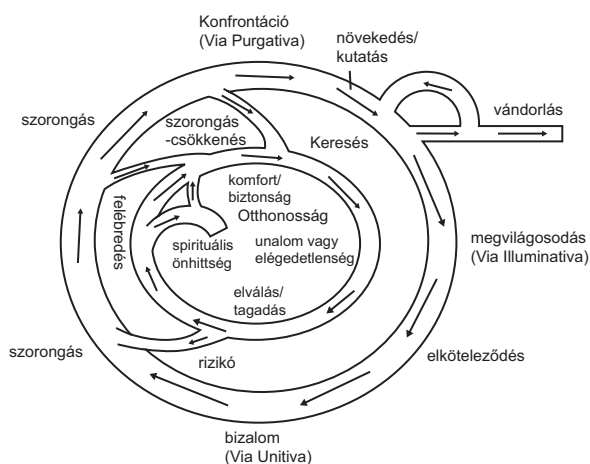
Formálódás és transzformáció a hit megélésében

Az életút során tapasztaljuk a változást. Változik az ízlés, az értékrendszer, fiziológiai állapotunk és még számos aspektusa élünknek. A külső változás látható többek között az öregedésben, az interperszonális kapcsolatokban, az életkörülmények alakulásában. Adott történelmi kortól, emberképtől és személyes habitustól függően a változások irányát megragadhatjuk mint fejlődést, növekedést, hanyatlást, és értelmezhetjük az emberi életet mint szakaszok, szintek egymásutánját. Ahogy a külső változások értelmezésében is metaforákra vagyunk utalva, úgy az ember belső világában végbement változások esetén is a metaforák segítik értelmezési keretbe foglalni a valóság komplexitását. A spiritualitás kapcsán számos metafora írta körül a belső történések változásait. Értelmezhetjük ezt a változássorozatot mint belső utat, lelki növekedést, érést, spirituális lépcsőjárását, mennyei létrát, labirintust, a megvilágosodás útját stb.²⁵ A spiritualitás bármelyik metaforája egy próbálkozás arra, hogy az útkeresés, a fejlődés, a változás dinamikáját valamiképpen körülírja. Kérdés, hogy ez a fajta dinamika vajon egyfajta fejlődés, növekedés, vagy spirális módon való előrejutás szerint valósul-e meg.²⁶ Akármelyik modellt vesszük alapul, mindegyik próbálja körülírni azt, hogy a személyiség alakulása közben az ember hite miként változik élete során, és hogyan követik egymást a megszilárdulás és aztán a keretek felbomlásának időszakai, de bármelyik modellt is vesszük alapul, ezek a valóságnak csak bizonyos aspektusait tudják leírni. A belső lelki utak nem-

csak kognitív szinten írhatók le, hanem az intuíció, az érzelmek is helyet kapnak bennük, ezért amellet, hogy ezek a modellek segítenek a megértésben, a valóság komplexitását visszaadni nem tudják. Mindegyik kép megragad valamit abból, ami leírhatatlan, hiszen a belső világ útjainak felfedezése során. A valóság modellezéséhez azonban szükség van – még akkor is, ha a szóképek értékítéletet sugallnak – egy metaforára, aminek mentén értelmezni lehet a belső történéseket. Mivel a Biblia szóhasználatában a növekedés és az út képeivel is találkozunk, így a lelki folyamatok értelmezésében én is ezeket a kifejezéseket választom. A keresztyén emberképnek megfelelően, ahogy az ismeretben, etikus értékítéletben és cselekvésben, úgy a hitben és elköteleződésben is növekedni lehet. Ezekkel együtt és ezeken túl szól a hívás: „növekedjete a kegyelemben és a mi Urunknak és megtartó Jézus Krisztusunknak ismeretében!” (2Pt 3,18) Ez a keresztyén spiritualitás útja és célja.

Ennek a növekedésnek vannak olyan aspektusai, melyek nem függetlenek az életkortól, és ontogenetikus emberi növekedésünk függvényei. A lelki növekedés nem független a kognitív gondolkodás (Piaget), az erkölcsi ítéletalkotás (Kohlberg), az én-fogalom (Kegan) és a hit (Fowler) fejlődési szintjeitől.²⁷ A növekedés értelmezésénél nem hagyhatjuk figyelmen kívül a történelmi kort és a társadalmi hatásokat, hiszen a kontextus meghatározza a felkészültségünket, fókuszunkat, és mintákat kínál a lelki növekedés lehetséges útjaira nézve.²⁸

A lelki úton szintén szerepük van a váratlan eseményeknek, megtapasztalásoknak, melyek felgyorsíthatnak lelki folyamatokat vagy éppen akadályként hoznak megküzdési feladatokat életünkbe. Streib hívja fel a figyelmet, hogy a „növekedés” az emberi élettörténetbe ágyazottan történik. A hit útjában olyan elemek is szerepelnek (például: forгатókönyvek, személyes mítoszok, történetek), melyeknek alapvetően narratív karakterük van.²⁹ Ezen az úton a „vallásos platóélményektől” egészen a struktúraváltó időszakokig sokféle tapasztalat van, amit leginkább az élettörténet narratív rendszerébe ágyazva tudunk értelmezni.³⁰ Az életúton követik egymást a nagy változások, melyek mint mérföldkövek és átmenetek jelennek meg, és azok az időszakok, amikor látszólag nem változik semmi, és az élet egyfajta „csendes utazáshoz” hasonlítható.³¹ A csendes időszak sem eseménytelen, hiszen a meglévő belső világunk struktúráinak az építése folyamatos. Watzlawick szóhasználatával élve, ezek az úgynevezett egyhurkos tanulás időszakai, amikor meglévő mintáinkhoz gyűjtünk újabbakat, világszemléletünk nem változik, de bővül az adott kereteken belül.³² A struktúraváltó események már az eddig megértett és megélt keretekből kilépve, úgynevezett kéthurkos tanuláshoz vezetnek. Loder szerint életünk egy hitszakaszán belül is zajlik a spirituális formálódás (spiritual formation), hitünk és tapasztalataink erősítik egymást, de amikor a lelki úton struktúraváltozások történnek, akkor spirituális váltásról (spiritual transformation) beszélhetünk. A spirituális formálódás és a spirituális változás összefüggéseinek egy lehetséges modellje az, amit Loder munkája nyomán Shults és Sandage mutatnak be Transforming Spirituality című könyvükben.



ábra³³

Az ábrán a belső kör a „spirituális otthonalálás” (spiritual dwelling) köre, ami az egyhurkos tanulási köre, a csendes időszakra utal. A külső kör pedig a kéthurkos tanulás, a spirituális transzformáció köre, ezt nevezi az ábra a keresés (spiritual seeking) körének. A spirituális otthonalálás körébe tartozik mindaz, ami komfortzónákon belül található, ismerős és biztonságos számunkra. Ez lehet a saját bevett kegyességi gyakorlatunk, de lehetnek a gyülekezeti közösség megszokott tradíciói, gyakorlatai, amik az otthonosság érzését biztosítják hívő életünkben. Egyik lelkész így beszél a spirituális otthonalálás és a spirituális keresés dinamikájáról életében:

„Voltak olyan időszakai az életemnek, amikor bizonyos történeteket nagyon nehéznek tudtam látni, aztán eljött az az időszak, amikor minden történésben ott tudtam látni az Istennek a kegyelmét, szeretetét.” (9,1)

Az otthonalálás időszakában a hívő beleilleszkedik a keresztyén közösség életébe, elfogadja a környezete elvárásait, és cserébe az odatartozás érzését kapja. Az ember számára az otthonalálás „belső köre” komfortos és biztonságos világ, mely „kapcsolatot biztosít a spirituális közösséggel és tradícióval, amely legitimmé tesz bizonyos rítusokat és kegyességi formákat, és a vallásos átélésben közösségi érzetet biztosít.”³⁴ Egy hitstílushoz és egy közösséghez való tartozásnak is megvan az életciklusa, és a rendszeren belül is lehetnek a rendszer kereteit nem érintő kisebb változások, mint például kapcsolati konfliktusok, unalom, kiábrándultság, egyéb elégedetlenség.³⁵ Ezek nem minden esetben jelentenek kilépést, hiszen dönthet úgy a hívő, hogy problémái ellenére marad bizonyos elvek és/vagy közösségek mellett. Egy lelkész szüleinek példáját említette a közösség (és lelkiség) melletti kitartás kapcsán:

„Amikor édesanyámék, amikor a szüleim felvetették, hogy nekik mi keresni valójuk van egy süllyedő hajón, már mint, hogy a református egyházban, [név] néni rájuk nézett, és azt kérdezte, hogy szerintetek ki menekül először a süllyedő hajóról? A patkányok. Döntöttek el, hogy Ti patkányok akartok-e lenni? Édesanyám mind a mai napig él. Mind a mai napig, ha valaki megkérdezi, akkor ő az [helységnevé] református gyülekezetnek a tagja. Imádkozik a mindenkorai lelki-

pásztorért. Amíg tudott, ott volt a bibliaórákon, és most is, amíg tud elmegy a bibliaórákra, ha elviszik. Édesapám betegségéig, majd a bekövetkezett haláláig gondnoka volt a gyülekezetnek, majdnem 30 évig. De ez ennek volt köszönhető, ennek a mondatnak, hogy kik menekülnek a süllyedő hajóról. Nem az a kérdés, hogy süllyed-e a hajó, hanem az, hogy ott marad és megpróbál ott maradni és mindent megtenni annak érdekében, hogy ne süllyedjen el a hajó.” (27,1)

Az otthonosságban e modell szerint lehet egy olyan út, amely az elkülönüléshez kapcsolódik, amikor valaki belső emigrációba vonul a közösségen belül. Ebben a formában előfordul, hogy a hívő még a közösségbe jár, de lélekben nem tud azonosulni a körülötte lévő világával. Mind a csendes formálódás, mind a váltás az Isten kegyelmének munkája lehet életünkben. A spirituális formálódás időszaka nem feltétlenül vezet spirituális struktúraváltáshoz, de előkészítheti azt. Minden ember életében vannak olyan alkalmak és események, amikor szembesülnie kell saját létének behatároltságával, paradox jellegével. Van olyan helyzetek, melyekre nem találunk választ világunk összefüggései között. Helyet adni a változásnak nem könnyű, hiszen a változás nem csupán bizonyos magatartásformák, szokások megváltoztatását jelenti, hanem érinti önképünket, érzéseinket, alapvető beállítódásainkat is. A mindennapokkal való megküzdés közben vannak pillanatok, „amikor nemcsak ilyen vagy olyan problémánk van az életben, hanem amikor maga az élet mint egész válik problémává”³⁶. Az ilyen, számunkra váratlan események különösen fontosak ahhoz, hogy átfogó változások indulhassanak el bennünk. A spirituális változás Loder szerint öt egymást követő lépésben történik: (1) konfliktus, (2) mérlegelés, (3) a kreatív képzelet aktivizálása, (4) elengedés és megnyílás, (5) interpretáció. A konfliktus akkor áll elő, amikor az addigi világunk rendszere nem ad kielégítő választ életkérdéseinkre. Ez lehet egy hirtelen bekövetkezett tragikus esemény, mint például egy szeretett személy elvesztése, betegség, baleset, de lehet fenyegetett állapot vagy tanácstalanság, amikor életünk stabilitását és életvitelünk folytonosságát érezzük veszélyben: „spirituális válságot akkor élünk át, amikor világnézetünk, értékrendünk alapjaiban megrendül”³⁷. Az élet válságának spirituális vetülete is van, és a hívő Istennel való kapcsolatában is átélhet mélységeket, a lelkiségi irodalomban ezt a keresési időszakot hívták pusztaságnak, kétségbeesés mocsarának, lelki szegénységnek, éhhalálnak és a lélek sötét éjszakájának.³⁸ A spirituális változás nem mindig tűnik növekedésnek, hanem negatív előjele is lehet.³⁹ Egyik lelképásztor így írta le ezt az állapotot:

„Ez a kapcsolat aztán nem úgy alakult, mint szerettem volna. Egyre nagyobb csendek neheztedek rám, csak ültem az üres lap fölött, és ilyen korábban nem volt. És még ha le is írtam valamit, akkor jött ez a kérdés: Mit jelent az a mondat, amit leírtam? Eljutottam odáig, hogy egy mondatot sem tudtam leírni az Istenről, ami biztos, hogy úgy van. Akkor hogy írjak?! – [...] Nem voltam képes kitartóan imádkozni, akármennyire is akartam. Egyszerűen nem tudtam imádkozni.” (2,14)

A keresés rendszerint feszültségekkel teljes időszakokkal kezdődik, melynek során az egyén megkérdőjelezi az ad-

digi gyakorlatait, látását, a közösség vallásos szokásait és új utakat keres a hitének megélésében (*via purgativa*).⁴⁰ A keresés első szakasza a régi formák tagadásáról, de az új formák még nem találásáról szól, amelyben az összeütkezés, a kérdezés, a tanácsstalanság a leghangsúlyosabb. Loder a hiányt emberi életünk egyik alapélményének tekinti, mely számos formában jelenhet meg, de mindig konfliktust okoz életvilágunkban.⁴¹ A hiány következtében kizökkent világunk egyensúlyát igyekszünk helyreállítani.⁴² A változás mértéke nem minden esetben van összefüggésben az idő mértékével. Igaz ugyan, hogy a valódi változáshoz idő kell, de egy-egy hirtelen esemény, határelmény egészen mélyre hathat személyiségünkben, és nagy változásokat okozhat.⁴³ Egy ilyen határhelyzet jelenik meg az egyik interjúban:

„Már aházasságunk első felében volt egy gerincműtetem, amikor megbénult a lábam. Gerincsérvműtét. Az nagyon érdekes volt, mert én hónapokig ágyban voltam. Nagyon gáz volt, és ez egy nagy pofon volt. Azt hinné az ember fiatalon, hogy enyém a világ, és tessék. Felkelni sem tudsz, ez volt az első nagy próba. Állt egyik gyülekezeti tag az ágyam mellett: neked ennyi protekció nem jár Istentől, hogy lehet, hogy te fiatalon ilyen beteg legyél? Nagyon sokat erősödött a hitem. (...) A műtét előtt hogy tud az ember imádkozni. Az más imádság, mint az én Istenem, jó Istenem.” (23,8)

A konfliktus szorongást szül, de mivel nem lehet sokáig bizonytalanságban élni, elkezdődik a kiútkeresés szakasza. Ebben a szakaszban énünknek nemcsak tudatos, hanem tudat alatti része is aktív. A szakasz hossza néhány perctől akár évekig is elhúzódhat a konfliktus komplexitásától és mélységétől függően. A hosszabb előtörténettel bíró változásokhoz képest azonban a hirtelen változások feldolgozása, „utómunkálatai” (annak mélységétől függően) tovább tartanak. Minden folyamatnak szüksége van a megfelelő időre, és minden fejlődésnek megvan a maga ideje, amit nem lehet gyorsítani.⁴⁴ A változáshoz idő kell, mire egy újabb egyensúlyi állapot állhat be az ember életében. Egy lelkész, aki elvesztette házastársát, így vallott arról, hogy a bekövetkezett tragédia benne és a környezetében milyen hosszabb távú változásokat indított el:

„Ez az életemnek egy nagy szembesítése, ez akkor történik meg. És ez egy év nagyjából, amíg levegőhöz jutok, és aztán jó néhány év, amíg gyászveim alatt ez úgy a megfelelő helyére kerül. Ott maradtam [helyiségnév], akkor egy olyan nagyon nehéz helyzetbe kerültem, hogy az volt az érzésem [...], hogy még egy változás, és nem bírom ki, tehát hogy annyira rövid idő alatt annyi sok változás volt, hogy nem. [...] Semmit nem csináltam, mint amit kell, tulajdonképpen elkezdtem hirdetni az igét. Így teltek el az évek, és ez, úgy gondolom, hogy engem mindenképpen megerősített, és úgy gondolom, hogy az én személyes hitvallásom pedig nagyon sokakat bevonzott akkoriban a templomba. Tehát azért ez egy nem mindennapos történet ma sem, úgyhogy akkor ott hirtelenjében minden [helyiségnév] hívó lett, ez tényleg így van, hogy akkor ott megtelt a templom, mert ilyet nem látnak az emberek mindennap.” (28,41)

A keresés következő fázisa a letisztulás, a megvilágosodás szakasza, melynek egy intenzív vallásos élmény is része lehet (*via illuminativa*). Ebben a formálódó időszakban

új megvilágításba kerül az embernek saját magához, a Szenthez, és a másik emberhez való viszonya. Ebben a szakaszban kezd újraépülni az elköteleződés és a bizalom, de szorongással és csüggedéssel vegyes ez az időszak.

A válságból kivezető út megtalálásának pillanata mint aha-élmény, olyan megoldásokat jelent, melyek elsőre nem voltak nyilvánvalók, de egy kivitelezhető utat nyitnak a belső konfliktus megoldása felé. Shults kiemeli Isten jelenlétének fontosságát a kiút megtalálásában: „a mi teremtett emberi lelkünk (akár tudatosan, vagy nem tudatosan) az isteni teremtő Lélek munkájára való rácsatlakozás által formálódik”⁴⁵. Loder „belső intuitív ráérezésként” írja le ezt a szakaszt, és ezt tekinti a spirituális változás fordulópontjának.⁴⁶ Mivel a tudattalanunk is zöld utat ad a változásnak, a kiút megtalálása mintegy szelepként csökkenti a szorongást. Egy családi krízis kapcsán egy lelkész beszél a kiút megtalálásáról:

„Iszonyú sokkos dolgokat éltem át, és aztán karácsonykor prédikáltam és tök mélyen megragadott a saját prédikációmban, hogy Isten megbocsátott nekünk Krisztusban, hogy elküldte értünk, és képzeld el, hogy Isten egy pillanat alatt elvette a haragot, és megbocsátottam a feleségemnek. Mindezt. És ezt a mai napig érzem.” (24,14)

Loder szerint az életvilágunkban keletkezett hiány tekintetében csakis az azon való felülemelkedés útján állhat helyre az egyensúly, ezt a transzcendenciát csak „a Szent” adhatja az embernek.⁴⁷ Pál Ferenc a „spirituális ugrás” kifejezést használja annak leírására, hogy a régi élethelyzet tudatos és tudattalan szintű elengedése után jön a nyitottság az új keresésére.⁴⁸ Ekkor nyílik lehetőség, hogy önmagunkhoz és másokhoz való viszonyunkat új megvilágításban lássuk. Isten segít hozzá, hogy újradefiniálhassuk kapcsolatunkat Ővele, saját magunkkal, a másik emberrel és a világgal. Amíg valaki egy veszteség kapcsán úgy érezheti, hogy beszűkültek a lehetőségei, s nem látja a kiutat, egy következő életszakaszban lehet, hogy éppen ezt a váltást már nem kényszerként, hanem új dolgok megismerésének lehetőségeként interpretálja. Minden egyes életszakaszban újabb ajtók nyílnak és magunk mögött hagyunk régebbi elképzeléseket, világlátást, gondolkodási struktúrákat, Isten-képet. Feldmár András a változásnak ezt a periodikusságát a születéshez hasonlítja: „Sajnos minden kint előbb-utóbb bent lesz. Tehát ha azt hittétek, hogy ezt egyszer meg lehet úszni, akkor tévedtetek. Addig, ameddig élünk, addig ez a spirál megy. Az egész életünkön. Mindig, ami kint, végre, lehet lélegezni, szabadság, egy kis idő múltán – mert nő, mert változik, mert minden változik – az megint túl szűk lesz – lehet, hogy az egy kapcsolat, lehet, hogy az egy állás, akármi –, az megint túl kicsi lesz. Akkor jön a *hát innen nem lehet kikerülni*, nincs kiút, akkor jön a véres csata, *jaj de jó, innen kikerültem*, és akkor megint a kint bent lesz, és így megy tovább addig, amíg meg nem halunk.”⁴⁹ Az új szakaszba érve már másképp látjuk az életünket, átértékeljük az addig megtett utat. A spirituális változás (transformation) átéléséről így vall az egyik lelkész:

„Nagy változás volt az életemben, amikor rádöbbsentem, hogy nem az evangéliumot prédikálok, hanem egyfajta életmódot vagy kegyességet. És ezt úgy kell érteni, hogy úgy

épül fel a prédikáció, hogy na, így van a Bibliában, te így élsz, akkor térjél meg, és éljél úgy, ahogy a Bibliában van, és mi az, ami hiányzik? Az evangélium, hogy valójában Krisztus halt meg érted, és Ő az, aki világosságot tud gyújtani benned, és Ő az, aki téged el tud hívni erre, és Ő az, aki meg tudja mutatni, hogy kell élned stb, tehát, hogy pont a lényeg hiányzik ebből. Sokszor ebben voltam és így prédikáltam, és nagyon megdöbbenő volt ezzel találkozni.” (31,36)

A keresésnek ez a szakasza már az egység megélése, misztikus összekötöttség Istennel, önmagunkkal és a környezetünkkel (*via unitiva*). Az eddigi kereteken való túllépés, a régi keretekkel való szembenállás után újabb keretek kiépítésének vagy felvállalásának időszaka jöhet el a hívő életében.

A spirituális keresés időszaka után az Istennel és a közösséggel más minőségben és egy megújított életcél mentén új spirituális otthonosság időszaka kezdődhet el a hívő életében. Wikström szavaival: „a korábról ismert hiányérzet ott motoszkál a vándorlás alatt is, mostanra azonban jó adag bizalom veszi át a helyét”⁵⁰. A következő spirituális otthonalálás lehet, hogy a régi, de lehet, hogy egy új közösségben valósul meg, de ha visszatér is belső útjainak, kételyeinek megélése után a hívő régi közösségébe, már nem ugyanolyan emberként teszi, és eddigi lelki útjának tapasztalatait beépítve, annak kételyeivel és paradoxonaival együtt, mintegy „második naivitással”⁵¹ képes újra értelmet látni a közösség gyakorlásában, és új értelmet nyernek akár régebbi hitgyakorlatok, kegyességi formák is. Ahogy az ábra mutatja, a keresés időszaka nem mindig vezet vissza a spirituális otthonalálás körébe, hanem előfordulhat, hogy a hívő már nem – vagy akár hosszabb ideig nem – tér vissza abba a lelki otthonba, amit előtte sajátjának ismert. Előfordulhat, hogy valaki annyira csalódik az egyházában, lelki közösségében, vagy akár Istenben, hogy a keresés időszaka után már nem találja helyét, és nem tud visszatérni oda.

A fent vázolt modell tulajdonképpen egy spirális növekedés dinamikáját írja le, hiszen az otthonosság, keresés (vagy kilépés) során ugyanazok az élettémák kerülnek elő, mint korábban, de más összefüggésben, más rálátással keresünk és találunk választ az élet végső és alapvető kérdéseire. Ahogy Loder fogalmaz: „Bármelyik teológiai antropológiai vita mögött két klasszikus doktrína feszültsége húzódik meg: istenképesség /Istenhez való hasonlóság és az eredendő bűn/az ember távolsága Istentől. Ezek nemcsak egy-egy élethelyzet kérdései, hanem az egész emberi élet során jelen lévő témák; az emberi fejlődésünk minden egyes szakaszára hatással vannak, és szakaszonként új megvilágításba helyezik e tanok értelmét. Ezek a doktrínák teológiai távlatot adnak a szakaszoknak, szakaszonként is, de egyaránt az élet egészére nézve.”⁵²

A vezetett vezető, az isteni kegyelem megtapasztalása a szolgálatban

A lelkeszi szerephez kapcsolódik az, hogy a gyülekezeti közösség tanítást, útmutatást vár a lelkesztől, illetve az, hogy a hit útján a lelkesz előrébb járjon, mint a közös-

ség tagjai.⁵³ Még ha a lelkesz fiatal is, úgy tekinthetnek rá az idősebb gyülekezeti tagok, mint aki a hitben előttük jár. Ezzel a szerepelvárással együtt látni kell, hogy a lelkesz is úton van, és lelki növekedésében nem hagyható figyelmen kívül az életkora, a neveltetése, a kegyességi elköteleződése. A hit útján ugyanúgy keresők és otthonalálók a lelkeszek is, mint a többi hívő ember, a lelkeszi szerepük azonban egy fontos aspektusa lelki növekedésüknek. Van olyan lelkesz, aki akadályként, és van, aki lehetőségként éli meg lelkeszi szerepét a hitben járás, lelki növekedés útján:

„Természetesen az a legnehezebb az egészben, hogy a lelkesz – bocsánat a kifejezésért – fizetett keresztyén. Tehát, hogy ezért más mércével mérjük.” (13,28)

„Mindenképpen lelkesznek mennék. Azért, mert ez a legértelmesebb dolog, amit lehet csinálni ezen a világon. (...) Ez az egy, ami örökéletű és értelme van. Másrészt azért, amit mondtam, mert boldog vagyok, amikor a lélek néha átragyog rajtam. Tehát önző módon azért, hogy nekem jó legyen. Meg hogy nagyon sokrétű, változatos. Nincs benne monotonitás. Kreatív emberekkel foglalkozhatok. Középpontban lehetek. (...) Talán ezért.” (23,1)

A lelkesz általános hívása is az, hogy Krisztus követője legyen, a közösség pedig várja azt, hogy hiteles módon élje meg hitét és tegyen bizonyosságot. Az alábbi interjúrészletben példát láthatunk arra, hogyan hathat vissza a lelkeszi szerep hordozójára, a saját hitbeli növekedésére a szolgálat:

„Nagyon elkegyesedtem és hamar elkegyesedtem. (...) Ezt nagyon pozitívan mondom, és nagyon idéző jelben. Nem úgy, hogy a gyülekezet lett volna az, és nem úgy, hogy... egyszerűen azért, mert ha naponta másoknak kell, szolgálj, és a szívedből adj, akkor megszentülsz egy kicsit. Ezt most hülyén fogalmaztam meg, nem tudom, hogy érthető-e, amit mondok. Ez rám nagy hatással van egyszerűen. Nem lehet szívtelenül elmenni mondjuk ápolónak. Lelkesznek se lehet elmenni. Ott életutakkal találkozol, komoly dolgokkal. Nem teológiai kérdésekkel, hanem néikkel. És én az életemnek a jobbik oldalát találtam meg, a szorgalmát ezekben a dolgokban.” (17,30)

A lelkeszi spiritualitás sajátossága az, hogy a lelkipásztor munkájának része az istenkapcsolatának ápolása, és „munkaeszköze”, saját személyisége. A mai társadalomban a vallásgyakorlás mint magánügy jelenik meg a munka világában, de a lelkesz „hivatásos hívő”, és ez nem csak a privát szférába tartozó része életének.⁵⁴ A lelkeszinterjúk tanúsága szerint általában úgy élik meg, hogy feladatuk az Istennel való bensőséges kapcsolatból táplálkozva kifelé is megélni hitüket. Hitükkel másokat is serkentő módon legyenek jelen a közösség tagjai számára, hogy használják azt a „természetes gyógyító erőt, amely a gyülekezetben betöltött pozíciójukból ered”⁵⁵:

„Mindig tehát hogy mégsem ezt kamatoztatom annyira, hogy milyen tudást szereztem, hanem próbálok magamat is az Istennel való kapcsolatba, meg a lelki életben frissen tartani és ébren tartani. És azt érzem, hogy ebben van az a specialitás, amit lelkeszként hozzá tudok tenni (...), nyilván a teológia tudománya is fontos, és nem ezt akarom megkérdőjelezni, de hogy az életben meg azt érzem, hogy

mégis az a fontos, hogy az Istennel való kapcsolatot hogyan tudom segíteni nekik, bennük.” (21,32)

„Tulajdonképpen akkor már egészen biztosan tudtam, hogy az Istennek a szövetsége egyáltalán nem azon múlik, hogy az ember milyen teológiai beállítottsággal rendelkezik, hanem hogy milyen az élő kapcsolata az Istennel, illetve a kegyelemmel, és hogyan tudja ezeket érkeztetni az életébe, illetve hogyan tudja továbbadni és hogyan tudja átvenni az élethelyzetekre. Tehát hogyan válik láthatóvá az Isten dicsősége az ember életén keresztül.” (7,78)

Az emberek közötti kommunikációban és a társas együttélésben számos zavar keletkezik. Csíkszentmihályi szerint a T-típusú (transzcendens) személyiség legfontosabb ismerve az, hogy a környezetében lévő zavart, entrópiát jelenlétével csökkenti.⁵⁶ A lelkes segít másoknak is az élet feszültségeit, ellentmondó tendenciáit egységben kezelni és elhordozni. Olyan személyiség, aki nem növeli a zavartságot, hanem egyfajta gyógyító jelenléttel harmóniát közvetít mások felé. Ez a felülemelkedettség több interjúban is megjelent, így vall erről az egyik lelkes:

„Eljutottam oda, hogy a hit az, ami felszabadít, az a hit, amikor nincs félelmed senkitől. Nincs félelmed a világi hatalmaktól, meg ilyesmi. És azt hiszem, hogy ez a helyes hit. Nekem tavaly volt egy komoly betegségem, majdnem meghaltam, és el kellett köszönnöm mindenkitől. És volt egy 4 és fél órás és egy 9 órás műtetem, és a műtét előtt megmondták, hogy tényleg köszönjek el, mert nem tudják, hogy tényleg fel fogok-e kelni, és amikor bementem a műtőbe, és én úgy tudtam bemeni a műtőre, hogy a legnagyobb bizalommal, Istenem, úgy is úgy lesz, ahogy te akarod, és lesz nekem a jó. (...) Ez a legfelszabadítóbb hit, én azt gondolom. Hogy úgy tudsz belemenni egy akár halálos kimenetelű műtétbe, vagy bármibe, hogy tudod, hogy az Isten a legjobbat akarja. (...) Akkor jössz rá, hogy az élet nem ezen múlik, hogy kegyes vagyok, vagy liberális vagyok, vagy ilyen vagyok, vagy olyan vagyok, hanem azon, hogy az alapdolog a hit. (...) Ezt kéne felismerni. Az emberek pontosan ezzel kapcsolatban tesznek fel kérdéseket.” (4,16)

Csíkszentmihályi a spiritualitás kapcsán a bölcsesség szerepére hívja fel a figyelmet: „A bölcsességnek három lényeges vonása van. Az első egyfajta *megismerési képesség*. A második tulajdonság a *cselekvőképesség* egy társadalmilag hasznos formája, a *virtus*. Végül pedig a harmadik tulajdonság az *örömszerzés* egyfajta képessége, mivel a bölcsességgel együtt jár a belső derű és az öröm érzése.”⁵⁷ Ez a három aspektus egymásba fonódva jelenik meg például az alábbi interjúrésztben:

„Aki egyszer átéli azt, hogy milyen az, amikor két karja között sírva megtér valaki egy igehirdetés és néhány órányi beszélgetés végén, az rögtön megérti, hogy miért. Nincs nagyobb kincse az embernek, és ilyen értelemben mindegy, hogy pap vagy nem pap. Nincs nagyobb kincse annál az embernek, mint amit a mennybe gyűjt. Örök néhány nagyon felemelő, messze rajtam túlmutató ilyen csodát. Amikor a kis nyájból, akiket a nagy nyájon belül, tehát az ifikre gondolok, rám bízott az Úristen. Közöttük láttam emberek életét megváltozni, és engem ebben az Úristen nagyon egyértelműen használt. Ez például egy olyan ajándék és élmény, ami túlmutat a földi időn. Jézus

azt mondja nekünk, hogy gyűjtsetek kincseket, olyat, ami nem múlik el. Úgy gondolom, hogy ez ilyen, az is kegyelem, hogy engem ebbe a csodába részesel. Például ez egy ilyen dolog, aztán ilyen a prédikálás is. Hiszen ez is a lélekmentésnek a legnagyobb lehetősége vagy szolgálati területe. Én nagyon szeretek prédikálni és nagyon meg kell harcolnom minden prédikációírást és aztán -elmondást. De az is egy nagyszerű lehetőség és iszonyatos felelősség kiállni emberek elé, és azt mondani, hogy így szól az Úr. Megdöbbenő, hogy így szeret meg így bízni bennünk.” (15,1)

Számos próbálkozás történt annak meghatározására, hogy mit jelent a spirituális személyiség, milyen ismervei vannak annak, aki a hitben érett ember. A vezetéselmélet hazai és nemzetközi szakirodalmában egyre nagyobb gyakorisággal jelennek meg a spiritualitás fontosságáról szóló írások.⁵⁸ Stephen Covey egyenesen így fogalmaz: „A spirituális intelligencia a központi és legelemibb az összes intelligencia közül, mivel ez az, ami a mások vezetésének forrásává válik.”⁵⁹ A vezetéselméleti modellek a spiritualitás megélésének emberi oldalát hangsúlyozzák, de ahogy a lelkesinterjúk is mutatják, a hit szempontjából nemcsak emberi fejlődésről, növekedésről, hanem az Istennel való személyes kapcsolatról, két személy közötti kapcsolat alakulásáról van szó. A lelki növekedés és a másik ember számára serkentő, gyógyító jelenlét nem csupán az akaraterőn, vagy „spirituális fegyelmén”⁶⁰ keresztül valósul meg, hanem az önátadás csendjében. Olyan kapcsolat ez, amelyben az én és az isteni Te együtt alanyai a dialógusnak.⁶¹ Ahogy Kovács Endre fogalmaz az imádságról szóló könyvében: „Akár egy napja imádkozunk, akár nyolcvan éve – vagy, ahogy az angyalok: az örökkévalóság óta –, a mi szerepünk csak másodlagos. Az imádság alfája az, hogy Jézus imádkozik.”⁶² A növekedést az Isten adja, és azon a szinten, olyan keretek között szólít meg bennünket, ahol épp tartunk. Van, amikor ez a növekedés keresést. Máskor viszont az új vagy számunkra megújult régi keretek közötti otthonra találást jelent. Az Istent keresők és Vele párbeszédben állók (lelkészek és nem lelkészek) lelki életének dinamikája mindenkinél egyéni, de a növekedés célja közös, ahogy Pál apostol fogalmaz: „Isten azt akarja, hogy minden ember üdvözüljön és az igazság ismeretére eljusson” (1Tim 2,4).

Siba Balázs

BIBLIOGRÁFIA

- ALFORD, H.-J.: *Menedzsment, ha számít a hit*, Kairosz Kiadó, 2009.
- ALSTON, W. P.: *A vallási sokféleség problémája*, in: P. Szilczl Dóra, Korpics Márta (szerk.): *Szagrális kommunikáció – A transzcendens mutatók*, Budapest, Typotex Kiadó, 2007. 219–250.
- BATTA István: *A spiritualitás újra-felfedezése a kálvinizmusban*, Doktori disszertáció, Selye János Egyetem Református Teológiai Kar, Komárom, 2014.
- BAUMAN, Z.: *Liquid Life*, Cambridge, Polity Press, 2005.
- BENKŐ Antal: *Bevezetés a valláslelektanba*, Róma, Teológiai Könyvtár, 1979.
- BERGER P. L.: *Vallás: tapasztalat, hagyomány és reflexió*, in: P. SZILCZL Dóra – KORPICS Márta (szerk.): *Szagrális kommunikáció – A transzcendens mutatók*, Budapest, Typotex Kiadó, 2007. 203–219.
- BROOKS, D.: *Úton önmagunk felé*, Budapest, Libri, 2015.
- BUBER, M.: *A próféták hite*, Budapest: Atlantisz, 1998.
- CANLIS, J.: *Calvin's Ladder – A Spiritual Theology of Ascent and Ascension*, Grand Rapids, Eerdmans, 2010.

- COVEY, S.: *The 8th Habit: From Effectiveness to Greatness*, New York, Simon and Schuster, 2004.
- CSIKSZENTMIHÁLYI Mihály: *A fejlődés útjai – A harmadik évezred pszichológiája*, Budapest, Nyitott Könyvműhely, 2011.
- CSIKSZENTMIHÁLYI Mihály: *Flow: Az áramlat – A tökéletes élmény pszichológiája*, Budapest, Akadémiai Kiadó, 1997.
- DULLES, A.: *Az egyház modelljei*, Budapest, Vigilia, 2003.
- EBELING, G.: *Dogmatik des christlichen Glaubens*, Tübingen, Mohr, 1979.
- FAZEKAS S. (szerk.): *Vezetés és menedzsment az egyházban és a diakóniában*, Budapest, Kálvin Kiadó, 2008.
- FELDMÁR András: *A születés és a halál stációi*, (előadás) 2001. Forrás: <http://www.daath.hu/showText.php?id=42>
- FRIEDMAN, E. H.: *Nemzedékről nemzedékre – Családi folyamatok egyházi és zsinagógai közösségekben*, Exit Kiadó, Kolozsvár, 2008.
- GERKIN, C. V.: *Prophetic Pastoral Practice – A Christian Vision of Life Together*, Nashville, Abingdon Press, 1991.
- GORDON, L.: *The New Spirituality: An Introduction to Progressive Belief in the Twenty-First Century*, New York, I.B. Tauris, 2007.
- GROESCHEL, J.: *Spiritual Passages – The Psychology of Spiritual Development*, New York, Crossroad Books, 2003.
- JAMES, W.: *The Varieties of Religious Experience*, New York, Penguin, 1902.
- JOSUTTIS, M.: *Die Einführung in das Leben. Pastoraltheologie zwischen Phänomenologie und Spiritualität*, Gütersloh, Gütersloher Verlagshaus, 1996.
- KESSLER, H.: *Sucht den Lebenden nicht bei den Toten – Die Auferstehung Jesu in biblischer, fundamentaltheologischer und systematischer Sicht*, Düsseldorf, Patmos, 1985.
- KLINGENBERGER, H.: *Lebensmutig – Vergangenes erinnern, Gegenwärtiges entdecken, Kühnfüges entwerfen*, München, Don Bosco, 2003.
- KOCSEV Miklós: *Ezredvégi színek – Impulzusok a holland református gyakorlati teológiából*, Budapest, L'Harmattan, 2006.
- KOVÁCS Endre: *Ti azért így imádkoztatok! – A keresés, a kérés és a szemlélődés útján*, Budapest, Harmat – Örökségünk – Sarutlan Kármelita Nővérek, 2015.
- KRASZNYAI Mónika: *A misztikus elmélyülés és a szemlélődő imádság helye és jelentősége a keresztyén lelki életben és napjaink lelki-gondozói-terápiás gyakorlatában – Teológiai, valláslektani és pasztorálszichológiai aspektusok*, doktori disszertáció, Debrecen, Debreceni Református Hittudományi Egyetem, 2014.
- LODER, J. E., – NEIDHARDT, W. J.: *The relational logic of the spirit in theology and science*, Colorado Springs, Helmers & Howard, 1992.
- LODER, J. E.: *The Transforming Moment*, Colorado Springs, Helmers & Howard Publishing, 1989, 34–36.
- LODER, J. W.: *The Logic of the Spirit – Human Development in Theological Perspective*, San Francisco, Jossey-Bass Publishers, 1998.
- MASLOW, A. H.: *Religions, Values, and Peak-Experiences*, Columbus, UP, 1964.
- MEZEI K. – PULAY Gy.: *Versenyképes-e a Jó Pásztor?* Budapest, Szent István Társulat, 2008.
- NÉMETH Dávid – IZSÁK Norbert: *A lélek titkai – Németh Dávid pasztorálszichológia-professzorral beszélget Izsák Norbert*, Budapest, Harmat, 2012.
- NÉMETH Dávid: *Pásztorálatropológia I.*, Károli Gáspár Református Egyetem – L'Harmattan Kiadó, Budapest, 2012.
- NIPKOW, K. E.: *Erwachsenwerden ohne Gott? – Gotteserfahrung im Lebenslauf*, Gütersloh, Chr. Kaiser, Gütersloher Verlagshaus, 1997.
- P. SZILCZL Dóra: *Vallás – Tapasztalat – Kommunikáció – A szakrális mint felkészültség, doktori disszertáció*, Pécsi Tudományegyetem Bölcsészettudományi Kar, 2013.
- PÁL Ferenc: *Önmeghaladás, ételcélok, jóllét – A lélektani és spirituális dimenziók összefüggései*, Embertárs, 2013/3. 231–236.
- RICE, H. L.: *Reformed Spirituality – An Introduction for Believers*, Louisville, Westminster John Knox Press, 1991.
- RICOEUR, P.: *Zeit und Erzählung III. – Die erzählte Zeit*, München: Fink, 1991.
- SAUCIER, G. – SKRZYPINSKA K.: *Spiritual But Not Religious? Evidence for Two Independent Dispositions*, Journal of Personality 74, 5, 2006, 1257–1292.
- SHAKESPEARE, W.: *Helmet*, in: Shakespeare Összes színművei; először kiadta a Kisfaludy Társaság, 1902.
- SHULTS, F. L. – SANDAGE, S. J.: *Transforming Spirituality Integrating Theology and Psychology*, Grand Rapids, MI: Baker Academic, 2006.
- SIBA Balázs: *Isten és élettörténet – A narratív identitással kapcsolatos kutatási eredmények gyakorlati teológiai jelentősége*, Loisir Kiadó, 2010.
- SINGHAL, M.– Chatterjee, L.: *A person-organization fit-based approach for spirituality at work: development of a conceptual framework*, Journal of Human Values, Vol. 12. No. 2., 2006, 161 – 178.
- STREIB, H.: *Faith Development Theory Revisited – The Religious Styles Respektive*, The International Journal for the Psychology of Religion, 2001/3, 2001. 144–158.
- SÜLE Ferenc: *Téboly, terápia, spiritualitás – Keresztyén mélylélektan a lélekgógyászatban*, Budapest, Kairosz, 2015.
- SWINBURNE, R.: *Van Isten?* Budapest, Kossuth, 1998.
- TILLICH, P.: *The Meaning of Religious Symbol*, in: HOOK, S. (ed.): *Religious Experience and Truth*, New York, Oliver-Boyd, 1962, 3–12.
- TOMKA J. – BÖGEL Gy.: *Megéri jónak lenni? – A Biblia és a menedzsment II.*, Budapest, Nemzedékek Tudása Tankönyvkiadó, 2014.
- TOMKA J. – BÖGEL Gy.: *Vezetés egykor és most – A Biblia és a menedzsment*, Budapest, Nemzedékek Tudása Tankönyvkiadó, 2011.
- TÓTH Sára: *Táncol a por – Írások hitről, spiritualitásról, kultúráról*, Budapest, Harmat, 2015.
- WATZLAWICK, P. – WEAKLAND, J. H. – FISCH, R.: *Változás – A problémák keletkezésének és megoldásának elvei*, Gondolat, Budapest, 1990.
- WESTERMANN, C.: *Theologie des Alten Testaments in Grundzügen*, Göttingen, Vandenhoeck und Ruprecht, 1978.
- WIGGLESWORTH, C.: *SQ21: The 21 Skills of Spiritual Intelligence*, New York, SelectBooks, 2012.
- WIKSTRÖM, O.: *A káprázató sötétség – Szempontok a lelkivezetéshez*, Budapest, Luther Kiadó, 2013.
- WIKSTRÖM, O.: *Attribúció, szerepek, vallás – Sundén vallásos szerep-elméletének teoretikai elemzése és a vallásos élmények attribúciós megközelítése*, in: HORVÁTH-SZABÓ Katalin (szerk.): *Valláspszichológiai tanulmányok*, Budapest, Animula 2003, 51–65.
- WOODHEAD, L.: *Spirituality and Christianity: the unfolding of a tangled relationship*, in: G. GIORDAN, W. H. SWATOS: *Religion, spirituality and everyday practice*, Springer, Dordrecht, 2011, 3–21.
- ZOHAR D. – MARSHALL, I.: *Spirituális intelligencia*, Csöndestárs Kiadó, 2010.
- ZSOLNAI László: *Spiritualitás és menedzsment*, Társadalom és Gazdaság, 2002/1, 117–129.

JEGYZETEK

- 1 Tóth Sára: *Táncol a por – Írások hitről, spiritualitásról, kultúráról*, Budapest, Harmat, 2015, 79.
- 2 Ez a tanulmány része egy nagyobb vállalkozásnak, melynek során a lelkészek életének „magtörténetét” (Kernnarration) követve tartalomlelemzés módszerével összesen kilenc téma mentén vizsgáljuk a lelkészi identitás kulcskérdéseit. Ez úton szeretnék köszönetet mondani Hátori Ádám kollégámnak és az általa vezetett egyház-szociológia-szeminárium teológus hallgatóinak, akik az elmúlt három év során összesen 33 protestáns lelképásztorral készítettek interjúkat az ország különböző pontjain. Az interjúk anyagát, az interjúrészteteket a társadalomtudományos közlemények módszertani gyakorlatának megfelelően anonim módon idézzük. A kutatás célkitűzéséből adódik, hogy az információkat, interjúszövegeket elsősorban nem személyhez kötötten, hanem a tágabb jelenségkör sajátosságainak bemutatására használom. Módszertanát tekintve a tanulmánynak nincs előzetes hipotézise, amit igazolni szeretnék, hanem az interjúkban előkerült témák összegzését és tudományos igényű, de egy lehetséges reflexióját írom le. Fontosnak tartom, hogy ne az előzetes sémák igazolása, vagy illusztrációja legyen egy-egy lelkésznek a beszámolója, hanem a témák „párbeszédbe kerüljenek” a tudományos sémákkal.
- 3 Singhal, M., Chatterjee, L.: *A person-organization fit-based approach for spirituality at work: development of a conceptual framework*, Journal of Human Values, Vol. 12. No. 2., 2006, 161 – 178. 167.
- 4 Westermann, C.: *Theologie des Alten Testaments in Grundzügen*, Göttingen, Vandenhoeck und Ruprecht, 1978. 57.
- 5 Kessler, H.: *Sucht den Lebenden nicht bei den Toten – Die Auferstehung Jesu in biblischer, fundamentaltheologischer und systematischer Sicht*, Düsseldorf: Patmos, 1985, 290.
- 6 Benkő Antal szerint általánosságban a vallásos tapasztalat három ismérve a következő: „émerveillement”, tulajdonképpen csodálkozás

- a lét titkán; „ultimate concern”, jelenti az abszolútra való irányultságot; a „oneness” pedig egyesülés a Mindenséggel. Benkő Antal: *Bevezetés a valláslélektanba*, Róma, Teológiai Kiskönyvtár, 1979, 81.
- 7 Berger P. L.: *Vallás: tapasztalat, hagyomány és reflexió*, in: P. Szilczl Dóra, Korpics Márta (szerk.): *Szagrális kommunikáció – A transzcendens mutatkozás*, Budapest, Typotex Kiadó, 2007, 203–219, 213.
 - 8 Németh Dávid: *Pásztorántropológia I.*, Károli Gáspár Református Egyetem – L’Harmattan Kiadó, Budapest, 2012, 107.
 - 9 Van olyan értelmezés, mely el tud képzelni spiritualitás nélküli valóságosságot is, illetve vallás nélküli spiritualitást is, egyfajta kulturális-funkcionális általános spiritualitást hirdetve. vö: Saucier, G., Skrzypinska, K.: *Spiritual But Not Religious? Evidence for Two Independent Dispositions*, Journal of Personality 74, 5, 2006, 1257–1292.
 - 10 Gerkin, C. V.: *Prophetic Pastoral Practice – A Christian Vision of Life Together*, Nashville, Abingdon Press, 1991, 59.
 - 11 Bauman, Z.: *Liquid Life*, Cambridge, Polity Press, 2005, 2.
 - 12 Gordon, L.: *The New Spirituality: An Introduction to Progressive Belief in the Twenty-First Century*, New York, I. B. Tauris, 2007.; Woodhead, L.: *Spirituality and Christianity: the unfolding of a tangled relationship*, in: G. Giordan, W. H. Swatos: *Religion, spirituality and everyday practice*, Springer, Dordrecht, 2011, 3–21.
 - 13 Batta István: *A spiritualitás újra-felfedezése a kálvinizmusban*, Doktori disszertáció, Selye János Egyetem Református Teológiai Kar, Komárom, 2014.
 - 14 James, W.: *The Varieties of Religious Experience*, New York, Penguin, 1902.
 - 15 Maslow, A. H.: *Religions, Values, and Peak-Experiences*, Columbus, UP, 1964.; Csikszentmihályi Mihály: *Flow: Az áramlat – A tökéletes élmény pszichológiája*, Budapest, Akadémiai Kiadó, 1997, 399.
 - 16 Tillich, P.: *The Meaning of Religious Symbol*, in: Hook, S. (ed.): *Religious Experience and Truth*, New York, Oliver-Boyd, 1962, 3–12. 4. A fordítás Szilczl Dóra közlése. in: P. Szilczl Dóra: *Vallás – Tapasztalat – Kommunikáció – A szagrális mint felkészültség*, Doktori disszertáció, Pécsi Tudományegyetem Bölcsészettudományi Kar, 2013. 42.
 - 17 Alston, W. P.: *A vallási sokféleség problémája*, in: P. Szilczl Dóra, Korpics Márta (szerk.): *Szagrális kommunikáció – A transzcendens mutatkozás*, Budapest, Typotex Kiadó, 2007, 219–250, 227.
 - 18 Dulles, A.: *Az egyház modelljei*, Budapest, Vigília, 2003, 21.
 - 19 Swinburne, R.: *Van Isten?* Budapest, Kossuth, 1998, 158.
 - 20 Wikström, O.: *Attribúció, szerepek, vallás – Sundén vallásos szerepelméleteinek teoretikai elemzése és a vallásos élmények attribúciós megközelítése*, in: Horváth-Szabó Katalin (szerk.): *Valláspszichológiai tanulmányok*, Budapest, Animula, 2003, 51–65. 55.
 - 21 Németh Dávid: *Pásztorántropológia I.*, 114–116.
 - 22 Canlis, J.: *Calvin’s Ladder – A Spiritual Theology of Ascent and Ascension*, Grand Rapids, Eerdmans, 2010, 160.
 - 23 Batta István: *A spiritualitás újra-felfedezése a kálvinizmusban*, 71.
 - 24 Rice, H. L.: *Reformed Spirituality – An Introduction for Believers*, Louisville, Westminster John Knox Press, 1991, 58.
 - 25 Wikström, O.: *A káprázató sötétség – Szempontok a lelkivezetéshez*, Budapest, Luther Kiadó, 2013, 99kk
 - 26 Groeschel, J.: *Spiritual Passages – The Psychology of Spiritual Development*, New York, Crossroad Books, 2003, 118.
 - 27 „A fejlődéslelektanban (Erikson, Piaget, Kohlberg stb.), úgy tűnik, hogy a centrumot (az élet Abszolút Egységét) járják körbe, de (...) a spirituális fejlődés az én és az isteni centrum közötti növekvő átjárhatóságról szól és nem az én fejlődéséről önmagában.” Loder, J. E., Neidhardt, W. J.: *The knight’s move: The relational logic of the spirit in theology and science*, Colorado Springs, Helmers & Howard, 1992, 284.
 - 28 Streib összesen négy dimenziót említ, melyek ugyancsak fontos szerepet játszanak a hit változásában: először is az önmagunkkal való kapcsolat (pszichodinamikus-interperszonális dimenzió), az én és a másik közti kapcsolat (kapcsolati-intrapersonális), a tradícióval (interpretáló-hermeneutikai), illetve a környezetünkkel kialakított viszonyunk (élet-világ dimenzió). Streib, H.: *Faith Development Theory Revisited – The Religious Styles Respektive, The International Journal for the Psychology of Religion*, 2001/3, 2001. 144–158. 145.
 - 29 „A vallás gyakorlati-interaktív (rituális), pszichodinamikus (szimbolikus) és kognitív (narratív) rekonstrukciójának és alkalmazásának jól megkülönböztethető módjait nevezzük vallásos stílusnak.” Streib, H.: *Faith Development Theory Revisited*, 149.
 - 30 Siba Balázs: *Isten és élettörténet – A narratív identitással kapcsolatos kutatási eredmények gyakorlati teológiai jelentősége*, Loisir Kiadó, 2010. 124.
 - 31 Nipkow, K. E.: *Erwachsenwerden ohne Gott? – Gotteserfahrung im Lebenslauf*, Gütersloh, Chr. Kaiser, Gütersloher Verlagshaus, 1997, 98.
 - 32 Watzlawick, P., Weakland, J. H., Fisch, R.: *Változás – A problémák keletkezésének és megoldásának elvei*, Gondolat, Budapest, 1990, 115.
 - 33 Shults, F. L., Sandage, S. J.: *Transforming Spirituality Integrating Theology and Psychology*, Grand Rapids, MI: Baker Academic, 2006, 33.
 - 34 Shults, F. L., Sandage, S. J.: *Transforming Spirituality*, 32.
 - 35 Streib ötféle vallásos stílust különböztet meg: Az első, a *szubjektív vallásos stílus*, amely csecsemőkorban jelenik meg és leginkább Fowler differenciálatlan és intuitív-projektív hit leírásának felel meg. Fontos szerephez jut benne a fantázia, az érzelmek és a szülőkkel kialakított alapszorongás, mely alapja lesz a későbbi, Istenbe vetett hitnek. A második a *do ut des* vallásos stílus, melyben a gyermek már tudatára ébred saját szükségleteinek s magát reciprok interakciók részének látja. Az *érett vallásos stílus* a személyközi kapcsolatok szintjén orientálódik. Istent mint személyes partnerét képzelel el, s kapcsolatukat a „kölcsonös tisztelet” jellemzi. Az *individuális-rendszerező vallásos stílus*: vallásos kérdésekben képes integrálni a kritikát, sok minden a szimbólumok nyelvén válhat érthetővé számára. A *dialogikus vallásos stílusban* egy újfajta nyitottság jelenik meg, mely szerint az ellentétek nem vezetnek kizáráshoz, vagy ellenségeskedéshez. Ebben a stílusban nem feltétlenül cél vallásos identitást találni, az „én elengedésével” új alapszorongás születik (második naivitás), melyben az egyén engedni magát bevonódni egy szimbólum, vagy egy narratíva erőterébe. Streib, H.: *Faith Development Theory Revisited*, 154.
 - 36 Ebeling, G.: *Dogmatik des christlichen Glaubens*, Tübingen, Mohr, 1979. 108.
 - 37 Süle Ferenc: *Téboly, terápia, spiritualitás – Keresztényen mélylélektan a lélekgógyászatban*, Budapest, Kairosz, 2015, 75.
 - 38 Wikström, O.: *A káprázató sötétség*, 235–237.
 - 39 Süle Ferenc: *Téboly, terápia, spiritualitás*, 76.
 - 40 Dionüsziosz Areopagitesznek (Kr. u. 5-dik század) tulajdonítják a kereszténységben a lelki élet útjának hármas felosztását: a megtisztulás útja (via purgativa), a megvilágodás útja (via illuminativa) és az egyesülés útja (via unitiva). Lásd: Krasznay Mónika: *A misztikus elmélyülés és a szemlélődő imádság helye és jelentősége a keresztény lelki életben és napjaink lelkigondozói-terápiás gyakorlatában – Teológiai, valláslelektani és pasztorálszichológiai aspektusok*, Doktori disszertáció, Debrecen, Debreceni Református Hittudományi Egyetem, 2014, 78–81.
 - 41 Loder, J. E.: *The Transforming Moment*, Colorado Springs, Helmers & Howard Publishing, 1989, 34–36.
 - 42 Egy irodalmi példa erre: „Kizökkent a világ, óh kárhozát, Hogy én születtem helyretolni azt.” Shakespeare, W.: *Halmet*, in: Shakespeare Összes színművei; először kiadta a Kisfaludy Társaság, 1902, 25.
 - 43 Németh Dávid, Izsák Norbert: *A lélek titkai – Németh Dávid pasztorálszichológia-professzorral beszélget Izsák Norbert*, Budapest, Harmat, 2012, 84.
 - 44 Klingenberger, H.: *Lebensmutig – Vergangenes erinnern, Gegenwärtiges entdecken, Künftiges entwerfen*, München, Don Bosco, 2003, 142.kk
 - 45 Shults, F. L., Sandage, S. J.: *Transforming Spirituality*, 39.
 - 46 Loder, J. E.: *The Transforming Moment*, 3.
 - 47 Uo. 35–44.
 - 48 Pál Ferenc: *Önmeghaladás, életcélok, jóllét – A lélektani és spirituális dimenziók összefüggései*, Embertárs, 2013/3. 231–236. 235.
 - 49 Feldmár András: *A születés és a halál stációi*, (előadás) 2001. Forrás: <http://www.daath.hu/showText.php?id=42>
 - 50 Letöltés: 2016.05.05. Wikström, O.: *A káprázató sötétség*, 246.
 - 51 Ricoeur, P.: *Zeit und Erzählung III. – Die erzählte Zeit*, München: Fink, 1991, 41.
 - 52 Loder, J. W.: *The Logic of the Spirit – Human Development in Theological Perspective*, San Francisco, Jossey-Bass Publishers, 1998, 109.
 - 53 Josuttis, M.: *Die Einführung in das Leben. Pastoraltheologie zwischen Phänomenologie und Spiritualität*, Gütersloh, Gütersloher Verlagshaus, 1996, 19.
 - 54 Kocsev Miklós: *Ezredvégi színek – Impulzusok a holland református gyakorlati teológiából*, Budapest, L’Harmattan, 2006, 283.

- ⁵⁵ Friedman, E. H.: *Nemzedékről nemzedékre – Családi folyamatok egyházi és zsinagógai közösségekben*, Exit Kiadó, Kolozsvár, 2008, 274.
- ⁵⁶ Csíkszentmihályi Mihály: *A fejlődés útjai – A harmadik évezred pszichológiája*, Budapest, Nyitott Könyvműhely, 2011, 292.
- ⁵⁷ Csíkszentmihályi: *A fejlődés útjai*, 296.
- ⁵⁸ Az utóbbi években magyar nyelven a témában megjelent írások: Alford, H.-J.: *Menedzsment, ha számít a hit*, Kairosz Kiadó, 2009.; Fazekas S. (szerk.): *Vezetés és menedzsment az egyházban és a diakóniában*, Budapest, Kálvin Kiadó, 2008.; Mezei K. – Pulay Gy.: *Versenyképes-e a Jó Pásztor?* Budapest, Szent István Társulat, 2008.; Tomka J. – Bögel Gy.: *Vezetés egykor és most – A Biblia és a menedzsment*, Budapest, Nemzedékek Tudása Tankönyvkiadó, 2011.; Tomka J. – Bögel Gy.: *Megéri jónak lenni? – A Biblia és a menedzsment II.*, Budapest, Nemzedékek Tudása Tankönyvkiadó, 2014.; Pulinka Á.: *A szervezeti spiritualitás nyomában*, Budapest, BCE, 2010.; Zohar D. – Marshall, I.: *Spirituális intelligencia*, Csöndestárs Kiadó, 2010.; Zsolnai László: *Spirituális és menedzsment*, Társadalom és Gazdaság, 2002/1, 117–129.
- ⁵⁹ Covey, S.: *The 8th Habit: From Effectiveness to Greatness*, New York, Simon and Schuster, 2004, 53. A spirituális intelligencia kérdése kapcsán érdekes kísérlet az, ahogy Cindy Wigglesworth könyvében összefoglalta azokat a főbb területeket, amelyek mentén úgy

gondolja, hogy emberi oldalról nézve a spiritualitásban növekedni lehet. Négy fő és ezen belül huszonegy alterületet különböztetett meg: *I. Önismeret*: 1. A saját világkép tudatos ismerete 2. Életcél (misszió) tudata 3. Saját értékrendszer ismerete 4. A belső világ és gondolkodás komplexitása 5. A saját ego és szerepe ismerete *II. Az univerzális egység tudata*: 6. Az élet összekapcsoltságának tudata 7. Mások világképének tudata 8. Távolokban gondolkodás 9. Személyes határaink ismerete 10. Lelki törvényszerűségek ismerete 11. Egységélmény a Transzcendenssel *III. Saját magunk vezetése*: 12. Elkötelezettség a lelki növekedés iránt 13. A jobbik énünk szinten tartása 14. Cél és értékvezérelt életvezetés 15. Kitartani a hitben 16. Keresni a Lélek vezetését *IV. Társas kapcsolatok és spirituális jelenlét*: 17. Bölcs és hatékony tanár /mentor 18. Bölcs és hatékony vezető / változáshozó 19. Elkötelezett és bölcs döntések meghozatala 20. Nyugalmat árasztó és gyógyító jelenlét 21. Harmónia az élet nyereségével és veszteségeivel. Wigglesworth, C.: *SQ21: The 21 Skills of Spiritual Intelligence*, New York, SelectBooks, 2012, 189.

⁶⁰ Brooks, D.: *Úton önmagunk felé*, Budapest, Libri, 2015, 257.

⁶¹ Buber, M.: *A próféták hite*, Budapest, Atlantisz, 1998, 284.

⁶² Kovács Endre: *Ti azért így imádkoztatok! – A keresés, a kérés és a szemlélődés útján*, Budapest, Harmat – Örökségünk – Sarutlan Kármelita Nővérek, 2015, 34.

KITEKINTÉS

VIOLENTIA ET AGRESSIO

címmel és a „...sed libera nos a malo...” úri-imádságos vágygal rendezett konferenciát a Theológiai Szemle szerkesztőbizottsága 2016. május 3-án a MEÖT Székházában. Az előadások közül Békési Sándor református, Mészáros Kálmán baptista és Kránitz Mihály katolikus teológusok előadásait közöljük. (a szerkesztő)

Az erőszak és az áldozat

René Girard mimétikus vágyelméletének teológiai reflexiója

Az erőszak kérdése a kétezer éves teológiatörténetben eddig nem kapott különösebb hangsúlyt, inkább a Krisztust követő élet erkölcsi megítélésében került szóba. A 20. századra azonban az erőszak – mint probléma – fokozatosan központi gondolatává érlelődött, különösen a pszichológia vizsgálódásai és a század totálissá vált kegyetlenkedéseinek, világháborúinak tapasztalatai, valamint a kisebb közösségeken, családon, iskolán belüli erőszak leleplezése nyomán. Korunk terrorizmusa fokozottan a figyelem homlokterébe állította az erőszak indítékának elemzését, mint ahogy a nők, a gyermekek elleni erőszakot, illetve az állatokon és a természetben elkövetett brutalitást, napvilágra került megdöbbentő adatai. A pszichológia elsősorban belső, lelki indulatként agresszióknak nevezi, amelyre sajátos magyarázatot dolgoz ki. Az erőszakot – mint az agresszió külső megvalósulását inkább a szociológia és a kriminológia vizsgálja, osztályozva azt különböző irányultsága szerint. A társadalom vallástörténeti és filozófiai vonatkozásában pedig az erőszak természetét az utóbbi időben a keresztyén antropológus, René Girard fejtegette föl, s úttörő munkásságával újabb gondolatlati síkot nyitott meg a teológiai elemzések számára is.¹

Éppen René Girard mondta ki világosan, hogy „egyedül az *Evangéliumok* teszik problematikussá az emberi erőszak jelenségét. Minden más, az embert tárgyául választó gondolatrendszerben az erőszak kérdése már azelőtt megoldódik, hogy egyáltalán megfogalmazódna.”² E súlyos kijelentés mögött az a döbbenetes tapasztalat húzódik meg, hogy hol a mítoszokban, hol az ösztönvilágban, hol pszichikailag, hol kriminológiailag, hol történelmileg, hol társadalmilag, hol valamilyen más megközelítésből az erőszak mindig magyarázatot talál. Girard zseniális felfedezése kimondja az erőszak megtevesztő természetéről azt, hogy az erőszak minden esetben megnyugtató igazolást von maga után, amellyel elfedi lényegét, ezért hálás valamennyi antropológiai, illetve szociológiai megközelítésnek. Kivéve egyet: a Szentírást, és azon belül az *Evangéliumok* tanúságát.

1. Alapvetés: az utánzás vágya

Önmagában a természetben, az univerzumban, az anyag birodalmában, az állatok és növények világában nincs erőszak annak ellenére, hogy gigantikus robbaná-

sok, pusztulások, tektonikusmozgások, pusztító kitéréssek, a biológiai láncban életeket kioltó vérmes vadászatok, szenvedések és kimúlások vannak. Mindezekről a megfigyelő ember döbben meg, s ítéli meg a maga természetén keresztül, mert *erőszakról* kizárólag az emberrel és emberi viszonylatokkal kapcsolatban beszélhetünk. Ezért René Girard a kulturális és a bibliai antropológiát kezdte faggatni, amelynek tanulmányozása során eljutott az erőszak sátáni lényegéhez. Egyedülálló alapvetésként leszögezte, hogy az erőszak egyetlen, de döntő jelentőségű oka az *utánzás vágya* (mimeticdesire). Az *utánzás vágya* a másik ember helyzetének megkívánása, a másikhoz való *hasonulás vágya*, amely a mindenkori emberi közösségben azonnal felüti fejét. Nem véletlenül fogalmazódik meg a Tízparancsolat végén, tehát a leghangsúlyosabb résznél a kívánság tilalma (2Móz 20,17). Ugyanis a felebarát házának, feleségének, szolgájának és szolgálójának, ökrének, szamarának és minden javának kívánsága Girard szerint „nem saját vágyként létezik. Ahhoz, hogy valamire vágyjunk, a környezetünkben levő emberektől kell segítséget kapnunk, az ő vágyaikat kell kölcsönvenniük.”³

A másikhoz való *hasonulás vágya*, a *sicut Deus*: „olyanok lesztek, mint az Isten” (1Móz 3,5) – a kígyó képében a Kísértő hangja. Az *olyanná levés* kívánságának megjelenése ez az emberben. Az *olyanná levés* belső hangja nem pusztán beszéd, hanem a sátán lényege. Girard is osztja azt a véleményt, hogy az ördög nem rendelkezik önálló léttel. „Ahhoz, hogy látszólagos létre tegyen szert, Isten teremtményein kell élősködni. Az ördög teljességgel mimetikus, vagyis nem létező valaki.”⁴ A sátán az Isten majma, személytelen elv: maga a botrány, aki a botrányt átviszi az emberre éppen természete, a hasonulás vágya révén.

A mimetikus vágyban a másik ember – mint *mimetikus modell* – riválissá válik, versenyre szállunk vele, hogy ugyanolyan dolgokat birtokoljunk, sőt olyanok legyünk, mint ő. Ebben az utánzási vágyunkban azonban a mimetikus modell az útjainkat keresztezi, botrányvá válik, immár maga lesz a *szkandalon*. S ebben a pillanatban történik az, ami az erőszakot szüli, amikor az erőszak kipattan lappangó helyzetéből. „Az egymás szemében élő akadályként megjelenő, *kölcsönös botránkozást kiváltó mimetikus alteregók megfélemeznek viszályuk tárgyáról, és veszett dühtől hajtva egymás ellen fordulnak.*”⁵

2. A bűnbak

„Veszett dühtől hajtva egymás ellen fordulnak” – kifejezéssel René Girard azt a momentumot jeleníti meg, amikor a teremtés szerkezete: az Isten, ember, világ viszonyában a lényegi kapcsolat megreped, és szétszakad. Az erőszak ilyen értelemben *szétszakítása* annak, ami eredetileg egy és lényegileg összetartozik. Botrány, megütközés, csapda vagy bárhogy fejezzük is ki, maga a *szkandalon* az, amely rést üt a teremtési rend egységén, s mint sziklatömböt a repedésében megfagyott víz, úgy pattintja meg, feszíti szét – paradox módon – a hasonulás vágya azt, ami lényegében egy. A szétszakítás az *olyanná levés* természete, mert a rést a szétdobáló, a *diabolos*

dinamikája tölti ki. Ez már az erőszak. Az Isten és ember egységét szakítja szét a *sicut Deus* hangja, az ember Istenné levésének vágya, amelyben Isten csupán mimetikus modell. Ennek következtében a teremtési és erkölcsi rend egységét dobja szét a jó és rossz tudásának kívánsága. A lényegi szétszakítás egyúttal fájdalmas sebzés is, amely elmégesedik a személyes viszony csonkjában, a szellemi, hitbeli, vallásos egység széthasadásában, a természet állapotfeldarabolásában, a társadalmi kapcsolatok elidegenedésében, a jogrend megerősökölésében, a gazdasági viszonylatok aránytalanságaiban. Ezek mind az erőszak megnyilvánulásai. A próféták szerint a legsúlyosabb bűn, mert az erőszak, a *khámász* az áldott teremtési egységgel való *vissza-élés*. *Vissza-élés*, hiszen az Istennel való egyesülés helyett vissza-lépés az Istenhez hasonulás irányába, az önmagam *megelégedése* helyett vissza-lépés a másik *utánzása* felé.

Amikor Jézus a törvénytelenység gyökerét leplezi le, és a szívben találja meg annak gonosz eredetét, akkor arra utal, hogy az erőszak, a szétszakítás, az utánzás és hasonulás vágya, valamint a botrány már régen jelen van, és ronszol valamennyi nyilvánvalóvá lett konkrét erőszaktevés, fájdalmat okozó kíntás és gyilkosság előtt.

„Veszett dühtől hajtva egymás ellen fordulnak” – kifejezéssel Girard az erőszak legelső mozzanatát leplezi le, nevezetesen azt, hogy *mindenki mindenki ellen fordul, ember embernek farkasa*. A szétszakítottság elvakultságában úgy tetszik, hogy a mimetikus vágy beteljesedésének akadálya mindig a másik ember, következőképpen mindenkinek valamilyen módon mindenkit el kell távolítani útjából kívánsága beteljesüléseért. Káin vágyának mimetikus modellje az Úr által elfogadott áldozat, amelyet csak úgy nyerhet meg magának, ha kiiktatja az akadályt: az Úrnak kedves áldozatot bemutató testvérét, Ábelt. Pedig Isten nem vetette el Káint azért, mert helyette Ábel áldozatát fogadta el. Ki is jelenti neki az Úr: „Miért gerjedtél haragra, és miért horgasztod le a fejed? Hiszen ha jól cselekszel, emelt fővel járhatsz. Ha pedig nem jól cselekszel, a bűn az ajtó előtt leselkedik, és rád vágyódik, de te uralkodjál rajta!” (1Móz 4,6–7). Ebben a mondatban a megszemélyesített bűn a lényegével támad: *mimetikus vágyal Káin kíván lenni*, hogy szétpattintsa, széthasítsa, szétdobja a testvéri köteléket, és azután Káinból Ábel gyilkosát hozza ki. A történet példaértékű két szempontból is. Egyrészt kiderül, hogy az ördög teljességgel mimetikus, ő az utánzási vágy alanya, a kiszemelt, későbbi erőszaktevőre van vágyódása, hogy egyesüljön vele, s így ő maga újból és újból létrejöjjön; másrészt a halál első megjelenésével mint testvérgyilkossággal az egész emberiségre jellemző lesz az utánzási vágyból és a szétszakítottságból fakadó erőszak.

A mindenki mindenki elleni támadás azonban nem maradhat fenn sokáig az emberi közösség teljes szétesése nélkül, ezért Girard úgy látja, hogy egyszer csak önvédekező mechanizmus okán a közösség viselkedésében jelentős változás áll be: *mindenki egy ellen fordul*.⁶ Ettől a pillanattól kezdve helyreáll a közösség egysége, teljessé válik az egyetértés abban, hogy egyetlen kiszemelt áldozatra vetik magukat. René Girard ebben a momentumban ismeri fel azt, hogy *a vallást létrehozó mechanizmus maga a közösségben támadó zavarban az*

egymás ellen forduló gyilkos diih kollektív átvitele egyetlen áldozatra, az úgynevezett bűnbakra. A bűnbak ráta-lálásakor ugyanis a közösség egy áldozatra veti rá valami nyomorúságának okát, bűnét, és rituális kiátkozás kíséretében öli meg azt. Az Ószövetségben legmarkán-sabban az Úr szenvedő szolgája képviseli ezt a bűnbakot, hiszen nem Isten sújtotta őt csapásaival, hanem az a kö-zösség, amelynek nyomorúságát és bűnét egyetlen áldo-zatként hordozza el (Ézs 53).⁷ Girard az Újszövetségben a bűnbakállítást tipikus jeleneteként emeli ki Jézusnak Kaifás előtti halálra adását. Kaifás főpap a tanácstalan zűrzavarban ugyanis ezt vetette föl: „Jobb nektek, hogy egyetlen ember haljon meg a népért, semhogy az egész nép elveszen... Attól a naptól fogva egyetértettek abban, hogy megölik őt” (Jn 11, 49–50.53.). Girard értelmezé-sében az, amit Kaifás mond, az maga a ráció, méghozzá a politikai ráció, a *bűnbak rációja*. „A lehető legjobban korlátozni az erőszakot, de végső esetben hozzá folya-modni, egy még nagyobb erőszak elkerüléséért.”⁸ Kaifás ezzel a mondatával azt a bűnbakeffektust kelti fel, amely egyrészt megnyugtatja a felizgatott közösséget, ugyanak-or azt összeforrott csoportként mozgósítja a kiszemelt-nek feláldozására.⁹

3. Az áldozat szakralizációja

Az a megoldás, miszerint a bűnbakeffektussal az ösz-szezarodott tömeg lehiggad, egységes közösséggé ko-vácsolódik, valamint minden zavarukat, nyomorúságukat és bűnüket egyetlen áldozatokra rakják rá – Girard szerint –, a vallásos mítosznak és a diktatórikus ideológia mító-zának vet ágyat. Persze, a közösség megnyugtvásában mind a vallásos mítosz, mind a politikai ideológia széles körben elfogadatra talál. A mítoszok és ideológiák mö-gött lévő erőszakot azonban csak abban az esetben lehet megnyugtatón elfogadtatni a közösséggel, ha *az áldo-zatok szakralizációja megtörténik, vagyis jogosság okán értelmet kap a megölésük*. Megbékélést szolgál a mítosz, amely nem egyéb, mint úgynevezett *sírvallás*, a gyilkos-ságokra épülő és egyben elfedő *síremlékek* vallása. A sír-emplék egyrészt átörökíti a gyilkosság szükségszerűségét, másrészt láthatatlanná teszi a kultúra és a vallás alapját. A síremlék a farizeusi rendszer igazolása, de a mélyben a démonikus erők győzelmének emlékműve. A síremlék valójában az alapot, a sátánt fedi el, a hazugságnak és a halálnak atyját, ugyanakkor a világ szerinti megbékélés és a mindenkori új alapítás eredetében dicsőséget mutat föl.¹⁰ A gyilkosság és a kezdet egybeesnek, ezért az ör-dög kezdetről fogva gyilkos, ami azt jelenti, hogy az idők során mindvégig gyilkos. Ahogy Girard megállapítja: „minden kultúra, amely csak megjelenik, ilyen gyilkos-sággal veszi kezdetét”¹¹.

A mindenkori új alapításokban a mítoszképző bűnbak-effektus állandóan ismétli önmagát, s így kísérli meg örökre fönntartani sátáni hatalmát. „A sátán egyértelműen azonos az erőszak körkörös mechanizmusával, ahogy bebörtönzi az embert olyan filozófiai vagy kulturális rendszerekbe, amelyek erőszakkal tartják fenn a *modus vivendit*.”¹² A mindenkori emberi közösség ezért mindig elfogadja a bűnbakeffektus és a mítoszképzés rendszerét,

megtévesztettként ebben látja megbékélésének és biz-tonságának zálogát. Valóban, ez így ismétlődne mindig feltűnés nélkül, ha valaki le nem leplezte volna az ideoló-giák és mítoszok síremlékeinek mélyén magát a gonoszt. Ez a valaki pedig Krisztus.

4. Az áldozat deszakralizációja

Az előbbieken említésre került Jézus elítélteté-s és feláldozása, amely szintén a bűnbakráció és a bűnbakeffektus jegyében történt. Áldozatának követ-keztében megbékélés és egyben valami újnak a meg-alapítása kezdődött el. Felületesen tehát joggal gon-dolhatnánk arra, hogy áldozattá válása a démonikus erőknél emlékmű-mítoszt szolgált. Azonban van egy lényeges különbség, ami a társadalom mindenko-ri mítoszképzésétől és sírkultuszától Jézus egyedüli és egyetemes áldozata lényegesen eltér, ez pedig az, hogy a sátán eddig minden esetben elrejtette működésének titkát, Jézus kereszthalálában viszont épp a sátán gonosz működése lepleződik le. Jézus kereszthalálával ugyan-is küzdelmet vív a démonikus erővel, „de éppen ak-kor, amikor látszólag legyőzetik a kereszten erőszak és gyilkosság által, amikor a hatalmak győztesnek hiszik magukat – akkor buknek el”¹³. Nyilvánvalóvá válik működésüknek és azon belül az erőszaknak titka. Amit elfedtek eddig, az az *igazság*, s az alapító gyilkosságot ez az igazság leplezi le. A sátánnak Jézusra volt vágyó-dása, s úgy hitte, ha felkínálja neki a hatalmat az ő imá-data ellenében, azonosulhat vele, és ezzel legyőzheti őt. De az alázatos és szelíd Jézus ellenállt a kísértőnek, és magára vette a keresztáldozatot, s ezzel „a legteljesebb erőtlenség aratott győzelmet a sátán önküsző hatalma fölött”¹⁴. Kiderült, hogy az ő esetében a gonosz erők sa-ját megsemmisülésükön munkálkodtak, és „ettől fogva az erőszak saját ellensége lesz, és önmaga elpusztításá-ban ér véget”¹⁵.

Jézus az általa kárhozott hamis síremlék-vallás helyett a *kereszt igazságát* hirdeti, „ami rejtve volt a világ kezdete óta” (Mt 13,35): az erőszak titkát, s ezzel a ha-talmasságok feletti győzelmet. Jézus kereszthalálával vi-lágossá válik, hogy *az erőszak nem isteni eredetű*. „Az ember sohasem áldozata Istennek, mindig Isten az ember áldozata.”¹⁶ Jézus kereszthalálától fogva tudható: min-den erőszakért és terrorért egyedül az ember a felelős. A mítosz helyébe az *evangélium* lép, amelyben *az áldozat deszakralizálódik*. „Az evangélium misztikumtalanította az isteni büntetést”¹⁷ – írja René Girard –, mert Jézus halála nem jogos isteni büntetés következménye, mint eddig a mítoszokban, hanem *evangélium*. A hatalmasok tévedése éppen az, hogy nem az lett a Jézus keresztjé-nek és halálának utóhatása, mint eddig a mítoszokban, ugyanis a tanítványok és a tanúk elkerülték Jézus áldo-zatának – mint bűnösnek – a szakralizálását. Megnyug-tatásuk érdekében nem mentek bele Jézus hibáztatásába, és abba, hogy minden baj az ő halálával jogosan véget ért. Épp ellenkező történt. Ehhez a fordulathoz azonban a Szentlélek megvilágosítására volt szükségük – ami szin-tén *novum* a mítoszképzéshez viszonyítva. A Szentlélek hatása alatt ugyanis a tanítványok a misztikumtalanítás

eszközével úgy örökítik meg a kereszt-esemény emlékét, hogy *felmutatják a jótalanul mártíromságra ítélt igaz embert*.¹⁸

Amennyiben az erőszak *szétszakítás*, úgy Jézus kereszt-halála *megbékítés*. De nem a világ szerinti síremlék-vallásos, erőszakon alapuló béke ez, hanem Jézusnak nekünk ajándékozott békéje, ahogy ő mondja: „Békességet hagyok nektek, az én békességemet adom nektek, de nem úgy adom nektek, ahogyan a világ adja” (Jn 14,27). Miben más Jézus békéje? Az evangélium békéjének (eiréné) az alapján: a *megbékítésben* (katallagé), amelynek Jézus Krisztus véres váltságshalála volt az ára azon a bizonyos kereszten. A *katallagé* pedig azt jelenti, hogy összeforrasztása mindannak, ami korábban szétszakadt. A *megbékítés tehát az erőszak megsemmisítése*. Megbékélés Istennel, embertársainkkal és a világgal. Nyilvánvaló, hogy az erőszak megsemmisülésével csakis egy radikális új kezdetről lehet szó, de nem a mítosz, hanem az evangélium értelmében. A mítosz fenntartja továbbra is a síremlék-vallás és az ideológia jogát mindig készen az erőszakra és annak igazolására. Az evangélium viszont *új teremtésről* beszél, amely „Istentől van, aki megbékéltetett önmagával Krisztus által, és nekünk adta a békéltetés szolgálatát. Isten ugyanis Krisztusban megbékéltette a világot önmagával, úgyhogy nem tulajdonította nekik vétkeiket, és ránk bízta a békéltetés ígését” (2Kor 5,18–19). A *mimetikus vágy a keresztre szegezetett* (vö. Kol 2,14), amelyen kegyelemmé török meg a kegyetlenség, szeretetté török meg a gyűlölet és megbocsátássá török meg a vádaskodás.

Természetesen Jézus kereszt-eseménye óta az erőszak oldalán állók késleltetik a revelációt, nem engedvén meg azt, hogy egyedül az emberé legyen a felelősség. „Mára egyetlen hely marad a büntetés számára: a mitikus képzelődés, amelyhez a modern kételkedés furcsamód ragaszkodik – írja szarkasztikusan Girard. – Mert mindaddig, amíg az erőszakot isteni eredetűnek vesszük, addig nem egyenként nekünk szól a terror, hiszen egyeseknek

a szabadítás eszköze, másoknak meg nem is létezik.”¹⁹ A történelem folyamán a hatalmak mítoszképzése így továbbra is megmarad, következésképpen az erőszak is ennek a világnak elmaradhatatlan sajátossága, noha Jézus kereszt-eseményében végérvényesen lelepleződött és legyőzött. Addig is – jegyzi meg René Girard –, Krisztus csak akkor hozhatja el nekünk a valóban isteni békét, ha előbb elragadja tőlünk azt a békét, amelyre képesek vagyunk. Ez a félelmetes történelmi folyamat zajlik most a szemünk előtt.”²⁰

Békési Sándor

JEGYZETEK

- ¹ Legjelentősebb művei: *La violence et le sacré* (1972); *Les choses cachées depuis la fondation du monde* (1978) – magyarul: *Mi rejtve volt a világ teremtésétől fogva*. Ford. Lisztes Gábor és Szalay Gabriella. Budapest, 2015. L'Harmattan-Szegedi Tudományegyetem; *Le bouc émissaire* (1982) – magyarul: *A bűnbak*. Ford. Jakabffy Imre és Jakabffy Éva. Budapest, 2014, Gondolat; „Je vois Satan tomber comme l'éclair” (1999) – magyarul: *Látám a sátánt, mint a villámlást lehullani az égből*. Ford. Sujtó László. Atlantisz, Budapest, 2013.
- ² René Girard: *Látám a sátánt*, 221.
- ³ I. m. 30–31.
- ⁴ I. m. 59.
- ⁵ I. m. 38.
- ⁶ I. m. 41.
- ⁷ René Girard: *Mi rejtve volt*, 164–165.
- ⁸ René Girard: *A bűnbak*, 188–189.
- ⁹ I. m. 190.
- ¹⁰ René Girard: *Mi rejtve volt*, 172–173.
- ¹¹ René Girard: *Látám a sátánt*, 110.
- ¹² René Girard: *Mi rejtve volt*, 171.
- ¹³ I. m. 199–200.
- ¹⁴ I. m. 175.
- ¹⁵ I. m. 211.
- ¹⁶ René Girard: *Látám a sátánt*, 230.
- ¹⁷ René Girard: *Mi rejtve volt*, 203.
- ¹⁸ I. m. 202.
- ¹⁹ I. m. 203.
- ²⁰ René Girard: *Látám a sátánt*, 223.

Az erőszakosság Krisztus egyháza történetében

Jelen dolgozatomban a keresztényüldözés három korszakát szeretném elemezni. Először a Római birodalom időszakában elinduló és világméretűvé váló erőszakos üldözés kérdésével foglalkozom. Ezt követően a reformáció időszakát vizsgáljuk meg abból a szempontból, hogy mi miatt próbálta a hatalom erőszakosan letörni a hitújító mozgalmak egyes irányzatait. Végül jelen korunk keresztényüldözésének okaival és következményeivel kívánok foglalkozni.

Mindenekelőtt meg kell állapítanunk, hogy az elmúlt két évezredben gyakran fel-feltűnő üldöztetésekben a keresztények nem csak *áldozatokként*, de gyakran *üldözőkként* is részt vettek. A Krisztus utáni első három évszázadban a keresztény mártírokat a rómaiak, más politikai foglyaikhoz hasonlóan keresztre feszítették vagy cirkuszaikban látványosságként az oroszlanok elé vetették őket. Az üldöztetések ezen áldozatait általánosság-

ban *vértanúnak* ismerik el, mert ők a halált választották ahelyett, hogy Krisztust megtagadták volna.

1. Kereszténység és erőszak az első évszázadokban

A kereszténység világméretű módszeres üldözése a történelemben először a római birodalom fővárosában kezdődött el. Az 1. században 64-ben Nero római császár Róma felgyújtásával¹ a keresztényeket vádolta meg, a megvádoltakat azután halomszámra, a legkegyetlenebb módon halálra kínoztatta. Ezzel kezdetét vette a majdnem két évszázados eseménysorozat, amit ókori keresztényüldözésnek neveznek a történészek.

A téma további kifejtésével kapcsolatban mindenekelőtt egy közeli személyes élményt szeretnék megosztani

ni. A bibliai idők nyomait és gyökereit keresve egy 26 fős diák- és tanársoportot kísérem 2016 tavaszán Rómába, a kereszténység ősi városába.² Egyháztörténeti tanulmányi utunk során először az antik Róma legjellegzetesebb épületét, a sok keresztény vértanú szenvedésének színhelyeként elhíresült Colosseum épületgyűrűjét jártuk körbe, majd a hajdani császárváros központjában található Forum Romanum monumentális romjait kerestük föl.

Itt tekintettük meg a zsidók ellen háborút indító, és Jeruzsálem városát Kr. u. 70-ben kegyetlenül elpusztító Titus császár diadalívét,³ amely emblematikus helye a kíméletlen erőszaknak. A közel kétezer éves emlékmű belső íve élethű pontossággal és részletességgel őrzi ma is a jeruzsálemi templom brutális kifosztását, a zsidóság ősi jelképének tekinthető menóra, azaz a hétágú gyertyatartó elrablását, Júdea lakosságának fogságba vitelét, a templom aranyból és ezüsből készült felszerelésének hadizsákmányként való Rómába szállítását, amelynek kincseiből később a Colosseum is felépült.⁴

Ezzel meg is érkeztünk témánk szempontjából fontos első kérdésünkhöz. Mi az oka ennek az elemi erővel feltörő üldözésnek és kegyetlen erőszaknak, amely lépten-nyomon végigkíséri Isten népének történetét? A rómaiak által Palesztinának nevezett provincia lakosságának üldözése, módszeres kiirtása, a jeruzsálemi templom teljes lerombolása,⁵ a zsidóság államiságának végső megszüntetése fordulópontot jelent Rómának nemcsak a zsidóság elleni szisztematikus hadviselése, de a közülük elinduló kereszténységgel való leszámolása vonatkozásában.

Az említett egyháztörténeti tanulmányutunk során végigjártuk Pál és Péter apostolok Rómában feltételezett emlékhelyeit. Ezek között megrázó élményként hatott ránk Róma városfalain kívül található katakombák⁶ földalatti labirintusa, ahol az első századok mártírjainak sírjai találhatóak. A négyemeletnyi katakombarendszerben eddig több millió keresztény sírhelyét tárták föl, akiket egyrészt a Circus Maximus kegyetlen vadállatai és gladiátorai végeztek ki, vagy a Krisztus mellett megvallott hitükért pusztítottak el.

A katakombákhoz vezető híres Via Appia ősi főút mentén fölkerestük Péter apostolnak Jézus Krisztussal látomásban való találkozásának feltételezett színhelyét. A történet Sienkiewicz lengyel Nobel-díjas író *Quo vadis* című regényéből lett világszerte ismertté, amely az ókori Rómában, a Nero-féle keresztényüldözések idején játszódik.

A regény alapjául szolgáló történet *Péter apostol cselekedetei*⁷ című apokrif iratban maradt fenn. A hagyomány szerint ugyanis Péter apostol menekülni szeretett volna a rá váró vértanúság elől. Miközben kifelé indult Rómából, Jézussal találta szemben magát, akitől csak ennyit kérdezett: „Domine, quo vadis?” – azaz „Hová mész, Uram?” Jézus pedig azt válaszolta, hogy Rómába megy, mert akkor neki kell felvállalnia a megfeszítést Péter helyett. Ekkor Péter úgy döntött, hogy visszatér a városba, ahol a keresztthalál várt rá. A hagyomány szerint Péter magát méltatlannak tartotta arra, hogy Jézushoz hasonlóan feszítsék keresztre, ezért kivégzőit arra kérte, hogy fejfelé szegeljék a keresztre. A „quo vadis?” mondás alapja János evangéliumában is megje-

lenik, ahol Péter kérdezi Jézustól: „Uram, hová mégy? Felele neki Jézus: A hová én megyek, most én utánam nem jöhetsz; utóbb azonban utánam jössz.” (Jn 13,36)

Az első kegyetlen keresztényüldözésre, ahogyan ezt korábban említettem, Nero uralkodása alatt került sor Kr. u. 64 körül. A keresztényekkel szemben ugyanis általános volt akkoriban a bizalmatlanság és a legkülönbözőbb koholt vádakkal illették őket. A római hatóság emiatt kegyetlenül üldözte őket, börtönre, számkivetésre vagy sok esetben halálra ítélte őket. Nem gyakorolhatták nyíltan a hitüket, ezért magánházaknál, vagy a városon kívüli temetőekben tartották titkos összejöveteleiket. Rejtjeles szimbólumokat használtak,⁸ melyeket a pogányok nem értettek. Ezeket a jeleket ismerhetjük föl a katakombák falain és sírjain is, melyek később az egyetemes kereszténység szimbólumaivá váltak. Példaként említem a „jó pásztor” alakját, vagy a Krisztus monogram kezdőbetűit (XP), a „hal” görög mozaikszót (IXTHYS), a Szentlelket ábrázoló „galamb” formát, az alfa és omega (ΑΩ) jelet, a tengeri hajó „horgony” jelképét, a fönixmadár alakját és sok más szimbólum ábrázolását.

A mintegy háromszáz évig tartó keresztényüldözés hátterében egyrészt a római birodalomban politeista, panteista, sokistenséget imádó vallási ideológiája állt,⁹ melynek fontos része volt a mindenkori császár istenként való tisztelete, melyet a keresztények megtagadtak.

A másik ok viszont az volt, hogy a keresztény tanítást a birodalom államrendjére nézve túl „forradalminak” és így rendkívül veszélyesnek ítélték meg. Az akkori római rabszolgatartó társadalomban ugyanis elfogadhatatlannak tűntek az Isten előtti egyenlőséget, testvériséget és az egyén döntési szabadságát hirdető bibliai tanítások: „Krisztusban tehát nincs zsidó, sem görög, nincs szolga, sem szabad, nincs férfi, sem nő, mert ti mindnyájan egyek vagytok a Krisztus Jézusban.”¹⁰

Nero a társadalmi feszültséget a római istenek és a hagyományok védelme érdekében a keresztények üldözésével igyekezett csökkenteni (ekkor vesztette életét Péter apostol is).¹¹ Ezen időszak alatt hosszabb-rövidebb szünetekkel a keresztényüldözés erőteljes és enyhébb szakaszai váltották egymást a Római Birodalomban. Azonban a keresztényüldözések nem érték el céljukat – a római birodalom lakosságának egyre növekvő számú keresztény lakosait már nem lehetett kiirtani. A létrejött keresztény egyház végül teljesen beilleszkedett a római társadalomba.

A keresztény vallás követését *Domitianus* római császár uralkodása alatt a felségsértéssel azonos módon büntették, ami elsősorban nem vallási szempontból történt, sokkal inkább azért, hogy így a vádlottakat a vagyonuktól annál könnyebben megfoszthassák, illetve száműzetésüket vagy kivégeztetésüket érzék el. *János apostol* és evangélistát ekkor száműzték Patmosz szigetére.¹² *Flavius Clemens*et kivégezték, feleségét, *Flavia Domitillát* – Domitianus unokahúgát, *Vespasianus* unokáját – 95-ben száműzték. *Cassius Dio* görög történetíró szerint a vád ellenük *atheotés* volt, azaz istentagadás és a zsidókkal való rokonszenvezés.

Traianus római császár uralkodása idején kezdődött a keresztények birodalmi méretű üldözése.¹³ Traianus

császár ugyanis 112-ben kiadott egy rendeletet, amelynek értelmében a keresztények vallásuk gyakorlása miatt egyenként bevádolandók. Ezen rendelet törvényerőre emelkedvén, szerzőjének utódai alatt is fennmaradt, és változatos szigorral hajtatott végre.

Az említett törvény keresztülvitelében *Hadrian*¹⁴ császár (117–138) nagy engedékenységet tanúsított; de annál kegyetlenebbül üldözték a keresztényeket a Bar-Kochba alatt fellázadt palesztinai zsidók. A keresztényeknek tulajdonított szerencsétlenségek, elemi csapások hatása alatt a pogányok több ízben töltötték ki rajtuk véres bosszújukat.

Antonius Pius (138–161) már komolyabban vette a 112-ben kibocsátott rendeletet, illetve törvényt. A Szmirnában kitört üldözés és *Polykarp* püspök vértanúhalála is az ő műve volt. Utóda, *Marcus Aurelius* (161–180) alatt már teljes erővel folyt a keresztények üldözése. Dél-Galliában a pogányok és a zsidók az ő védnöksége alatt rendezték a lyoni és vienne-i véres üldözéseket 177-ben.

Mintegy 20 évig többé-kevésbé nyugalmas idők voltak *Marcus Aurelius* halála után, de annál féktelenebb erővel újította föl az üldözést *Septimius Severus*, aki pogány alattvalóinak halálbüntetés terhe alatt megtiltotta, hogy a zsidó vagy keresztény vallásra térjenek. Különösen 202-ben dühöngött kegyetlenül az egyiptomi és afrikai keresztények ellen.

Utóda, *Alexander Severus* (222–235), nyilván anyja, *Mammaea* befolyásának engedve, nemcsak hogy nem üldözte a keresztényeket, de Krisztus képét házi istenei közé is sorozta.

*Maximinus Thrax*¹⁵ (235–238) viszont éppen emiatt a kíméletes eljárás miatt gyilkoltatta meg *Severust*. Országlása alatt újra üldözte a kereszténységet. *Philippus Arabs* (244–249) idejében, aki állítólag maga is keresztény volt, jobb, nyugalmasabb idők virradtak Krisztus tanának sokat üldözött követőire, de a békességet sem élvezhették sokáig.

Decius császár¹⁶ (249–251) csakhamar az egész birodalmának keresztény lakóit üldözni kezdte. Ez volt az első vallási és nemzetiségi indokokból folytatott rendszeres üldözés. *Gallus*¹⁷ (251–253) és *Valerianus* (253–260) alatt, de főképpen 257-től kezdve az üldözések még csak fokozódtak. A keresztény egyházat először hűségese papjainak, de végül az elkötelezett hívők sokaságának kiirtásával vélték 260-ban megsemmisíteni. A következő császár, *Gallienus*, uralkodása alatt megszüntette az üldözést, és így a keresztények mintegy 40 évig nem szenvedtek vallásukért bántalmazást.

*Diocletian*¹⁸ császár (284–305) politikai számításból uralkodása első felében jóindulatot színlelt a keresztények iránt, azonban csakhamar üldözni kezdte a keresztényeket, részben azért, hogy a birodalom régi fényét, illetve annak egységes államvallását ismét helyreállítsa.

*Galerius*¹⁹ 303-ban a nikomédiai egyház lerombolásával kezdte meg a véres üldözést. Császári rendeletet adott ki, melyben meghatározta az üldözés módját is. A császár megparancsolja, hogy az összes keresztény templomot dúlják fel, és a szent könyveket semmisítsék meg. Elrendelte azt is, hogy a keresztényeket eddig viselt állami hivatalaiktól fosszák meg. A keresztény hitre tért szabad polgárokat

ettől kezdve rabszolgáknak kellett tekinteni, akiket soha többé nem volt szabad a rabszolgasorból kiváltani.

Ugyanezen rendelet értelmében a törvényszék elé állított keresztényeket kínpadra vonták, és kegyetlen vattatásokkal gyötörték őket. A későbbiek során újabb rendelet született, amely megköveteli a keresztényektől, hogy a pogány áldozati szertartásokon részt kell venniük, és nekik is áldozatot kell bemutatniuk. Akik nem vetették magukat alá ezeknek a törvényeknek, azokat kivégezték.

A kegyetlen vérengzés 305-ig tartott, amikor a kereszténységgel rokonszenvező *Constantius Chlorus*²⁰ a kegyetlenkedéseknek gátat vetett. Ekkor *Galerius*, belátván, hogy most már véres terveit úgy sem hajthatja végre, 311-ben a korábban kiadott rendeleteit hatályon kívül helyezte, és a kereszténységnek szabad vallásgyakorlatot biztosított. Kikötötte viszont, hogy vallási meggyőződésük miatt az állam törvényeivel semminemű összeütközésbe ne kerüljenek. Ez idő alatt *Constantius Chlorus* fia, *I. Constantinus*²¹ vagy ismertebb nevén *Nagy Konstantin*²² alatt a kereszténység helyzete keleten 306 után teljesen jóra fordult, míg *Maximinusnak*²³ 313-ben bekövetkezett halálával az egyház legádázabb és legelkeseredettebb ellenfelétől is megszabadult.

Az eszelen üldözésnek *Nagy Konstantin* császár 313-ban kiadott Milánói Rendelete vetett véget, amikor a keresztény vallás gyakorlását engedélyezte, később pedig államvallássá tette. A császár cserében megőrizte a pogány vallási kultuszról örökölt „Pontifex Maximus”²⁴ (Isten és emberek közötti híd) legfőbb közbenjáró császári-főpapi címét. Ez lett az egyházban később kialakuló „cezarpapizmus” ideológiai alapja.

A Milánói Ediktum²⁵ 313-ban eltörölte a kereszténység gyakorlásáért korábban kirótt büntetéseket, így a keresztények előtt új lehetőségek nyíltak meg, versenghettek a pogány rómaiakkal a *cursus honorum*-ban a magas kormányzati pozíciókért, sőt maga a társadalom is egyre jobban elfogadta őket.

Csak történelmi érdekességgént jegyzem meg, hogy a jelenlegi Vatikán területe a római császárság idején gyümölcsöskertekkel borított, divatos városrész volt, ahol az előkelők fényűző villákat építettek. *Caligula* császár (37–41) idején egy kocsiversenypályát kezdtek el építeni, amit *Nero* fejeztetett be. A vatikáni obeliszket eredetileg *Nero* hozatta Egyiptomból, és a versenypálya közepén állíttatta fel. Ez a hely volt sok keresztény mártíriumának színhelye a 64-es római nagy tűz után.

Az ősi hagyomány szerint Péter apostol is ebben a cirkuszban szenvedett mártírhalált, és a versenypályától északra elterülő közeli temetőben temették el. Az évszázadok során viszonylag kevés utalás maradt meg temetkezési helyével kapcsolatban, és ezek is homályos forrásból származnak. Itt építette föl *Nagy Konstantin* 324–326 között, az apostol feltételezett sírja fölött, az első keresztény emléktemplomot. A ma itt látható Szent Péter-bazilikát 1506-ban kezdték építeni, az akkor részlegesen lebontott régi *Konstantin-féle* bazilika helyére, *Raffaello* és *Michelangelo* tervei alapján.

Amint az ismeretes, ebben az időben járt Rómában a fiatal *Luther Márton*, az Ágoston-rendi szerzetes is, aki mélyen megbotránkozott a pénzért megvásárolható

búcsúcédulák árusítása miatt. Történelmi tény ugyanis, hogy a búcsúcédulák bevételeiből épült fel később a Vatikán főterén álló Szent Péter-bazilika.

2. Vallásüldözés a reformációt követő időszakban

Ezzel elérkeztünk témánk második egységéhez. A következőkben a reformáció időszakát vizsgáljuk meg abból a szempontból, hogy mi miatt próbálta a hatalom erőszakosan letörni a hitújító mozgalmak egyes irányzatait. Ezen belül a radikális reformáció anabaptista ágazata ellen indított kíméletlen üldözés és a mozgalom tömegei ellen indított megsemmisítő erőszak okait és következményeit szeretném röviden föltárni. A téma abból a szempontból is különleges, mert a keresztények egymás közötti harcaira és erőszakos fellépéseire világít rá.

A reformáció harmadik, radikális szárnyához tartozó anabaptista mozgalom egy sokszínű irányzat volt a *Luther Márton*²⁶ által 1517-ben elindult hitújítás korában. A Wittenbergben élő, korábbi Ágoston-rendi szerzetes a Szentírás tanulmányozása és tanítása közben több új felismerésre jutott a korabeli egyház addig tévesen értelmezett dogmatikai kérdéseiben és gyakorlatában.

Kezdetben Luther maga is radikális nézeteket képviselt a kereszttség és az úrvacsora²⁷ tanának téves értelmezésével szemben, és igyekezett a biblia eredeti tanításához, valamint az ősegyház gyakorlatához visszatérni, és a felismert igazságokat az egyházban ismét helyreállítani.

„A kereszttségben megtörténő esemény – hogy meghal az óember, és feltámad az új ember – a mindennapi életben meg kell, hogy ismétlődjen a bűn ellen való harcban és a kereszttséghez visszatérő megtérésben.

Luther Keresztelési könyvecskéje („németül és javítva”) 1523-ban jelent meg először. 1526-ban ismét kiadták, de már jelentősen lerövidítve. A következő megjelenéskor, 1529-ben a Kis káté függelékeként adták ki. Az első formát a teológusok még »az addigi gyakorlat konzervatív kritikájának« neveztek. A második már továbblép, de megmarad benne a hagyományos középkori keresztelési gyakorlattal való folyamatosság.

A Keresztelési könyvecske bevezetőjében utal arra a legtöbbször nem eléggé komolyan vett eseménysorra, amely a kereszttségben elhangzik és történik. Meg kell szívlelni a dolog nagyszerűségét és komolyságát, meg kell gondolni, hogy mit jelent ellenkezni az ördöggel, meg kell érteni, hogy nem a külsőségek teszik nagyvá az eseményt, és hittel kell fogadni az újonnan születés furdóját, amely Isten minden javának örökösévé és Krisztus testvérévé tesz...

A kereszttség utal az özönvíz mindent elmosó eseményére; a Vörös-tengeren való átkelésre; a Jordánál történt keresztelésre; az ádám örökségre... A keresztelés háromszori vízbe merítéssel történt. Ezek után adja a pap a fehér inget a megkeresztelt gyermekre (ősi keresztény szokás, amely ószövetségi előképekre is visszautal)... A szertartás a békességkívánással zárul.”²⁸

Számunkra, baptista hívőknek különösen a hitvalló kereszttség/bemerítés kérdésében megfogalmazott látása

figyelemreméltó. Luther ugyanis a reformáció kezdetén markáns véleményt hangoztatott a csecsemőkeresztelés gyakorlatával szemben.

A reformáció indulásakor a katolikus egyház már több mint egy évezrede szakított a kereszténység első évszázadainak bibliai alapon álló vízkeresztési gyakorlatával, melyben hitből történő, felnőttkori kereszttség volt az elfogadott és az általános.

Csak az 5. század elejétől, *Szent Ambrus* és *Szent Ágoston* munkálkodása nyomán kezdett teret hódítani a Bibliával és az apostoli tradícióval nem igazolható csecsemőkereszttség gyakorlata, amelyet a középkori katolikus államok mindegyikében kötelezővé tettek minden újszülött számára.

Luther nagy fontosságot tulajdonított a vízkereszttség kérdésének helyes értelmezésére, és már 1519-ben külön művet szentelt e témának. 1521-ben fogalmazta meg a Máté evangéliuma 8. részéhez fűzött prédikációját, amelyben kimondta, hogy amennyiben a csecsemők nem hisznek, a csecsemőkereszttség gyakorlatát meg kell szüntetni. Részlet Luther Márton a keresztsegről mondott prédikációjából:

„A kereszttség senkinek nem segít, nem is részesülhet benne más, csak aki saját magáért hisz, és saját hite nélkül senkit nem szabad megkeresztelni. Ha pedig nem tudjuk bebizonyítani, hogy a fiatal gyermekek maguk is képesek hinni, és hogy van saját hitük, akkor az én igaz tanácsom és ítéletem az, hogy egyenesen álljunk el a csecsemőkeresztéstől – minél előbb, annál jobb –, és ne merészeljünk többé egy gyermeket sem megkeresztelni, hogy ilyen balgasággal és szemfényvesztéssel, melynek semmi alapja nincs, Istennek felmagasztalt méltóságát ne gúnyoljuk, és ne káromoljuk...”²⁹

A keresztsegről vallott fenti állítását Luther egy másik jelentős írásában is megerősítette. Részlet Luther Márton: *Az egyház babiloni fogsága* című művének 2. fejezetéből: *„Ez okból jobban szeretném, ha a megkeresztelendőket egészen a vízbe merítenék, amint ezt az ige mondja, és a titok jelenti... aminthogy kétségkívül Krisztus is így szerzte azt.”³⁰*

Meg kell jegyeznünk, hogy a reformátor előbb idézett bátor kijelentései még abban az időben születtek, mielőtt a Wormsban megtartott birodalmi gyűlésen (1521) hallált megvető bátorsággal ki nem jelentette: *„Itt állok, másként nem tehetek. Isten engem úgy segítjen!”* Amíg Luther Wartburg várában egy évig vizsgálati fogságban volt, és titkos cellájában a világtól elzárva a Szentírás fordításán dolgozott, forradalmi hullám söpört végig Németországon. Különösen a létminimum alatt élő parasztság és a városok elszegényedett polgárai csatlakoztak a Luther által elindított reformmozgalom zászlaja alá.

Luther fent említett műve először 1523-ban, majd 1526-ban nyomtatásban is megjelent, de a keresztseggel kapcsolatos korábbi nézeteit már nem hangoztatta olyan határozottan, mint ahogy azt kezdetben tette. Sőt azt állította, hogy a csecsemők bizonyíthatóan mégiscsak hisznek, ezért végül mégsem vetette el teljesen a csecsemőkeresztseget.

Az 1525 körül társadalmi méretekben is kiteljesedő és tömegesen szerveződő anabaptista mozgalom a víz-

keresztség bibliai formáját kívánta helyreállítani. Ezért ettől kezdődően csak a hitre jutott felnőtteket keresztelték meg, vagy merítették be, és a hitre képtelen csecsemőiket már nem keresztelték meg a hitvalló keresztségben/bermerítésben részesült anabaptista családok.

A Svájcban északi irányba terjedő anabaptista mozgalom 1525-től egyre nagyobb teret hódított délnémet területeken, s képviselői 1527-ben már Luther szűkebb pátriájában, a Szász Választófejedelemségben is megjelentek. Ekkor kereste meg a wittenbergi reformátort két délnémet lutheránus lelkész, érveket kérve tőle, amelyekkel hatékonyan tudnák feltartóztatni az újkeresztelők lendületesen terjedő mozgalmát.

Luther tollat ragadott, és 1528 januárjára befejezte terjedelmes munkáját, melyet *Az újkeresztelésről* címmel jelentetett meg. Kemény hangú munkáját éles ellentmondás jellemzi. Egyrészt elmondja, hogy a két lelkész nem tájékoztatta arról, hogy milyen hitelveket képviselnek az ottani anabaptisták, továbbá, hogy ő maga sem rendelkezik behatóbb ismeretekkel a mozgalommal kapcsolatosan.

Philipp Melancthon határozott véleménnyel halált követelt az anabaptistákra. *Állhatatos János* szász választófejedeleme a tudós reformátorok tanácsára hagyatkozott, és kivégeztette az anabaptista keresztényeket.

E téma kapcsán Luther szerepéről az evangélikusok hetilapjában Id. Hafenscher Károly professzor a következőképpen nyilatkozott: „A 16. század első évtizedeinek zűrzavaros világában Luther Márton keskeny úton akart járni. Egyfelől menteni akarta az egyház értékeit. Próbálta megőrizni az első ezeröttszáz év kincseit, megtartani a folyamatosságot mind a keleti, mind a nyugati kereszténységgel. Másfelől félt a radikális balszárnynak nevezhető »rajongóktól«, akik az egyház reformációjából revolúciót formáltak, olyan forradalmat, amely robbanásszerűen rombolja mind az egyház tekintélyét, mind a szociális igazságtalanságokat. Luther tehát kétfrontos küzdelemre kényszerült, amely lényegében az 1520-as évek elején kezdődött, és az akkori status quo védelmezését szolgálta.”³¹

A Luther által elindított reformációs mozgalom 1525-re már olyan mértékben radikalizálódott és vált kezelhetetlenné, hogy bizonyos hitvallási kérdésekben (mint például a csecsemőkeresztség ügyében) és az egyházstruktúra bibliai alapokra helyezése kérdésében a nagy reformátornak időközben kompromisszumokat kellett kötnie, és egyes korábbi tanításait át kellett értékelnie.

Hafenscher professzor erről a következőket írja: „A teológiai különbségek éleződése a korabeli társadalmi feszültségekkel is kapcsolatban volt. Mindez az akkor használt durva nyelvezetben, a kegyetlen ítélezésben is megmutatkozott. A vita az újkeresztelőkkel szemben talán a gyermekkeresztes teljes elvetésének kérdésével kezdődött, de a nézetkülönbség olyan állapotokat szült, amelyeket jól mutat még az ágostai hitvallás különben szelídnek mondott stílusa is. Kemény szavak hangzanak el és kerülnek hitvallási szövegekbe is.”³²

Erre a cikk szerzője konkrét példát említ, és véleményt is alkot: „A VI. hitcikkelyben a gyermekkeresztes érvénytelenítése ellen, vagy a felnőtt-, hívőkeresztes egyedüli formája ellen hasonló kifejezésekkel harcolnak

reformátoraink. A IX. cikkely támadja a gyermekek keresztelés nélküli üdvösségét. A XII. cikkely a keresztség után elérhető tökéletesség ellen mond kemény szavakat, és tagadja, hogy a Szentlélekkel tökéletes keresztények lehetünk életünk során... Ha innen nézzük hitvallásunkat, büszkeség, gőg, magabiztosság érezhető, amelyet az ellenfelek kárhoztattak, sőt sértésnek tartottak.”³³

Ahhoz, hogy Luther az addig elért reformokat megvédje, 1525 áprilisától keményebb eszközökhöz nyúlt. A hozzá hű német fejedelmek katonai beavatkozását kérte a forradalmi megmozdulások fegyveres leverésére. Luther fő ellenfele a radikális társadalmi változásokat sürgető *Münzer Tamás* volt, aki egyébként sohasem lett anabaptistává. Szerepe nem volt több, mint *Dózsa György* keresztes hadvezéré, aki tíz évvel korábban, 1514-ben a Magyarországon kibontakozott parasztfelkelés élére állt. Az viszont tény, hogy *Münzer* valóban nyílt fegyveres ellenállásra buzdította a mélyszegénységben élő elnyomott, sorsával elégedetlen német parasztságot.

A bibliához hű svájci „pacifista” elveket valló anabaptista vezetők azonban határozottan elutasították az erőszak minden fajtáját. A zürichi anabaptisták később vértanúságot is föl vállaltak vezetői, *Grébel Konrád* és *Mantz Félix* már jóval korábban, 1524. szeptember 5-én kelt közösen írt levelükben figyelmeztették a forradalmi eszméket hirdető *Münzer Tamás*t minden erőszakos eszköz elvetésére. Idézet *Szebeni Olivér: Anabaptisták, a reformáció harmadik ága* című könyvéből: „Az evangéliumot és annak vallóit nem szabad karddal megvédelmezni, ahogyan Te vélekedel. Komolyan fáradozz és buzgolkodj azon, hogy csak isteni igéket hirdess és vess el minden emberi törekvést, szokást és véleményt, még a magadét is. Az igazak juhok a farkasok között, áldozati bárányok: szorongatásban és szükségben ők nem használhatják az evilági kardot, háborúskodniuk nem szabad, mert az ember megölése tilos.”³⁴

Luther Márton viszont a protestáns fejedelmek által vezetett nemesi hadsereget a következő szavakkal mozgósította *Münzer Tamás* és követői ellen, kegyetlen leszámolást követelve tőlük: „Itt nem lehet szó sem türelemről, sem irgalomról, a pallósnak és a haragnak az ideje ez, nem pedig a kegyelemnek ideje... Aki a felsőbbségért ontja véré, az igazi vértanú Isten előtt... Aki pedig a parasztok oldalán pusztul el, az örökké égni fog a pokolban... Üssétek, vágjátok, döfjétek, fojtsátok, ahol csak tudjátok, még ha belevesztek is, ne bánjátok... Mert az isteni íge és parancs engedelmisségében haltok meg és a szeretet szolgálatában, hogy megmentsétek felebarátokat a pokoltól és az ördög bandáitól.”³⁵

A súlyos megtorlások ellenére 1526–1528 között Luther bátor hitvallásának fő színhelye, Worms városa lett az egyre terebélyesedő és országos tömegmozgalommá váló anabaptista protestantizmus fellegvárává *Hans Denk* és *Ludwig Hettzer* vezetésével.³⁶ Az anabaptista mozgalomra ezek után szinte megsemmisítő csapást mért a Speyer főterén álló katedrálisban, 1529 tavaszán összehívott, katolikus és lutheránus fejedelmek által közösen meghozott birodalmi törvény. Ennek értelmében „tűz, víz és kard általi halálra” ítélték mindenkit, akik továbbra is elvették a hit nélkül kiszolgáltatott csecsemőkereszteséget,

akik a gyermekeiket ez után sem voltak hajlandók megkeresztelni, és akik a törvény kihirdetését követően is a felnőt看 hitvallókeresztység bibliai elvéhez és gyakorlatához ragaszkodtak. Ez alól csak azok mentesültek, akik azonnali hatállyal elhagyták szülőföldjüket.

Az anabaptisták mozgalmát irgalmatlanul elítélő korabeli reformátori nyilatkozatok, majd a lutheránus fejedelmek által kezdeményezett és 1529-ben Speyerben összeülő birodalmi gyűlésen szentesített, így államilag törvényesített tömeges kivégzések és évszázadokig tartó kegyetlen üldöztetések ismeretében értjük meg igazán a evangélikus/lutheránus világegyház 2010-ben megtett bocsánatkérésének történelmi jelentőségét.

Erről a történelmi eseményről *Hafenscher (Id.)* professzor számolt be „*A Lutheránus Világszövetség nyitott a szabadegyházak felé...*”³⁷ – címmel az Evangélikus Élet 2010. augusztus 22–29. számában. Most ebből a cikkből idézek: „*Mint ismeretes, a Lutheránus Világszövetség (LVSZ) 2010. július 20–27. között Stuttgartban lezajlott tizenegyedik világgyűlése több jelentős határozatot hozott. Ezek egyike volt az egyháztörténelmi fontosságú bocsánatkérés a mennonitáktól, illetőleg általában is az újkeresztelőkől és a csak felnőt看keresztységet valló, baptista jellegű keresztényektől. Valóban egyháztörténelmi jelentőségű lépés ez, hiszen a nagygyűlés a világ lutheránusságának ma már hetvenmillió tagot számláló közössége nevében gyakorolt bűnbánatot az 1521-től elkövetett elvi és gyakorlati bűnökért. Így az 1521. esztendő követő években véghezvitt azon kivégzések miatt is, amelyeknek (nálunk sokan nem is tudtak erről) több száz, egyesek szerint két és fél ezer Krisztus-hívő esett áldozatul. Röviden: ezzel a lépéssel az LVSZ átlépte fél évezredes árnyékát, és lehetővé tette az úgynevezett radikális reformáció híveivel (anabaptistákkal, baptistákkal, „kisegyházakkal”, „szabadegyházakkal” és más hasonló jellegű keresztény csoportokkal) folytatandó párbeszédet.*”³⁸

A német-római birodalom területén államegyházi összefogással több hullámban kezdeményezett szisztematikus anabaptista üldözésnek egyes források szerint több tízezer ember esett áldozatul. Az egyre fokozódó vallási türelmetlenség miatt Dél-Németországból és Svájcban ebben az időben megállíthatatlan menekült áradat indult Európa északi, illetve keleti államai felé.

A szülőföldjükről elűzött anabaptisták egyik irányzatának Németalföld, a később független protestáns állammá váló Hollandia lett egy ideig az átmeneti hazája. Meghatározó szellemi vezetőjük *Menno Simons* (1496–1561) neve után, az itt tovább növekvő anabaptista mozgalmat „*mennonita*” jelzővel illették. Későbbi utódaik fontos láncszemévé váltak az Amsterdamból 1609-ben elinduló baptista világmisszió több mint 400 éves, kontinenseken átívelő, megállíthatatlanul növekedő irányzatának a kialakulásában.

Az 1530-ban Svájcban is érvénybe lépő halálos fenyegetés elől menekülő mintegy hetvenezer anabaptista másik útiránya Ausztria és Morvaország érintésével a Magyar Királyság és az Erdélyi Fejedelemség területe volt. Egyik vezetőjük a vértanúvá vált képzett hittudós, *dr. Hubmayer Baltázár* (1481–1528), majd az ugyancsak vértanúságot föl vállaló *Hutter Jakab* (?–1536)

volt. Utóbbi vezetőjük neve után a mozgalom tagjait „*hutteritáknak*” hívták.

A Magyar Királyság felvidéki területein 1546-tól tömegesen letelepedett, az Erdélyi Fejedelemség területére pedig 1621-től áttelepített anabaptistákat „*újkeresztényeknek*” vagy „*testvéreknek*” nevezték. Máshol a gazdasági összefogásuk egyik jellegzetes iparágáról, így a speciális kerámiakészítés mesteri szintű művelésében is jártas anabaptistákat a német eredetű „*habán*” jelzővel illették. A sok üldözéssel és megalázó számkivetéssel kísért, „*újkeresztény – habán*” közösségek 1763-ban hagyták el végleg hazánk területét *Mária Terézia* (1717–1780) Habsburg császárnő, az anabaptistákat halálos fenyegetéssel sújtó kegyetlen törvényrendelete nyomán.

A Lutheránus Világszövetség 2010 nyarán Stuttgartban elfogadott nyilatkozatának szövegében az áll, hogy az evangélikusok sokáig cipelték súlyos örökségként azt a lelki terhet, hogy – más „történelmi” népegyházak mellett ők is – hosszú időn keresztül kegyetlenül üldözték az anabaptistákat. Különösen azt tartották sérelmezhetőnek, hogy maguk az első reformátorok – *Luther Márton* és reformátortársai, többek között *Philip Melanchthon* – teológiailag is támogatták az újkeresztelők brutális üldözését, megkínzását és kivégzését.

Emiatt az Lutheránus Világszövetség mély sajnálatát fejezte ki a stuttgarti világgyűlésen, nyíltan bűnként vallva meg ezeket a súlyos vétkeket. Megbánásukat és együttérzésüket fejezve ki az anabaptisták mai utódai, a mennoniták, baptisták, és más szabad evangéliumi egyházak tagjai felé. Idézet a Stuttgartban elfogadott határozat szövegéből:

„*Istenbe vetett bizalommal kérjük az Urat, aki Jézus Krisztusban megbékélt a világgal, és kérjük mennonita testvéreinket is, hogy bocsássonak meg a szenvedésekért, amiket elődeink a XVI. században az újkeresztelőknek okoztak. Kérjük, felejtsek el vagy ignorálják a következő évszázadok üldözéseit is, az újkeresztelők minden meg nem engedhető, rossz irányba vezető és sértő bemutatását, amelyeket lutheránus szerzők mind a mai napig tudományos vagy nem tudományos formában terjesztettek róluk*”³⁹

Az Lutheránus Világszövetség stuttgarti világgyűlése arra is kötelezettséget vállalt, hogy az evangélikus hitvallásokat az egyházi intézményekben ezentúl már csak ezzel a kitételrel együtt fogják oktatni. Emellett arra is kötelezték magukat az evangélikus világegyház tagszövetségei, hogy mindenütt hangsúlyozni fogják azt a tényt, hogy az állami erőszak vallási meggyőződés visszavonásának kényszerítésére nem alkalmazható. A vallás- és lelkiismereti szabadságot minden politikai rendszerekben meg kell őrizni.

Nagyra értékeljük evangélikus testvéreink bátor tettét, és örömmel vesszük azokat a jelzéseket, amelyek a további testvéri közeledés irányába mutatnak. Így tekintünk nagy figyelemmel azokra a megnyilatkozásokra, amelyek a krisztusi alázat és szeretet gyakorlatban is megtapasztalható lelkiületéből fakadnak, amit a következő sorokból is kiolvashatunk:

„*A történelmi egyházaknak le kell mondaniuk vélt felsőbbrendűségükről, büszkeségükről, gőgjükről, és újra*

kell gondolniuk kapcsolatukat a Krisztus-hitet életükben is konzekvensen komolyan vevő szabadegyházi tagokkal. Meg kell becsülni értékeiket, és keresni kell velük a kapcsolatfelvételt! Át kell lépnünk az árnyékunkat a protestantizmusban! Ötszáz éves árnyék ez, de a 21. században végre nyitni kell a mennonitákhoz hasonló baptista és más – azelőtt szakadár közösségeknek is nevezett – gyülekezetek irányába... Ötszáz évig mind az evangélikus egyházak, mind a szabadkeresztények mindig az árnyékukkal együtt látták egymást. Az LVSZ most – Isten kegyelmének napja alatt – árnyék nélkül, mert és tudott önmagára és vélt ellenfeleire tekinteni. Egy történelmi egyház szánta el magát nagy lépésre: bevallotta bűneit, bocsánatot kért és baráti kezet nyújtott.”⁴⁰

A mai baptisták mint szellemi előfutáraikra tekintenek az anabaptistákra. Bár közvetlen kontinuitás nincs az anabaptisták és az újkori baptisták között a kegyetlen vallásüldözések miatt. Részint azért, mert tömeges kivégzésük miatt fizikailag megsemmisítették őket, másrészt idővel végleg elhagyták Európát, és a tengerentúltra települtek át.

A megtérés fontosságát hirdető és azt megpecsételő hitvalló bemelegítést gyakorló, 1609-ben újjászerveződő baptista mozgalom napjainkra már 110 millió főt tart számon világszerte. A szintén felnőtt, hitvalló bemelegítést gyakorló, különböző szabad evangéliumi protestáns keresztények

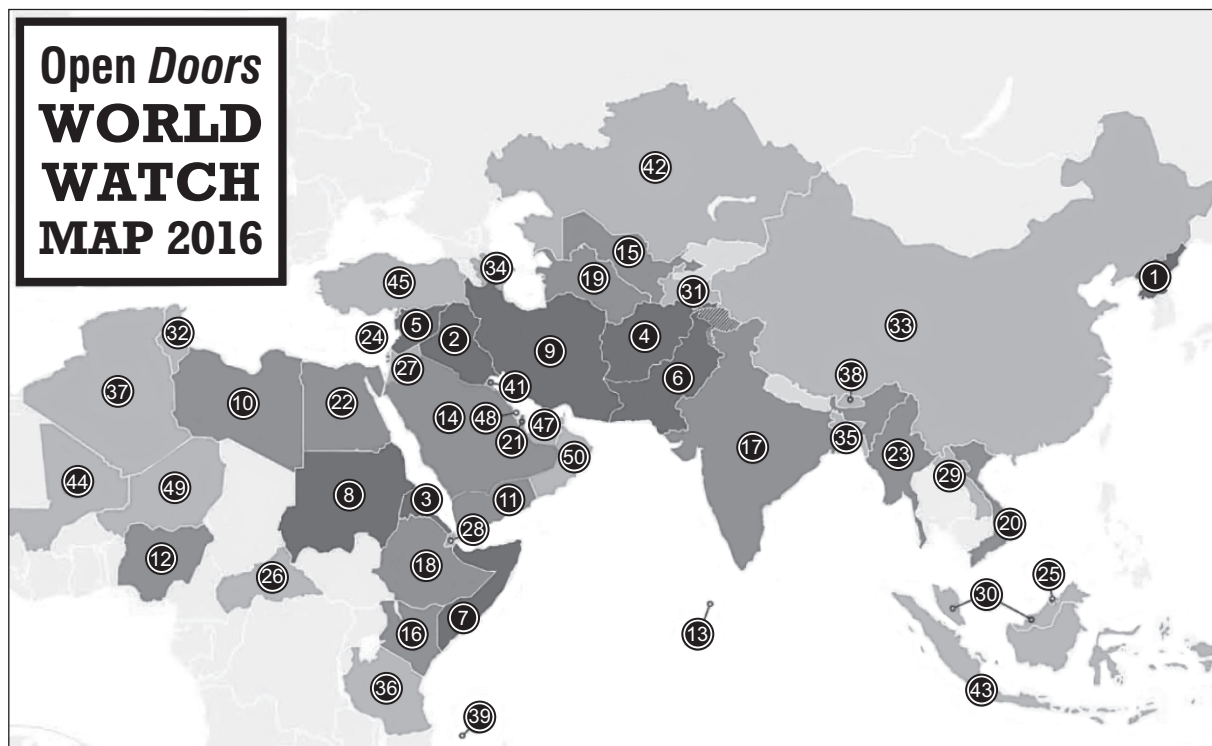
mintegy 800 millió tagot számláló világközössége tisztelttel tekint a sok szenvedésen keresztülment anabaptista mártíromozgalom vértanúira és bátor hithőseire.

A bocsánatkérés és megbocsátás krisztusi gesztusa után már csak egyet tehetünk. Megváltónk példáját és tanítását követve engedelmeskedni neki, aki azt a parancsot adta minden idők tanítványainak: „Új parancsolatot adok nektek, hogy szeressétek egymást: ahogyan én szerettelek titeket, ti is úgy szeressétek egymást! Arról fogja megtudni mindenki, hogy az én tanítványaim vagytok, ha szeretitek egymást.”⁴¹

3. Napjaink keresztényüldözésének okai és következményei

Mintegy 100 millió keresztényt érint napjainkban közvetlenül az erőszakos vallási üldözés, így jelenkorunkban a kereszténységet tarthatjuk a legnagyobb mértékben üldözött vallásnak.

A keresztényüldözés a 21. század elején több százmillió keresztényt érint – állítja az egyik kutató.⁴² Az egyes földrajzi térségekben az üldözés nem egyforma intenzitással folyik. A különféle, ezzel foglalkozó tanulmányok 100 millió köré tették azon keresztények számát, akiket hitük miatt olyan mértékben üldözik, hogy fizikai létük van veszélyben.



Ötven ország, ahol életveszélyes kereszténynek lenni

A napjainkban megjelenő tanulmányok az üldözött keresztények számát inkább 200 millióra becsülik. A hitük miatt megölt keresztények száma évről évre növekszik. Az egyházi vezetők nyilatkozata szerint manapság 5 percenként megölnek egy keresztényt a hite miatt. Ehhez nem számoltuk hozzá azokat, akik Kíná-

ban, Észak-Koreában és más muszlim országokban, börtönökben, légerekben sínylődnek, vagy emberrablás áldozatai.

A holland székhelyű *Open Doors* nemzetközi keresztény szervezet nemrég ismertette az üldözött keresztények 2016-os ranglistáját,⁴³ amelyet egy olyan komplex

szempontrendszer alapján állítottak össze, amelyben figyelembe vették a magánélet, a családi élet, a társadalmi élet, a civil és egyházi szerveződés terén jelentkező veszélyeket és akadályokat. Ezek alapján mérték fel a keresztényüldözés különböző szintjeit az egyes nemzetek esetében. A legmagasabb pontszámot elérő nemzetek (egy 100-as skálán) alkotják a keresztények vallásszabadsága területén legrosszabbul teljesítő ötven ország listáját.

Az Open Doors keresztény szervezet az Európai Parlamentben, valamint több nemzeti parlamentben, így például Nagy-Britanniában és Franciaországban is külön rendezvények keretében ismerteti a képviselők előtt a „szegyenlista” eredményeit.⁴⁴ A 2016-os rangsor elsődleges megállapítása az, hogy világméretben erősödött az ül-

dözés. A tavalyi évhez képest változatlan, abszolút pontszámot elérő országok (Kína, Algéria) visszacsúsztak a negatív rangsorban, vagy ki is kerültek belőle (Niger), ami nem azt jelzi, hogy ezekben az országokban javult volna a helyzet, hanem azt, hogy máshol még tovább romlott

A jelentésekből kiderül, hogy az abszolút számokra tekintettel, a megvizsgált időszakban (2014. november 1-jétől 2015. október 31-ig) 7100 keresztény halt meg úgy, hogy haláluknak oka bizonyított módon közvetlenül a keresztény mivoltuk volt. Tavaly a szervezet még „csak” 4344 keresztény mártírról szerzett tudomást. Ebbe a számba nem tartoznak bele a fegyveres konfliktusok áldozatai, és a teljesen zárt országokból, mint például Észak-Korea vagy Eritrea értelemszerűen nem érkeznek pontos adatok.

Keresztényüldözés a világ 50 legveszélyesebb országában

Sorrend	Ország	Pontszám	A keresztények száma (millió)	Változás	2014-es sorrendben
1.	Észak-Korea	92	0,3	●	1.
2.	Szomália	90	néhány száz	●	2.
3.	Irak	85	1,2*	▲	4.
4.	Szíria	83	1,1**	▼	3.
5.	Afganisztán	81	0,005	●	5.
6.	Szudán	80	1,9	▲	11.
7.	Irán	80	0,45	▲	9.
8.	Pakisztán	79	5,3	●	8.
9.	Eritrea	79	2,5	▲	12.
10.	Nigéria	78	89,0	▲	14.
11.	Maldív-szigetek	78	néhány	▼	7.
12.	Szaúd-Arábia	77	1,2	▼	6.
13.	Libia	76	0,035	●	13.
14.	Jemen	76	0,05	▼	10.
15.	Üzbegisztán	69	0,21	●	15.
16.	Vietnam	68	9,9	▲	18.
17.	Közép-afrikai Közt.	67	3,1	▼	16.
18.	Katar	64	0,09	▲	19.
19.	Kenya	63	34,0	▲	43.
20.	Türkmenisztán	63	0,01	●	20.
21.	India	62	59,0	▲	28.
22.	Etiópia	61	57,0	▼	17.
23.	Egyiptom	61	10,0	▼	22.
24.	Dzsibuti	60	0,015	▲	27.
25.	Mianmar (Burma)	60	4,7	▲	46.

Sorrend	Ország	Pontszám	A keresztények száma (millió)	Változás	2014-es sorrendben
26.	Palesztin területek	58	0,4	▲	34.
27.	Brunei	58	0,042	▼	24.
28.	Laosz	58	0,192	▼	21.
29.	Kína	57	85,0	▲	37.
30.	Jordánia	56	0,172	▼	26.
31.	Bután	56	0,020	●	31.
32.	Komoro-szigetek	56	0,003	▲	42.
33.	Tanzánia	56	25,3	▲	49.
34.	Algéria	55	0,035	▼	32.
35.	Kolumbia	55	44,6	▼	25.
36.	Tunézia	55	0,024	▼	30.
37.	Malajzia	55	2,9	▲	40.
38.	Mexikó	55	120,0	+	Új
39.	Omán	55	0,035	▼	27.
40.	Mali	52	0,044	▼	33.
41.	Törökország	52	0,188	+	Új
42.	Kazahsztán	51	2,5	▼	39.
43.	Banglades	51	1,2	▲	48.
44.	Srí Lanka	51	1,9	▼	29.
45.	Tádzsikisztán	50	0,097	●	45.
46.	Azerbajdzsán	50	0,301	+	Új
47.	Indonézia	50	36,0	●	47.
48.	Mauritánia	50	0,005	▼	36.
49.	Egyesült Arab Em.	49	0,4	▼	35.
50.	Kuvait	49	0,4	▼	38.

*Az amerikai csapatok bevonulása előtt

**A polgárháború kitörése előtt

Forrás: Györfi Károly – Keresztényüldözés a 21. század elején – Open Doors, World Watch List, 2015.

Nemcsak a keresztények vannak veszélyben, hanem ingatlanok is, hiszen templomok és gyülekezeti házak kerülnek célkeresztbe, ezek között értjük a megtámadott, megrongált, felrobbantott, elpusztított, felgyújtott, hatóságilag elkobzott épületeket is. Ezek száma 2015-ben 2406 volt, az előző évnek a duplája (1062). Csak Kínában egy hatósági kampány nyomán 1500 gyülekezeti házat romboltak le, például érvénytelen építési engedélyre hivatkozva.

A jelentés megállapítja, hogy egy templom vagy gyülekezeti ház elleni támadás hosszú távon is közösségromboló hatással van: a keresztények félnek újra ellátogatni

egy istentiszteletra, és ez a félelem más keresztény közösségre is ragályos lehet. Egy ilyen épület rombolása menekülésre kényszeríthet egy teljes közösséget, és egyfajta vallási tisztogatásnak az előszele lehet. Ez történt meg például 2015 októberében Indonéziában, amikor egy gyülekezeti ház lerombolása után mintegy 8000 keresztény menekült el az Aceh tartományból.

Az úgynevezett szabad világban élő keresztényeknek nagy felelőssége van abban, hogy ezek egyrészt ezek a tömegesen előforduló bűntények minél nagyobb nyilvánosságot kapjanak. Elfogadhatatlan, hogy a 21. század elején egyes országokban a keresztények a hitükért 25 évet ül-

nek börtönben, vagy munkatáborokban, halálra dolgoztatva őket, papjaikat megölve és templomaikat felégetve keresztény tömegeket kényszerítve menekülésre.⁴⁵

Szinte naponta olvashatjuk az ilyen és hasonló híreket: „Az Iszlám Állam fegyveresei tizenkét embert fejeztek le és feszítettek keresztre, akik a líbiai szír városért folytatott harcokban vettek részt. A LANA líbiai híriügynökség a hétvégén jelentette, hogy a dzsihádisták további huszonkét embert végeztek ki.” Kadhafi hatalmának megdöntésével, az úgynevezett arab tavasszal elszabadult a pokol, tízezerrel menekülnek a keresztények az iszlámisták rémuralma elől.

A narancssárga rabruhába öltöztetett keresztények Krisztus nevével az ajkukon mentek a halálba. A liberálisnak, baloldalinak nevezett sajtó a keresztény népiirtásról, a keresztény holokausztról ritkán ír. Pedig írhatnának, hiszen Györfi Károly: *Keresztényüldözés a 21. század elején* című könyvének tanúsága szerint (Kairoosz Kiadó) a világban csaknem 400 millió keresztényt üldöznek.

Manapság minden öt percben megölnek egy keresztényt a hite miatt. Európában ugyan még nincs keresztényüldözés, de keresztényellenesség annál inkább. A 21. század elején, de különösen az elmúlt években a keresztények üldözése és erőszakos elnyomása általánossá vált a muzulmán többségű államokban. Keresztényüldözésről, napjaink keresztény holokausztjáról a média továbbra is hallgat, vagy nem foglalkozik e jelentős témával súlyának megfelelő módon.

Jelenleg a Föld 65 országában közel 400 millió hittestvérünknek van veszélyben a testi épsége, vagyona. Ezek elsősorban muszlim többségű országok, de van köztük hindu dominanciájú is. Az üldözés tíz-tizenkét esztendőre vált intenzívebbé. A *Szaddám Huszein* megbuktatása, majd az „arab tavasz” nyomán kialakult anarchia kedvezett a szélsőségek megerősödésének, nyeregbe kerülésének. Ahogy *Louis Rafael*, az iraki káld katolikus egyház pátriárkája fogalmazott: „*Szaddám Huszein diktatúrája alatt sem élveztük a szabadságot, de biztonságban éreztük magunkat. Megkaptuk a szabadságot, most nem vagyunk biztonságban.*”⁴⁶

A keresztényüldözés brutális méreteket öltött az utóbbi időben. A lefejezés az enyhébb eljárások közé tartozik. A szélsőséges csoportok tagjai, vallási fanatikusok általában hosszasan kínozzák áldozataikat, majd agyonverik, elégetik, keresztre feszítik őket. Ezzel tulajdonképpen szembe mennek a Korán tanításával és az iszlám eredeti szellemiségével. Az egyik szakértő arról számolt be a minap, hogy olyan brutális történetekkel találkozott, amelyek minden képzeletet felülmúlnak. Példaként említette, hogy az iszlám elhagyása s a megkeresztelkedés a legsúlyosabb vétkek közé tartozik. Ezt államilag is tiltják. Nemegyszer családi tragédia származik belőle. Egy apa Szaúd-Arábiában a család becsületének védelmére hivatkozva kitepte lányának a nyelvét, mert az titokban áttért a keresztény hitre, majd felgyújtotta a lányt. Hét évvel ezelőtt történt Pakisztánban, hogy több mint ezer keresztény nőt gyilkoltak meg. Hetvenen közülük abba haltak bele, hogy erőszakot követtek el rajtuk.

Sajnos léteznek országok, amelyekben a keresztény vallás gyakorlása vagy tilos, vagy erősen korlátozott, az

állami szervek, így a rendőrség gyakran szemet huny a keresztényellenes támadások fölött. Jó példa erre Egyiptom, ahol maguk a rendőrök erőszakoltak meg egy keresztény hitre tért asszonyt. A kopt keresztények otthonait rendszeresen felgyújtják, házaikat mint szabadon pusztítandó hitetlen helyeket jelölik meg.

Véget kellene vetni a hallgatásnak, mert hatalmas a tét. Nagy az esélye a kereszténység megsemmisülésének a muzulmán többségű országokban. Rá kell csak nézni a nagyvilág vallási térképére (a fent említett 50 országra gondolva), és azonnal szembetűnik az adott országokban élő keresztények elviselhetetlen helyzete, ahonnan napjainkban tömegesen menekülnek keresztény hittestvéreink.

Különösen félelmetes ez a fokozott üldözési trend, hisz az iszlám 7. században való megjelenése óta a kereszténység ádáz ellenségeként lép föl Közel-Keletől kezdve a mediterrán térségen át szerte a nagyvilágban. Ott, ahol valaha a keleti kereszténység legfőbb bázisai voltak irgalmatlanul kiirtotta, elűzte, megszüntette létezésük feltételeit is. Napjainkban ugyanez a szándék áll a megállíthatatlannak tűnő tömeges migráció hátterében is.

A legutóbbi időszakban az Iszlám Állam terror szervezetei vérengzéseitől és erőszakos cselekedeteitől hangos a média. A brutális üldözés következtében az érintett területekről a keresztények több mint 90%-a már elmenekült.

A kutatások alapján tudjuk, hogy a legnagyobb számban Nigériában haltak meg keresztények a hitükért (4028 személy), továbbá a Közép-afrikai Köztársaságban (1269), a Kongói Demokratikus Köztársaságban (467), valamint Kenyában (2259).⁴⁷

A keresztények üldözése szinte népiirtásszerű Irakban, Szíriában és Nigériában. Az iraki Moszulban például 2003-ban, amikor az amerikai invázió volt, még hatvan-ezer keresztény élt. Ez a város a Bibliában még Niniveként szerepel. Nemrégiben nagy diadallal jelentették be a város kereszténymertességét. Erdemes tudni, hogy Irakban és Szíriában is másfél-másfél millió keresztény élt a harcok eszkalálódása előtt. Ma már szinte alig mérhető a jelenlétük, mert többségük elmenekült. Templomaik nagy részét lerombolták. Ha romok maradtak, fallal, szögesdróttal vették körül, hogy ne mehessen a közelükbe senki. Az Iszlám Állam három lehetőséget állított a helyi keresztények elé. Ez azt jelentette, vagy sarcot fizetnek és áttérnek az iszlámra, vagy elmennek, vagy megölik őket.⁴⁸

Ezek a tömeggyilkosságok mind a korábban az Al-Kaidának, jelenleg pedig az Iszlám Államnak hűséget fogadó iszlamista terrorcsoportok tevékenységéhez kötődnek. Az említett terrorcsoportok alakultak át többé-kevésbé egybefüggő területtel rendelkező „államokká”, vagy egyfajta párhuzamos hatóságként működnek akár több országhatáron át olyan térségekben, ahol gyenge államhatalommal találkozunk. Így például Észak-Nigériában, Kamerunban, Nigerben a Boko Haram; Líbiában, Maliban, Közép-afrikai Köztársaságban (több csoport); Szomáliában, Kenyában, Tanzániában az al-Shabaab; Ugandában, a Kongói Demokratikus Köztársaság Észak-Kivu tartományában az ADF-Nalu.⁴⁹

A szíriai keresztények először a templomaikat veszítették el. Rajtaütésszerű támadásokat szerveznek (sokszor a

rosszul védett országhatárokon túl) keresztény célpontok ellen – keresztény gyülekezeti házakat, iskolákat vesznek célba. Például az al-Shabaab Szomáliából indult, hogy 2015. április 2-án túsul ejtsen 700 diákot egy egyetemi kampuszon Kenyában. Az intézményben a keresztényeket elkülönítették a muszlim társaiktól, és egyetlen nap alatt 148 keresztény fiatalat megöltek.

Az Open Doors aggodalmát fejezte ki a „rendszerszintű”, államilag megtűrt, támogatott, indított keresztényüldözés megerősödése miatt is, elsősorban Eritreában, Pakisztánban, Indiában, míg az első helyen változatlanul Észak-Korea áll. Eritreában, „*Afrika Észak-Koreájában*” totalitárius diktatúra működik, ahol könyörtelenül üldözik a kereszténység minden, államilag nem engedélyezett formáját. Emiatt a keresztények tömegesen igyekeznek elhagyni Eritreát, és többnyire Olaszország felé veszik az irányt. Az olasz tengerpartra érkező migránsok egynegyede állítólag eritreai állampolgárságú, sok közülük vélhetően keresztény.⁵⁰

Pakisztánban a keresztények ellen elkövetett erőszakos cselekmények száma soha nem látott méreteket öltött. Több terrortámadással, lincseléssel, pogrommal. Az erőszak a 3,8 millió pakisztáni keresztény számára mindennapos fenyegetés. „*Az erőszak abban nyilvánul meg, hogy naponta rabolnak el fiatal keresztény lányokat, hogy megerősököljék, kényszerből férjhez adják és megterítsék őket az iszlámra. Nincs a mindennapos életnek olyan szegmense, ahol a keresztények ne néznének szembe az üldözéssel, ami gyakran nem állami szintű, hanem inkább radikális muszlim körökből származik.*”

Ami az Indiában élő keresztények helyzetét illeti, ott is van ok az aggodalomra. Az országban hatalmas társadalmi változásokat idézett elő a nacionalista hindu párt hatalomra jutása a 2014-es választásokon. A kormányváltás óta a keresztények elleni atrocitások elkövetői mindig büntetlenek maradnak. Az ország elnöke meg sem szólalt, amikor az elmúlt évben elszaporodtak az erőszakos cselekmények keresztény épületekkel és vezetőkkel szemben. A rendőrség ki se megy a helyszínre, és az sem biztos, hogy a perek eredményhez vezetnek. A kormány amnesztiában részesíti a keresztények elleni támadókat.⁵¹

India a ranglista 17. helyére került a tavalyi 21. helyről. Az országban hatalmas társadalmi változásokat idézett elő a nacionalista hindu párt hatalomra jutása a 2014-es választásokon. A *Narendra Modi* vezette Indiai Néppárt – BJP – hatalomra jutása óta a keresztények elleni atrocitások elkövetői „gyakorlatilag mindig” büntetlenül maradnak. „*Az elnök végig hallgatott, amikor 2015-ben elszaporodtak az erőszakos cselekmények keresztény épületek ellen és vezetőkkel szemben. A rendőrség szinte soha nem megy ki a helyszínre, és a perek aligha vezetnek eredményhez. A kormány amnesztiában részesíti azokat, akik keresztényeket támadnak meg*” – írja a jelentés.

A rendszerszintű üldözés erősödött a közép-ázsiai volt szovjet köztársaságokban (Kirgizisztán kivételével, mely az egyetlen ország a térségben, ami nem szerepel a rangsorban), Üzbegisztánban a legrosszabb a helyzet. A térségben az ország a rangsor 15. helyén áll. Dél- és Közép-Amerikában, a drogaffiák által ellenőrzött te-

riületeken továbbra is jelentős a keresztényüldözés, bár több ország visszacsúszott néhány hellyel a rangsorban (Mexikó jelenleg a 40. helyen, Kolumbia a 46. helyen áll), ám ez – amint említettük – nem az itt bekövetkezett javulásnak, hanem a keresztények elleni általános üldözés erősödésének köszönhető.

Az idei ranglista fő tanulsága az, hogy az üldözés, bár alapvetően két egymástól eltérő formában nyilvánul meg: rajtaütésszerű erőszak vagy a mindennapokban kódolt rendszerszintű erőszak, egyaránt vallási alapú tisztogatáshoz vezet, mivel mindkét esetben ugyanaz a motiváció: a radikális csoportok nem hajlandóak tovább együtt élni keresztény polgártársaikkal.

A fenyegetések háttérben elsősorban a radikális iszlám áll az 50 országból 35-ben a radikális iszlám a keresztényüldözés elsődleges forrása, de nem kizárólag. Például *Rajeshwar Singh*, az újnacionalista hindu kormányzathoz közel álló személyiség politikai programként december 2014-ben meghirdette a kereszténység és az iszlám teljes eltűnését Indiából 2021 végéig. „*A keresztények körében soha nem tapasztaltunk ekkora menekülthullámot. Legyen ez Szíriában, Nigériában, Kenyában vagy Eritreában, egész városokból, teljes tartományokból tűnik el a keresztény lakosság. Már a pakisztáni keresztények is menekülnek más dél-ázsiai országokba, hogy menedéket kérjenek*” – olvasható a jelentésben.

Nagy kihívás azonban máshol megtalálni a biztonságot, amire az Open Doors az iraki-szír keresztények esetét idézi. Az őket eddig befogadó kurd tartomány nemrég korlátozta a keresztények tulajdonszerzését a tartományban. Tulajdon (ház, föld, üzlet) perspektívája nélkül azonban az ott élő mintegy 120–200 ezer keresztény menekült nem fog hosszú távon beilleszkedni, és egy részük újra útnak indulhat.

Az országokként vizsgált adatok szerint tavaly legalább 7100 keresztényt öltek meg világszerte, ami 63 százalékos emelkedést jelent az előző évihez viszonyítva. Ez a szám évről évre csak nő. Az Open Doors már korábban jelezte, hogy például az elmúlt évben csak Nigériában több mint 4000 keresztényt öltek meg vallási okokból, mégpedig a Boko Haram dzsihadista szervezet akcióiban, valamint a fulbe etnikai csoporthoz tartozó nomád pásztorok által elkövetett bűncselekményekben. A megtámadott keresztény templomok száma szinte megduplázódott az utóbbi időben. Amíg 2014-ben 1062, addig tavaly már 2406 templom ellen követtek el valamilyen támadást. Ezek közül 1500 Kínában található.

Végül nézzünk körül Európában is. Az utóbbi időben kontinensünkön, különösen annak nyugati részén, megnőtt a terrorveszély. Keresztény papok, templomok és temetők ellen követnek el egyre sűrűbben támadásokat. Mielőtt bárki kizárólag a muszlimokra gondolna, leszögezhetjük, hogy nemcsak ők követik el, hanem „helybeliek” is. A legtöbbször szélsőbaloldali szervezetek tagjai.

Az is az igazsághoz tartozik, hogy Európa egy rosszul értelmezett tolerancia jegyében sokszor igyekszik eltagadni keresztény múltját, gyökereit. Így tekinthetik Angliában a karácsonyt sokan a fény ünnepének, így akarták kitiltani Olaszországban a közösségi helyekről, az iskolákból a keresztet.

Az is megdöbbenő, hogy kontinensünkön drámaian csökken a vallásukat gyakorló emberek száma. Jó példája ennek Németország. Csak a német evangélikusok az elmúlt húsz évben 340 templomot voltak kénytelenek bezárni. A kontinens keleti felén, amely több évtized alatt szovjet megszállás alatt volt, így Magyarországon is, valamivel jobb a helyzet, de ami a vallásosságot illeti, még bőven akad feladat.

Az Evangéliumi Világszövetség felhívásához csatlakozva az elmúlt esztendő őszén a *Magyar Evangéliumi Szövetség (Aliansz)* – melynek egyik alelnöke vagyok – és a *Magyarországi Egyházak Ökumenikus Tanácsa (MEÖT)* közös felhívást adott ki és szolidaritási imánapot hirdetett az üldözött keresztényekért. Az akkor közösen kiadott felhívással zárom dolgozatomat:

4. „Nem hallgathatunk!

Világszerte több mint 100 millió keresztény szembe-sül naponta az üldözés valamilyen formájával azért, mert Jézus Krisztust élete Urának és Megváltójának vallja. Ez így volt, nemcsak a kereszténység hajnalán, de sokszor a történelem folyamán, így a múlt században is. Napjainkban, az internet térhódításával, de többször már a fősodratú médián keresztül is elérnek bennünket a hívők szenvedéséről szóló hírek, melyek világossá és nyilvánvalóvá teszik, mennyire indokolt, fontos és sürgős, hogy imádságban és minden lehetséges módon, üldözött testvéreink mellé álljunk.

Az elmúlt évben több ezer iraki és szír keresztény kényszerült elhagyni otthonát a radikális iszlamisták által elkövetett támadások miatt. Mára – az Iszlám Kalifátus kikiáltását követően – ezeken a területeken ezreket, tízezreket kínoznak, ölnek meg, vagy vetnek rabszolgasorba, és milliónyian válnak földönfutóvá, csak pusztá életüket, családjukat mentve. Ugyanígy, Nigériában is keresztények sokaságát ölik meg és üldözik el hitükért. A világ számos országából érkeznek híradások arról, hogy hatalmi szervek vagy erőfölényben lévő radikális vallási csoportok támadásokat intéznek Krisztus követői ellen.

Az Evangéliumi Világszövetség (WEA) évről évre nemzetközi imánapot hirdet az üldözött egyházért, ami lehetőséget biztosít számunkra is arra, hogy csatlakozhassunk a keresztények azon millióihoz, akik – szerte e világon – e napon is, együtt, egységben imádkoznak az üldözöttekért. Ehhez a felhíváshoz csatlakozva, a Magyar Evangéliumi Szövetség (Aliansz) és a Magyar Egyházak Ökumenikus Tanácsa (MEÖT) nevében, arra hívjuk keresztény egyházainkat, hogy álljunk ki üldözött testvéreinkért, imádkozunk értük, és segítjük őket minden lehetséges módon. Ennek megfelelően bátorítunk minden lelkipásztort, előljárót és gyülekezeti tagot, hogy november 9-én, vasárnap, az istentisztelet keretében, illetve külön alkalmakon, egyesüljünk az üldözött egyházért való, Lélek általi imádságban, jöjjünk együtt az Úr elé, beteljesítve az Igét: „*Ha szenved az egyik tag, vele együtt szenved valamennyi, ha dicsőségben részesül az egyik tag, vele együtt örül valamennyi. Ti pedig Krisztus Teste vagytok, és egyenként annak tagjai.*” (1Kor 12,

26–27) Magyar Evangéliumi Szövetség (Aliansz) – Magyarországi Egyházak Ökumenikus Tanácsa (MEÖT)
Forrás: MEÖT

Jézus azt mondja: „*Boldogok vagytok, ha énniattam gyaláznak és üldöznek titeket, és mindenféle rosszat hazudnak rólatok. Örüljete és ujjongjatok, mert jutalmatok bőséges a mennyben, hiszen így üldözték a prófétákat is, akik előttetek éltek.*” (Máté 5,11–10)

Mészáros Kálmán

JEGYZETEK

- 1 [http://www.romaikor.hu/roma_tortenelmet_irt_\(a_romaiak_tortenete\)_\(www.romaikor.hu_2008-2016.\)](http://www.romaikor.hu/roma_tortenelmet_irt_(a_romaiak_tortenete)_(www.romaikor.hu_2008-2016.))
- 2 Az apostolok nyomába szegődünk Rómában, Békehírnök, 2016. április 10. 108. o.
- 3 T. Horváth Ágnes: Arcus Titi (Titus diadalíve), <http://www.romaikor.hu>
- 4 A kifosztott jeruzsálemi templom kincseiből épült a Colosseum <http://www.origo.hu/tudomany/tarsadalom/20010701akifosztott.html> (2016.07.25.)
- 5 Jeruzsálem ostroma Kr. u. 70 – <http://digolanum.gportal.hu>
- 6 Pecsuk Ottó – Pál és a Rómaiak – A Római levél kortörténeti olvasata (Doktori disszertáció) – A római katakombák szerepe – [http://www.romaikor.hu/romai_korszak_nagyjai/pal_apostol_es_a_romaiak_tortenelm_es_irodalom/kozvetlen_kortorteneti_hatter_kr_u_1_szazad_\(a_zsidok_romaban\)/cikk/a_romai_katakombak_szerepe](http://www.romaikor.hu/romai_korszak_nagyjai/pal_apostol_es_a_romaiak_tortenelm_es_irodalom/kozvetlen_kortorteneti_hatter_kr_u_1_szazad_(a_zsidok_romaban)/cikk/a_romai_katakombak_szerepe) (2016.07.26.)
- 7 Jakab Attila: Az apostolok utazásai az apokrif cselekedetekben – „A Péter – vagy helyesebben szólva a Péter apostol és Simon – cselekedetei szintén csak töredékekben maradt fenn. Ebben az iratban az utazás tematikája nem játszik központi szerepet, hiszen a cselekmény Rómában zajlik. Szellem- és teológiatörténeti szempontból azonban a 2. századi kereszténység fontos dokumentumának tekinthető.” – 41. o.
- 8 Boros István: Az örök élet hite a római katakombák festményein – <http://konyvtar.vaciegyszemelye.hu/feltoltkepek/Boros%20Az%20orok%20elet%20hite.pdf> (2016.07.26.)
- 9 Istvánfi Szilárd László: Az ókori Róma vallásos élete, Gyulafehérvár, 2008.
- 10 Gal 3,28
- 11 Szent Péter apostol – <http://www.katolikus.hu/szentek/0629.html> (2016. 05. 02.)
- 12 Szent János apostol és evangélista, (Fordította: Grill Tibor) <http://mek.niif.hu/04600/04626/html/legenda0008.html> (2016-04-15)
- 13 A Római Birodalom bukása és a kereszténység – http://adalek.blog.hu/2011/04/12/a_romai_birodalom_bukasa_es_a_keresztenyseg (2016. 04. 14.)
- 14 Ferdinand Gregorovius: Hadrián császár. A görög-római világ Hadrián korabeli rajza (Fordította: Pásztor János) – Magyar Tudományos Akadémia, Budapest, 1897.
- 15 Merényletek, http://romaikor.hu/merenyletek_es_gyilkosságok/gyilkosságok/cikk/merenyletek (2016-04-20)
- 16 Krawczuk: Római császárok: Krawczuk, Aleksander. *Római császárok*. Lazi Könyvkiadó, Szeged (2008)
- 17 Michael Grant: Róma császárai. Corvina Kiadó. Budapest. 1996.
- 18 Krawczuk, i. m. 16. o.
- 19 Krawczuk, Aleksander. *Nagy Konstantin*. Gondolat Kiadó (1981)
- 20 Krawczuk, i. m. 44. o.
- 21 I. Constantinus hivatalos császári címe latinul: IMPERATOR CAESAR FLAVIVS CONSTANTINVS PIVS FELIX INVICTVS AVGVSTVS, ehhez 312-ben hozzáadta a MAXIMVS nevet, 325 után pedig az *invictus*t a VICTOR váltotta fel, mert az *invictus* Sol Invictusra, a Napistenre emlékeztetett
- 22 Krawczuk, i. m. 90. o.
- 23 Michael Grant: Róma császárai. Corvina Kiadó. Budapest. 1996.
- 24 Pontifex Maximus: Az ókori Róma legmagasztosabb vallási beosztása, a legfelső pap. Tiszttségét csak patriciusok tölthették be Kr. e. 254-ig, mivel ekkor egy plebejus foglalta el ezt a beosztást. Kezdetben szigorúan vallási hivatalnak számított, de fokozatosan politikai

- hatalom alá került, olyannyira, hogy Augustus uralkodása alatt a császár hivatalának rendelték alá. Nagy Gergely nevéhez fűződik a Pontifex Maximus pápai cím felvétele, amióta a katolikus pápa megnevezéseként is szolgál ez a kifejezés. A pontifex szó latin eredetű, a pons + facere szavakból ered, aminek jelentése hídépítő, a maximusnak pedig hatalmas. A kifejezés eredete arra vezethető vissza, hogy a volt Rómában a hídépítés nagy jelentőséggel bírt, mivel a Tiberis fölé nagy hidakat építettek, és csak egy vallási vezető engedhette meg magának, hogy megzavarja a szent Tiberis folyását. Emellett szimbolikai jelentést is hordoz, ahogy a pontifexek egyengedik a hidat az ember és Isten között.
- 25 Tarján M. Tamás: 313. február 3. | A milánói ediktum kiadása – „Amikor én, Constantinus Augustus, és én, Licinius Augustus, kedvező előjelektől kísérvé Mediolanumba érkeztünk és mindent fontolóra vettünk, ami a köz hasznára és javára szolgál, a többi dolog közt, melyekről úgy tűnt, hogy mindenkinek hasznára válnak, úgy döntöttünk, hogy mindenekelőtt és elsősorban olyan rendeleteket bocsátunk ki, amik biztosítják az istenség iránti tiszteletet és imádást, azaz hogy megadjuk a keresztényeknek és mindenkinek azt a szabad választást, hogy azt a vallást kövesse, amelyiket akarja, úgyhogy bármelyik istenség vagy mennyei hatalom jóakarattal lehessen irántunk és mindenki iránt, aki hatalmunk alatt él.” (*Részlet a milánói ediktum szövegéből*) – 313. február 3-án adta ki I. Constantinus (ur. 306–337) és Licinius császár (ur. 308–324) a milánói ediktumot, mely a szabad vallásgyakorlás biztosítása mellett arról is rendelkezett, hogy a hitük miatt rabságban tartott keresztényeket engedjék szabadon, elkobzott személyes és közösségi tulajdonukat pedig szolgáltatassá nekik vissza. Az ediktum fordulópontot jelentett a Római Birodalom történetében, ezután ugyanis a császári hatalom felhagyott a keresztény vallás üldözésével, és mind nagyobb mértékben támaszkodott annak stabilizáló erejére.
- 26 Colijn, Jos. *Egyetemes egyháztörténet*. Iránytű Alapítvány, 126–145. és 151–152. o.
- 27 Véghelyi Antal: Luther és az úrvacsora, *Evangélikus Élet*, 2005-03-024
- 28 Hafenscher Károly (Ifj.): Luther és az istentisztelet 14. – A keresztység, *Evangélikus Élet*, 2005/06/024
- 29 Almási Mihály: „És továbbment az ő útján örömmel...” Budapest, 1976. 48.
- 30 Luther Márton: *Bűnbánat, keresztység, úrvacsora – Három sermo a szentségekről 1519* – Luther Kiadó, Budapest, 2011. 26. o.
- 31 Hafenscher Károly (Id.): *A Lutheránus Világszövetség nyitott a szabadegyházak felé...* – Evangélikus Élet, 2010. augusztus 22–29.
- 32 Hafenscher Károly (Id.): i. m.
- 33 Hafenscher Károly (Id.): i. m.
- 34 Szebeni Olivér: *Anabaptisták, a reformáció harmadik ága* – Budapest, 1998. 22. o.
- 35 Szebeni O.: i. m. 25, 27.
- 36 Fritz Reuter: *The Reformation Memorial Church of holy Trinity in Worms, 2–3* (A Worms-i templom történetét ismertető kiadvány)
- 37 Hafenscher Károly (Id.): i. m. 22–29.
- 38 Hafenscher Károly (Id.): i. m. 22–29.
- 39 Békehírnök: „Történelmi jelentőségű lépés...” 2010. augusztus 8. – 237. o.
- 40 Hafenscher (Id.): i. m.
- 41 Jn 13,34–35
- 42 Györfi Károly: *Keresztényüldözés a 21. század elején*. Kairosz Kiadó, Budapest, 2015. 11. o.
- 43 Frechet Tímea: *Ötven ország, ahol életveszélyes kereszténynek lenni*. <http://www.atv.hu/kulfold/20160205-otven-oroszag-ahol-életveszelyes-kereszténynek-lenni> (2016-02-07)
- 44 Az Open Doors jelentése szerint ismét fokozódott a keresztényüldözés: A Közel-Kelet, valamint Ázsia és Afrika országaiban 2014-ben jelentősen erősödött a keresztényüldözés. Az Open Doors elnevezésű holland keresztény alapítvány éves jelentése szerint újabb országokat – Törökország, Azerbajdzsán és Mexikó – kellett felvenni a listára. – Magyar Kurír, (2015-01-07)
- 45 Györfi Károly: i. m. 36. o.
- 46 Bálint József: *Keresztényüldözés, Családi kör*, <http://www.csaladikor.com/hu/201610/ric/2109/balintj.htm> (2016. 03. 10)
- 47 Frechet Tímea: i. m.
- 48 Bálint József: *Keresztényüldözés – A világ hatvanöt országában mintegy négyszázmillió embernek veszélyben van az élete – Az egyik szaúdi főmufti arra buzdította az iszlamistákat, hogy minden keresztény nyomot tüntessenek el*. <http://www.csaladikor.com>
- 49 Frechet Tímea: i. m.
- 50 Frechet Tímea: i. m.
- 51 Bálint József: i. m.

Keresztény válasz a világban tapasztalható erőszakra

„Békességet hagyok rátok,
az én békémet adom nektek”
(Jn 14,27)

1. A béke a kereszténység alapüzenete

A kereszténység alaptanítása a békére vonatkozik. Jézus tanításának ez a lényege, ezt hozta el megtestesülésével, amit az angyalok meg is énekeltek: „Békesség, békesség a földön...”¹ Ő a megígért „Béke Fejedelme”, s ez egyúttal a megszületett Messiásnak is az új neve.² Ő a szeretet hatalmával uralkodik, és „a békének nem lesz vége”.³ Jézus nyilvános működésének kezdetén hangsúlyozta, hogy „boldogok a békességben élők, mert Isten fiainak hívják majd őket”.⁴ Amikor Jézus a tanítványait igehirdető és gyógyító körútra küldi, akkor a felkészítésük során hangsúlyozza, hogy első szavuk legyen a béke átadása: „Békesség e háznak.”⁵ Jézus személyét pedig később Pál apostol a békével azonosítja, aki maga a „békeszerző”, és azért jött el, hogy „békét hirdessen a

távollevőknek, és békét a közelleveőknek”⁶. Ezzel teljesült az Ószövetség másik prófétai jóvendőlése, hogy a Betlehemből származó Messiás „maga lesz a béke”⁷.

A Szentírás tanításából teljesen nyilvánvaló, hogy a béke nem egy passzív állapot, hanem mindig egy személylyel való kapcsolat. Az ígéretek, melyek a Messiásra és az őt követő tanítványokra, vagyis a keresztényekre vonatkoznak, világossá teszik, hogy azok az igazi boldogok, akik a békén munkálkodnak, mert ők valóban Isten fiai.

2. Az erőszak és a gyűlölet megmérgezi az együttélést

Isten jónak alkotta a világot, sőt a teremtés után látta, hogy nagyon jó mindaz, amit létrehozott.⁸ A deuterokanonikus *Bölcsesség könyve* állapítja meg, hogy

„a Sátán irigysége révén jött a világba a halál”⁹. A *Teremtés könyvének* leírásában az első emberpár vétke mögött is a Sátán ravaszsága áll.¹⁰ Jézus az evangélium hirdetésére küldött tanítványok visszaérkezésekor állapítja meg: „Láttam a Sátánt: mint a villám, úgy bukott le az égből.”¹¹ Egyedül a szeretet hatalma tudja megtörni a Sátán hatalmát, és csak Jézus képes arra, hogy megvalósuljon a prófétai jövendölés a messiási béke korszakáról: „Sehol nem ártnak s nem pusztítanak az én szent hegyemen.”¹² Ennek a békének először az emberi szívekben kell az evangélium befogadása által megszületnie, majd az egyház nagy közösségében kifejlődni, és az egyház missziós küldetése által a világ minden pontján megvalósulnia.

A keresztény életre és magatartásra azonban az a helyzet állás is jellemző, amelyre Jézus ugyancsak részletekbe menően felkészítette övéit:

- „Úgy küldelek titeket, mint bárányokat a farkasok közé.”
- „Az emberekkel szemben legyetek óvatosak, mert bíróság elé állítanak, zsinagógáikban pedig megosztóznak titeket.”
- „Miattam helytartók és királyok elé hurcolnak, hogy tegyetek előttük és a pogányok előtt tanúságot.”
- „Amikor átadnak benneteket a bíróságnak, ne töprengjete, hogyan és mit mondjatok. Abban az órában megadatik nektek, hogyan beszéljete.”
- „Halálra adja majd a testvér a testvért, az apa a gyermekét, a gyermekek meg szülei ellen támadnak, és vesztüket okozzák.”
- „Mindenki szemében gyűlöletesek lesztek a nevéért.”¹³

Végül Jézus a feltámadása után a következőképpen köszönti tanítványait: „Békesség nektek!”¹⁴ Ez már az eszkatologikus béke, amelyet egyedül a feltámadt Jézus Krisztus adhat az embereknek.

3. Legyőzni a közömbösséget és megszerezni a békét

Napjainkban a szélsőséges individualizmussal, liberálizmussal és a hatalmi fenyegetéssel, valamint a gyűlölettel együtt jár az erőszak fájdalmas megtapasztalása. A keresztényeknek erre határozott feleletet kell adni, mert ahogy Isten nem közömbös az emberiség sorsa iránt, ugyanúgy a keresztények sem lehetnek közömbösek ama tragikus eseményekkel szemben, amelyek ma a világ különböző pontjain az embereket sújtják. Ide tartoznak a háborúk, a terroristacselekmények és azok következményei, az emberrablások, a személyek etnikai vagy vallási alapon történő üldözése és a különböző jogszértések, melyek sokasága már-már azt a képzetet kelti, hogy a gonoszság túlradása miatt a béke lehetetlen.

Rendkívüli szükség van az emberi és a vallási összefogásra, mert ahogy a II. vatikáni zsinat megfogalmazta, „a béke nem egyszerűen az, hogy nincsen háború.

Nem merőben az ellentétes erők pusztá egyensúlyának állapota. Nem valósíthatja meg önkényuralom. A békét helyesen és szabatosan az igazság művének kell mondanunk.”¹⁵

A béke és a háború feszültsége még ma is megrázóan hat az emberiségre, és végső soron a keresztény üzenet tud megnyugtató választ adni a világ számos pontján érzékelhető fájdalokra, melyek „már-már olyan jelleget öltenek, hogy ezeket a harmadik világháború darabjainak nevezhetjük”¹⁶. Ebben a helyzetben nagyon fontos, hogy ne veszítsük el a reményt az ember képességében, hogy Isten kegyelmével túl tud lépni a gonoszságon, és nem törődik bele közömbösen ebbe a helyzetbe.¹⁷

A II. vatikáni zsinaton két dokumentum, a *Nostra aetate* és a *Gaudium et spes* a párbeszédre, a szolidaritásra és az egymás iránti odafigyelésre helyezi a hangsúlyt, melyet az emberiségen belül igyekszik megvalósítani. „A béke annak a rendnek a gyümölcse, amelyet a társadalom számára Alapítója, az Isten gondolt el, és a mind tökéletesebb igazságosságra szomjazó embereknek kell megvalósítaniuk.”¹⁸ A *Nostra aetate* kezdetű nyilatkozatban pedig az egyház arra kapott meghívást, hogy nyíljon meg a dialógusra a nem keresztény vallási tapasztalatokkal rendelkező közösségek felé.¹⁹

A világ jelenlegi helyzetében mégis számos ok szól amellett, hogy az emberiség képes lesz megfékezni az erőszakot és a gyűlöletet, felismerni a legrászorultabbak sorsát, és odafigyelni a közjóra. Ebben tud segítségére lenni a világi társadalomnak a keresztények közössége, mert a szolidáris, a kölcsönös felelősség a gyökere a testvériségnek és az emberiség közös életének. Ezzel a magatartással teljesen ellentétes a közömbösség, amikor az ember bezárja a szívét, hogy ne kelljen odafigyelnie másokra, behunyja a szemét, hogy ne kelljen észrevennie azt, ami körülveszi, és inkább elhúzódik, hogy ne érintsék meg mások problémái. Ez a magatartás sajnos már régen kilépett az egyén köréből, és globális dimenziót öltött, létrehozva így „a közöny globalizációjának” jelenségét.²⁰

Ennek a közönynek a kiindulópontja az Istennel szemben megnyilvánuló közömbösség. Ebből származik a felebaráttal és a teremtett világgal szembeni közöny is.²¹ Nem mehetünk el érzéketlenül az emberiség és a világ nagy kérdései mellett, mert a béke fenntartása minden egyes embertől megköveteli azt, hogy állhatatosan uralkodjék szenvedélyein, a közhatalomtól pedig azt, hogy éberben őrkdjék – hangoztatja a II. vatikáni zsinat.²²

Isten kizárása tehát egyet jelent az alapvető emberi tulajdonság, a szolidaritás világméretű csökkenésével, melynek következményeként felborul a társadalmi egyenlőség, az igazságtalanság helyzetei alakulnak ki, konfliktusok származnak, és az elégedetlenség légkörében erőszak és bizonytalanság születhet.²³

Korábban XVI. Benedek (jelenleg emeritus pápa) a *Caritas in veritate* kezdetű körlevelében kifejtette, hogy a feszült helyzeteket egy újfajta humanizmus megoldásával lehet orvosolni. Az egyre erőteljesebben globalizálódó társadalom egymás szomszédjaivá tesz minket, de

nem tesz egymás testvéreivé. Az igazi testvériség eredete az Atyaisten transzcendens hívásában van, aki előbb szeretett minket, mivel saját Fia által tanította meg, micsoda valójában a testvéri szeretet.²⁴

4. Isten válasza az emberi nyomorúságra

A béke megvalósítására és az erőszak kizárására való törekvésében az ember nincs magára hagyva, mert Isten mindig látja és figyeli az egyéneket és a közösségek életét. Amikor Izrael fiai fogságban vannak Egyiptom földjén, Isten közbelép. Így szól Mózeshez: „Láttam Egyiptomban élő népem nyomorúságát és hallottam a munkafelügyelőkre vonatkozó panaszát; igen, ismerem szenvedését. Azért szálltam le, hogy kiszabadítsam az egyiptomiak hatalmából, és hogy kivezessek arról a földről egy szép, tágas országba, egy tejjel-mézszel folyó országba.”²⁵ Fontos megfigyelnünk az igéket, amelyek Isten fellépését írják le: lát, hall, ismer, leszáll és megszabadít. Isten nem közömbös. Figyel és cselekszik.

Isten valóban leszállt az emberek közé Fiában, Jézus Krisztusban, aki megtestesült és szolidárisnak mutatkozó az emberiséggel mindenben, kivéve a bűnt. Isten azonosult az emberiséggel: „Ő elsőszülött a sok testvér között.”²⁶ Nem elégedett meg annyival, hogy tanítsa a tömeget, hanem gondoskodott az emberekről, különösképpen, amikor azt látta, hogy éhesek²⁷ vagy nincsen munkájuk.²⁸ Tekintetét nemcsak az emberekre vetette, hanem a tenger halaira, az ég madaraira, a kicsiny és nagy növényekre és a fákra: magához ölelte az egész teremtett világot. Ő bizonyosan lát mindent, de nem elégszik meg ennyivel, mivel megérinti az embereket, beszél velük, cselekszik érdekükben és jót tesz azokkal, akik szükségét szenvednek. És ez sem elég: megindul és sír miattuk.²⁹ Azért tevékenykedik, hogy véget vessen a szenvedésnek, a szomorúságnak, a nyomornak és a halálnak.

Az irgalmasság Isten szíve. Éppen ezért azoknak a szívnek is kell, hogy legyen, akik a gyermekei, és így nagy családja tagjainak vallják magukat, s ez a nagy szív erősen dobog ott, ahol veszélyben van az ember méltósága, vagyis istenképisége. Jézus figyelmeztet rá bennünket: a szeretet a többi ember iránt, legyen bár szó idegenekről, betegekről, foglyokról, hajléktalanokról, sőt az ellenségeinkről az a mérce, amellyel Isten megítéli cselekedeteinket. Ettől függ örök sorsunk. Nem kell tehát meglepődnünk azon, hogy Pál apostol felszólítja a római keresztényeket, hogy örvendjenek az örvendezőkkel és sírjanak a sírókkal.³⁰

Ferenc pápa hármas felhívást fogalmazott meg az államok vezetőinek: 1. Tartózkodjanak attól, hogy más népeket konfliktusokba vagy háborúkba keverjenek, amelyek nem csupán anyagi, kulturális és társadalmi kincseiket rombolják le, hanem hosszú időre összetörik erkölcsi és lelki egységüket is. 2. Töröljék el vagy tegyék fenntartható módon kezelhetővé a szegényebb államok tartozásait.

3. Hozzanak létre olyan nemzetközi együttműködések, amelyek nem egy-egy ideológia szolgálatában állnak, hanem tiszteletben tartják a helyi népesség értékeit, és minden esetben őrizkednek attól, hogy megsértsék a megszületendő gyermekek alapvető és elidegeníthetetlen jogait.³¹

5. Isten irgalmasságának hirdetése

Már az Ószövetség nyilvánvalóvá teszi, hogy emberi kérdéseinkre Isten adja meg a legtökéletesebb választ, ami az ő megbocsátásában, kegyelmében és irgalmában áll: „Az Úr irgalmát éneklek örökkön örökké.” Isten gyakran „kegyelmi esztendőt” rendel, s ez vonatkozhat egy egész korszakra is, hogy szeretetét megmutassa az emberek iránt. Ez történt a Messiás elküldésével, akinek a feladata az volt, hogy „hirdesse az Úr kegyelmének esztendejét”³². Az irgalmasság gyakorlása egy olyan isteni tulajdonság, amelyben különösen mutatkozik meg Isten mindenhatósága, ez tehát semmiképpen sem gyöngeség.

Egy ősi, 8. századi liturgikus imádság így szól: „Istenünk, te leginkább azzal mutatod meg mindenhatóságodat, hogy könyörületes és irgalmas vagy hozzánk.”³³ Ma egy új szemléletre van tehát szükség, mert az irgalmasság kortársaink nagy részének meglátása szerint igen nagy veszélyben forog. Ezt a gondolatot már II. János Pál pápa megfogalmazta, és ezzel indokolta meg az irgalmasságról szóló ígehirdetés és tanúságtétel sürgető voltát a mai világban.³⁴ Az egyháznak ezért alapvető küldetése, hogy hirdesse Isten irgalmasságát. Hitelessége szempontjából is döntő, hogy az egyház és ígehirdetése az irgalmasságot elsőként élje és tanúsítsa. Nyelvezetének és gesztusainak közvetítenie kell az irgalmasságot, hogy behatolhasson az emberi szívekbe, és arra indítsa őket, hogy megtalálják az Atyához visszavezető utat.³⁵ Nincs más út az emberiség számára, mint a megtérés, mellyel személyesen és közösséggel is képes lesz a mindenkor ember nem önmagára és önző érdekeire tekinteni, hanem Isten átalakító szeretetére és kegyelmére, hogy egy megújult élettel kizárjon minden erőszakot, és Isten segítségével legyőzze a bűnt. S továbbá, hogy „új utak választásával és a lelkiület megújításával (*reformatio animo*) megszűnjék a botrányos állapot, megszabaduljon a világ a bénító szorongástól, és helyreálljon az igazi béke”³⁶.

Kránitz Mihály

JEGYZETEK

¹ Lk 2,14.

² Iz 9,5.

³ Iz 9,6.

⁴ Mt 5,9.

⁵ Lk 10,5.

⁶ Ef 2,14–17.

⁷ Mik 5,4a.

⁸ Ter 1,31.

⁹ Bölcs 2,24.

¹⁰ Ter 3,1–5.

- 11 Lk 10,18.
 12 Iz 11,9.
 13 Vö. Mt 10,16–22. Jézusnak egy másik kijelentése elgondolkodtat minket, és rámutat arra, hogy az ő békéje nem egy tehetetlen állapotot jelent: „Ne gondoljátok, hogy békét hozni jöttem a földre. Nem békét jöttem hozni, hanem kardot.” (Mt 10,34) A keresztény élet mindig elszántságot jelent, nem pedig bizonytalanságot. Erre utal Jézusnak egy másik kijelentése, amelyet Keresztelő Jánosról mondott: „A mennyek országa Keresztelő János idejétől mindmáig erőszakot szenved, az erőszakosok szerzik meg.” (Mt 11,12) A keresztény tanúságtétel tehát együtt jár az áldozatvállalással, sőt akár az élet feláldozásával is: „Aki meg akarja találni életét, elveszíti, aki azonban elveszíti értem életét, az megtalálja.” (Mt 10,39) Mint az isten- és emberszeretet alapfeltétele, az utolsó vacsorán hangzik el Jézus felszólítása a legnagyobb szeretetre: „Senki sem szeret jobban, mint az, aki életét adja barátaiért.” (Jn 15,13)
 14 Lk 24,36.
 15 Vö. II. vatikáni zsinat, *Gaudium et spes* kezdetű lelkipásztori konsztitúciója az egyházzól a mai világban, 78 (A béke természete), in *A II. Vatikáni Zsinat dokumentumai*, SZIT, Budapest 2000, 725.
 16 Vö. Ferenc pápa üzenetét 2016-ban a béke világnapjára: <http://www.magyarkurir.hu/ferenc-papa/ferenc-papa-uzenete-beke-vilagnapjara-gyozd-le-kozombosseget-es-szerezd-meg-beke>. (A kutatás ideje: 2016. július 8.)
 17 Vö. uo. Erre a reményre adnak okot Jézusnak a szenvedése előtt a tanítványaihoz intézett szavai: „Ne legyen nyugtalan a szívetek! Higgyetek az Istenben, és bennem is higgyetek!” (Jn 14,1)
 18 Vö. *Gaudium et spes*, 78.
 19 Vö. II. vatikáni zsinat, *Nostra aetate* (Nyilatkozat az egyház és a nem keresztény vallások kapcsolatáról), in *A II. Vatikáni Zsinat dokumentumai*, SZIT, Budapest 2000, 399–403.
 20 Vö. Ferenc pápa üzenetét 2016-ban a béke világnapjára: <http://www.magyarkurir.hu/ferenc-papa/ferenc-papa-uzenete-beke-vilagnapjara-gyozd-le-kozombosseget-es-szerezd-meg-beke>. (A kutatás ideje: 2016. július 8.)
 21 Uo.
 22 Vö. *Gaudium et spes*, 78.
 23 Vö. Ferenc pápa üzenetét 2016-ban a béke világnapjára: <http://www.magyarkurir.hu/ferenc-papa/ferenc-papa-uzenete-beke-vilagnapjara-gyozd-le-kozombosseget-es-szerezd-meg-beke>. (A kutatás ideje: 2016. július 8.)
 24 *Caritas in veritate* 19 (*Szeretet az igazságban* kezdetű enciklika), SZIT, Budapest 2009, 24–25. Erről lásd még: *Gaudium et spes*, 22.
 25 Kiv 3,7–8.
 26 Róm 8,29.
 27 Vö. Mk 6,34–44.
 28 Vö. Mt 20,3.
 29 Vö. Jn 11,33–44. Itt olvasható az Újszövetség legrövidebb és legkifejezőbb verse: „Jézus sírva fakadt.” (35. vers)
 30 Vö. Róm 12,15.
 31 Vö. Ferenc pápa üzenetét 2016-ban a béke világnapjára: <http://www.magyarkurir.hu/ferenc-papa/ferenc-papa-uzenete-beke-vilagnapjara-gyozd-le-kozombosseget-es-szerezd-meg-beke>. (A kutatás ideje: 2016. július 8.)
 32 Vö. Iz 61,2.
 33 Ez az ima már a 8. században megtalálható volt a *Sacramentarium Gelasianum* szövegei között (1198). Vö. FERENC pápa, *Misericordiae vultus*, 6 (Az irgalmasság arca), SZIT, Budapest 2015, 9.
 34 FERENC pápa, *Misericordiae vultus*, 11.
 35 Uo. 12.
 36 *Gaudium et spes*, 81.

ÖKUMENIKUS SZEMLE

A Bibliatársulatokról

A hetven évvel ezelőtt alakult szervezet több, mint kétszáz országban működő bibliatársulatának mint egy négyszáz képviselője érkezett az USA-beli Pennsylvania állam Philadelphia városába, hogy a hat évenként tartott világgyűlésén a bibliafordítás és bibliakiadás időszerű kérdéseit megtárgyalja.

Az egyes országokban működő bibliatársulatok többségében a protestáns egyházak alapításaként jöttek létre, de számos országban a katolikus egyház is alapító tag. (Például Szlovéniában, Szlovákiában vagy a skandináv országokban, hasonlóan az ortodox egyházakhoz). Hazánkban a római katolikus egyháznak saját bibliatársulata van, de a közelmúltban nyert elhatározást egy közös ökumenikus fordítású Biblia elkészítése és majdani kiadása. Magyarországon a 19. században és a 20. század első felében az 1804-ben alakult Brit és külföldi Bibliatársulat biztosította a magyar nyelvű Biblia kiadását. 1948-ban azonban a Rákosi-diktatúra száműzte az országból az intézményt, s 1949-ben alakult meg a magyar Bibliatársulat a történelmi protestáns egyházak felelős elhatározásából.

Philadelphia az USA államalapító 5,1 millió lakosú városa. Itt adták közre 1776-ban a Függetlenségi Nyilatkozatot, amely jelzi azt a szándékot, hogy a mai Egyesült

Államok akkori képviselői Nagy-Britanniától való elszakadásukat egy akarattal elhatározták. A modern múzeumban a nyilatkozatot aláírt személyek életnagyságú bronz szobrai láthatók eredeti nagyságukban, amint egymással társalognak az aláírás után.

Ebben a városban kiállították ki az Amerikai Egyesült Államok Alkotmányát 1787-ben, itt választották meg az ország első elnökét George Washington személyében. 1790–1800 között az USA fővárosa volt.

Ebbe a városba költözött az Amerikai Bibliatársulat is, amelynek épületéből szép rálátás kínálkozik az egykori történelmi események helyszínére.

A világgyűlés azonban a 33 emeletes Loews Hotelben került megrendezésre, amelyben mind a küldöttek elszállásolása, mind maga a program és a vendéglátás egy-egy emeleti szinten nagyon kényelmesen és jól megszervezetten ment végbe. Hazai Bibliatársulatunkat dr. Pecsuk Ottó főtítkárr és e sorok írója a Bibliatársulat elnökeként képviselte.

A meghívó ez évben az Amerikai Bibliatársulat volt, akik ünnepi gálával kedveskedtek a küldötteknek, felvonultatva neves vendégeket, a város vezetőit, Amerika „szépét” és ökumenikus vendégeket. Ezzel azonban véget

is ért a külső kötelező diplomáciai formáság, s kezdődött a napi tényleges munka. Előadások a Biblia témájához, üzenetéhez és mai aktuális kérdéskörök felvetése. Minden reggel áhítat, bibliatanulmány vezette be a napi munkát. A nagygyűlés főtémája így hangzott: Isten ígéje élő reménység mindnyájunknak. Ez a Biblia ígéjének egyedülálló fontosságát hangsúlyozó reformációi téma utalt az 500 éves évforduló közeledtére, másfelől pedig a mai generáció számára is tudtul adta, hogy Isten kinyilatkoztatott ígéje jó reménységet ébreszt bennünk egy sok feszültséget, veszélyt és megoldásra váró feladatot felmutató világban. Más szóval Isten hatalma ma sem kisebb, mint az előző századok viharos történelmi idejében, csak Reá kell figyelniünk, üzenetét és vezetését meghallanunk.

Méltán beszélt Michael Perreau, a szervezet általános igazgatója arról, hogy a keresztyén küldetésünket akkor tudjuk betölteni a bibliatársulati munkában, ha küldetésünket imádsággal a szívünkben, hűségesen és áldozatrakész lélekkel végezzük. Mindhárom jellemző egyszerre fontos és egymást kiegészíti.

Dr. Rudi Zimmer, a világszervezet brazil elnöke, aki a nagygyűlések között a 22 tagú Tanács (Global Council) munkáját koordinálja ismertette a 2016. évi összejövetel ajánlásait, amelyeket az egyes országokban működő Bibliatársulatoknak szolgálatuk során szem előtt kell tartaniuk.

Ezek közül különösen hangsúlyos a missziói felelősség a Biblia terjesztésében (még mindig vannak kisebb nyelvcsaládok, amelyre le kell fordítani a Bibliát), a célközönség szem előtt tartása korosztályok szerint (gyermek és ifjúsági bibliák kiadása), a digitális technika alkalmazása, és a missziói küldetés fenntarthatósága (anyagi források biztosítása).

A Világtanács tagjai sorába két évvel ezelőtt dr. Pecsuk Ottó főtitkárt is beválasztották.

A nagygyűlés munkáját jellemezte a mély spiritualitás, a programokat gyakran megszakító spontán imádság-elcsendesedés – fontos döntések előtt vagy nehéz helyzetek esetében. Modern zenekar kíséretében énekeltünk mai

ifjúsági énekeket, de olykor korálokat is. Prédikált katolikus és kopt püspök éppúgy, mint képzett laikus prédikátor, vagy valamely szabad egyház igehirdetője, számos ázsiai vagy afrikai egyház protestáns küldötte. Az ún. harmadik világ szellemi-lelki jelenléte, számbeli növekedése jellemzően mutatta a keresztyénység holnapját.

Nem lehetett nem szólni a világméretű menekült áradatról sem. Szakértői vélemény szerint 200 millió migráns, vándorló, otthont kereső, otthont vesztett keresi helyét és egzisztenciáját szerte a nagyvilágban (Öböl-Országokban, Hongkongban, Észak-Amerikában és Európában). Ennek a jelenségnek a kezelése évtizedeket igényel, amelyből a keresztyén egyházaknak is ki kell venniük részüket az irgalmasság jegyében.

Amikor pedig az egyik szingapúri keresztyén püspök előadásában az iszlám vallás, ill. a keresztyénség jövőjét taglalta, kérdésünkre egyértelműen megállapította, hogy amíg az iszlám hívők száma a jövőben egyértelműen növekszik a világban és a táblázatokon mintegy hatvan fokban ível felfelé, addig a világ keresztyéinek száma legjobb esetben stagnál, tehát arányukban ugyanannyi marad, mint manapság. Az ok nem a hitigazságok minőségében keresendő, hanem a születések számának különbözőségében. Míg az iszlám családokban átlagban 4–8 gyermek születik, addig a keresztyén családok Európában önmagukat sem reprodukálják.

A létszámbeli különbségtől függetlenül keresztyén küldetésünk hitünk tudatos megélése, a tanúságtétel új útjainak keresése, a mélyebb meggyőződés visszatükröződése és átadása során.

A világyűlés legközelebbi összejövetelét 2022-ben tartják, s a meghívást a ghánai bibliatársulat artikulálta, amelyet a jelenlevők örömmel elfogadtak, s az afrikai küldöttek pedig örömtáncban válaszoltak a számukra kedvező döntésre.

„Isten örök ígéje mindnyájunk élő reménysége,” mert az élő Jézus Krisztust hirdeti.

D. Szabik Imre

KÖNYVSZEMLE

Napjaink dilemmái – Protestáns válaszok

Szociáletikai kézikönyv mindenkinek, szerk. Dr. Békefy Lajos, Dr. Birkás Antal, Barankovics István Alapítvány, Budapest, 2015. 271. o.

Jelen tanulmánykötet hiánypótló, a protestáns szellemi örökségen alapuló, annak korábbi századokra visszanyúló etikai hagyományait és felfogásait szervesen magába építő írásokat tartalmaz hét szerző tollából. A szerkesztőpáros törekvése szerint az itt szereplő tanulmányok az élet számos területén adhatnak lehetőséget keresztyén/keresztyén felekezetek közötti párbeszédre, továbbgondolásra a nap-

jainkban leginkább előtérbe kerülő társadalmi kérdésekről. Az egyén és társadalom életében, valamint a közgondolkodásban jelen lévő témák körüljárásában, megoldáskeresésben jelenthet támpontot ez a kézikönyv.

Miként a könyv borítóján szereplő idézet – dr. Elmar Nass szociáletikus tollából – is jelzi, a kötet egyik célja, hogy „használatos etikai kézikönyvet adjon az elbizony-

talanított emberek kezébe”. Ennek megfelelően az ajánló sorok és a szerkesztői előszó után nyolc témakörön keresztül ismerheti meg az olvasó azokat a kihívásokat, társadalmi kérdéseket, amelyekkel korunk irányvesztett emberének szembe kell néznie, s az útkeresésben a protestáns pilléren nyugvó felelősségvállalás, szemléletmódjában pedig az integrált felelősségetika ad vezérfonalat.

Az I. fejezetben *Fogalmak, módszerünk, célok – Az integráló felelősségetikáról* címmel dr. Békefy Lajos a könyv módszertani alapjait mutatja be. A protestáns szociáletikáról szóló alfejezetben jelzi, hogy a katolikus szociális tanításoktól eltérően a protestáns szociáletika egyetlen normája a Biblia (Sola Scriptura) és az evangélium. A 20. században fellépő szociáletikusok a teológiai etika, azaz keresztyén cselekvéstudomány elméleti megközelítéséből indulva olyan cselekvésmódot mutattak be, amelyek módszerét integrált felelősségetikának nevezzük. Ez a felelősség fogalmának protestáns értelmezéséből indul ki, aminek a században Troeltschtől, Webertől indulva Richen át a mai etikuskig hatalmas irodalma és befolyása van. A szerző a protestáns szociáletika történetében Arthur Rich meghatározását helyezi előtérbe, miszerint „Szociáletikának nevezzük a felelős emberi egzisztencia elméletét és gyakorlatát abban a kapcsolatrendszerben, amelyben egy adott személy embertársaihoz és a környezetéhez viszonyul, kiváltképpen, ha ezt a kapcsolatot nem közvetlenül, hanem társadalmi intézmények közvetítésével éli meg” (21). Integráló, mert a Sola Scriptura reformációs elvéhez híven, a bibliai reflexiót soha és egyetlen témában sem nélkülözi. A felelősségetika válságkezelő, intézményekre, szerveződésekre és személyekre vonatkozó etikai válasz (27). A tanulmány körüljárja az egyéni elhűség vagy lelkiismeret etikájának kérdéskörét, a kötelességtant, cél-, vagy értéketika, egyén-, vagy magatartás-etika témaköreit. Hangsúlyozza, hogy a protestáns felelősségetika a bibliai összefüggésekből építkezik, ahol szükséges, ott felhasználja egyéb modelleket, vagy irányzatok felismeréseit (40). Más hagyományok, elsősorban a református és evangélikus teológiai alapvetések mellett kitekintéssel van római katolikusokra, ortodoxokra, további keresztyén felekezetek szociális tanításaira, szociáletikáira is. Ez adja ökumenikus tágaságát is. A kötet II. fejezetében *Az élet kezdetének, végének és megtartásának etikai problémái* cím alatt dr. Tóth János igazán izgalmas kérdéskört jár körül a genetika és az élet kezdetének területén, amely nem kerül el a komoly vitákat kiváltó gondolatokat sem. Ha az életünkre úgy tekintünk, mint egy utazásra a vonaton – adja meg a metaforikus képet –, akkor kié és mekkora a felelősség a felszállás és a leszállás pillanatában, vagyis az élet születésekor, s halálunk pillanatában? Dr. Tóth János dr. Békefy Lajossal együtt az orvosbiológiai és genetikai kutatásokon túlmutatva elvezeti az olvasót az emberi méltóság fogalmáig, ahol a bibliai szempontú megközelítés alapján a generációk közötti különbségek kiegyenlítése helyett a pozitív fogadókészség, szolidaritás, generációk

közötti igazságosság szempontjaira tér ki (78). Már az élet kezdetének meghatározása is problematikus, a genetika fejlődése, az embrionális kutatások kockázata, etikai felelőssége, vagy az összejtkezelés alkalmazásának távlati adják a tanulmány első felének gondolkörét, a végső tiszteletadással és az élet végével kapcsolatban ismét morális kérdéseket vet föl bennünk, nem kerüli ki az eutanáziát. Ha az életünk egy vonaton való utazás képében jelenik meg – kölcsönözve az előző gondolatot –, akkor a párkeresés lehet a következő állomás. A III. fejezet így szervesen kapcsolódik *A párkapcsolat etikája* címmel az előzőhöz. Dr. Pálhegyi Ferenc a szexualitás, házasság, család, homoszexualitás fogalmainak címbeli megadásával az olvasóban a priori tudást idézhet elő, előhívja, amit valaha az ember magával hozott, amiben értékrendje szerint felnőtt, megtapasztalt. A szerző az elején kijelenti, hogy „Kapcsolatainkat nem tilalmak és előírások szerint kell megélnünk, hanem abban a szabadságban, amelylyel Isten szeretete és kegyelme ajándékoz meg minket” (85). Korunk elhajlásait, az emberi, társas viszonyainkban mutatkozó kapcsolati torzulásokat, válásokat, lelki sérülések világméretű jelenségeit villantja fel. Szükség van az olyan típusú fogódzóra, amilyenre Dr. Pálhegyi Ferenc mutat rá. Tanulmányán a biblicitás vonul végig, ami nem mechanikus biblicizmus, hanem szerves építkezés és etikai, valamint életszemléleti, és magatartás-kritika a Szentírás alapján. A IV. fejezet a szerkesztőpáros mellett Birkás-Sztrókay Edit közreműködésével a *Képzés, kultúra, technika, információs etika* tárgykörön belül foglalkozik a médiaetikával, a média fiatalokra gyakorolt negatív hatásaival. Az információs technológia könnyű és biztonságos, a széles tömegek számára is elérhető alkalmazása lehetségessé vált, ez óriási hatással van a politikára és a fiatalokra is (106). A tanulmány ezeknek hatásait vizsgálja, kitér a keresztyén kommunikáció közösségteremtő erejére, a keresztyén kultúra és politikai kultúra helyzetére. Hangsúlyozza, hogy a fiatalok keresztyén nevelésében a protestáns oktatásnak a múltban és a jelenben is szerepe van (125). Loksa Gábor és Szalay László ökológiai szempontú vizsgálatot végzett az V. fejezetben, *Gondoskodás a környezetről, klímaválság, ökoetika* című tanulmányban. A klímaválság összefüggéseivel, etikai kihívásaival együtt a közösség szerepe, ezen belül az emberi felelősségvállalás, az alkalmazkodás kerül fókuszba (134). A teremtett világunkhoz való viszony biblikus megközelítése egyezik a zöld gyülekezetek törekvéseivel, s azokkal az egyházmozgalmakkal (144–147), amelyek a teremtésvédelem népszerűsítése mellett dinamikus fellépéssel mutatják be a környezettudatos magatartást (ilyen pl. a 2012-ben létrejött Ökogyülekezeti Tanács). A munka és pénz világába kalauzol bennünket a szerkesztők nevével jelezett VI. fejezet: *Szegénység és gazdagság, igazságosság, munka, munkanélküliség, vasárnap etikája, korrupció, tulajdon* címmel. Luther szemléletét villantja fel a tanulmány, a munkával és kapott hivatással kapcsolatban, ahol elsősorban a „gazdálkodó élet” követendő. A gazdaságfelfogással

és pénzügyi tevékenységekkel kapcsolatban Luther és Kálvin gondolatainak keretétől a piacgazdaságon át az anyagi javakkal kapcsolatos bibliai értelmezésig kapunk átfogó képet, ahol morál és gazdaság szociálétikáikai szempontból nem állítható szembe egymással. Dr. Bir-kás Antal államelméleti tanulmányában (VII. fejezet) állam és egyház fogalmi tisztázásán túl az együttélés kereteiről, alávetettségről, a szuverenitás kérdéséről szól. Luther a világi hatalom szükségességéről írt *A világ felsőségéről* című tanulmányában. Eszerint a teremtő Isten a világot kétféleképpen kormányozza: az egyik eszköze az evangélium, a másik a világi felsőbbség a „kard” és a jog kényszerítő erejével (192–193). Ez a mai napig döntően hat a protestáns szemléletre. A kötet záró tanulmánya (VIII. fejezet) a jövőbe tekint, a világvallásokkal kapcsolatos versenyfutás problematikáját fejt ki a szerző, dr. Békefy Lajos. Meglátása szerint a kultúrák és a vallások versenyfutása nemcsak statisztikai adatok versenyé, hanem világpolitikai tényező is (Monica Toft, ill. Samuel Huntington kutatásait veszi alapul), az iszlám is mutatja ezt, olykor egészen brutálisan. A szekularizációs tézis visszavonása után (Peter Berger amerikai vallásszo-

ciológus összegzése) kirajzolódnak a világvallások 21. századi felvirágzásának körvonalai, ez lesz a konkurenciaharc egyik oka (221). Az előttünk álló változásokra mi, magyarok hogyan reflektálunk, milyen történelmi kötelezettségünk van a vallási toleranciával kapcsolatban a világ felé? A tanulmány erőteljes zárásában továbbgondolásra hívja az olvasót.

A kötet hatalmas erénye, hogy széles közönséget szólít meg: laikus és szakmában jártas befogadórét egyaránt haszonnal forgathatja. Az egyes fejezetek végén és alfejezeteken belül a feldolgozást és értelmezést segítő kérdések szerepelnek. Így az egyéni elmélyülés is lehetséges, de a tankönyvi célzat szintén megvalósul: számos kiemelés, ábra, forrás és kép gazdagítja a kiadványt. A tudományos igényű továbbgondolást a fejezetekhez tartozó forrásjegyzék és szakirodalom segíti. A jól szerkesztett kötetben elenyésző számban, mégis akad gépelési-szedési hiba.

Napjaink dilemmái nemzedékünk és a jövő generáció dilemmái is egyben, így a könyv használatát nemcsak útkeresőknek, de az úton már járóknak egyaránt jó szívvel ajánlom!

Cziczka Katalin

KRAUSE, MARTIN

Hebräisch

Biblisch-Hebräische Unterrichtsgrammatik

(Berlin: W. de Gruyter, 2016, 4. Auflage; ISBN 978-3-11-044966-2)

Angol és német nyelven minden évben jelennek meg nyelvtanok a bibliai héber nyelvhez. A kínálat gazdag, az eligazodás sokszor nem könnyű. Nem is feladat éppen ezért recenzálni minden új kiadványt erről a területről. Azonban ha egy tankönyv már a 4. kiadást éri meg, érdemes szót ejteni róla. Pontosan ez a helyzet Krause nyelvtanával is, amely a W. de Gruyter „Studium” sorozatában kapott helyet. Sikerkönyv németül emellett is van (gondolok itt Neef héber nyelvtanára a Mohr Siebecktől), de nyilván oka van, hogy ez a könyv ennyire népszerű. Az alábbiakban erre kívánok fényt deríteni.

A könyv borítója élénk, vidám – héber nyelvtanoknál még mindig új ez a megjelenés. A kötés professzionális, a de Gruyternél ez megszokott. Ha kézbe vesszük a könyvet, máris azt érezzük, hogy a használhatóságára nagyon ügyeltek: a nagyobb szerkezeti egységek jól elkülönülnek egy belső piros füllel, amihez fejléc is járul. Ezt az előzetes sejtés igazolja, ha bele is lapozunk a könyvbe: a kiemelések, a piros szín alkalmazása egyértelművé teszik, hogy olvasóbarát nyelvkönyv van a kezünkben (Bergman tanárnő megoldása egyre jobban elterjed a héber nyelvtanírók közt).

Az előszóban Krause részletesen ismerteti pedagógiai koncepcióját, ami megfelel az Unterrichtsgrammar

műfajának: elmélet és gyakorlat ötvözése. A könyv célját is megfogalmazza a szerző, ami ismételt a gyakorlatias oldalát húzza alá a kiadványnak: „Das eigentliche Lernziel des hebräischen Sprachstudium ist nicht das Beherrschen der hebräischen „Sprachgesetze”, sondern der Erwerb der Fähigkeit, biblische Texteübersetzen und verstehen zu können.” A szerző bevalottan erősen támaszkodik a D. Vetter – J. Walther szerzőpáros funkcionális módszerére. Három tanácsot is kap az olvasó a szakirodalmi ajánlások előtt. Utóbbinál klasszikusnak mondható a Gesenius-Kautzsch, Joüon-Muraoka nyelvtanok ajánlása, érthető a R. Meyer, de a König-féle történet-kritikai nyelvtan ajánlása már kérdőjeleket vet fel. A mondattani ajánlásoknál a Waltke-O’Connor és D. Michel nagyszerű választás, ahogy a ZAH ajánlása is. R. Bartelmus és W. Gross monográfiái német nyelvterületen nyilván könnyebben hozzáférhetőek, mint hazánkban, ugyanezt mondhatjuk el Jenni profeszornak a prepozíciókról írt könyveiről. A tanácsokból, megjegyzésekből azt is megtudhatjuk, hogy eredetileg nem kezdőknek íródott a jegyzet, de bizonyos hasznos lépések betartásával nekik is ajánlja Krause a tankönyvét (XIII. o.). Modern nyelvtanfolyamokon, nyelvtankönyvekben jól ismert fogalom az „újrakezdő” diák. Krause hozzájuk is szól itt, röviden irányítva őket a cél felé.

TARTALOM

A FŐSZERKESZTŐ JEGYZETE

BÓNA ZOLTÁN: Azt gondolnánk	130
--------------------------------------	-----

SZÓLJ, URAM!

STEINBACH JÓZSEF: Az egyházzól	131
---	-----

TANÍTS MINKET, URUNK!

SZAKÁCS TAMÁS: Természettudomány és teológia izomorf modelljei, rejtett paraméterek, és a transzcendens monitormodellje <i>Alapvetés természettudomány és teológia párbeszédének egy lehetséges módjához</i>	132
---	-----

KODÁCSY TAMÁS: Paul Tillich tengerpartja, a végtelen és a vízimajmok „Határt szabott a vizeknek ott, ahol a világosság találkozik a sötétséggel.” .	143
---	-----

FÁBIÁN BALÁZS, BUGÁN ANTAL: A vallásos/spirituális élmények pszichológiai vizsgálata	149
--	-----

SIBA BALÁZS: Spirituális útkeresés és a református lelkiség – lelkészinterjúk fényében	158
--	-----

KITEKINTÉS

VIOLENTIA ET AGRESSIO (előadások a konferenciáról)	
BÉKÉSI SÁNDOR: Az erőszak és az áldozat <i>René Girard mimetikus vágyelméletének teológiai reflexiója</i>	169

MÉSZÁROS KÁLMÁN: Az erőszakosság Krisztus egyháza történetében	172
--	-----

KRÁNITZ MIHÁLY: Keresztény válasz a világban tapasztalható erőszakra	183
--	-----

ÖKUMENIKUS SZEMLE

D. SZEBIK IMRE: A Bibliatársulatokról	186
--	-----

KÖNYVSZEMLE

CZICZKA KATALIN: Napjaink dilemmái – Protestáns válaszok	187
--	-----

EGERESI LÁSZLÓ SÁNDOR: Krause, Martin: Hebräisch <i>Biblisch-Hebräische Unterrichtsgrammatik</i>	189
--	-----

A Magyarországi Református Egyház Kálvin János Kiadója könyvajánlata

AZ ÚJ FORDÍTÁSÚ BIBLIA LEGÚJABB REVIDÉALT KIADÁSA (RÚF 2014)

– megjelent a Magyar Bibliatársulat gondozásában

Többek között az alábbi változatokban kapható:

Középméretű, vászonkötésű • 114×163 mm • 1360 oldal 4100 Ft
Nagy méretű, vászonkötésű • 136×195 mm • 1360 oldal 6200 Ft
Nagy családi, vászonkötésű • B/5 • 1360 + 8 oldal 8100 Ft

BIBLIKUS SEGÉDKÖNYVEK

PECSUK OTTÓ (SZERK.)

BIBLIAISMERETI KÉZIKÖNYV

Bevezetés és magyarázatok a Szentírás könyveihez

– 2., javított kiadás

A kézikönyv bevezetést ad a protestáns bibliai kánon könyvcsoportjaihoz és egyes könyveihez, valamint számos irodalom- és kultúrtörténeti információval segíti a Szentírás jobb megértését.

A szerzők a Magyar Bibliatársulat taggyéházaik elismert biblikus tudósai.
B/5 méret • 680 oldal • keménynyitásban 4500 Ft

PAUL LAWRENCE – RICHARD JOHNSON

BIBLIAI KÉZIATLASZ

Az atlasz képek, térképek és rövid, közérthető szöveges információk háttérrel követi végig a bibliai elbeszélést a világ teremtésétől a keresztyénség terjedéséig a Római Birodalomban.

222×160 mm • 192 oldal • kartonált 4000 Ft

PAKOZDY LÁSZLÓ MÁRTON

SZÖVETSÉG ÉS HŰSÉG

Válogatott tanulmányok az óizraeli, valamint az intertestamentális kori válságtörténet és bibliai teológia tárgyköréből.

B/5 méret • 216 oldal • kartonált 2900 Ft

HODOSSY-TAKÁCS ELŐD

A TŰLÉLÉS KORA

A Bírak könyve magyarázata igehirdetési vázlatokkal

A szerző arra tesz kísérletet, hogy közelebb hozza minden érdeklődőhöz az Ószövetségnek e különleges darabját. Kommentárjának minden fejezete tartalmaz egy rövid bevezetést, tárgyi magyarázatokat, teológiai összefoglalást, valamint egy rövid igehirdetési vázlatot.

A/5 méret • 200 oldal • kartonált 1800 Ft

JAMES D. G. DUNN

KEZDET BEN VOLT AZ EVANGÉLIUM

Jézus, Pál és az evangéliumok

B/5 méret • 240 oldal • kartonált 3400 Ft

BALLA PÉTER

GYERMEKEK ÉS SZÜLŐK KAPCSOLATA

Az Újszövetség tanítása kortörténeti kontextusban

B/5 méret • 284 oldal • kartonált 2100 Ft

KOMMENTÁROK, TEOLÓGIAI MŰVEK

A REFORMÁTUS EGYHÁZI KÖNYVTÁR SOROZAT (ÚJ FOLYAM) ÚJABB KÖTETEI:

KÁLVIN JÁNOS

A GALATA, AZ EFEZUSI, A KOLOSSÉGI ÉS A THESSZALONIKAI LEVELEK MAGYARÁZATA I–II.

Református Egyházi Könyvtár, Új folyam 10/1–2.

B/5 méret • 280+288 oldal • műbőrötés 3800 Ft

KÁLVIN JÁNOS

AZ ELSŐ KORINTHUSI LEVÉL MAGYARÁZATA

Református Egyházi Könyvtár, Új folyam 8.

B/5 méret • 380 oldal • műbőrötés 2100 Ft

KÁLVIN JÁNOS

A MÁSODIK KORINTHUSI LEVÉL MAGYARÁZATA

Református Egyházi Könyvtár, Új folyam 9.

B/5 méret • 208 oldal • műbőrötés 1500 Ft

GEORGE A. F. KNIGHT

VAGYOK – EZ A NEVEM

A Biblia Istene és az emberi vallások

A/5 méret • 109 oldal • kartonált 1200 Ft

DR. TATAI ISTVÁN

AZ EGYHÁZ ÉS IZRAEL

Korrelációs modellek keresés a posztholokauszt-teológiában

B/5 méret • 300 oldal • kartonált 2900 Ft

ARMIN ADAM

EGYHÁZ ÉS ÁLLAM

Rövid történeti bevezetés a politikai teológiába

A/5 méret • 220 oldal • kartonált 1800 Ft

ALISTER E. McGRATH

MEGHÖKKENTŐ ÉRTELEM

A valóság értelmezéséről, tudományról és hitről

Tizenhárom rövid, közérthető megfogalmazott fejezet a természettudományok és a keresztyén hit sokrétű kapcsolatáról. E könyv lehetővé teszi a témához kapcsolódó legfontosabb viták lényegének megismerését, különösen is koncentrálna az „új ateizmus” leegyszerűsítő és sokakat elbizonytalanító, vallásellenes állításaira.

Fr/5 méret • 220 oldal • kartonált 1900 Ft

BÉRES TAMÁS (SZERK.)

TÖRTÉNET – METAFORA – PÁRBESZÉD

Előadások, írások és beszélgetések a tudomány, hit és vallás kapcsolatáról

A/5 méret • 300 oldal • kartonált 2500 Ft

EGYHÁZ ÉS GYŰLEKEZET

CHRISTIAN LINK – ULRICH LUZ – LUKAS VISCHER

„...KITARTÓAN RÉSZT VETEK... A KÖZÖSSÉGBEN...”

Az egység útja az Újszövetségben és ma

A/5 méret • 280 oldal • kartonált 2200 Ft

DAVID PLÜSS – MICHAEL RAHN

BESZÉLJÜNK AZ ISTENTISZTELETRŐL!

Feedback-módszerek gyűjteménye

B/5 méret • 76 oldal • kartonált 900 Ft

PŰSKI LAJOS

ÉRDEKLŐDÉSTŐL AZ ELKÖTELEZŐDÉSIG

Misszió és gyülekezetépítés: koncepciónk és gyakorlatunk

A/5 méret • 176 oldal • kartonált 990 Ft

LELKIGONDOZÁS

FEKETE KÁROLY (SZERK.)

KISS FERENC ÉLETMŰVE

Kiss Ferenc (1862–1948) lelkipásztor, teológiai professzor, az Országos Református Szeretetszövetség megalapítója.

A/5 méret • 160 oldal • kartonált 1000 Ft

BIRINYI-KÖTHENGZ JÚLIA (SZERK.)

JUHÁSZ ZSÓFIA ÉLETE ÉS DIAKÓNIAI MUNKÁSSÁGA

Juhász Zsófia (1928–1990) az egyik legmeghatározóbb személyisége a 20. századi magyar református szeretetszolgálati, diakóniai munkának.

A/5 méret • 384 oldal • kartonált 1400 Ft

HÉZSER GÁBOR

PASZTORÁLPSZICHOLÓGIAI SZEMPONTOK AZ ISTENTISZTELET

ÜTKERESÉSÉHEZ

Elméletek és gyakorlati lehetőségek

B/5 méret • 286 oldal • kartonált 1600 Ft

VALLÁSTUDOMÁNY

KOVÁCS ÁBRAHÁM (SZERK.)

VALLÁSI PLURALIZMUS, VALLÁSKÖZI PÁRBESZÉD

ÉS KORTÁRS IDEOLÓGIÁK

Magyar protestáns teológiai kitekintések

A/5 méret • 268 oldal • kartonált 2400 Ft

A KIADVÁNYOK MEGVÁSÁROLHATÓK a Kálvin Kiadó könyvesboltjaiban: Központi raktár és bolt, 1113 Budapest, Bocskai u. 35.
Tel./fax: 386-8267; 386-8277 • Református (Zsinati) Könyvesbolt, 1146 Budapest, Abonyi u. 21. Tel.: 220-6626

MEGRENDELHETŐK minden református lelkesi hivatalban, valamint közvetlenül a Kálvin Kiadótól: 1113 Budapest, Bocskai u. 35.
Tel./fax: 466-9392, e-mail: kalvin.kiado@kalvinkiado.hu

15% engedménnyel rendelheti meg kiadványainkat a honlapunkon: www.kalvinkiado.hu

THEOLOGIAI SZEMLE

A MAGYARORSZÁGI EGYHÁZAK ÖKUMENIKUS TANÁCSÁNAK FOLYÓIRATA

ALAPÍTVÁ 1925

A TARTALOMBÓL

**A tudományos írásmagyarázat
szükségessége**

* * *

Arminius és Gomarus

* * *

**Az antikvitás jelentősége
a teológiában**

* * *

Költő a szószéken

* * *

Pillantások a végidőkbe

ÚJ FOLYAM (LIX)

2016

4

THEOLOGIAI SZEMLE

2016. 4. szám

Felelős kiadó:

Magyarországi Egyházak
Ökumenikus Tanácsa

Szerkesztőség:

Ökumenikus Tanács Irodája
1117 Budapest,
Magyar tudósok körútja 3.
Telefon: 371-2690
Fax: 371-2691

Kiadóhivatal: A Magyarországi

Református Egyház
Kálvin János Kiadója
1113 Budapest, Bocskai út 35.
Telefon: 386-8267, 386-8277

Index: 26 842

ISSN 0133 7599

Főszerkesztő:

dr. Bóna Zoltán

Szerkesztőségi bizottság

elnöke: dr. Kádár Zsolt
tagjai: Ungvári Csaba
dr. Fekete Károly
dr. Kodácsy Tamás
dr. Reuss András
Háló Gyula
Kalota József
Szuhánszky T. Gábor
T. Németh László
dr. Korányi András

Olvasószerkesztő:

Jakab László Tibor

Nyomás és kötés: HVG Press Kft.

Felelős vezető: Tóth Péter

Nyomdai előkészítés:

TIBUKTU Kiadó

Előfizethető a kiadóhivatalban, posztalványon, vagy átutalással a Református Kálvin Kiadó 11711034–20856731 számlájára.

Előfizetési díj egy évre: 6300,- Ft
Egyes szám ára: 1575,- Ft

Előfizetési díja nyugati terjesztésben befizethető a fenti forintszámára.

Megjelenik negyedévenként

A főszerkesztő jegyzete

Elég!

Márai Sándor sokat idézett sora szimbolikus jelszavává lett az 1956-os Forradalom és Szabadságharc 60 éves évfordulójának: „Mert egy nép azt mondta: »Elég volt.«”. Elég volt a megelőző minimum 8 esztendő igazságtalanságaiból, rettegéseiből, hazugságaiból, ellentmondásosságából, terrorjából.

Ezt az *eleget* persze nemcsak nemzeti kontextusban és politikai dimenzióban lehet érzékelni, hanem egyénileg is, lelkiileg is, fizikailag is, amikor az ember egyénileg vagy közösségre eléri a tűrőképességének határát. Annál is inkább hangsúlyos a kifejezés, ha belegondolunk, hogy mi minden vágyott jószág, igazságosság, békeség, tisztesség hiányával élünk és ezek helyén vannak azok a dolgok, amit egy pont után már tűrni nem tudunk. Az emiatti legitím önsajnáltnak csak az szab határt, hogy mi magunk is – természetünkkel fogva – nemcsak elszennvedői, hanem „aktivistái” is vagyunk olykor annak, ami keserűséget és végső elkeseredettséget okoz másnak és magunknak is. Olykor elégünk van magunkból is, és ennél csak az a rosszabb, ha másnak van elege belőlünk. Amikor pedig ennek a keserves *elégnek* az érzése eléri a *krízist*, a választatot, akkor döntünk kell: a pozitív változás és változtatás felé mozdulunk, vagy a pusztulásig kitartunk a tűrhetetlen mellett.

1956-ban, 60 évvel ezelőtt *egy nép azt mondta elég volt*, és e népnek a jobbik fele – vért is áldozni készen – elindult a jó irányba, a változtatás felé. S hogy ezt vérbe, börtönbe, emigrációba és társadalmi kirekesztésbe fojtották nem változtat azon, hogy a status quo-val, a természetesnek, megváltoztathatatlannak és bálványimádóan örökévalónak kikiáltott hazug világgal – tiszteletet parancsolóan – szakítani akartak.

S 60 évvel a magyar forradalom és szabadságharc után kontinentális és globális méretekben tapasztalunk valami hasonló nagy „*elég volt*” kiáltást! Nagy-Britannia és az USA választóinak a döntését is költőien lehet egy ilyen *elég* kiáltásnak tekinteni. *Elég volt* abból a 70 évből, amelyben egyre inkább a kevesek gátlástalan gazdasági érdeke, a széles tömegek életét általában nem szolgáló eszmék, politikai korrektségnek nevezett tendenciózus kliséi, a kétes gazdasági érdekeket kiszolgáló média befolyása és sok minden más szempont vált uralkodóvá és – ismét – bálványimádó módon megváltoztathatatlanul kikiáltott örök igazsággá. Így idén két nép mondta azt *elég volt!*

És ez az *elég* hangossá tette a közbeszédet a csodálkozásnak, az értetlenkedésnek, sőt a vádaskodásnak és becsmérléseknek a szavaival. Ez a nagy csodálkozás önmagában mutatja, hogy a demokrácia élharcosaiként megszólaló hangadóknak mennyi közük van a demokráciához, ha egy választási eredmény általuk váratlan kimenetelkor így tudnak csodálkozni a választók akaratán és egy választás kimenetelének eo ipso kétesélyességén!

Mennyivel jobb lenne pedig, ha a csodálkozás helyett ezek az események: a mi szabadságharcunk, annak évfordulója, az ideai választások eredményei és még sok más tanulságos (világ)jelenség a dolgok mélysége és magassága felé vezetne bennünket.

S ha ez a tűnődés *elég* őszinte és *elég* alázatos lenne, akkor elvezetne bennünket Jézusnak a szavához, aki nekünk is mondja, amikor telve vagyunk gyarlóságainkkal, a körülöttünk lévő világ gyarlóságaival, amikor *elegünk* van magunkból és másokból, hogy van egy másik *elég* is: „*Elég néked az én kegyelmem, mert az én erőm erőtlenség által ér célhoz.*” Bárcsak az „*elég*”-et kiáltó, és emiatt csodálkozó nemzetünk és a nagyvilág is ennek a csodának, ennek a karácsonyi, nagypénteki és húsvéti csodának a hatása alá kerülne.

Bóna Zoltán

A Theologiai Szemle egyes számainak megjelenési ideje:

1. szám március 15. • 2. szám június 15. • 3. szám szeptember 15. • 4. szám december 15.

KÉZIRAT LEADÁSÁNAK IDEJE:

2016. 11. 01.

A szerkesztőség közleménye

Kérjük kedves munkatársainkat, hogy szövegszerkesztővel készült írásait E-mailben Microsoft Word dokumentumban küldjék el szerkesztőségünkbe. A dokumentum mérete A/4-es álló formátum, 2,5 cm-es margóviszonyokkal. A kenyérszöveg 12 pontos Times New Roman betűtípusból legyen szedve, szimpla sorközzel, ezzel is megkönnyítve az előzetes terjedelemszámítást. Ha a dokumentum tartalmaz görög vagy héber írást is, úgy csatolják ezeket a betűtípus file-okat is az anyaghoz, ennek hiányában nem garantált az írás pontos megjelenítése.

E-mail címünk: theolszemle@meot.hu. Internet: <http://www.theolszemle.meot.hu>. Az írás közzélése nem jelenti azt, hogy a szerkesztőség a szerzővel mindenben egyetért. A cikkek tartalmáért minden szerző maga vállalja a felelősséget. Dokumentumok megőrzését, visszaküldését nem tudjuk vállalni.

SZÓLJ, URAM!

„Új szívet adok nektek, és új lelket adok belétek”

(Ez 36,26a)

A herrnhuti közösség által immár 287-ik esztendeje szerkesztett bibliaolvasó kalauz, a jól ismert „Losung” 2017-re szánt úgynevezett évi igéje, a fenti ezékieli prófécia remekül intonálhatja a reformáció jubileumát is.

Napjainkban többen is ajánlják, köztük a Lutheránus Világszövetség vezetői, hogy ökumenikus kontextusban, tekintettel katolikus testvéreink érzékenységére, inkább emlékezzünk az 500 éve történetekre, és kevésbé hangsúlyozzuk a hálaadást, az ünneplést, ami pedig egyértelműen benne rejlik a jubileum szó eredeti értelmében. Tény, hogy az 1517. október 31-én elindult lelki forradalom nemcsak az egyház mind a mai napig tartó megújulásához, de fájdalmas egyházzakadáshoz is vezetett. Bár, nem árt újra meg újra emlékeztetni arra, hogy a kereszténység első nagy törése nem 1517-ben, hanem 1054-ben következett be a keleti és nyugati egyház különválásával...

Vitathatatlan, hogy az 500-ik évfordulón szükséges a kölcsönös bűnbánat, a megbocsátás, a kiengesztelődés, ahogyan ez meg is történt az egyháztörténelmi jelentőségű ökumenikus liturgiában a katolikus és evangélikus egyház vezetői között, a lundi székesegyházban, 2016. október 31-én. Az ott használt „Közös imádság” (Common Prayer) szövege, amely magyar fordításban is megjelent a MEÖT gondozásában, a tervek szerint beleépül majd a 2017-es ökumenikus imahét nyitó istentiszteletének a rendjébe is. Hadd idézek ebből egy elgondolkasztató rövid imádságot:

*Jézus Krisztus, egyház Ura, küldd el Szentlekedet.
Világosítsd meg szívünket és gyógyítsd meg
emlékeinket.*

*Szentlélek, örvendeztess meg minket
azokkal az ajándékokkal, amelyeket az egyház
a reformációban kapott!*

*Készíts fel minket bűnvallásra az elvlasztó falak miatt,
amelyeket elődeinkkel együtt építettünk!*

*Tégy minket alkalmassá közös tanúságtételre
és szolgálatra ebben a világban!*

Amen.

Ugyanakkor fontos meghallani azt az egészséges hangot is, amely arra figyelmeztet, hogy azért „ne kérjünk bocsánatot a reformációért”... Hiszen az a határozott meggyőződésünk és sokoldalú tapasztaltunk, hogy a reformációban Isten cselekedett és cselekszik. Az egyházújítás Isten munkája volt, és ma is az! A reformáció egyfajta pünkösdi folyamat, amely által Isten Szentleke megőrzi és megújítja az egyházat, ahogyan ezt őseink is vallották.

Ebben az összefüggésben válik különösen is izgalmassá a 2017-es jubileumi év Losung-igéje a radikális „szívcsere” provokatív képével, ami eszünkbe juttathatja az immár félévszázados orvosi világszenzációt, az első szívatültetést, amit 1967. decemberében Christian Barnard dél-afrikai szívsebész végzett el Fokvárosban. Persze a tényekhez tar-

tozik az is, hogy az első műtét páciense mindössze 18 napot élt az operáció után. Azóta ugyan jócskán javultak a túlélési esélyek, de valójában ma sincsen szó „új szívről”, csupán egy elhunyt embertársunk kevésbé megkopott szervével cserélik le a beteg szívet...

Amiről viszont Ezékiel próféta könyvében olvashatunk az nem csupán életfoltozó, élethosszabbító műtét, hanem olyan radikális beavatkozás, amelynek következtében valóban új szívet, új lelket kaphatunk, és így új életet kezdhetünk. De milyen is az a bizonyos „régí szív”? Érdemes elolvasni az igevers folytatását: „eltávolítom testetekből a kőszívet, és hús szívet adok nektek.” (Ez 36,26b)

A régi szív olyan, mint a kő: kemény, merev, érzéketlen, élettelen. A kőszív nyomasztó súlyával lehúzza a mélybe, ahonnan a magunk erejéből képtelenek vagyunk felemelkedni Istenhez, akinek hozzánk lehajló szíve Jézus Krisztusban ismerhető fel és ragadható meg. Ez a szív értünk dobog, és értünk szakadt meg a kereszten. Nem véletlen, hogy az evangélikus egyház címerévé vált Luther-rózsa centrumában is egy keresztet hordozó szívet láthatunk.

A reformáció 500-ik jubileumi esztendeje lehetőséget kínál arra, hogy alaposan megvizsgáljuk szívünket Isten igéjének fényében. Mi, vagy ki áll ma az életünk centrumában?! Mi, vagy ki áll ma az egyházak életének és szolgálatának középpontjában? Vajon érvényesek-e még ma is a reformátori „sola”-k: a solagratia, solafide, sola scriptura és a solus Christus?

A reformáció egyik legfontosabb ajándéka, hogy a Szentírás nemcsak az oltáron, az Úr asztalán, a szószéken kaphat ünnepi helyet, hanem az éjjeli szekrényünkön is, ahol mindennapi lelki kenyérünké válhat. Nem csupán az Úr hivatalos szolgáinak kezében nyílhat ki és nyílhat meg, hanem az Atya minden egyes gyermeke naponta kezébe veheti és olvashatja a saját anyanyelvén.

De az Írás pusztán olvasásából, a nyomtatott betűből még nem születik meg automatikusan az új szív, nem fakad új élet. A kereszténység nem könyvvallás! Pál apostol figyelmeztet: „a betű megöl, a Lélek pedig megelevenít.” (2Kor 3, 4) A prófétai ígérete így folytatódik. „Az én lelkemet adom belétek, és gondoskodom róla, hogy rendelkezéseim szerint éljetelek...” (Ez 36,27)

Egyedül Isten újjáteremtő Lelke ajándékozhat meg új szívvel és új élettel. Ezt a pünkösdi csodát élték át reformátor eleink ötszáz esztendeje. S ezért könyöröghetünk mi is jó reménységgel napjainkban az ismert ébredési ének sorával:

*„Új szívet adj, Uram, énnekem;
Új szívet adj, én Istenem,
Amely csupán csak te érted ég,
S véled jár szüntelen...
Jézus, a te gyógyító kezéd
Mégfogta már a szívemet...”*

Gáncs Péter

TANÍTS MINKET, URUNK!*

A tudományos írásmagyarázat szükségessége

A tanulmány az ószövetségi írásmagyarázat alapvető teológiai, hermeneutikai és tudományelméleti kérdéseit tárgyalja. Miért kell magyarázni a Bibliát, és miért kell ezt tudományos alapon végezni? E kérdések után a szerző a történeti-kritikai exegézis fogalmát tisztázza, hogy azt a Biblia értelmének feltárásában továbbra is a legmegfelelőbb módszerként mutassa be, miközben a strukturalista, olvasóközpontú vagy „izmusos” eljárások szerepét a már feltártértelemhomiletikaifeldolgozásában látja. A szerző tisztázza az írásmagyarázat és az igehirdetők közötti határokat, hogy végül a történeti-kritikai exegézis és a hit pozitív kapcsolatának teológiai alapjait mutassa fel.

Der Aufsatz behandelt die theologischen, hermeneutischen und wissenschaftsgeschichtlichen Grundfragen der Bibelexegese. Warum bedarf die Bibel eine Interpretation, und warum soll das wissenschaftlich sein? Nach diesen Fragen wird die historisch-kritische Exegese definiert, es als die weithin geeignetste Methode für die Auslegung von biblischen Texten aufgezeigt und die Rolle der strukturalistischen, leser-zentrierten und adjektivischen Methoden auf das Feld der Homiletik zugewiesen. Nach der Klärung der Unterschiede zwischen Exegese und Predigt(schreiben) stellt der Aufsatz die theologischen Grundlagen einer positiven Beziehung zwischen historisch-kritischer Exegese und christlichen Glauben vor.

1. Miért kell magyarázni a Bibliát?

A Biblia a keresztyén egyház kanonikus iratainak gyűjteménye: azoké az iratoké, amelyeket az egyház közössége a Szentlélek belső bizonyágtétele és az azt megerősítő közös hittapasztalat alapján Isten igéjének hordozójaként elfogad. A Szentírás Isten írott Igéje, általa – hisszük és valljuk – maga Isten szól hozzánk, hogy az üdvösségünk szempontjából elégséges mértékben és csatlakozhatatlanul feltárja előttünk a Szentlélek munkája által, igazi természetünket, a maga akaratát, ígéreteit és az értünk elvégzett megváltó munkáját, s hogy hitünket ezáltal reménységgel, iránta pedig feltétlen bizalommal táplálja.

Pál apostollal valljuk, hogy a „*hit [...] hallásból van, a hallás pedig a Krisztus beszéde által*” (Róm 10,17), amit, azaz a Krisztusról szóló bizonyágtételt, számunkra a Szentírás közvetít. A hit ébresztése és megerősítése tehát egyaránt elválaszthatatlan a Szentírás megismerésétől.¹ Az egyház számára, ugyanezen okokból, a Szentírás minden erkölcsi döntésben, életviteli vagy társadalmi kérdésben, a tudományosan reflektált teológia munkában és az Istenről szóló hitvitákban a végső, mindent meghatározó, egyedül Istennek alárendelt norma: tanítása, aktuális üzenete kötelező érvényű, és bármely tanítás, erkölcsi vagy politikai döntés, nézet, igény vagy vélemény igazságát és igazságosságát ezen kell lemérnie.²

Hitismeretünknek nélkülözhetetlen forrása, életvitelünknek pedig egyetlen hiteles „*zsinórmértéke*” tehát a Biblia.³ Ezért kell azt olvasnunk, hallgatnunk, ismerünk. Ezért kell arról „*elmélnünk éjjel-nappal*” (vö. Zsolt 1,2), kell arról beszélnünk otthon vagy útközben,

„*akár lefekszel, akár fölkelsz*” (vö. 5Móz 6,6–9), folyton keresve-kutatva annak értelmét és üzenetét (vö. 2Tim 3,16–17).

Ám mindannyiunk közös tapasztalata, hogy a Biblia nem minden helye tárja fel egykönnyen üzenetét az olvasó előtt. Gyakran érezzük, hogy keményen kell küzdenünk a szöveg értelméért, mint egykor Jákóbnak az angyal áldásáért (vö. 1Móz 32,27). Mert bár vannak szakaszai (például néhány zsoldár, Jézus példázata vagy a hegyi beszéd), amelyek ma is mindenki számára átragyog az evangélium tiszta fénye, számos részlete azonban első olvasásra idegen, bonyolult, nehezen érthető, mert tele van idegen nevekkel, helyszínekkel, utalással ismeretlen korokra, népekre, személyekre, szokásokra. A bibliai szöveg stílusa gyakran nehézkes, olvasása unalmas, sőt esetleg kifejezetten ellenérzéseket vagy megbotránkozást is kelthet a mai olvasóban. Nem értjük, mit mond a szöveg, nem értjük, miért így mondja, és nem értjük, mi közünk ahhoz, amit mond.

A Bibliát ezért magyarázni kell. Az istentisztelet rendje is világosan kifejezésre juttatja ezt a tapasztalatot. Szinte minden felekezet megteremtette és alkalmazza az igemagyarázat istentiszteleti formáját. Mert az első századok óta közös tapasztalata az egyház közösségének, hogy a felolvasott Ige önmagában, magyarázat nélkül nem, vagy nem olyan hatékonyan szolgálja a hitépítést és a lelkek vizsgálását, mint megmagyarázva.

A Bibliát tehát magyarázni kell. Erre épül a református egyház igehirdetői gyakorlata. Ezért gyűlik össze a gyü-

* Ebben a rovatban csak lektorált tanulmányok jelennek meg.

lekezet hétről hétre, megy fel egy egyetemi végzettségű személy a szószékre, és beszél hosszú percekre át arról, amit felolvasott. Hogy mindenki megértse, jól értse, még jobban értse a Bibliai szavát, annak aktuális üzenetét, hogy aztán annak erejével indulhasson az élet dolgaiban tovább.

Miért van ez így? Miért nem tárja fel a Biblia mindenhol és mindenkinek magyarázat nélkül a mondanivalóját? Egyszerűen azért, mert annak a szövege – objektív szempontokból – túlságosan idegen nekünk.⁴

Először is a Biblia egy számunkra *idegen nyelven*, illetve nyelveken *íródott*. Az Újszövetséget a korabeli világnyelven, ógörögül jegyezték le, az Ószövetség szövegének túlnyomó többsége pedig héber nyelven született, néhány fejezetnyi arámi résszel benne – márpedig a keresztényen egyházban ma már senkinek sem anyanyelve az ógörög, és csak nagyon keveseknek a héber, vagy éppen az arámi ma is használt élő változata.

Mondhatnánk persze erre, hogy ma már nagyon sok nyelvre lefordították a Bibliát, és 1590 óta mi, magyarok is valamennyi könyvét saját anyanyelvünkön olvashatjuk. Ám köztudott, hogy minden fordítás egyben magyarázat is: a fordító a „célnyelven” ugyanis mindig azt adja vissza, amit a „forrásnyelvű” szövegből megértett.⁵ Márpedig aki felelősen akarja hirdetni vagy csak megérteni is Isten írott Igéjét, az nem hagyatkozhat abban mások fordítására, illetve a fordítás alapját képező értelmezésre, az egyház pedig fordításainak megújítása és normatív állásfoglalásainak megfogalmazása során mindig köteles visszatérni az eredeti nyelvű szöveghez.

Másodsorban a Biblia egy *tőlünk távoli korban, részint ismeretlen helyszínen, jórészt ismeretlen történelmi körülmények között íródott*. A középiskolában ugyan tanulunk röviden az ókori Közel-Kelet történetéről és topográfiájáról, de ez a bibliai helyszínek és események szempontjából alig tartalmaz valamit is, hiszen be kell látnunk: Izráel történelme vagy az ősegyház sorsa az ókorban inkább a marginális események sorába számított. Kicsoda volt Círus vagy éppen Szanhérib? Kik voltak a filiszteusok? Hol is helyezkedik el a Genézaret-tó? Hogy néz ki a Sínai-félsziget sivatagos vidéke, milyen növény az a mirtusz, és mit is jelent ott, azon a vidéken a „korai” és „kései” eső? A bibliai beszámolókat ezek nélkül az ismeretek nélkül nem érthetjük meg igazán.

Harmadsorban pedig azért is magyaráznunk kell a Bibliát, mert az egy tőlünk távoli, *számunkra (már)idegen kulturális közegben íródott*. A bibliai elbeszélések mögött felsejlő társadalmi viszonyok számunkra zömében ismeretlenek: hogy mit jelentett adós rabszolgának lenni Izráelben, arról csak távoli analógiák segítségével alkothatunk képet magunknak, s hogy a világegyetemet milyennek képelték, csak halvány célzások, indirekt utalások formájában sejlik fel előttünk – hiszen a szerzők ezt nem tartották fontosnak soha elmagyarázni az olvasóknak, mivel azt akkoriban mindenki tudta és ismerte. Hogy egy tehenet mikor hívnak „üsző”-nek, száz éve még gyülekezeti tagjaink zömének bizonyára nem kellett elmagyarázni, de hogy a „derék felövezése” nem a nadrágszűj felcsatolását, hanem a hosszú, földig érő ruha

aljának a felhajtását, begyűrését jelentette az öv mögé, s hogy a kifejezés ezért a magyar „neki gyűrűkőzik” kifejezésnek felelt meg, bizonyára nagyapáink sem tudták már segítség nélkül a bibliai szövegből kikövetkeztetni.

Az idegen nyelv, a szövegek alig ismert történelmi szituációja vagy a maitól annyira eltérő kulturális háttere a Biblia megértése szempontjából csupa olyan objektív akadály, amelyek miatt a szövegét, ha annak értelmét a maga teljességében szeretnénk feltárni, magyarázni kell.

Meg kell ugyanis próbálnunk ezeket az objektív akadályokat eltávolítani a megértés útjából – bibliaolvasóként, de elsősorban (leendő) lelkipásztorként, akire az igemagyarázat szolgálatát rábízza az egyház közössége. Meg kell ismernünk a Biblia eredeti nyelveit legalább olyan szinten, hogy a közepesen nehéz szövegekkel (ha szükséges, szótárak vagy nyelvi elemző szoftverek használatával) boldogulni tudjunk, s hogy a nyelvi struktúrák, frázisok és kifejezésmódok mögött a sajátos nyelvi gondolkodást és megértést. A történelmi munkák segítségével a lehető legjobban meg kell ismernünk azt a helyszínt és azt a kort, amelyben a bibliai könyvek keletkeztek: történelmét, társadalmi, családi, gazdasági, domborzati és éghajlati viszonyait, a szokásokat, a hétköznapi rituálét, a kultuszt és a vallási képzetek rendszerét.

Mindez odaszánást és erőfeszítést követel: Igen, a Biblia csak kitartó tanulás és igényes kutatómunka árán tárja fel előttünk teljes mélységében a maga üzenetét.⁶ Ezt a munkát az igehirdető a gyülekezetek érdekében végzi, mondhatnánk, helyettes módon. Ez nem a gyülekezeti tagok „lefokozását” jelenti, intellektuális kiskorúságba kényszerítésüket vagy a bibliaértelmezés „elitista” kiszajátítását,⁷ hanem felelősséget és szolgálatot az egyház tagjai felé: hivatásos igemagyarázókként részben helyettük, és teljes mértékben értük tesszük meg ezt a fáradságos utat, hogy taníthassuk, illetve a Biblia üzenetéhez az igemagyarázat eszközével közelebb vezethessük őket.

Ám bármilyen furcsán hangzik is elsőre, a Biblia megértésének az is akadály, hogy a szövege gyakran „túl közel” áll hozzánk.

A Biblia olvasója ugyanis (már) mindig rendelkezik egyfajta világlátással és/vagy hitbeli meggyőződéssel, és önkéntelenül is ezzel közelít hozzá. Mindannyian hajlamosak vagyunk arra, hogy azt vegyük csak észre a Bibliában, ami ezzel összeegyeztethető. Azt keressük, azt húzzuk alá, azt szeretjük, ami bennünket világlátásunkban, istenképünkben és hitünkben igazol. Mindannyian hajlamosak vagyunk arra, hogy csak azt lássuk meg, csak azt fogadjuk el, amit már amúgy is tudunk, hiszünk és igaznak elfogadtunk. Erre mondhatjuk azt, hogy nem lámpásként, hanem tükröként használjuk a Bibliát: nem a saját fényét keressük és engedjük hatni ránk, hanem csupán megerősítést remélünk tőle.⁸ Belenézünk – hogy megkeressük és felfedezzük benne önmagunk arcvonásait.

Ezért a Biblia megértéséhez arra is szükség van, hogy a megértés szubjektív akadályát elhárítsuk, s ennek érdekében a bibliai szöveget bizonyos értelemben „elidegenítsük magunktól”.⁹ Nem azt jelenti ez, hogy ne szeressük

vagy ne érezzük magunkhoz közelállónak, vagy hogy a hit akadályja lenne a tudományos igényű szövegmagyarázatnak! Szó sincs erről, sőt! Nyilvánvaló, hogy ahogy zenetörténetet igazán csak az tud írni, aki maga is ért a zenéhez, ugyanúgy a spiritualitásra való nyitottság, a hit és a Biblia iránti elkötelezettség is a Biblia megértésének egyik fontos előfeltétele.¹⁰ Ám azt igenis jelenti ez, hogy a bibliai szövegnek csak ezzel az „elidegenítéssel” tudjuk megadni az esélyt arra, hogy megmutassa *önmagát* nekünk. Ehhez tudatosítani kell magunkban saját tanbeli meggyőződésünket, aktuális lelkiállapotunkat, életkorunkat, társadalmi helyzetünket, politikai beállítottságunkat, igen, a nemünket és családi állapotunkat, aktuális örömeinket, gondjainkat, gyötrődéseinket is.¹¹ Tudatosítanunk kell az adott szövegrésszel kapcsolatos előismereteinket, hozzáállásunkat, a szöveg első (újra-)olvasása során ránk gyakorolt hatását, a bennünk felvetődő kérdéseket, hogy majd tisztázhatjuk: ezek mennyiben csak a mi, éppen aktuális kérdéseink, és mennyiben magáé a szövegé. Ez az eljárás, ez a tudatos kontroll ugyan nem szünteti meg a saját előfeltevéseink szerepét, de segít azt olyan szintre csökkenteni, ami a *szöveg eredeti, szándékolt üzenetének* felismerését lehetővé teszi.¹² Így szabadítjuk fel a bibliai szöveget az öngigazolás kényszerű elvárása alól: a tükörből mécses lesz, világító lámpás, ami immár saját fényét tárja fel előttünk, mivel saját elvárásaink lámpáján a fényt a minimálisra halványítottuk. A hivatásos igemagyarázó így tud igehirdetésében megújulni, a Biblia üzenetének összetettségét, újabb és újabb árnyalatát észrevenni – és kerülheti el önmaga ismétlésének csapdáját, a mindent egyelten problémára leredukáló, beszűkült perspektíva veszélyét, vagy azt, hogy egy tőle műveltségben, életkorban és egzisztenciálisan is gyakran teljesen más körülmények között élő hallgatóságnak önmaga problémáit és számukra semmit sem kínáló megoldásait prédikálja csak.¹³

Mielőbb továbbmennénk azonban, fontos hangsúlyozni, hogy az eredeti értelem és szándék a Biblia egyes szakaszain eltérő mértékben ragyog át, és így egyes szakaszai kapcsán az olvasó eltérő mértékben van ráutalva a tudományos igényű írásmagyarázatra. Aki például a hegyi beszédet olvassa, nagyon sok mindent megért Jézus igehirdetéséből, még ha esetleg nem is tudja, hogy mi az az „ióta”, ami nem veszhet el a törvényből (vö. Mt 5,18). Ugyanígy: aki fellapozza a szeretet himnuszát Pál apostol korinthusiakhoz írt első levelében, az a fő mondanivalót akkor is megérti, ha esetleg nem is világos előtte, milyen hangszer is az a „pengő érc” (1Kor 13,1), s ha legalább egyszer valaki már elmondta neki, hogy itt nem az emberi szeretetről, hanem Isten irántunk való, Krisztusban megmutatott szeretetéről van szó. Mert *bizonyos mélységig* egy jó fordítás önmagában is közvetíti a bibliai szöveg (fordítók által feltárt és visszaadott) üzenetét. Így ha sok részlete tisztázatlan is marad adott esetben az olvasó előtt, illetve számos ponton tulajdoníthat a szövegnek nem szándékolt értelmet, iskolázottságától, műveltségétől, szövegértési képességétől avagy „irodalmi vénájától” függően bizonyos szinten sok mindent megérthet a szövegből. A „Vedd és olvasd!” felszólítás-

ra az Írás az egyháztörténet folyamán nyilván nem csak Augustinust volt képes tudományos exegézis nélkül is megszólítani. Egyet kell értenünk az Augustinusnak tulajdonított mondással: „A hit [értsd most: a Biblia üzenete] egy olyan csodálatos folyó, amelyen a kiséger is át tud gázolni, de az elefánt is kénytelen úszni benne.” Azaz mindenki, aki nem funkcionális analfabéta, haszonnal forgatja a Bibliát, és könnyebb szakaszaiból külső segítség nélkül is épülhet lelkileg. Biztatnunk is kell tehát mindenkit, hogy ezt tegye meg! Hogy vegye kézbe, és olvassa nap mint nap a Bibliát – mert kiségerként is át lehet gázolni számos szakaszán, felfogva annak értelmét, és megtalálva annak üzenetét.¹⁴ Ám minél kevésbé iskolázott és tudományosan felkészült a bibliaolvasó, és minél nehezebb az a szakasz, amit olvas, annál valószínűbb, hogy a szöveget nem érti, nem jól érti vagy nem teljesen érti meg, illetve hogy „önmagát olvassa ki belőle”. Ezért elengedhetetlen egyrészt, hogy a bibliaolvasók is képezzék magukat, illetve az egyház az általános műveltségükkel arányos bibliai műveltségben részesítse őket, törekedve a bibliai kor, társadalom, vallás és mentalitás minél jobb megismerésére.¹⁵ Másrészt ezért nélkülözhetetlenek az egyház közösségében a hivatásos igemagyarázók: Ők azok, akik egyrészt a laikusok bibliaolvasását segítik, támogatják, elmélyítik, igen, ha kell, korrigálják vagy bizonyos szakaszoknál egyenesen lehetővé teszik, „elefántként” próbálva a bibliai szöveg értelmében minél mélyebbre jutni, és osztják meg felismeréseiket velük könyvekben, szakcikkekben (bibliatudósok), illetve a bibliaórákon vagy az istentiszteleten vasárnapról vasárnapra (képzett igehirdetők). S végül, amikor a Szentírás a norma-funkcióját kell hogy betöltse, mert az egyház, például egy aktuális társadalmi jelenség kapcsán, etikai vagy politikai állásfoglalásra kényszerül, a megértésnek nem elég az a szintje, amire tudományos előképzettség és megfelelő módszertani ismeretek nélkül a laikus bibliaolvasók eljutnak. Ehhez már képzett igemagyarázók elemzésére van szükség, akik a szövegértés objektív és szubjektív akadályaival megbirkózva, a tudományosan elérhető legnagyobb mélységben képesek feltárni a bibliai szöveg eredeti üzenetét, majd az egyéb teológiai diszciplínák képviselővel közösen megfogalmazni annak az aktuális helyzetben érvényes mondanivalóját.

A Bibliát tehát magyarázni kell. De feltehetnénk a kérdést: Nem elég egyszer egy igeszakasz értelmét megadni? Nem lehetne egy olyan kommentárt írni, ami aztán „örök életre”, mindenkinek feltárná az adott igeszakasz nehézségeit és helyes értelmezését?

Természetesen a bibliatudományak is vannak marandó felismerései, ám ezzel együtt is igaz, hogy *nincs egyszeri és tökéletes bibliamagyarázat*.¹⁶ Ennek részben az az oka, hogy a Biblia értelméhez vezető út objektív akadályainak leküzdésére újabb és újabb ismereteket lehet bevonnani. Régészeti leletek, újabb előkerült források és új nézőpontok segíthetnek jobban megismerni a bibliai nyelveket, az adott kort, kultúrát és szokásokat. „A jó pap holtig tanul.” – mondja a régi közmondás. Igen, de a jó írásmagyarázó is holtig kell hogy tanuljon, hogy

önmaga és a rábízottak érdekében mindig az adott kor aktuális tudásszintjének csúcán, a legújabb felismeréseket is felhasználva törekedhessen Isten Igéjének jobb megismerésére.

Másrészt egy igemagyarázat is elavulhat, akár egy bibliafordítás. Idővel már nem értjük annak nyelvezetét, mert a magyar nyelv is változik; nem értjük az illusztrációként felhozott történelmi vagy társadalmi példákat, mert idővel számunkra ezek is idegenné válnak ugyanúgy, mint a megmagyarázni kívánt jelenségek, és eltűnnek a megértésnek a korábban még adott alapjai. A református magyar falvak vagy mezővárosok lakóinak akár még 60 évvel ezelőtt sem kellett az állattartással, a gazdasági alapon megkötött házassággal vagy akár a hűbéri függőséggel, az uralkodónak kijáró tiszteletadás gesztusaival kapcsolatban oly sok mindent elmagyarázni, mint egy mai, nagyvárosi közegben felnőtt, demokráciában született és nevelkedett fiatal számára.

Másrészt azért sem létezik egyszeri és tökéletes igemagyarázat, mert a megismerés szubjektív előfeltételei is folyamatosan változnak. Minden kornak megvannak a saját kérdései, feszítő problémái, más korok kérdéseit pedig nem érti, vagy mások problémáját problémaként még csak fel sem ismeri. Egy egyszerű képpel élve: minden kor emberének megvan a maga antennája, amivel csak bizonyos csatornákat tud a rádióján befogni. Idővel új, égető társadalmi kérdések merülnek fel, a régiek pedig elveszítik relevanciájukat: a régebbi magyarázatok választai így használhatatlanná válnak, az új kérdések pedig új válaszok után kiáltanak. 100 évvel ezelőtt például még senki sem keresett a Bibliából eligazítást a természetvédelem kérdéseire, pedig az már akkor is ott volt benne – vagy senki sem tett fel az embriókutatással kapcsolatos kérdéseket, miközben mi már megtaláljuk, észrevesszük az erre is vonatkoztatható bibliai üzenetet.

2. A tudományos írásmagyarázat szükségessége, kritériumai

A fentiekben láttuk, hogy a Bibliát meg kell magyarázni ahhoz, hogy annak üzenete az olvasói és hallgatói előtt a szükséges mélységben feltáruljon. Ám éppen a Bibliának az a súlya, amelyet az egyház életében és tanításában betölt, követeli meg, hogy ez a magyarázat ne önkényesen történjen, hanem bizonyos kritériumok által, módszerben igazolható, érveléseiben követhető, eredményeiben pedig ellenőrizhető módon. Éppen azért, mert a Biblia a hit forrása és a hitépítés egyik legfőbb eszköze, helyes magyarázatán pedig egyházi tantételek, erkölcsi állásfoglalások és döntések múlnak, a lelkész vagy a hittudós nem magyarázhatja a Bibliát – főleg a Szentlélekre hivatkozva nem – egyéni kedélyállapotától vezérelve, ötletszerűen, csapongva, felkészületlenül, vagy kizárólag saját hittapasztalataira, egyházi vagy gyülekezeti hagyományaira, esetleg olvasóinak elvárásaira tekintettel. Munkáját csakis a szubjektív elemeket minimálisra visszazorítva, rögzített szabályok és módszerek szerint, a kutatás és megértés időt és energiát igénylő munkáját vállalva, eredményei felől

pedig racionálisan is elszámoltatható módon – azaz csak- is tudományos alapossággal és módszerrel – végezheti.¹⁷ A tudományos módszerre tehát nem egy egyházon kívüli tudományosmunka érdekében van szükség (hogy mondjuk munkánkat a világi tudósok is hitelesnek elfogadják), hanem az egyházon belüli felhasználás érdekében: minden írásmagyarázó úgy köteles a szövegértés objektív és szubjektív akadályainak legyőzésével a szöveg értelmének feltárása érdekében végzett szellemi erőfeszítéseinek hozadékát megfogalmazni, hogy azt az egyház közössége értse, hivatkozott forrásait ellenőrizhesse, érvelését követhesse, eredményeit pedig mások következtetéseivel kritikusan egybevetesse.¹⁸

Ez az igényesség nem új keletű, hanem szinte egyidős az egyházzal. Mióta pedig létezik egyetem és egyetemi szintű képzés Európában, evidens az egyházak többsége számára, hogy a hivatásos írásmagyarázóknak felsőfokú, tudományos képzésben kell részesülniük. A feladat azonban korántsem csak a teológusoké. Lényegében a bölcsésztudományok mindegyike rá van utalva arra, hogy távoli korokban és/vagy helyszíneken keletkezett szövegek eredeti, szándékolt értelmét tudományos igényességgel és alapossággal, elszámoltatható módon tárja fel. Ezt teszi különösen is például az ókortudomány, az irodalomtudomány, a vallástudomány, valamint írott forrásaival a történettudomány. Ezek a tudományok is kialakították a maguk, forrásaik elemzésére leginkább alkalmas metodikát, amelyek, a dolog természetéből adódóan, alapvetően nem állnak távol egymástól, illetve a bibliai szövegelemzés metodikájától.

Az írásmagyarázatnak tehát, fokozott felelőssége révén, a vele szemben támasztott egyházi elvárások miatt *tudományos módszernek kell lennie*, azaz meg kell felelnie a tudományosság alábbi, alapvető kritériumainak:

1. A vizsgálódáshoz a tárgynak legmegfelelőbb módszert kell választania, és eme döntését mások számára is követhető módon meg kell tudni indokolnia (a „tárgyszerűség” kritériuma).
2. Eredményeit csak olyan ismeretekre alapozhatja, amelyek forrását és hitelességét ellenőrizte, illetve feltárta úgy, hogy azok mások számára is ellenőrizhetőek legyenek (az „ellenőrizhetőség” kritériuma).
3. Megállapításait mindig meg kell, hogy indokolja, mellettük, logikai úton mások számára is követhető módon, érvelnie kell (a „megismételhetőség” kritériuma).

A tudományos írásmagyarázat előzményeit már az ókori görögöknél, majd az egyházatyáknál is megtaláljuk, s a középkori és reformátori gyakorlaton át a felvilágosodás korától teljesedett ki igazán. A bibliai tudományok ezen ágának a neve az 'írásmagyarázat', görög eredetű elnevezésével *exegézis*, aminek a jelentése 'ki-fejtés, kibontás': azaz egy szöveg értelmének, üzenetének megkeresése, feltárása és mások számára is érthető formában történő előadása. Az írásmagyarázat művelője az 'írásmagyarázó', görögösen: az 'exegéta', a szövegmagyarázatát tartalmazó művet pedig 'exegetikai' szakmunkának nevezzük. Mivel az Ószövetség és az

Újszövetség könyveivel hagyományosan külön tanszék-ek foglalkoznak, illetve a bibliai tudományok ennek megfelelően alapvetően ószövetségi és újszövetségi tudományokra bomlanak, az írásmagyarázatnak vagy exegézisnek is megkülönböztetjük az ószövetségi és az újszövetségi változatát.

Mielőtt azonban a bibliai szövegelemzés tudományos módját ismertetnénk, fontos hangsúlyozni, hogy a tudományos szövegelemzés korántsem ígéri az „egyetlen lehetséges, teljes és kizárólagosan helyes” értelmezést. Szemben a természettudományokkal, a bölcsész tudományokban és így a bölcsészeti jellegű teológiában sem beszélhetünk mindig biztos és kizárólagos eredményekről. Az emberi kommunikáció ugyanis sohasem írható le csatlakozhatatlan képletekkel vagy kényszeríthető minden vonatkozásban kalkulálható és kiszámítható törvényszerűségek közé. Egy szövegben sohasem ismerhető fel valamennyi faktor (ha egyáltalán jelen van), amely a szöveg megszületését meghatározta,¹⁹ különösen, ha az idői és a nyelvi, kulturális távolság szerző és olvasó között olyan nagy, mint a bibliai szövegek esetében. Ehhez járul még az a tény, hogy a bibliai szövegek szerzői eredetileg nem minket tekintettek a címzettnek: mi csak „másodlagos” olvasók vagyunk; a szerző nem ránk szabva, hanem egy teljesen más célközönség elvárásaira, előismereteire alapozva fogalmazta meg a mondanivalóját.²⁰

Ám a kései interpretátor sem képes soha – részben a teljességgel ki nem kapcsolható előfeltevései által is determináltan – még csak a szövegben jelen lévő ilyen faktorok összességét sem felismerni és a szöveg értelmének meghatározása érdekében tévedhetetlenül kiértékelni.²¹ Az újkor tudományeszményétől áthátott bibliatudósok sokáig gondolták ezt másképp – nem is csoda, hiszen ők is saját racionalista és pozitivisták koruk szemléletének a foglyai voltak. Ám legkésőbb Rudolph Bultmann óta (1950) mi, teológusok is tudjuk, hogy a szellemi, műveltségi, kulturális, világnézeti és nyelvi előfeltevések a tudományos vizsgálódás során nem iktathatók ki teljesen, sőt, ezek a megértés folyamatának nemhogy nem az akadályait, hanem nélkülözhetetlen előfeltételeit képezik.²² A szenttelen és minden téren elfogulatlan kutató valójában nem létezik: minden (értsd: nem csak a bibliakutatót, nem csak a bölcsész tudomány képviselőit, hanem valóban: MINDEN) kutatót meghatároznak előfeltevései, így sem témaválasztása, sem a tárgyhoz történő közeledése, sem a vizsgálat lehetséges eredményei iránti nyitottsága vonatkozásában nem lehet teljesen objektív, és nem tekintheti magát neutrális szemlélőnek.²³

Ez a tény persze nem ok az önkényeskedésre, a tudományos metodika mellőzésére vagy a szerző szándékának felkutatása iránti elkötelezettség feladására. Mert az emberi nyelv és az azon folyó kommunikáció végső soron mégiscsak a gondolatátadás szolgálatában áll, s ezt *összességében* képes is betölteni.²⁴ A tudományos metodika, bizonyos mozgástérmeghagyásával így mégiscsak képes a biztosan rossz magyarázatokat és irányokat kizárni, és a vita határait kijelölni „azáltal, hogy

megállapítja, mit jelenthetett vagy nem jelenthetett az adott szöveg az ókori kontextusban. Lehet egy szövegnek egynél több jelentése is van, de nem jelenthet csak úgy akármit. [...] A tudomány nem más, mint párbeszéd, amelynek résztvevői oly módon igyekeznek meggyőzni egymást, hogy olyan bizonyítékokra és kritériumokra hivatkoznak, amelyek elvileg a többi résztvevő számára is elfogadhatók.”²⁵ Amikor pedig az ellenőrizhetőség és a megismételhetőség kritériumai alapján az eltérő előfeltevésekből kiinduló kutatók egy jelentős hányada helyesnek fogad el egy magyarázatot, akkor az – a bölcsészeti tudományok szabályai értelmében – igaznak és bizonyítottan elfogadható.²⁶

Nincs tehát teljes, tökéletes és tévedhetetlen interpretáció.²⁷ A tudományos szövegelemzés során mindig marad bizonyos játéktér, és ugyanannak a tudományos módszernek, illetve metodikának az alkalmazásával is születhetnek egymástól némileg eltérő magyarázatok. Ám ez nem a módszer hibája, és még csak nem is annak a jele, hogy egyik vagy másik tudós rosszul végezte a munkáját, hanem az emberi kommunikáció általános szabályaiból és a teológia bölcsész tudományi jellegéből adódik. Jobb tehát ezt a tényt nem a tudomány-ellenesség zászlajára tűzni, hanem gazdagító sokszínűségként és a teológiai, illetve a vallásközi diskurzus lehetőségeként megélni.²⁸

3. A Szentírásnak megfelelő módszer: a történeti-kritikai írásmagyarázat

A tudományosság egyik fontos kritériuma, hogy mindig a vizsgálat tárgyának és a kutatás céljának megfelelő vizsgálati módszert kell választani.

A tudományos írásmagyarázat is többféle módszer közül választhat – és választanak ma valóban a teológusok. A hermeneutika története, különösen is a 20–21. század gazdagon illusztrálja, hogy a módszerek sokféleségében nincs hiány. A hagyományos történeti-kritikai módszer mellett sorra jelentek meg a modern irodalomtudomány felől érkező, „olvasóközpontú” vagy strukturalista módszerek, amelyek a szöveg végső elrendezésére, valamint a hallgatóra kifejtett hatására, a hallgatóban és a hallgatóval való kölcsönhatásban megszülető értelemre és értelmezésre helyezik a hangsúlyt.

A kérdés az, hogy a Biblia, mint a vizsgálat tárgya, milyen módszert követel. Kétségtelen, hogy a bibliai szöveg is vizsgálható a végső struktúra vagy az olvasó felől, és nagy hiba lenne ezeknek megközelítéseknek az eredményeit semmibe venni. Mert a bibliai szöveg valóban, először a szerző szándékától függetlenül is, hat ránk, valamit kivált, megmozgat bennünk. Márpedig ezt lehet és kell is tudományosan reflektált módon elemeznünk.²⁹ Ám a Biblia *nem egyszerűen hat, vagy hatni akar* ránk, hanem mindenekelőtt *szólni akar hozzánk*.³⁰ Nem minden részlete íródott eleve ezzel a szándékkal, sőt talán a többségük esetében az elsődleges címzett saját nemzedékük, illetve közvetlenül Isten volt. De már a bibliai szövegek előállításának folyamatában is tetten érhető

a szövegeknek, illetve *újraolvasóiknak* ez az igénye: a redakcionális átdolgozások újra és újra egy későbbi nemzedék helyzetére vonatkoztatták az adott szöveget, ezzel egyszerre alkalmazhatónak, sőt mindenkor alkalmazandónak is minősítve azokat. Márpedig ebben az értelemben a szöveg „*üzenet*” jellege és a *megszólítás igénye* magában a bibliai szövegekben is rögzítésre került. A hagyományozók ugyanebből a meggyőződésből állították össze e szövegekből gyűjteményeket, könyveket, történeti műveket, iratcsoportokat, és hagyományozták tovább nemzedékről nemzedékre. A Biblia tehát saját, belső bizonyágtétele és a kánonképződésben leképződő elvárásai alapján is mindenképp előtérbe kerülne. Benne Isten üzen nekünk, a szent írókon és átdolgozókon át.³¹ A Biblia Isten akaratát *akarja* közvetíteni: nem általában akar hatni ránk, hanem a szerző és az átdolgozók által szándékolt hatást: „gondolkozásmódunk megváltoztatását” (görögül: *metanoia*, azaz ’megtérés’) akarja kiváltani belőlünk, mindig egy konkrét kérdésben szembesítve önmagunkkal, és fogalmazva meg konkrét útmutatást.

Ha komolyan vesszük a Bibliának ezt a jellegét, akkor csak olyan tudományos módszert választhatunk az írásmagyarázat eszközeként, amely ennek az IGÉNYnek megfelel. Csak olyan módszer jöhet szóba, ami azt keresi, hogy *mit akart mondani a szerző*. Mit akart elérni a szöveg akkor és ott, egykor az olvasóiban vagy hallgatóiban, azaz: szerzője milyen *nyilvános jelentést* szánt a szövegének. Mi volt az eredeti szándék, mi volt a szerző által kitűzött cél, és mi volt az ÜZENET, amit akkor és ott Isten az adott szöveggel át akart adni. Ezt a gondolatot és igényt a hagyományos keresztyén hermeneutika nyelvén így fejezhetjük ki: az írásmagyarázat célja mindig a *sensus literalis simplex*, azaz a szöveg betű szerinti, egyszerű és kézenfekvő, azaz elsődleges értelme,³² illetve az abban rejlő *eredeti szándék, cél és üzenet* kifejtése kell, hogy legyen.³³

Úgy gondolom, hogy emiatt az igény miatt a Bibliának, mint a vizsgálati tárgy természetének továbbra is a történeti-kritikai módszer³⁴ felel meg a leginkább, mivel ez a módszer az, amely a szöveg szerzőjének szándékolt üzenetét keresi, abból kiindulva, hogy a szöveg jelentése alapvetően – a kisebb vagy nagyobb valószínűség szintjén ugyan, de – objektív módon megállapítható.³⁵

A történeti-kritikai írásmagyarázat gyökerei a reformációig visszanyúlnak ugyan, de alapvetően a felvilágosodás kora tudományoszméjének hatására születik meg, a világi bölcsészeti és történettudományi tudományoszmény hatására és azt követve, átesve a felvilágosodás kora óta bejárat szellemtörténeti úton a mai természet-tudományok és bölcsész-tudományok kialakulását is végigkísérő bukdácsolásokon, zsákutcákon és letisztulási folyamatokon.³⁶ Az egyházi közvélemény egy része gyakran ma is élesen elutasítja, vagy legalábbis gyanúsán szemléli ezt a módszert, nem egyszer azonosítva azt a liberális teológiával, illetve tájékozódva annak ma már idejétmúlt szemléletén és eredményein. Pedig a történeti-kritika nem a hit ellensége,³⁷ hanem a tudományos elemzés tárgyához, a bibliai szöveghez a Biblia belső bizony-

ságtétele és igénye alapján választott módszer, amely az „akkor és ott” szándékolt értelem feltárása révén kijelöli az „itt és most” ránk vonatkozó bibliai üzenet fellelésére szolgáló diskurzus külső határait, védve ezzel az írásmagyarázatot a szubjektívizmustól, a belemagyarázástól, az elsekélyesedéstől, illetve az egysíkúvá válástól.

Isten igéje soha nem egy légüres térben hangzott el, kortól, szituációtól függetlenül, hanem mindig egy adott helyen, adott korban, adott szituációban született, és kínált Izrael és az egyház számára az adott helyzetre valós és hathatós útmutatást. A ’*történeti*’ jelző ebben az összefüggésben azt jelenti, hogy az adott bibliai szakasz értelmét abban a történelmi szituációban, annak a kornak irodalmi és kulturális szokásainak fényében keressük, amelyben a szöveg megszületett. A történeti-kritikai írásmagyarázat a bibliai szövegnek azt az üzenetét keresi, amit a szöveggel a szerző – illetve a bibliai szövegek kanonikus lezárásáig annak valamennyi hagyományozója a szövegben is nyomot hagyó interpretációs tevékenysége révén – az adott korban, saját kortársai számára akart átadni.³⁸

A ’*történeti*’ jelző magában foglalja a tudományosság egy további elvárását, az *analógia* alkalmazását is.³⁹ Ez azt jelenti, hogy az írásmagyarázó a szöveg előállítását – annak emberi természetére nézve – olyan folyamatnak tekinti, amely a történelem más helyén is idejében is megfigyelt folyamatok analógiájára zajlott. Az írásmagyarázat vonatkozásában ez azt jelenti, hogy a bibliai szöveg előállítását és hagyományozását alapvetően a többi ókori szöveg előállításának a mintájára képzeljük el, vagy legalábbis olyan folyamatnak, amely más ókori szövegek előállása alapján egyediségével is hihetőnek minősíthető.

A ’*kritikai*’ jelző az írásmagyarázat vonatkozásában azt jelenti, hogy az adott bibliai szakasz valós történeti háttérének a felderítése érdekében a tudományos eszközökkel levont következtetéseknek a mások által csak tekintélytiszteltetből elfogadott, illetve tekintélytiszteltetből megkövetelt nézetekkel, megállapításokkal szemben – ha kell, az egyházi, sőt, akár magával a bibliai hagyománnyal is szemben is – elsőbbséget biztosítunk.⁴⁰

A korai zsidó, majd az arra épülő egyházi hagyomány számos bibliai könyv keletkezését egy olyan korba helyezi, amelyről ma már tudjuk, hogy nem valós. Jóel próféta könyvét például a korai zsidó hagyomány a Kr. e. 8. századra datálta, s ennek megfelelően sorolta be például a Kispróféták könyvében Hóseás és Ámós közé. Ma már azonban tudjuk, hogy a könyv ugyan tartalmazhat fogság előtti szakaszokat is (az 1–2. fejezetben), ám annak második fele minden bizonnyal fogság utáni, s így maga a könyv kanonikus formája is csak ebben a kései korban keletkezhetett.⁴¹ Ez esetben, mondhatnánk, egyszerű dolgunk van, hiszen maga a bibliai szöveg sehol nem mondja, hogy Jóel mikor élt vagy melyik király uralkodása alatt működött (lásd 1,1) – így nem bibliai, hanem csak biblián kívüli hagyománnyal kell szembehelyezkednünk.

De mi a helyzet akkor, ha Ézsaiás könyvének az elején egy felirat áll (Ézs 1,1), amely jelenlegi összefüggésében

nyilvánvalóan az egész könyvre vonatkozik – miközben tudjuk, hogy a 40. fejezettől egyetlen prófécia sem magáé Ézsaiásé? Sőt, az 1–39 fejezet anyaga sem mind Ézsaiástól származik: számos esetben ugyanis a későbbi hagyományozók írták, bővítették tovább a szöveget, hogy saját értelmezésüket, Ézsaiás igehirdetésének saját korukra érvényes üzenetét a bibliai könyvben is megjelenítsék.⁴² Itt már egy bibliai szerkesztő állításával kell vitába szállni a hiteles történeti datálás érdekében. Ám ahhoz, hogy Isten Igéjének eredeti szándékát megértsük, a könyv feliratának ellenére is abból indulunk ki, amit maga e néhány fejezet sugall: Az Ézs 40–48 anyaga nem Ézsaiás korában, a Kr. e. 8. században, hanem a babiloni fogság utolsó szakaszában, valamikor Círus perzsa király sikeres hódításainak a kezdete után (Kr. e. 555), de még a Babiloni Birodalom összeomlása (Kr. e. 539) előtt keletkezett.⁴³ Ugyanígy hiába állítja a Példabeszédek könyvének felirata (Péld 1,1), hogy az egész könyv „Salamonnak, Dávid fiának, Izráel királyának a példabeszédei”, amikor a könyvben megőrzött eredeti címfeliratok, az 1–9. fejezet tematikája és stílusa, és mindenek előtt a Péld 31,27-ben elrejtett görög *szófia* ’bölcesség’ szó világosan mutatja, hogy a könyv végső formájában csakis Kr. e. 300 körül állhatott elő.⁴⁴ És végül hiába szerepel például az 51. vagy a 69. zsoltár feliratában, hogy „Dávidé”, nem Dávid korára (azaz a Kr. e. 10. századra) datáljuk ezeket a zsoltárokat, hanem abból indulunk ki, hogy a babiloni fogság korában vagy azt követően (Kr. e. 6. század) keletkeztek, hiszen erre mindkét zsoltárban világos utalásokat látunk (lásd Zsolt 50,20; 69,36k.).⁴⁵

A „történeti-kritikai” jelzők összefüggésében tehát a „kritikai” jelző először is azt jelenti, hogy a bibliai szövegek valós, tudományos eszközökkel rekonstruálható történeti hátterét keressük, és a bibliai szakasz értelmét abban a történelmi összefüggésben igyekszünk meghatározni – adott esetben egy ezzel ellentétes egyházi vagy bibliai hagyomány vagy az inspirációban téves értelmezése által keltett ellenérzés ellenére is.

A ’kritikai’ jelző ugyanakkor természetesen a kutató „önkritikájára” is kiterjed. A tudományos írásmagyarázatnak tisztában kell lennie azzal, hogy a „kutató szüntelen folyamat; eredményei mindig ideiglenesek, sohasem véglegesek.”⁴⁶ Nincs végleges és lezárt magyarázat, hiszen az újabb és újabb felfedezések, megközelítések, modellek, paradigmák és módszerek az adott szakasz eredeti értelméhez újra és újra közelebb vihetnek, illetve addigi eredményeink kritikus felülvizsgálatára kell hogy ösztönözzenek. A „kritikai” jelző tehát a fejlődésre, a „jobbra taníttatás” iránti nyitottságra és a folyamatos önrevízióra is vonatkozik.

Fontos azonban hangsúlyozni azt, hogy ez a tudományos kritika nem a Biblia *üzenete* ellen irányul, és *nem jelent tárgyi kritikát* a feltárt üzenettel szemben. Sőt, éppen ellenkezőleg: a kritikai vizsgálódás célja az, hogy a bibliai szöveg eredeti üzenete a maga tisztaságában, egyedi és megismételhetetlen, a valós történeti kontextusa által neki adott hangján hangozhasson fel. A kritika éppen e tiszta hangot elfedéssel fenyegető előítéletek és téves előfeltételezések kritikáját jelenti, az eredeti üze-

net védelme érdekében. Ebben az értelemben igaz tehát, amit Zimmer a modern bibliatudományról általában ír: Az írásmagyarázat „elsősorban *hagyománykritikai, egyházkritikai, dogmakritikai, kegyességkritikai és önkritikus* tudomány. [...] A bibliatudós exegéta a *bibliai szöveg védőügyvédjének* tekinti magát minden szakszerűtlen igényvel szemben, bárki támassza is azt.”⁴⁷

4. A történeti-kritikai írásmagyarázat mint teológiai munkafolyamat

Az írásmagyarázat a tudományosság fel nem adható igénye és a bölcsész tudományokkal gyakran analóg módszerei ellenére is *teológiai tevékenység* marad.

Mert mi is a teológia? A Szentírásban adott isteni kinyilatkoztatás normaként történő feltárása, kifejtése és értelmi feldolgozása, az emberi értelem képességei és korlátai szerint, a hitébresztés és hitben történő megerősítés eszközeként, az egyház szolgálatában. Ennek az értelmi feltáró tevékenységnek elengedhetetlen része a szöveg „akkor és ott” érvényes üzenetének azonosítása. Ezt az írásmagyarázó saját, tudatosított és tudományosan elfogadható szintre visszazorított előfeltevéseivel végzi, a maga sajátos, keresztyén hitétől és teológiai meggyőződésétől indítva, a világi tudományosság kritériumainak is megfelelő metodikával, ám kutatási eredményeinek remélt hasznosulása vonatkozásában⁴⁸ ezt egyházának közösségére tekintettel teszi.⁴⁹ Az írásmagyarázat tehát nem csak adatgyűjtést végez más, avagy „a” teológiai diszciplínák számára, azaz nem a teológiai kutatás előkészítő fázisa, hanem maga is teológiai tevékenység.⁵⁰

Tudománytalanná az írásmagyarázat akkor válik, ha a kutató a Szentírás emberi természetének és jellegének értékelésében hitelvekre vagy egyéb, szövegen kívüli tekintélyekre hivatkozik, *teológiai tevékenységnek pedig akkor számít meg lenni*, ha célja nem bibliai szövegek isteni önkinyilatkoztatásának vagy az arról szóló, ihletett biznyságtételének feltárására, megértésére és megértésére *irányul*,⁵¹ és kutatásának eredményeit, a szöveg feltárt mondanivalója vonatkozásában, a világi (történeti, pszichológiai, vallástörténeti, irodalomtudományi stb.) tudományok segítségével *maradéktalanul megmagyarázhatónak* állítja be.⁵²

Vitába kell szállnunk azzal a felfogással is, miszerint a Biblia exegetikai vizsgálata már *önmagában* teológia. A vizsgálat tárgya ugyanis ezt önmagában még nem tudja biztosítani: ugyanis a biblia szöveget is lehet a sémi filológia, a vallástörténet, az irodalomtudomány vagy a történeti forráskutatás felől is tudományos vizsgálódás alá vonni. Az exegetát a vizsgálat tárgya, a Biblia önmagában még nem teszi teológussá.⁵³ Az exegeta attól lesz teológus, hogy a Bibliában Isten kijelentését keresi, abból az előfeltevéseiből kiindulva, hogy a Szentírás minden perikópája „akkor és ott” Isten aktuális üzenete akart lenni, és hogy ez az „akkor és ott” az egyház számára ma is érvényes, örök üzenetet hordozhat magában.⁵⁴ Az exegetát az „ügyhöz való előzetes viszonyulása”, az „ügy

iránti érdeklősége” vezeti vizsgálódása tárgyához, a Szentíráshoz, ez határozza meg kérdéseit és kérdésének célját.⁵⁵ Ez teszi az írásmagyarázatot a más előfeltevések és irányultságok által befolyásolt Biblia-elemzésekkel szemben teológiává.

Az exegéta hitbéli döntése tehát időben részben megelőzi az üzenet megkeresését, részben annak felhasználásában követi,⁵⁶ részben pedig, metodikailag reflektálva, illetve tudományos szempontból elfogadható szint alá szorítva, részben kíséri is azt. Ám ez az előfeltevés nem erősebb, mint más tudományágak, például más bölcsészeti, illetve történeti jellegű tudományok művelőinek saját előfeltevései,⁵⁷ s így a teológiai exegézis semmiképpen nem veszti el tőle a maga tudományos jellegét. Ezeknek az előfeltevéseknek ezért nem is a kiiktatása, főleg nem a megtagadása a helyes és korrekt kutatói magatartás, hanem azok tudatosítása, valamint azok felváltása az olvasók előtt.⁵⁸

5. Az alternatív és kiegészítő hermeneutikai megközelítések szerepe az írásmagyarázatban

Ahogy fentebb már említettük, a 20. században a „hagyományos” történeti-kritikai módszer mellett megjelentek a modern irodalomtudomány felől érkező, strukturalista és „olvasóközpontú” módszerek, amelyek a hangsúlyt a szöveg végső elrendezésére, valamint a hallgatóra kifejtett hatására, a hallgatóban és a hallgatóval megszülető értelemre és értelmezésre helyezik a hangsúlyt. Emellett szintén teret hódítottak az ún. „jelzős teológiák” (pl. feminista teológia, felszabadítás-teológia), melyek tudatosan egy konkrét társadalmi csoport aspektusaira szűkítik a teológia vizsgálódás fókuszát.⁵⁹

A strukturalista és az olvasó-központú módszerek a szöveg végső formájából kiindulva rögzíteni tudják azt a hatást, amit a szöveg – a történeti-kritikai exegézis előtt vagy híján – a maga kanonikus formájában a mai olvasóban kivált, és így a homiléta számára segítenek önmaga első reflexióit tudatosítani, illetve a lekción és a textus által a gyülekezetben kiváltott (első) hatást az igehirdetés megfogalmazása számára homiletikailag hasznosítani. Ugyancsak előnye e szinkron módszereknek, hogy az első impulzusok rögzítése révén az értelmezések széles skálája előtt nyitják meg az (elméleti) utat, és a tudományos konszenzus kitaposott ösvényéről való lelépésre bátorítják az exegétát. Ám a végső struktúra által megjelenített proporciók vagy például a szöveg olvasóra gyakorolt első hatása gyakran még messze van attól a szándéktól, amit a bibliai szövegen keresztül annak szerzője valóban ki akart fejteni – a fentebb már ismertett objektív akadályok, illetve szubjektív korlátok miatt. Ráadásul e módszerek, az olvasóban lejátszódó folyamatra és annak eredményére helyezve a hangsúlyt, a posztmodern hermeneutika meggyőződését követve lényegében minden értelmezés egyenértékűségét vallják, teljesen feladva a *normatív* üzenet iránti igényt.⁶⁰ A kánonkritika egy sajátos „olvasóközpontú” módszer,

amely a szöveg végső, kanonikus formájából indul ki, és azt az értelmet keresi, amelyet a kánonalkotó közösség tulajdoníthatott a szövegnek. E módszer ugyan nem tagadja a bibliai szövegek többlépcsős, történeti előállítását, de nem tulajdonít neki érdemi érdeklődést. A módszer, melyet sokan a történeti-kritikai módszer alternatívájaként üdvözöltek, történeti síkon nagyon is sebezhető, mivel a keresztyén kánon kapcsán valójában több kánonról és több kánonalkotó közösségről kellene beszélnünk, s mivel ezeknek a közösségeknek a szöveg-értelmezése magából a bibliai szövegből nem rekonstruálható, a jamniai kánonalkotók esetében pedig a keresztyén egyházak Ószövetség-értelmezése vonatkozásában aligha elfogadható.

A „jelzős exegézisek” általában nem a történeti-kritikai exegézis alternatívájaként, hanem annak kiegészítőjeként jelentek meg, ám tudatosan szűkítik le a textus vizsgálatát bizonyos témákra. Ezzel egy jól körülhatárolható problémakör kapcsán ugyan valóban új, eddig nem látott üzeneteket is felfedezhetnek, ám a legtöbbször figyelmen kívül hagyják az adott igeszakasz elsődleges mondanivalóját, és másodlagos, esetleg nem is szándékolt elemeket emelnek be a magyarázat középpontjába.

Mindezek az alternatív és kiegészítő módszerek tehát a történeti-kritikai vizsgálódás szempontrendszerét ugyan gazdagíthatják, eredményeinek homiletikai alkalmazását megkönnyíthetik, ám alapvetően azt ma sem helyettesíthetik.⁶¹ Szerepük inkább az lehet, hogy az igehirdető tudatosítsa önmaga és hallgatósága elsődleges benyomásait, a szöveg végső formája által a mai olvasóra gyakorolt hatását⁶² – hogy aztán, ha kell, erre ráépítve, ha kell, ezzel élesen szembeállítva keresse meg a szöveg *szándékolt, eredeti mondanivalóját*, és mutassa fel aztán homilétaként annak aktuális üzenetét.

6. Írásmagyarázat és igemagyarázat, írásmagyarázat és igehirdetés

A keresztyén bibliaolvasó és igehallgató számára természetesen a végső cél nem az „akkor és ott” üzenete: ő ugyanis a Bibliában Istennek „itt és most” érvényes, útmutatást kínáló üzenetét keresi. Az igehirdető, azaz a homiléta sem csak arra kíváncsi, hogy milyen üzenetet akart Isten eljuttatni a bibliai szerzőkön keresztül az ókori Izraelnek, hanem azt kell felmutatnia, hogy annak alapján mit üzen „itt és most” saját magának, gyülekezetének, illetve kora egyháznak és társadalmának az Ige.

Ez természetes és jogos igény. A történeti-kritikai módszer ehhez az első, de talán legfontosabb lépést teszi meg: feltárja az akkor és ott érvényes üzenetet, a bibliai szövegek ezerféle szituációjához kötődő, ezért ezerarcú, összetéveszthetetlen és gazdag részleteit – hogy aztán az egyéb teológiai diszciplínák segítsenek innen eljutni az „itt és most” érvényes, aktuális üzenethez. A teológia szaknyelven fogalmazva: az írásmagyarázat (exegézis) hatásköre csak a magyarázatra (*explikáció*) terjed ki, az alkalmazás (*applikáció*) már más teológiai diszciplínák közös feladata.⁶³ A modern hermeneutika nyelvén meg-

fogalmazva ez azt jelenti, hogy az írásmagyarázat a szöveg eredeti, szándékolt értelmét keresi (*Textsinn / sense / jelentés*), míg a szöveg aktuális üzenetét az olvasó számára (*Textbedeutung / significance / jelentőség*) a többi teológiai diszciplína tárja fel.⁶⁴

Némi szerénységgel, de feltétlenül hangsúlyoznunk kell tehát, hogy az írásmagyarázat (*exegézis*) nem azonos az igehirdetés elkészítésével. Az írásmagyarázat csupán annak egyik első lépése, amely az „akkor és ott” üzenetét kínálja más teológiai diszciplínáknak további feldolgozásra. Az „akkor és ott” üzenetétől még nagyon hosszú út vezet el a kész prédikációig, az „itt és most” érvényes üzenet felmutatásáig – s ezen az úton szinte valamennyi egyéb teológiai tudományág hozzájárulására szüksége van az igehirdetőnek.⁶⁵

Mert ha az „akkor és ott” üzenetet megtaláltuk, el kell döntenünk, hogy ez az üzenet „itt és most”, azaz a saját korunkban egyáltalán érvényes-e, és ha igen, mennyiben. Érvényes-e a megtalált üzenet az adott könyv, az Ószövetség, illetve végső soron a Szentírás egészének összefüggésében is? Nagyon könnyen rávágánk erre a kérdésre, hogy „Természetesen igen, hiszen a Biblia üzenete örök!” – ám néhány egyszerű példa is világosan mutatja, hogy a helyzet ennél sokkal összetettebb. Például Istennek azt a parancsát, hogy Izráel a honfoglalás során irtsa ki Kánaán őslakóit (vö. 5Móz 7,1–6), a Bírák könyvében már maga Isten vonja vissza (vö. Bír 2,3; 3,1–6), Ezsdrás–Nehémiás könyve pedig azt mutatja, hogy azt a fogságból hazatérő, „második honfoglalását” folytató Izráel sem tekintette magára érvényesnek. Jézusnak a felebarát iránti szeretetről szóló tanítása fényében (Mt 5,43–48), valamint az egyháznak a pogányok felé megnyilvánuló missziói küldetésének az összefüggésében is (vö. Mt 28,19) nyilvánvaló, hogy ez a parancs korhoz kötött, egyetlen történelmi szituációra érvényes rendelkezés volt. Hogy egy adott ószövetségi rendelkezés korhoz kötött „polgári”, az akkori kultuszra érvényes „szertartási” törvény-e, amely így felülírható vagy az Újszövetség által felül is írt rendelkezés, vagy esetleg örök, ma is érvényes „erkölcsi” törvény,⁶⁶ az újszövetségi bibliai teológia és a rendszeres teológia segíthet csak eldönteni.⁶⁷ S hogy az akkor és ott érvényes, de még ma is aktuális üzenet konkrétan melyik társadalmi kihívásra, életviteli szituációra, azaz a mai kor és a konkrét igehallgató gyülekezet melyik kérdésére lehet aktuális felelet, a társadalomtudomány és a szociáletika segít meghatározni, miközben a megtalált szituációhoz a megfelelő formanyelvbe történő öltöztetés már a gyakorlati teológia feladata. És itt, a megtalált aktuális üzenet hatékony közvetítésében, de csakis itt, a szubjektív képzelőerőnek, egyéni impulzusoknak, érzelmi hatásmérésnek és hatáskeltésnek a hagyományos prédikációtól a meditáción, bábjátékon és bibliodramai alkalmazáson át valóban a tehetség, a lehetőségek és a „mindent szabad, de nem minden használ” homiletikai alapelv szabhat csak határt.

Az igehirdetés elkészítésének („ige”-magyarázat) főbb lépései, illetve ebben az egyes teológiai diszciplínák részesedése tehát a következők:

1. Előfeltevések tudatosítása: a bibliai szöveg első olvasása (és hallgatása) által kiváltott hatás rögzítése: *olvasóközpontú és strukturalista módszerek, „jelzős” exegézisek, pszichológia*
2. Az „akkor és ott” üzenetének feltárása: *ószövetségi (újszövetségi textus esetében: újszövetségi) írásmagyarázat (exegézis)*
3. Érvényes-e ma is az ószövetségi igeszakasz „akkor és ott” üzenete?
 - a) Az „akkor és ott” üzenet bibliai teológiai összefüggéseinek megvizsgálása:
 - az Ószövetség összefüggésében: *ószövetségi teológia*
 - az Újszövetség fényében, a teljes Szentírás összefüggésében: *újszövetségi írásmagyarázat, újszövetségi teológia, bibliai teológia*
 - b) Az „akkor és ott” üzenet az (adott) egyház tanrendjének összefüggésében – egykor és ma: *dogmatörténet, egyháztörténet, valamint dogmatika, etika (rendszeres teológia)*
4. Ha a 3. kérdésre a válasz nemleges:
 - mi a Biblia érvényes üzenete az adott ószövetségi igeszakasz „akkor és ott” érvényes, de mára nem alkalmazható üzenetével szemben: *bibliai teológia, dogmatika, etika*; mely igeszakasz és hogyan hordozza azt: *ószövetségi írásmagyarázat, újszövetségi írásmagyarázat* (vissza a 2. ponthoz)
 - miben „nevel Krisztusra” (vö. Gal 3,23–26) a nem kötelező érvényű „akkor és ott” üzenet? Azaz: ha ránk ugyan már nem érvényes, de mi volt és mi lehet mégis annak a keresztyén tanítások *felé* mutató tanulsága: *bibliai teológia, dogmatika, etika*, mely igeszakasz üzenetében jelenik ez meg és hogyan: *ószövetségi írásmagyarázat, újszövetségi írásmagyarázat* (vissza a 2. ponthoz)
5. Ha a 3. kérdésre a válasz igenlő: A hallgatóság mely élethelyzetében aktuális különösen is az „itt és most” is érvényesnek felismert „akkor és ott” üzenet: *szociológia, szociáletika, egyházismeret, gyülekezetismeret, pszichológia*
6. Az igehirdetés megszövegezése: az „itt és most” üzenet megfogalmazása a konkrét hallgatóság/olvasóközönség nyelvén, annak konkrét helyzetére nézve: *gyakorlati teológia*.

Azaz egy bibliai szakasz *aktuális* üzenetének felmutatása, ismét hangsúlyozzuk, *nem az írásmagyarázat (exegézis) feladata* – hanem valamennyi teológiai diszciplína közös, logikusan egymásra épülő munkája.⁶⁸ Az *igemagyarázat* vagy *bibliamagyarázat* (= igehirdetés) és az *írásmagyarázat* (= exegézis) nem azonos egymással, mint ahogy az írásmagyarázat végzése (exegetálás) sem azonos a prédikációírással, sőt, mondhatjuk: „Az exegézis és a homiletika megkülönböztetése (feladataik gondos, külön megoldása) a jó igehirdetés elengedhetetlen föltétele.”⁶⁹ Ezt nem csak azért fontos hangsúlyozni, hogy ne várjunk el exegetikai szakmunkáktól kész prédikációt, hanem azért is, hogy az exegézis felszaba-

dulhasson a túlzó és hamis, céljától és módszerétől idegen elvárásoktól, hogy szabadon végezhesse azt, ami a feladata: a tudományos nagyközönség és az igehirdető/igehallgató számára felmutatni Istennek a bibliai szöveg szerzője/szerzői által átadni kívánt, akkor és ott érvényes üzenetet.

7. Történeti-kritikai exegézis – és a hit

A történeti háttér feltárása iránti igény és a kritikai igényesség a bibliai szöveg esetében azt is jelenti, hogy az írásmagyarázat kritikusan viszonyul bizonyos bibliai hagyományokhoz. A bibliai könyvek szerzősége és datálása terén a legtöbbször csak a zsidó-keresztény hagyományokkal kell szembefordulnia – amikor például megállapítja, hogy a Zsoltárok könyvét nem írhatta egészében Dávid, vagy hogy a 2Móz–4Móz rendelkezéseinek zöme csak a Mózes utáni korban, hosszú évszázadok alatt keletkezhetett. Ám láttuk fentebb, hogy számos esetben magának a Biblia állításának kell ellentmondania, amikor egy bibliai szöveg valódi történeti háttérét megállapítja. Így például a történeti-kritikai exegézis olyan felismerésekre jutott, hogy bizonyos zsoltárokat a feliratuk ellenére sem írhatta Dávid (pl. Zsolt 69), a Példabeszédek a felirata ellenére sem lehet Salamon műve, vagy bizonyos próféciák nem származhatnak attól, akinek a nevét az adott könyv viseli (pl. Ézs 12, 34–35, 40–66). Ugyancsak számos esetben kellett megállapítania a tudományos írásmagyarázatnak, hogy egy adott történeti beszámoló nyilvánvalóan nem hozható fedésbe a Biblián kívüli források vagy a régészet eredményeivel (pl. Józ 8), vagy hogy esetleg az adott beszámoló – a modern történetírás normái szerint – nyilvánvalóan egyoldalú és tendenciózus (pl. 1Kir 16,23–28).

A keresztény egyház több száz éve túljutott a kopernikuszi vitán, azaz elvileg tisztázta magában, hogy a Biblia csatlakozhatatlansága csak az üdvösség kérdéseire terjed ki, ám a természettudományi kérdésekre (pl. hogy a Nap forog-e a Föld körül, vagy hogy hány éves is ez a teremtett világ), történettudományi vagy irodalomtörténeti kérdésekre nem vonatkoztatható. Ám még ma is gyakran komoly megbotránkozást okoz egyházi körökben a Szentírásnak (és nem az írásmagyarázatnak!) ez a sajátossága, és akinek ezért a kárhóztatást el kell viselnie, az a „rossz hír vivője”, a bibliatudomány, illetve a történeti-kritikai írásmagyarázat, melynek egyben a 18–19. század rég túlhaladott racionalizmusáért, történetfilozófiájáért vagy a tévesen a történeti-kritikával azonosított liberális teológiájának a „bűneiért” is felelni kell.⁷⁰

Pedig a Szentírás, akárcsak Krisztus, kettős természetű.⁷¹ Tökéletesen isteni, ami az üdvösséghez Isten által szükségesnek és elégségesnek ítélt hitismeretet illeti. Belőle Isten szól hozzánk, tudatja akaratát, kínálja kegyelmét úgy, hogy e célt tökéletesen képes is elérni: az Istentől ihletett teljes írás hasznos (vö. 2Tim 3,16) és tökéletesen alkalmas arra, hogy a Szentlélek Isten általa

bennünket elvezessen Krisztushoz, a testté lett Igéhez és az üdvösség ajándékához.⁷² A hit és az üdvösség vonatkozásában tehát a Biblia tanítása tökéletes, csatlakozhatatlan és egyben elégséges is.⁷³

Ám ennek az iratgyűjteménynek emberi természete is van: tökéletesen emberi alkotás is egyben, magán hordozva az ókor irodalmának összes sajátosságait. A Biblia könyvei magukon hordozzák szerzőik eltérő stílusának, látásmódjának, költői tehetségének vagy eltérő műveltségének nyomait,⁷⁴ és lépten-nyomon dokumentálják az eltérő kortörténeti háttérrel és a korabeli tudásszintjével az emberiségnek – és így tele van korhoz kötött, elavult természeti ismeretekkel, történeti pontatlanságokkal, idejétmúlt irodalmi formákkal és eszközökkel, és igen, vannak benne tartalmi ellentmondások⁷⁵ és tárgyi tévedések⁷⁶ is. Maga a Szentírás is tanúsítja, hogy létrejöttében emberi alkotói folyamatok is közreműködtek: „Ezsdrás perzsa levéltárakat idéz (Ezsd 7,11–26), a szerzők magukat is kiigazítják (1Kor 1,16; Jn 4,2), Lukács áttekintette a Jézusról írt beszámolókat és a szemtanúktól, ill. az ige szolgáitól szerzett adatokat (Lk 1,1–2).”⁷⁷ Mert az isteni inspiráció során az emberi szerzők személyisége nem lett kikapcsolva vagy háttérbe szorítva: a rájuk bízott üzenetet a maguk nyelvén, a maguk műveltségi szintjén, a maguk világnézetében, hitvilágába ágyazva fogalmazták meg,⁷⁸ illetve a rendelkezésükre álló forrásokból műveiket nem a mai szerkesztői elvek alapján állították össze. Ezért van az, hogy a Bibliai csatlakozhatatlansága a történeti és a természettudományi kérdésekre, és ami most itt nekünk különösen is fontos: az irodalomtudományi kérdésekre sem terjed ki.⁷⁹ Itt, és csakis itt jogos a kritika, és indokolt a bibliai korok hagyományának, elképzeléseinek kritikai felülvizsgálata is.⁸⁰

Ne higgyük azonban azt, hogy ez a modern, felvilágosult ember kritikája a Bibliával szemben. A történeti-kritikai exegézis nem egy Szentírástól idegen munkamódszer vagy szemléletmód beszüremkedése a teológiába,⁸¹ hanem alapos teológiai és hermeneutikai megfontolások alapján levont józan következtetés, melynek előzményeit már az egyházatyáknál vagy a nagy reformátoroknál is megtalálhatjuk.⁸² Luther Márton különbséget tett a Biblia szavai és Isten Igéje között: mert nem maga a szó az Ige, hanem a Biblia szavai hordozzák az Igét, illetve tanúskodnak róla. Ahogy ő egy hasonlaltal szemlélteti: ahogy a betlehemi jászolban ott fekszik Krisztus, úgy hordozza az Ószövetség, a korhoz kötött emberi szó, azaz az írás a tiszta és örök igét, Krisztust.⁸³ Kálvin János, osztva ugyanezt a distinkciót,⁸⁴ az óegyházi atyákat követve vallotta, hogy Isten alkalmazkodott hozzánk beszédmódjában (*accomodatio*), azért, hogy megérthessük őt. Ennek során önmagából csak annyit mutatott meg, amennyit akkor és ott az emberek megérthettek és elhihetek róla. És bár Kálvin az inspirációt számos helyen az isteni üzenet „lediktálásaként” fogta fel, mégis tudta azt mondani, hogy a bibliai szerzőkre is hatott saját koruk sötétsége (Inst. II.11.6), mondta a Genézis könyvéről, hogy az a „szegények Bibliája”, mert a természeti jelenségeket nem a valós természetüknek

megfelelően írja le, hanem csak a „durva látszat” alapján, vagy tudta Ámósznak vagy a 19. zsoltár szerzőjének pontatlan csillagászati ismereteit felemlíteni.⁸⁵

Törékeny, emberi szövegek hordozzák Isten örök Igéjét, és Isten ezt nem szégyellte: az akkori emberek tudásszintjén, a korabeli ismeretek köntösébe öltöztette örök Igéjét – amely az üdvösség kérdésében csalatkozhatatlan, ma is érvényes üzenetet rejt – de amely köntös tudományos szempontból akár elavult is lehet.⁸⁶ Ez az emberi szöveg pedig történetiségében megragadható és tudományosan elemezhető. A történeti-kritikai írásmagyarázat nem tesz mást, mint segít minél teljesebben feltárni a Szentírásnak ezt az emberi oldalát, hogy aztán a többi teológiai diszciplína, illetve végül maga a hívő ember és az egyház közössége megértse és magára vonatkoztathassa annak isteni oldalát.

A tudományos írásmagyarázat ezért nem ellensége a hitnek – ahogy a modern régészet, csillagászat, orvostudomány, földrajz vagy általában a természettudomány sem az. Ha a bibliai szövegek datálásával vagy szerzőségével kapcsolatban fel is kell adnunk néhány egyházi hagyományt vagy a bibliai szerzők és szerkesztők meggyőződését, csak olyan dolgokat veszíthetünk, amelyek a hit szempontjából lényegtelenek. Ám megnyerjük a valós történeti hátteret, amelybe visszahelyezve egy adott bibliai szöveg ismét felragyog: tisztábban és érthetőbben, mint a fiktív, idegen szituációjában, amelybe a bibliai könyvek kései szerkesztői vagy az egyházi hagyomány utólag beillesztette. Hogy mit akart mondani Isten „akkor és ott”, csak akkor értjük meg igazán, ha tudjuk, hol is volt igazából az a bizonyos „ott”, és mikor is volt valójában az a bizonyos „akkor”.

Kustár Zoltán

FELHASZNÁLT IRODALOM

- ADAM, G. – KAISER, O. – KÜMMEL, W. G. – MERK, O.: *Einführung in die exegetischen Methoden*, Gütersloh, Chr. Kaiser – Gütersloher Verlagshaus, 2000.
- ALMÁSI T.: *Hermeneutika. A bibliaértelmezés elmélete és gyakorlata*, Budapest, Gyűró Art-Press, [1997].
- BARR, J.: A „literális”, az „allegorikus” és a modern bibliakutatás (a mű eredet címe: The Literal, the Allegorical, and Modern Biblical Scholarship, in: JSOT 44 /1989/, 3–37.) in: Fabiny T. (szerk.): *A sensus literaris hermeneutikai kérdései* (Hermeneutikai füzetek 25), Budapest, Hermeneutikai Kutatóközpont, 2001, 84–97.
- BECKER, U.: *Exegese des Alten Testaments. Ein Methoden- und Arbeitsbuch* (UTB2664), Tübingen, Mohr Siebeck, 2005.
- BOLYKI J.: *Az újszövetségi írásmagyarázat elvei és módszerei. Általános bevezetőtan*, Budapest, A Budapesti Református Teológiai Akadémia Újszövetségi Tanszéke, 1992.
- BÓKAY A.: *Irodalomtudomány. A modern és a posztmodern korban* (Osiris Tankönyvek), Budapest, Osiris Kiadó, 1997.
- BROWN, R. E.: Hermeneutika, in: *Jeromos Bibliakommentár. III. kötet: Bibliikus tanulmányok* (Eredeti címe: The New Jerome Biblical Commentary, 1990), Budapest, Szent Jeromos Bibliatársulat, 2003, 209–235.
- BULTMANN, R.: Das Problem der Hermeneutik, in: *Zeitschrift für Theologie und Kirche* 47 (1950), 47–69. (= uő: *Glauben und Verstehen. Gesammelte Aufsätze. Band II*, Tübingen, Mohr Siebeck, 1965, 211–235.)
- CHILDS, B. S.: A Biblia szó szerinti értelmezése régen és ma (Eredeti címe: The Sensus literalis of Scripture: An Ancient and Modern Problem, in: FS. Walter Zimmerli, 1976, 88–99), in: Fabiny T. (szerk.): *A sensus literaris hermeneutikai kérdései* (Hermeneutikai füzetek 25), Budapest, Hermeneutikai Kutatóközpont, 2001, 27–42.
- CREHANS, J. W.: The Analogy between Verbum Dei incarnatum and Verbum Dei scriptum in the Fathers, in: *Journal of Theological Studies* 6 (1955/1), 87–90.
- COLLINS, J. J.: *A Biblia Babel után. Történetkritika a posztmodern korban* (Eredeti címe: The Bible after Babel. Historical Criticism in a Postmodern Age, 2005), Pannonhalma, Bencés Kiadó, 2008.
- COLLINS, R. F.: Sugalmazás, in: *Jeromos Bibliakommentár. III. kötet: Bibliikus tanulmányok* (Eredeti címe: The New Jerome Biblical Commentary, 1990), Budapest, Szent Jeromos Bibliatársulat, 2003, 29–44.
- CSEPREGI ANDRÁSNÉ CSERHÁTI M.: Történetkritika és irodalmi megközelítés. Maradjunk az úton. Válasz ifj. dr. Fabiny Tibornak, in: *Lelkipásztor* 69 (1994/1), 5–10.
- EBELING, G.: Die Bedeutung der historisch-kritischen Methode für die protestantische Theologie und Kirche, in: *Zeitschrift für Theologie und Kirche* 47 (1950), 1–46.
- FARKASFALVY D.: *Bevezetés a szentírástudományba* (Teológiai Kis-könyvtár I/6), Róma, [kiadó nélkül.] 1976.
- FABINY T.: Új irányzatok a Biblia értelmezésében I–VI, in: *Lelkipásztor* 67 (1992), 74–76. 150–152. 223–226. 281–283. 360–363. 395–397.
- FABINY T.: *A keresztyén hermeneutika kérdései és története*, Budapest, Hermeneutikai Kutatóközpont, 1998.
- FABINY T.: A sensus literalis kérdése, in: uő (szerk.): *A sensus literaris hermeneutikai kérdései* (Hermeneutikai füzetek 25), Budapest, Hermeneutikai Kutatóközpont, 2001, 5–26.
- FOHRER, G. [et al.]: *Exegese des Alten Testaments. Einführung in die Methodik*, Heidelberg – Wiesbaden, Quelle und Meyer, 1989.
- GUNKEL, H.: Ziele und Methoden der Erklärung des Alten Testaments, in: *Monatsschrift für kirchliche Praxis* 4 (1904), 521–540. = uő: *Reden und Aufsätze*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1913, 11–29.
- KAISER, O. – KÜMMEL, W. G. – ADAM, G.: *Einführung in die exegetischen Methoden*, München, Chr. Kaiser, 1969.
- KARASSZON I.: Tekintély és kritika, in: *Theológiai Szemle* 34 (1991), 101–109. = uő: *Az Ószövetség fényei – Veterotestamentika*, Budapest, Mundus Kiadó, 2002, 11–31.
- KARASSZON I.: *Az ószövetségi írásmagyarázat módszertana*, Pápa, Pápai Református Teológiai Akadémia, 2005.
- KLEIN, H.: Az ószövetségi exegézis feladatai és kérdései, in: *Református Szemle* 70 (1977), 17–25.
- KOMESZ M.: *Az üzenetcentrikus bibliaelemzés*, Budapest, PTF, 2011.
- KRAUS, H.-J.: *Geschichte der historisch-kritischen Erforschung des Alten Testaments*, Neukirchen-Vluyn, Neukirchener Verlag, 1982.
- KRAUS, H.-J.: *Psalmen. Teilband 1: Psalmen 1–59* (BKAT 15), Neukirchen-Vluyn, Neukirchener Verlag, 1978.
- KREUZER, S. – VIEWEGER, D. [et al.]: *Proseminar I. Altes Testament. Ein Arbeitsbuch*, Stuttgart, Verlag W. Kohlhammer, 1999.
- KUSTÁR Z.: Teológia – a hit tudománya, in: *Orando et laborando. A Debreceni Református Hittudományi Egyetem 2003/2004. évi értesítője. 466. tanév*, Debrecen, Debreceni Református Hittudományi Egyetem, 2004, 227–228.
- KUSTÁR Z.: Ézsaiás próféta könyve, in: Pecsuk O. (szerk.): *Bibliaismereti kézikönyv*, Budapest, Kálvin János Kiadó, 2004, 243–271.
- KUSTÁR Z.: Kálvin János hermeneutikája és annak hatása a modern természettudományok fejlődésére, in: *Mediárium* 4 (2009/3–4), 5–15.
- KUSTÁR Z.: Pákozdy László Márton hermeneutikai elvei és azok gyakorlati megvalósulása az Úr szenvedő Szolgájáról szóló monográfiájában, in: *Studia Theologica Debrecinensis* 2 (2010/2), 9–20.
- LASOR, W. S. VON – HUBBARD, D. A. – BUSH, F. W.: *Das Alte Testament: Entstehung, Geschichte, Botschaft* (Hg.: Egelkraut, H.), Gießen, Brunnen, 1989.
- LAUSTER, J.: *Prinzip und Methode. Die Transformation des protestantischen Schriftprinzips durch die historische Kritik von Schleiermacher bis zur Gegenwart* (HUTH 46), Tübingen, Mohr Siebeck, 2004.

- LOHSE, E.: A bibliakritika és igehirdetésünk, in: *Lelkipásztor* 52 (1977), 158–164.
- LUZ, U.: *A vizsály könyve? Egy biblia – sokféle értelmezés* (Hermeneutikai Füzetek 10), Budapest, Hermeneutikai Kutatóközpont, 1996.
- MARGUERAT, D.: Az idegen szöveg gazdagsága. A történetkritikai megközelítés, in: Luz, U. (szerk.): *A vizsály könyve? Egy Biblia – sokféle megközelítés* (Eredeti címe: Zankapfel Bibel. Eine Bibel – viele Zugänge, 1992) (Hermeneutikai füzetek 10), Budapest, Hermeneutikai Kutatóközpont, 1996, 13–28.
- NIEDERWINNER, K.: A tudományos exegézis jelentősége az igehirdetésben, in: *Lelkipásztor* 43 (1968), 387–472.
- OSBORNE, G. R.: *A hermeneutika spirálisa. Részletes bevezetés a bibliamagyarázathoz* (Eredeti címe: The Hermeneutical Spiral – A Comprehensive Introduction to Biblical Interpretation, 1991), Budapest, Keresztyén Iseretterjesztő Alapítvány, 2002.
- PÁKOZDY L. M.: Az Ótestamentum magyarázatának alapkérdéseiről, in: Módis L. (szerk.): *Csikész Sándor Emlékkönyvek* 4, Debrecen, [Csikész Sándor tanítványai és barátai], 1942, 37–53. (= uő: *Szövetség és hűség. Tanulmányok*, Budapest, Kálvin János Kiadó, 2010, 94–109.)
- PÁKOZDY L. M.: Az exegézistől az igehirdetésig, in: *Theologiai Szemle – Új folyam* 4 (1961), 140–154. (= Exegézis és hermeneutika, in: uő: *Szövetség és hűség. Tanulmányok*, Budapest, Kálvin János Kiadó, 2010, 180–207.)
- RÓZSA H.: *Az Ószövetség keletkezése. Bevezetés az Ószövetség könyveinek irodalom- és hagyománytörténetébe. I. kötet*, Budapest, Szent István Társulat, 1996.
- SCHWEITZER, E.: Az írásmagyarázat a tudomány és a hit között, in: *Lelkipásztor* 43 (1968), 334–344.
- STECK, O.-H.: *Exegese des Alten Testaments. Leitfaden der Methodik*, Neukirchen, Neukirchener Verlag, 1993.
- SUELZER, A. – KSELMAN, J. S.: A modern Ószövetség-kutatás, in: *Jeromos Bibliakommentár. III. kötet: Bibliikus tanulmányok* (Eredeti címe: The New Jerome Biblical Commentary, 1990), Budapest, Szent Jeromos Bibliatársulat, 2003, 163–185.
- TÓTH K.: *Bibliafordítás – bibliamagyarázat*, Budapest, Kálvin János Kiadó, 1994.
- TÓKÉS I.: *Új hermeneutika. Az 1950 utáni hermeneutikai irodalom áttekintése* (Hermeneutikai Füzetek 18), Budapest, Hermeneutikai kutatóközpont, 1999.
- UTSCHNEIDER, H. – NITSCHKE, S. A.: *Arbeitsbuch literaturwissenschaftliche Bibelauslegung*, Gütersloh, Chr. Kaiser – Gütersloher Verlagshaus, 2001.
- VARGAZS. J.: Az újszövetségi írásmagyarázat kérdései. Problématörténeti áttekintés és a kérdés mai állása, in: *Református Egyház* 7 (1955), 314–318.
- WAARD, J. DE-NIDA, E. A.: *Egyik nyelvről a másikra. Funkcionális ekvivalencia a bibliafordításban*, Budapest, Kálvin János Kiadó, 2002.
- WEDER, H.: *Neutestamentliche Hermeneutik* (Zürcher Grundrissezur Bibel), Zürich, Theologischer Verlag, 1989.
- ZIMMER, S.: *Árt-e a hitnek a bibliatudomány? Egy konfliktus tisztázása* (Eredeti címe: Schadet die Bibelwissenschaft dem Glauben? Klärung eines Konflikts, 2008), Budapest, Kálvin János Kiadó, 2009.
- 6 ALMÁSI: *Hermeneutika*, 17; KOMESZ: *Üzenetcentrikus bibliaelemzés*, 15; BROWN: *Hermeneutika*, 213–214.
- 7 Így FABINY: *Új irányzatok*, 75, kritikája ellen. A tény, hogy a tudományos bibliai szövegelemzésre – már csak héber és görög nyelvtudás hiánya miatt is – nem minden egyháztag alkalmas, még nem jelenti a reformátori gyakorlat feladását, amely mindenkinek ügyezett kezébe adni a Bibliát. Bibliai példák sora mutatja, hogy az etióp főemberhez hasonlóan az apostoli tanításra és írásmagyarázatra az egyház a kezdetektől ráutaltnak tekintette magát. Luther Márton és Kálvin János sem vallotta, hogy a Biblia értelmét mindenki ugyanúgy ugyanolyan mélységben képes megérteni, különben nem különítették volna el a *doceres* „tanítók” gyülekezeti szolgálati körét, vagy nem írtak volna ők maguk nagy erőfeszítések árán bibliai kommentárokat.
- 8 Vagy még radikálisabban fogalmazva: a bibliai szöveg csupán „a hasbeszélő bábujának szerepét” tölti be, lásd James D. G. Dunnt idézve CSERHÁTI: *Történetkritika és irodalmi megközelítés*, 8.
- 9 Lásd NIEDERWINNER: *A tudományos exegézis jelentősége*, 471; FOHRER: *Exegese des Alten Testaments*, 12; WEDER: *Neutestamentliche Hermeneutik*, 119; BECKER: *Exegese des Alten Testaments*, 5. Ugyanígy KARASSZON: *Tekintély és kritika*, 17, az alienációról, melynek során „a hitbeli reflexiót tudományosan végző »én« elvonatkoztat léte történetiségétől (még akkor is, ha erre csak bizonyos mértékig képes)”. BOLYKI: *Újszövetségi írásmagyarázat*, 45, ugyanabban az értelemben a textus „objektívizálásának” szükségességéről beszél.
- 10 Lásd az egyébként gyakran a 19–20. századi történeti-kritikai exegézis túlzásainak illusztrálásaként felhozott Gunkelt, in: GUNKEL: *Ziele und Methoden*, 16–17, majd ugyanígy BULTMANN: *Problem der Hermeneutik*, 53–55.
- 11 Lásd H. G. Gadamer filozófiai hermeneutikája ezen elemének pozitív adaptációjaként röviden: BOLYKI: *Újszövetségi írásmagyarázat*, 32. A kérdéshez Bultmann alapján lásd még majd lentebb.
- 12 Ehhez lásd BULTMANN: *Problem der Hermeneutik*, különösen 61kk; KAISER–KÜMMEL–ADAM: *Einführung*, 10; KLEIN: *Ószövetségi exegézis*, 21; KARASSZON: *Tekintély és kritika*, 11–15; ADAM–KAISER: *Einführung*, 21; OSBORNE: *Bevezetés a bibliamagyarázathoz*, 477–481. Az előfeltevések szerepéről, valamint az eredeti, szándékolt üzenet feltárásának lehetőségéről a vita a történetírás kapcsán is lezajlott, lásd röviden COLLINS: *Történetkritika a posztmodern korban*, 59–64. Collins – Applex, Ginzburg és Cook alapján – azt a következtetést vonja le, hogy a szubjektivitás, a kimódoltság és a nyelvi függőség a magyarázatnak kétségtelenül megkerülhetetlen szubjektív elemei, ám ezek igenis összhangba hozhatóak egy bizonyos „minősített objektivitással”, ami révén a történetírás továbbra is joggal támaszt igényt „a való világ nyilvánosan zajló folyamataival való érvényes megfelelésre” (i. m., 63).
- 13 KAISER–KÜMMEL–ADAM: *Einführung*, 10–11, valamint STECK: *Exegese des Alten Testaments*, 1–2, aki az írásmagyarázat elsődleges feladatát egyenesen abban látja, hogy a biblia értelmezőit a szöveg üzenetének „a szövegnek az egyénben létrejövő szubjektív-önkéntes visszatükröződéseivel” való felcserélésétől megóvja.
- 14 A „Szentírás egyszerűségéről” szóló egyházi tanításról, illetve hittapasztalatról lásd röviden OSBORNE: *Bevezetés a bibliamagyarázathoz*, 19–20, valamint BROWN: *Hermeneutika*, 214.
- 15 Lásd BROWN: *Hermeneutika*, 215.
- 16 FOHRER: *Exegese des Alten Testaments*, 11.
- 17 OSBORNE: *Bevezetés a bibliamagyarázathoz*, 15–17.
- 18 Lásd ehhez KREUZER–VIEWEGER: *Proseminar*, 15.
- 19 ADAM–KAISER: *Einführung*, 15–16.
- 20 BROWN: *Hermeneutika*, 214; MARGUERAT: *A történetkritikai megközelítés*, 14–15.
- 21 KLEIN: *Ószövetségi exegézis*, 18.
- 22 Lásd BULTMANN: *Problem der Hermeneutik*, 51–55. A kérdéshez lásd röviden CSERHÁTI: *Történetkritika és irodalmi megközelítés*, 7; TÓKÉS: *Új hermeneutika*, 15–17; ADAM–KAISER: *Einführung*, 21–22; OSBORNE: *Bevezetés a bibliamagyarázathoz*, 477–481. A posztmodern hermeneutika hasonló megállapításaihoz lásd röviden BÓKAY: *Irodalomtudomány*, 21–22; TÓKÉS: *Új hermeneutika*, 33–34.

JEGYZETEK

- 1 BOLYKI: *Újszövetségi írásmagyarázat*, 6.
- 2 FOHRER: *Exegese des Alten Testaments*, 9.
- 3 Lásd II. Helvét Hitvallás, I. fejezet, 2. bekezdés.
- 4 Ehhez lásd pl. FOHRER: *Exegese des Alten Testaments*, 10. ALMÁSI: *Hermeneutika*, 10–16, és KOMESZ: *Üzenetcentrikus bibliaelemzés*, 15, ebben az összefüggésben képletesen a bibliai szöveg és az olvasó közötti „szakadékról” beszél.
- 5 Lásd TÓTH: *Bibliafordítás – bibliamagyarázat*, 62–68; WAARD–NIDA: *Egyik nyelvről a másikra*.

- 23 Lásd ZIMMER: *Árt-e a hitnek a bibliatudomány*, 170; KUSTÁR: *Pákozdy László Márton*, 14–16, valamint fentebb, az előző lábjegyzetet.
- 24 ADAM–KAISER: *Einführung*, 17; BROWN: *Hermeneutika*, 212. A szerző által eredetileg szándékolt jelentés feltárásával kapcsolatban lásd ebben az értelemben OSBORNE: *Bevezetés a bibliamagyarázathoz*, 425–459.
- 25 COLLINS: *Történetkritika a posztmodern korban*, 27.38–39, hasonlóan BROWN: *Hermeneutika*, 212.
- 26 Ez az a szabály, miszerint „bizonyított eredménynek az tekinthető, amit az adott pillanatban a legtöbben fogadnak el”, lásd COLLINS: *Történetkritika a posztmodern korban*, 27–28.
- 27 KLEIN: *Ószövetségi exegézis*, 18.
- 28 KREUZER–VIEWEGER: *Proseminar*, 16; illetve e felismerésről a történeti-kritikai írásmagyarázat egyik pozitív hozadékeként COLLINS: *Történetkritika a posztmodern korban*, 26–27, illetve nyomtatékkal, a tudományos írásmagyarázat egyik szükséges jellegzetességeként UTSCHNEIDER–NITSCHÉ: *Arbeitsbuch*, 22.
- 29 Ehhez lásd majd lentebb, 5. fejezet.
- 30 KREUZER–VIEWEGER: *Proseminar*, 14; VARGA: *Újszövetségi írásmagyarázat*, 315–316; BROWN: *Hermeneutika*, 212.
- 31 Így nyomtatékkal BROWN: *Hermeneutika*, 212.
- 32 PÁKOZDY: *Az Ótestamentum magyarázatának alapkérdéseiről*, 204, hasonlóan UŐ: *az exegézistől az ígéhirdetésig*, 140–142. A kérdés teológiatörténeti összefoglalásához lásd CHILDS: *A Biblia szó szerinti értelmezése*, 27–36.
- 33 Így BARR: *Modern bibliakutatás*, röviden összefoglalja őt FABINY: *Sensus literalis*, 16–20. Lásd még röviden BROWN: *Hermeneutika*, 212–218. A kánon lezáródása előtt a legtöbb bibliai könyv több átdolgozáson esett át, azaz a könyv több lépésben, többszöri átdolgozás, általában bővítés során állt elő. A történeti-kritikai exegézis az előállítás valamennyi ilyen, a kánon lezáródása előtt végbement átdolgozást elemzés alá von, minden egyes fázist olyan eredeti situációnak fogadva el, melyben az „akkor és ott” értelem tisztázandó, illetve az adott átdolgozás nyomainak feltárása révén tisztázható. Így egészen pontosan azt kell mondanunk: az írásmagyarázat a bibliai szöveg irodalomkritikailag visszakövethető legrégebbi rétegének értelmétől kiindulva az irodalomkritikai eszközökkel is tetten érhető utolsó értelmező átdolgozás eredményeként (redakcionális réteg) előállt értelméig követi nyomon feltáró munkája során a bibliai szöveg „eredeti” értelmét/értelmeit, lásd pl. BROWN: *Hermeneutika*, 213; UTSCHNEIDER–NITSCHÉ: *Arbeitsbuch*, 18.19, illetve lényegében valamennyi módszertani kézikönyv a redakció-történeti módszer ismertetése kapcsán. Minden, időben ezen túlmutató, azaz minden, magában a szövegben nem dokumentálható (újra-)értelmezés már *hatástörténet*, ami kívül esik az írásmagyarázat hatáskörén (pl. egy feltételezett „kánonalkotó közösség” szöveg-értelmezése). Ez persze nem jelenti azt, hogy a szöveg hatástörténete – Biblián kívüli források fényében – ne lenne maga is tudományos vizsgálódás alá vonható, s ne szolgálna az egyház számára is hasznos információkkal.
- 34 Így (lásd a német „historisch-kritisch” jelzőpár helyes fordításaként), nem pedig a „történetkritika” formában írva, hiszen ez utóbbi a „szövegkritika” vagy „irodalomkritika”, „formakritika” fogalmak analógiájára, félreérthetően, mint a „történet kritikai elemzése” is értelmezhető.
- 35 Így COLLINS: *Történetkritika a posztmodern korban*, 15, a kérdéshez lásd már fentebb, a 2. fejezetet.
- 36 Ehhez lásd KRAUS: *Geschichte der historisch-kritischen Erforschung*; LAUSTER: *Prinzip und Methode*, magyarul röviden: SUELZER–KSELMAN: *A modern Ószövetség-kutatás*; COLLINS: *Történetkritika a posztmodern korban*, 15–22, további irodalomhoz pedig lásd Collins vonatkozó lábjegyzeteit.
- 37 Ehhez lásd lentebb, 7. fejezet.
- 38 GUNKEL: *Ziele und Methoden*, 26; STECK: *Exegese des Alten Testaments*, 1.3–4; ADAM–KAISER: *Einführung*, 13–15; COLLINS: *Történetkritika a posztmodern korban*, 15. Maga a Biblia előállása is mutatja, hogy e situáció ismeretét már maguk a szövegek hagyományozói is fontosnak tartották. A későbbi hagyományozók ugyanis szinte valamennyi próféta iratot ellátták utólag felirattal, amely megadja a próféta nevét, s amennyire csak lehet, származását, működésének helyét és idejét. Maga a bibliai szöveg hangsúlyozza tehát, hogy az adott próféta üzenetének megértéséhez ismernünk kell a kort és a helyszínt, azaz az „akkor és ott” történelmi szituációját – mert csak így érthetünk meg például Ámószt, Ézsaiást vagy Jeremiást igazán.
- 39 Ehhez, mint a történeti-kritikai írásmagyarázat egyik alapelvehez lásd COLLINS: *Történetkritika a posztmodern korban*, 17–18.
- 40 STECK: *Exegese des Alten Testaments*, 5; COLLINS: *Történetkritika a posztmodern korban*, 16–17. Természetesen ez a „kritikai” beállítottság, ami a tudományos vizsgálódás szabadságára, illetve a kutató „autonómiájára” vonatkozik, nem csupán ennek a módszernek, hanem bármilyen tudományos vizsgálódásnak is alapkövetelménye. A tudományos kutató következtetéseit csak a saját maga (vagy csapata) által a lehető legnagyobb objektivitással lefolytatott elemzés útján vonhatja le, nem engedve magát a lehetséges eredmény, következtetés terén kívülről befolyásolni az egyház hagyományaitól, dogmáitól, egyházi tekintélyek vagy testületek állásfoglalásaitól, tudományos konszenzustól, munkahelyi vezető, mentortanár vagy tudományos projektfelelős elvárásaitól, politikai érdektől, gazdasági hasznosságtól, de saját addigi tudományos felfogásától, korábbi eredményeitől vagy hitbeli meggyőződésétől sem. Lásd ZIMMER: *Árt-e a hitnek a bibliatudomány*, 159.
- 41 Lásd pl. RÓZSA: *Az Ószövetségi keletkezése II*, 305–307.
- 42 Lásd KUSTÁR: *Ézsaiás próféta könyve*, 252–253.
- 43 Lásd RÓZSA: *Az Ószövetség keletkezése II*, 233–237.
- 44 Lásd RÓZSA: *Az Ószövetség keletkezése II*, 382.
- 45 Lásd e zsoltárokhoz KRAUS: *Psalmen I*, 384. 481.
- 46 COLLINS: *Történetkritika a posztmodern korban*, 18.
- 47 Lásd ismét ZIMMER: *Árt-e a hitnek a bibliatudomány*, 159. [kiemelések: KZ], hasonlóan BECKER: *Exegese des Alten Testaments*, 5; UTSCHNEIDER–NITSCHÉ: *Arbeitsbuch*, 23.
- 48 Így KLEIN: *Ószövetségi exegézis*, 17.
- 49 VARGA: *Újszövetségi írásmagyarázat*, 315.
- 50 KLEIN: *Ószövetségi exegézis*, 17; FARKASALVY: *Bevezetés a szentírásstudományba*, 92–93, valamint WEDER: *Neutestamentliche Hermeneutik*, 27–30.
- 51 Uo.
- 52 FARKASALVY: *Bevezetés a szentírásstudományba*, 91.
- 53 Ahogy nézetem szerint például egy egyháztörténészt sem tehet csupán kutatásának egyháztörténeti témája azzá. Másképp PÁKOZDY: *Az Ótestamentum magyarázatának alapkérdéseiről*, 210, aki a korabeli „ál-exegézisekkel” szemben igyekezett az exegézis tudományos jellegét és a dogmatikai előfeltevésektől szükséges mentességét hangsúlyozni, eljutva az alábbi megállapításra: „az exegézis a református egyház theologiai tudományai között is első renden történeti és nem »theologiai« jellegű tudomány” (hasonlóan UŐ: *Az exegézistől az ígéhirdetésig*, 141). Nézetének kritikai értékeléséhez lásd KUSTÁR: *Pákozdy László Márton*.
- 54 Hasonlóan COLLINS: *Történetkritika a posztmodern korban*, 257.
- 55 Lásd BULTMANN: *Problem der Hermeneutik*, 51–53.61–62. Nézetének ismertetéséhez és kritikai értékeléséhez lásd pl. TÖKÉS: *Új hermeneutika*, 15–16. Ugyanígy a „biblikus teológia” jellemzése során COLLINS: *Történetkritika a posztmodern korban*, 256, aki lényegében szintén a bultmanni „Vorverständnis” és „Woraufhin” kettős, a kutatást megelőző és célját meghatározó „előfeltevéseket” fogalmazza meg.
- 56 Lásd KUSTÁR: *Teológia – a hit tudománya*, 227–228.
- 57 Soha senkinek nem jutott még eszébe – legjobb tudomásom szerint – például azt állítani, hogy a magyar történelem vagy irodalom kutatására nem alkalmas magyar ember, mert neki az óvodától kezdve, a közoktatáson át, a családi tradíciók és családtörténeti események miatt olyan előfeltevései vannak a témával kapcsolatban, amelyek kizárják a téma objektív vizsgálatát. A történeti jellegű tudományok a priori előfeltevéstől való függéséhez lásd ismét csak BULTMANN: *Problem der Hermeneutik*, 62–63.
- 58 KLEIN: *Ószövetségi exegézis*, 18.
- 59 A kérdéshez és az itt tárgyalt irányzatok rövid bemutatásához lásd FABINY: *Keresztyén hermeneutika*; UŐ: *Új irányzatok II–VI*. E

- hermeneutikai modellek gyakorlati exegetikai eredményeinek egybevetéséhez kínál egyszerű lehetőséget az alábbi mű: LUZ: *Egy Biblia – sokféle értelmezés*. E módszerek a fentiekben osztott kritikai értékeléséhez lásd CSERHÁTI: *Történetkritika és irodalmi megközelítés*; OSBORNE: *Bevezetés a bibliamagyarázathoz*, 425–459, illetve a mögöttük álló posztmodern hermeneutikai elvekről általában is COLLINS: *Történetkritika a posztmodern korban*, 33–57. A szinkron és a diakrón módszerek együttes használatának fontosságát hangsúlyozza például újabban UTSCHNEIDER–NITSCHÉ: *Arbeitsbuch*, 20–21.
- 60 Így TÖKÉS: *Új hermeneutika*, 117–121; CSERHÁTI: *Történetkritika és irodalmi megközelítés*, 6, 9–10; OSBORNE: *Bevezetés a bibliamagyarázathoz*, 425–459.
- 61 Lásd így az újabb, irodalomtudományi módszerek egyoldalú alkalmazása ellen CSERHÁTI: *Történetkritika és irodalmi megközelítés*; KUSTÁR: *Pákozdy László Márton*, valamint OSBORNE: *Bevezetés a bibliamagyarázathoz*, 425–459.
- 62 STECK: *Exegese des Alten Testaments*, 7–8, 14.
- 63 Így többek között MARGUERAT: *A történetkritikai megközelítés*, 19; KREUZER–VIEWEGER: *Proseminar*, 13, valamint PÁKOZDY: *Az exegézistől az igehirdetésig*, 141. Hasonlóan OSBORNE: *Bevezetés a bibliamagyarázathoz*, 15–16, aki ezt a megkülönböztetést, mint „exegézis” és „összefüggésbe helyezés (homiletika)” fogalmazza meg.
- 64 ADAM–KAISER: *Einführung*, 20, 24; OSBORNE: *Bevezetés a bibliamagyarázathoz*, 16.
- 65 STECK: *Exegese des Alten Testaments*, 1–2, 4–5; ALMÁSI: *Hermeneutika*, 22–23.
- 66 Lásd II. Helvét Hitvallás, XII. fejezet.
- 67 Ilyen túlhaladott „polgári” törvénye az Ószövetségnek például a vérbosszú intézménye (4Móz 35, 9–34; 5Móz 4, 41–43; 19, 5–7; Józ 20, 1–9), az Újszövetség által felülírt „szertartási” törvény az állatáldozat (Zsid 7, 26–28), míg ma is érvényes erkölcsi szabályok sora a Tízparancsolat (2Móz 20, 1–17, vö. Mt 19, 18–19).
- 68 Lásd PÁKOZDY, *Az exegézistől az igehirdetésig*; STECK: *Exegese des Alten Testaments*, 1.
- 69 PÁKOZDY: *Az exegézistől az igehirdetésig*, 152–153. Ugyanígy STECK: *Exegese des Alten Testaments*, 4–5. Komesz az írásmagyarázat vagy exegézis mint szaktudomány „gyakorlati alkalmazásának” az „üzenetcentrikus bibliaelemzést” tekinti, az utóbbi alatt lényegében egyfajta homiletikai applikációt is magában foglaló „gyakorlati bibliamagyarázatot” értve, melynek célja a „hozzánk”, azaz az olvasóhoz szóló, illetve az olvasón át másokhoz (is) közvetítendő isteni üzenet feltárása (lásd KOMESZ: *Üzenetcentrikus bibliaelemzés*, 9–10.). Lényegében tehát az igemagyarázat és az írásmagyarázat fogalma itt is összemosódik. FARKASFALVY: *Bevezetés a szentírástudományba*, 95, ha a homiletikai applikációig nem is megy el, de úgy gondolja, hogy „az exegézisnek tehát egy krisztológiai értelmébe kell torkollnia, mert csak így lehet meg a szöveg értelmének teljessége a kinyilatkoztatás teljességének fényében.” Megítélésünk szerint őis túlfeszíti az írásmagyarázat fogalmát, hasonlóan VARGA: *Újszövetségi írásmagyarázat*, 307–318, aki a tudományos írásmagyarázat feladatát abban látja, hogy az *írott ige* és az *egyház jelenje* között „közvetlen formában kapcsolatot teremtsen”.
- 70 A történeti-kritikai módszerben bizonyos egyházi körök ma is a hit ellenségét látják; támadásaikkal szemben lásd EBELING: *Bedeutung der historisch-kritischen Methode*; a magyar protestáns szakirodalomban lásd PÁKOZDY: *Az exegézistől az igehirdetésig*, 141–142; LOHSE: *Bibliakritika és az igehirdetésünk*, 158–164; KARASSZON: *Tekintély és kritika*, 101–102, és mindenek előtt ZIMMER: *Árt-e a hitnek a bibliatudomány*. Ugyanígy, a római katolikus állásfoglalást ismertette FARKASFALVY: *Bevezetés a szentírástudományba*, 76–80.
- 71 Az itt ismertetett inkarnációs hermeneutika Órigenész visszanyúló történetéhez lásd CREHANS: *Verbum Dei incarnatum and Verbum Dei scriptum*, annak rövid ismertetéséhez FARKASFALVY: *Bevezetés a szentírástudományba*, 67–68; BOLYKI: *Újszövetségi írásmagyarázat*, 34–36, 53–54.
- 72 A hitet ugyanis nem a Biblia, hanem a Szentlélek ébreszti bennünk, lásd ZIMMER: *Árt-e a hitnek a bibliatudomány*, 43–45.
- 73 Természetesen az inkarnációs hermeneutika ezzel az analógiával nem kíván egyenlőséget tenni Krisztus inkarnációja és a Krisztusról bizonyosságot tevő Ige inkarnációja közé: Krisztus, a testté lett Ige tekintélye felette áll a Szentírás tekintélyének, hiszen az írott ige tekintélyét az adja, hogy – a Szentlélek által – Jézus Krisztushoz, a testté lett Igéhez vezet. „A bizonyoságotevő könyv és a személy, akiről bizonyosságot tesz, kategorikusan különbözik egymástól.”, lásd ZIMMER: *Árt-e a hitnek a bibliatudomány*, 67–75 (itt az idézett mondat: 71), valamint 92.
- 74 LASOR – HUBBARD – BUSH: *Das Alte Testament*, 17; KOMESZ: *Üzenetcentrikus bibliaelemzés*, 69–70. E gondolat már Aquinói Tamás inspiráció-tanában is kifejtésre kerül, lásd FARKASFALVY: *Bevezetés a szentírástudományba*, 47, rövid összefoglalását: „Isten mint a szent szövegek Főoka (causa principalis) felelős sugalmazó tevékenységének minden eredményéért. Ugyanakkor az emberi szerzőt is hatni készíti mint élő, gondolkodó és szabadon cselekvő eszközt, aki a maga egyéni adottságainak és feltételeinek korlátai között alkot. A létrejött mű egyszerre isteni és emberi eredetű.”, majd ugyanígy maga, i. m., 63–68, valamint 71.
- 75 Lásd Schweitzer újszövetségi példáit Jézus halálának pontos időpontjáról (Jn 19, 14; Mk 15, 35), a kapernaumi százados vagy barátainak szavairól (Lk; Mt), a templomtisztítás időpontjáról (Mt, Mk), a sírnál megjelenő angyalok számáról és helyéről (Mk; Mt) (SCHWEITZER: *Tudomány és hit között*, 336–337.). Hasonlóan ellentmondásosak a Krónikák és Sámuel könyveinek számadatai (pl. 2Krn 21, 5 és 2Sám 24, 9), vagy a két teremtéstörténet (1Móz 1 és 2), a vízözön (1Móz 7–9) és a József-történet (1Móz 37, 25 és 37, 28) egyes részletei terén is felfedezhetünk.
- 76 Ehhez lásd a Mt 23, 34 jól ismert példáját, ahol a kanonikus könyvekben említett utolsó gyilkosság áldozatát, a 2Krn 24, 20–21-ben szereplő Zakariást Jézus – vagy a szavait lejegyző evangélista – tévesen Berekjá fiának nevezi, azaz összetéveszti Zakariás prófétaival (vö. Zak 1, 1). Ugyanígy megemlíthetjük a Mk 2, 26 tévedését az 1Sám 21, 1-ben említett főpap személyével kapcsolatban, a Mt 27, 9-ben tévesen Zakariásnak tulajdonított jeremiási idézet példáját, vagy a Dán 1, 1 téves datálását, ami Biblián kívüli forrásokkal egyértelműen cáfolható.
- 77 COLLINS: *Sugalmazás*, 36.
- 78 LASOR – HUBBARD – BUSH: *Das Alte Testament*, 17. Ugyanígy a római katolikus egyház *Dei Verbum* konstitúciója is, idézi COLLINS: *Sugalmazás*, 30.
- 79 BOLYKI: *Újszövetségi írásmagyarázat*, 7–8. Ugyanezt vallja az inspirációs „együtthatás”-tan is, miszerint a Biblia létrehozása során a Szentlélek mindvégig kíséri a Szentírást létrehozó emberi tevékenységet, ami miatt a Biblia tekinthető egyszerre emberi és isteni szó-nak is, lásd COLLINS: *Sugalmazás*, 40.
- 80 ZIMMER: *Árt-e a hitnek a bibliatudomány*, 123–129, római katolikus oldalról ugyanígy COLLINS: *Sugalmazás*, 43.
- 81 BOLYKI: *Újszövetségi írásmagyarázat*, 15–17, megkülönbözteti a „történetkritikai módszert” mint a bibliamagyarázat nélkülözhetetlen eszközt a pozitívista „történetkritikai szemlélettől”, melyet 19. századi, eredeti teológiai adaptációjában nem tart a bibliamagyarázatban alkalmazhatónak. Cserhádi szerint is különbséget kell tennia felvilágosodás korának történet-filozófiája és a történeti-kritikai módszer között, lásd CSERHÁTI: *Történetkritika és irodalmi megközelítés*, 6, ugyanígy Stuhlmacher alapján TÖKÉS: *Új hermeneutika*, 131.
- 82 Így EBELING: *Bedeutung der historisch-kritischen Methode*, 21.
- 83 Így bibliafordításának az Ószövetség elé írt előszavában, lásd WA, DB 8, 12, 5f [1523].
- 84 Inst I/6.1–3, lásd PÁKOZDY: *Az Ótestamentum magyarázatának alapkérdéseiről*, 202–203 (itt további irodalom); BOLYKI: *Újszövetségi írásmagyarázat*, 7, 8.
- 85 Ehhez lásd KUSTÁR: *Kálvin János hermeneutikája*, 8–12.
- 86 A rendszeres teológia ezt a gondolatot azzal is kifejezésre juttatja, hogy a Szentírás tekintélyét, mint származtatott tekintélyt a Szentháromság Isten tekintélye alá rendeli. A kérdéshez lásd ZIMMER: *Árt-e a hitnek a bibliatudomány*, 30–105.

Arminius és Gomarus predestinációról folytatott vitájának teológiai háttere

A Dordrehti Kánonok tanítását az elmúlt évtizedekben egyre nagyobb érdeklődés övezte a magyar református egyházi körökben. Ehhez nagyban hozzájárult a kánonok szövegének magyar nyelvű megjelenése. Kevésbé ismert azonban az J. Arminius és Fr. Gomarus között zajló akadémiai vita, amely közvetetten elvezetett a dordrehti zsinat összehívásáig és a kánonok szövegének megfogalmazásáig. A vita megértéséhez elengedhetetlen megismerni azokat a dogmatikai strukturális hangsúlyokat, téziseket és következtetéseket, amelyek annak hátterét képezték. Jelen tanulmány Arminius teológiai gondolkodását kívánja bemutatni a nyilvános és magán disputák vizsgálata révén, majd a predestinációs vita kibontakozásának tárgyalására tér át, megismertetve az olvasót Gomarus és Arminius érveivel.

The teaching of the Canons of Dort has been followed by an increasing attention in the Hungarian Reformed Church. The publishing of the Hungarian translation has greatly contributed to this. However, the academic debate between J. Arminius and Fr. Gomarus, which directly led to the Synod of Dort and the drafting of the text of the Canons, is lesser known. In order to understand the debate it is inevitable to get to know the structural emphases, theses and conclusions, which constitute its background. This study intends to present Arminius' theological thinking by examining the public and private disputes, then it elaborates on the unfolding discussion on predestination, letting the reader know on the arguments of Gomarus and Arminius.

Az elmúlt két évtizedben a magyar egyházi közegben egyre nagyobb érdeklődés alakult ki az „öt pontos kálvinizmus” és a dordrehti kánonok iránt. Utóbbihoz nyilvánvalóan hozzájárult, hogy 2000-ben egymástól függetlenül két fordítás is megjelent magyar nyelven.¹ A kánonok által lezárt teológiai vita háttere és előzményei azonban kevésbé ismertek, s ez könnyen vezet leegyszerűsített következtetések és sztereotípiák kialakulásához. Így fordulhat elő, hogy Jacobus Arminius (1560–1609) neve és a vele összekapcsolt arminianus jelző a különböző protestáns teológiai körökben ambivalens megítélés alá esik. Fundamentalista református berkekben az arminianizmus a pelagianizmus szinonimája, míg a metodista, valamint a metodizmus talaján később kialakult ébredő mozgalmak egyháza a legnagyobb tisztelettel beszélnek róla. Ehhez hozzájárul még az, hogy az arminianus irányzatok oly sokszínűek, s sokszor oly mértékben eltávolodtak Arminius eredeti álláspontjától, hogy abból szinte lehetetlen objektív képet alkotni a 17. századi predestinációs vita kezdeti teológiai motívumairól és érveiről. S bár Arminius nevét sokan és sokféleképp használták, írásai és gondolatai eltűntek az interpretálók szándékai mögött, s sokáig ismeretlenek maradtak.

Az Arminius iránti érdeklődés 1960–70-es években kezdődik C. Bangs² egyháztörténeti kutatásaival. Bár azóta, különösen a '90-es évek után, számos disszertáció és monográfia látott napvilágot,³ egy 2010-ben megjelent tanulmány még mindig úgy jellemzi Arminiust, mint aki a keresztyén történelem legismertebb, ugyanakkor legkevésbé tanulmányozott teológusa.⁴ Abban eltérnek ugyan a vélemények, hogy Arminius mennyiben járult hozzá a protestáns teológiai tradíció fejlődéséhez, ám a meghatározó jelleg nem vitatható. R. A. Muller szerint Arminius egyike azon keresztyén teológusoknak, aki

mintegy harmadik erőként, a református és lutheránus hagyomány mellett tartósan új irányt adott a protestáns teológiának.⁵

A hitvallások és egyházi állásfoglalások nem egy teológiai vákuumban jönnek létre, s igaz ez a dordrehti kánonokra is. A jobb megértés érdekében ezért fontosnak tartjuk annak a kontextusnak a feltárását, amely a dordrehti zsinatig elvezetett, különös tekintettel Jacobus Arminius és Franciscus Gomarus (1563–1641) kezdeti vitájára, tudatosítva ugyanakkor azt is, hogy nem lehet egyenlőségjelet tenni Arminius és az ő álláspontját a zsinaton – többé-kevésbé – képviselő remonstránsok közé. E feltárás része Arminius teológiai motívumainak ismertetése, melyet nyilvános és privát disputái alapján teszünk meg.

Arminius teológiája

A predestinációs vita Arminius és Gomarus között az akadémiai disputák kontextusában bontakozott ki. Ebben a kontextusban kiemelt szerepe van a tézisek és definíciók pontos meghatározásának, az ellenvetések felvetésének, a helyes kérdések és levezetések megválasztásának. A disputák a leideni egyetem oktatásának fontos részét képezték. A nyilvános disputák bárki által látogatható rendszeres események voltak, amelyeken a beosztás szerinti professzor elnöklése alatt védte meg a hallgató a téziseket egy vagy több opponenssel szemben. A nyilvános disputák tematikája lehetett szabadon választott – az elnöklő professzor érdeklődésének megfelelően –, ám általában szorosan illeszkedett az oktatási programhoz és meghatározott sorrendben került tárgyalásra.⁶ S bár a nyilvános disputákon az egyetem hallgatója állt ki a

tézisek védelmére, nagy valószínűséggel az elnöklő professzor álláspontját jelenítették meg. Így szerzőjüknek is a professzorok tekintendők. A privát disputák viszont a „zárt ajtók” mögött szolgálták a teológiai oktatást, s híven tükrözték a professzorok álláspontját, s azt a rendszert, amely szerint az egyes témaköröket tárgyalták.

Arminius, korának többi teológusához hasonlóan kereste a teológia kifejtésének megfelelő módszerét, módját és sorrendjét. A módszer és mód tekintetében Arminius nem tér el a kortársak és vitapartnerek munkáitól. A korra jellemző teológiai módszer az Arisztotelész tanításán alapuló négyes ok-okozati kifejtés. E módszer használata mellett két érv is szólt. Egyrészt az az igény, hogy az egyes kérdéseket mind pontosabban fejtsek ki és magyarázzák meg. A másik érv a skolasztikus módszer használata mellett az volt, hogy ez illet leginkább a közkedvelt tárgyalási módhoz, a *loci communes*-hez. A *loci* nem jelentett mást, mint a Szentírásból vett dogmatikai tanítások egyszerű és sorrendbe állított kifejtését. A kifejtés maga az esetek többségében az első princípiumból kiindulva, az eszközök tárgyalásán át haladt a végső cél magyarázata felé. E kifejtési móddal találkoztunk Th. Beza és W. Perkins munkáiban is. Arminiusdisputái összességében nagy hasonlóságot mutatnak a *locus* rendszerrel, hozzátevé, hogy számos témát nem tárgyalt.

A módszertani megfontolások mellett fontos kérdés volt a kifejtett témák sorrendje is. Különösen az *üdvösség rendje* és azon belül a predestináció tárgyalásának viszonyában érdekes a sorrendiség, mert itt már nagy eltérések lehettek attól függően, hogy ki milyen elrendező elvet vagy princípiumot használt a rendszerezéshez. Arminius a hívők eleve elrendelését a Krisztus személyéről és megváltói tiszteletéről szóló tanítás és annak kifejtése közé helyezi, hogyan lesz közösségünk Krisztussal. Ez bizonyos hasonlóságot mutat azzal, ahogyan Kálvin azt az *Institutio*-ban tárgyalja. Az elrendezésből következtethetünk arra, hogy Arminius az eleve elrendelést elválaszthatatlannak tekinti Krisztus személyétől és kiengesztelő munkájától, s jól jelzi meggyőződését, hogy Krisztus elrendelése és engesztelő áldozata megelőzi a választottak üdvösségre rendelését és kvázi feltétele annak. Az írás terjedelmi korlátai nem engedik meg, hogy a disputákat részletekbe menően vizsgáljuk meg, ezért csak azokra a locusokra fókuszálunk, amelyek témánk szempontjából fontosak és relevánsak.

Arminius a magán disputákat a teológia, vallás, Szentírás és keresztyén vallás (Dis.priv. I-XIV) kifejtésével kezdi. A teológia Arminius számára nem elméleti, hanem gyakorlati tudomány, amelynek tárgya nem pusztán Isten, hanem az, hogy mivel tartozik az ember Istennek, hogyan dicsőítheti és szolgálhatja Őt.⁷ Ez szorosan kapcsolódik a teológia céljához, amely az ember szempontjából az Istennel való egységből fakadó örök boldogság, az Isten tekintetében pedig bölcsessége, jósága és igazsága dicsőségének kinyilvánítása.⁸

A XV. disputától kezdve (a nyilvános disputák sorában a IV.) Arminius Isten természetéről értekezik. *Arminius predestinációval kapcsolatos érveinek egyik meghatározóalapja az Istenről szóló tanítás.* Ha jól ér-

telmezzük Arminius, Isten és ember viszonyát Isten örökkévaló és változatlan természete határozza meg, amelyet a teremtés, gondviselés, megváltás, újjáteremtés munkáin keresztül ismerhetünk meg. S mindebből az is következik, hogy csak az ember számára változnak meg az Istenhez fűződő viszony keretei és feltételei, Istennek a teremtett világa iránti szándékát és akaratát semmi nem változtathatja meg.

Arminius a IV. nyilvános disputában – amely egyben doktori tézise is volt⁹ –, valamint a XV–XXII. magán disputában foglalkozik Isten természetével és tulajdonságaival. Mivel tartalmában és fogalmazásában nem tér el a két anyag egymástól, így csak a nyilvános disputa szövegét foglaljuk össze. Ha figyelmesen olvasuk Arminius tézisének Isten természetéről, több kérdésre is választ kaphatunk. Egyrészt mi az összefüggés Isten tulajdonságai és dekrétumainak, valamint cselekedeteinek logikai sorrendje között? Hogyan próbálja Arminius feloldani az emberi szabadság és Isten rendelése közötti ellentmondást? Krisztus megváltóként való elrendelését és a benne hívők kiválasztását az örök életre hogyan lehet Isten dekrétumának tekinteni úgy, hogy elkerüljük a determinizmus csapdáját, ne Istent tegyük meg a bűn okának, ugyanakkor elkerüljük a látszatot, hogy Isten az ember cselekedetére vagy válaszára reagálna bármilyen módon?

Arminius szerint Isten természetét megfelelő módon csak Önmaga ismeri, mivel Ő azonos természetével. Az ember számára az ismeretnek kétféle módja lehet: a közvetlen – a színről színre látás –, amely leginkább az üdvözült lelkek sajátos ismerete, és a közvetett mód, amely Isten munkáin, cselekedetein és Igéjén keresztül ismerhető meg, utóbbi alatt Krisztust is értve, mint aki a láthatatlan Isten képmása (Kol 1,15).

Arminius Istenben két alapkategóriát különböztet meg: lényegét és életét. Isten lényege az, amely révén Isten létezik. Mivel Isten lényegének nincs oka, ebből következik létének egyszerűsége és végtelensége. Az isteni lényeg tulajdonságai az egység és a jóság. Az isteni lényegből árad az isteni élet aktusa. Istennek minden, ki felé és befelé irányuló cselekvésének alapja saját élete. Isten élete maga a lényege.¹⁰ Arminius Isten életében három képességet különböztet meg: értelem, akarat és hatalom. E három képesség sorrendje korántsem mindegy, mert az isteni akarat és hatalom csak arra irányul, amit értelmével öröktől fogva ismer.

Arminius további sorrendet is megállapít azon belül, amire Isten ismerete irányul. Először Isten önmagát ismeri. Másodszor minden lehetséges dolgot. Végül a harmadik kategória az összes – jelenben, múltban és jövőben – létező köre. Arminius hangsúlyozza, hogy Isten értelme, bár biztos és tévedhetetlen, nem jelent szükségszerűséget a teremtett dolgokra nézve, inkább létrehozza bennük a lehetőséget. A szükségszerűség hiánya fontos Arminius számára, mert meglátása szerint csak így lehet elkerülni azt a csapdát, hogy Isten szuverén akaratának állításával ne Őt tegyük meg végső soron a bűn okává.

Arminius Isten értelmében még a következő módot különbözteti meg: természetes vagy szükségszerű

ismeret, amely által Isten önmagát és minden, rajta kívül levő lehetőséget ismer; szabad ismeret, amely által ismer minden valóságot a múltban, jelenben és jövőben. A valóságnak ebben az ismeretében Isten szabad akarata nyilvánul meg. A közbeeső ismeret pedig az, amellyel Isten tudja, hogy ha egy dolog megtörténik, akkor mi következik be.¹¹

A közbeeső ismeret fogalma Arminiusnál sokkal nagyobb jelentőséggel bír, mint ami a disputa rövid definíciójából következne. A fogalomhoz kapcsolódó elmélet megpróbál megoldást kínálni az emberi szabad választás és az isteni előretudás, kiválasztás és elvettetés közötti feszültségre. A közbeeső tudás fogalmának bevezetése egy jezsuita teológus, Pietro de Fonseca nevéhez fűződik, aki ezzel azonosította az esetleges dolgokra irányuló isteni ismeretet, amely egyúttal nem teremt ok okozati összefüggést az ismeret tárgyával. Fonseca tanítványa volt Luis de Molina, aki részletesen kidolgozta mestere elméletét.

Arminius maga is úgy vélte, hogy a közbeeső ismeret lehetőséget nyújt arra, hogy megmagyarázza, miként képes az ember szabadon elutasítani Isten kegyelmét úgy, hogy ugyanakkor az a predestináció dekrétumának sem mond ellent. A fogalomból származó elv lényegét a következőképp foglalhatjuk össze: Isten tudja, mit fognak az emberek bizonyos körülmények között választani, mielőtt még elhatározná e körülmények tényleges megvalósulását. Ezek után dekrétumával olyan körülményeket határoz meg, amelyek előidéznek azt a helyzetet, amelyben az emberek szabadon akarják azt, amit Isten ismer és akar, hogy megtegyék, bármiféle kényszerűség nélkül.¹² S bár az olvasónak úgy tűnhet, hogy Arminius egy Isten-emberi szünergizmus lehetőségét igyekszik megmagyarázni, erre a következtetésre sem Arminius promotora – Gomarus –, sem más nem jutott a doktori disputa során. Arminius szándéka nem arra irányul, hogy az értelemmel bíró teremtett lények akaratszabadságának tulajdoníthasson nagyobb teret, hanem azt szeretné elkerülni, hogy Istent bármi módon összefüggésbe lehessen hozni a bűnessel, a rosszal általában, mert az ellentétben áll isteni természetével, amit láthatunk is kibontakozni az isteni akarat és hatalom cselekvésének kifejtésében.

Az isteni élet második képessége az akarat, amely követi az értelmet. Az akarat tárgya az a jó, melyet előzőleg az értelem jónak ítélt meg. Arminius a jónak két fajtáját különbözteti meg: a legfőbb jót, és ami ettől eltér. Az isteni akarat az előbbire irányul. A legfőbb jó Önmaga végtelen lényege. Mivel az értelem érti, ismeri önmaga lényegét, ezért jónak ítélte e legfőbb jónak önmagán kívülre – a teremtésre – irányuló közlését. A legfőbb jótól eltérő jót Isten csak indirekt módon akarja.¹³ Istennek a jóra irányuló akarata egyszerű, végtelen, változhatatlan és szent.

Arminius a skolasztikus hagyománynak megfelelően tárgyalja Istennek, mint legfőbb oknak és a másodlagos okoknak a viszonyát. Akarata és hatalma által Isten az oka minden dolognak. Amikor azonban a másodlagos okok által cselekszik, a teremtett dolgok akkor is saját módjuk szerint működnek: szükségszerűen, esetlegesen vagy szabadon.

Emellett különbséget tesz az akarat két fajtája között, mely közül az egyik Isten jótetszése, amely szerint meg akar tenni vagy meg akar előzni valamit. Ezt Arminius hatékony akaratnak nevezi, mert ellenállhatatlanul történik meg Isten akarata. A második fajta Isten kifejezett akarata, mely által akarja, hogy az értelmes teremtmény megtegyen valamit vagy elkerüljön. Ezt már nem hatékony akaratnak nevezi, mert gyakran kapcsolódik hozzá a teremtmény részéről az ellenállás, ám úgy, hogy miközben a teremtmény ellene szegül Isten akaratának, mégis az Ő akarata megy végbe rajta.¹⁴ Egyébiránt pedig Arminius Aquinóit követi abban az érvelésben, hogy mikor Isten esetlegesen olyat akar, ami bizonyos tekintetben rossz, akkor azt a rossz által előidézett jó érdekében akarja.

A jóság az az indulat Istenben, amely saját jó voltának közlésére irányul. Kifelé először a semmire irányul, amely a teremtés aktusa.¹⁵ A jóság először a teremtményre önmagában irányul, majd a teremtményre, aki teljesíti kötelességét. Végül pedig a bűnös teremtményre, amelyet irgalomnak nevez a Szentírás. Arminius a szeretet és jóság alaptulajdonságaihoz hozzákapcsolja a kegyelem fogalmát is, mert Isten nem érdem alapján közli ezen tulajdonságait teremtményeivel.

Arminius a 68. tézistől kezdve Isten hatalmának definíciójával foglalkozik. Isten hatalmát csak, mint aktív hatalmat értelmezhetjük. A hatalom Isten életének azon képessége, amely az értelmet és az akaratot követve, akaratának szabadságában Önmagán kívül mindent cselekszik. Tovább pontosítva a képességek sorrendjét írja Arminius, hogy a hatalom azt viszi véghez, amit az akarat parancsol az értelem vezetése alatt.¹⁶ A hatalom mértéke Isten szabad akarata. Amit tesz, azt azért teszi, mert akarja. Hatalmát csak akarata és értelme korlátozza, tehát amit Isten tesz, az lehetséges, mert lényegéből fakad, és nem tartalmaz ellentmondást önmagában. Isten hatalma végtelen, nem csak annak okán, hogy minden lehetséges dolgot megtehet, hanem azért is, mert semmi sem állhat neki ellen. Minden teremtett dolog az isteni hatalomtól, mint hatékony princípiumától függ. S ebből levonhatjuk a következtetést is, miszerint az ember üdvösségre rendelésének is egy oka van – Isten szuverén akarata.

A második alapvető pillére Arminius predestinációt érintő gondolatainak a teremtés szándéka és szerepe. Arminiusnál a teremtés Isten önkíaradó jóságában gyökerezik. Mivel Isten a legfőbb jó, ezért szeretné jóságát teremtményei felé is kifejezni és velük megosztani. Ezért tekinti a teremtett világot nem pusztán a kiválasztás és eleve elrendelés eszközének,¹⁷ hanem önmagában való jónak. Arminius tehát az Istentannal kapcsolja össze a teremtést. Ám nem csak Isten lényegének kapcsolja össze a teremtés aktusát, hanem más összefüggésben is fontosnak tartja, különösen ha az a szisztematikai kérdés merül felül, hogy milyen összefüggésben kell tárgyalni azt.

Arminius a XXIV. privát disputában tárgyalja teremtést. Mint írja, Isten vizsgálata után – aki a vallás tárgya – át kell térni Krisztus tárgyalására. Ám ezt

megelőzően szólni kell néhány dologról, amely nélkül sem Krisztus nem lehetne a vallás tárgya, sem a keresztyén vallás szükségességét nem értenénk.¹⁸ Arminius a teremtést tehát elsősorban szoteriológiai összefüggésben tárgyalja. Mint írja: Isten nemcsak, mint Teremtő a teológia tárgya, hanem mint Újjáteremtő is, s ezért szükséges előbb a teremtés munkáját tárgyalni.

A teremtés Isten kifelé irányuló tette, amelynek során a semmiből mindeneket létrehozott Igéje és Lelke által ön maga számára. A teremtés hatékony oka az Atya, indító oka pedig Isten jósága. Ez utóbbi a teremtés célját is meghatározza, amely egyrészt Isten bölcsességének, jóságának és hatalmának megnyilvánulása, ugyanakkor a teremtmény – és különösképp az ember – java.

Mindebből levonhatjuk a következtetést, hogy Arminius szerint Isten nem szeretheti a Krisztusban megváltott bűnös embert azelőtt, hogy teremtményi mivoltában ne szeretné. Az újjáteremtés munkája elválaszthatatlan a teremtéstől. Ám nem úgy, mint előbbinek a feltétele, hanem mint alapja. S mindkettőnek oka Isten kiáradó jósága és szeretete.

A teremtés jó voltának ilyen hangsúlyozása kevésbé illeszkedett abba a korabeli református tendenciába, amely ennek jelentőségét elsősorban a kiválasztás dekrétumának összefüggésében tárgyalta. E kettő összekapcsolása Arminiusnál is lényeges szempont, ugyanakkor azt is látjuk, hogy a megváltás és eleve elrendelés dekrétumának helyét Isten dekrétumainak sorában épp a teremtés komolyan vétele határozza meg. Istennek ugyanazon tulajdonságai lesznek nyilvánvalóvá az újjáteremtés munkájában, mint amelyek a teremtésben is megnyilvánultak. Ugyanaz a jóság, bölcsesség és szeretet, még ha más módon is. S Istennek ez az alapvető szeretete teremtett világa iránt jelenti a logikai akadályt Arminius számára, hogy előbb feltételezze a kiválasztottak iránti szeretetet a teremtmény iránti szeretetnél.

A Teremtő teremtménye szeretetéből következik az a viszony, melyben utóbbi Istennel kapcsolatban lehet, és teremtési célját betöltheti. Ez pedig a szövetség. A teremtés és az emberrel kötött szövetség jelenti azt a keretet is, amelyben Isten joggal cselekszik az emberrel és az emberért oly módon, ahogyan az az üdvtörténetben kibontakozik. *A szövetség-teológiai kontextus az a harmadik motívum, amely jelentős mértékben meghatározza Arminius teológiai gondolkodását.*

A teremtés okán Istennek hatalma van minden teremtmény felett. Arminius szerint e hatalom gyakorlását kétféle módon is jellemezhetjük: az egyik a despotikus és úrként alkalmazott hatalom, a másik a királyi és patriarkális.¹⁹ Az elsőt a teremtmény üdvössége szempontjából jóra való tekintet nélkül alkalmazza Isten, míg utóbbit akkor, ha az a teremtmény javát is szolgálja. S ez utóbbi használata jellemző Istenre, míg az ember méltatlannak nem bizonyul arra. Emellett Isten szövetségre is lép teremtményével azért, hogy az szolgálhassa Őt szabad engedelmségből. A szerződések természete szerint e megállapodás feltételeket és ígéreteket tartalmaz.

Istennek e teremtmények feletti kettős jogából az ember számára számos jótétemény származik. Egyrészt mind-

az, amiben Teremtőjétől részesül, másrészt az a nagyobb jó, melyet az ember megtartó, megdicsőítő Istenétől fog kapni, amennyiben a szövetségi feltételeknek eleget tesz. Ellenkező esetben életbe lép Istennek a harmadik joga, hogy teremtményével, mint bűnösrel bánjon és büntetéssel sújtsa.

Arminius szoros összefüggést lát Krisztus papi tisztje és Isten szövetsége között. Utóbbi alapja a papi tisztnek. A szövetség általános jellemzője, hogy abban Isten szabad engedelmséget vár el attól, akivel a szövetséget köti, s ehhez kapcsolódik a jutalmazás ígérete. Igaz ez mind a cselekedeti, mind a kegyelmi szövetség esetében.

A tény, hogy Arminius a bűneset elé helyezi az első szövetséget, azt mutatja, hogy számára a szövetség a mindenkor alapja és a kerete annak, amely alapján Isten az emberrel közösségre lép. Nehéz nem észrevenni, hogy ez azért is fontos tényező, mert így Isten igazságossága – és ezen belül ítélkező igazsága – jogos alapot nyer. A kárhozata oka minden esetben az ember engedetlensége, a szövetségi feltétel nem teljesítése. S mivel Isten időbeni cselekvése örök dekrétumán nyugszik, ez Arminius szemében kizárja annak lehetőségét, hogy Isten bárkit is – a szövetségi feltétel meghíúsulása vagy teljesítése nélkül – kárhozatra vagy üdvösségre ítéljen. Emellett ez teszi a teológiát mindenkor gyakorlativá is, mert a szövetség feltételeinek akár cselekedetek vagy a hitbeli engedelmség által eleget kell tenni.

Ahogyan az Isten által kötött szövetség feltételezte az Isten iránti engedelmséget, úgy a bűn is lényege és természete szerint elsősorban az Isten iránti engedetlenségben és vétekben nyilvánul meg. A XXX. privát disputa hangsúlyozza, hogy nincs semmi Istenben, sem értelme, sem akarata, amely hatékony oka lehetett volna a bűnnek. De még csak a Sátán sem lehet az oka, csak maga az ember. Bár ez utóbbi megjegyzéssel nyilvánvalóan minden reformátor egyetértene, azzal már nem, hogy Istent legalábbis végső okként ne kapcsolja össze a bűneset történéseivel. Arminius szerint azonban amennyiben Isten bármilyen formában is oka és ezáltal előidézője a bűnesetnek – akár úgy is, hogy nem ad meg minden eszközt annak elkerüléséhez –, ez szükségszerűséget idézne elő az emberben. Ezáltal Isten igazságtalanul büntetné a bűnöst, sőt Önmagát tenné meg a bűn szerzőjének. Ez pedig – mint láttuk – Arminius számára ellentmond mind Isten, mind a teremtés természetének.

S ezen a ponton látszik, hogy Arminiusnál a teremtés mikéntjének hogyan felel meg a kétoldalú szövetség gondolata. Isten az embert az igazságosság és szentség ajándékával, valamint a szabad akarat képességével teremtette Önmaga szolgálatára és közösségére. Ennek a következménye pedig a bűn fenyegető lehetőségében mutatkozik meg: tiszteletben kell tartania a teremtés megelőző feltételeit, s megengedőleg kell viszonyulnia az ember elfordulásának valóságához is.²⁰ De ez teszi Isten minden további cselekvését is igazságossá Arminius szerint.

A bűn által kiváltott hatást Arminius Isten elleni támadásnak, Istennek, mint törvényadóknak a megsértésében látja. Ennek következménye az Ő nemtetszése és

büntetése, amely részben a kezdeti igazság és szentség visszavonásában, másrészt az ember kettős halálában áll. A VII. nyilvános disputában még hozzáteszi, hogy mivel az igazság és szentség a Szentlélek munkájának nyomán van meg az emberben, a bűn büntetése szükségképp jelenti azt is, hogy Isten Lelke, mint jó-akarataának pecsétje, nem maradt meg az emberben.²¹

Bár az eredendő bűn kifejezést kevés alkalommal használja, ez nem jelenti azt, hogy Arminius a bűn következményét ne tekintené általánosnak és totálisnak. A bűn az egész emberi faj „közös ügye”. Isten iránti engedetlenségével az első ember nem csak önmaga, hanem minden utódja számára is elvesztette azokat a természetfölötti ajándékokat, amelyek őt az Istennel való közösségre és az örök életre képessé tették volna. Ádám minden természetes leszármazottja híján van az eredendő igazságnak és a Szentlélek vezetésének.²² Arminius meghatározása szerint az eredendő igazság hiánya maga az eredendő bűn, s ebből fakad minden egyéb konkrét bűn. S ebből azt a következtetést kell levonnunk, hogy számára az eredendő igazság nem pusztán az ember Isten előtti állapotát jelöli, hanem a Léleknek olyan ajándéka, sőt mondhatnánk maga a Lélek jelenléte az emberben, amely képessé teszi az embert a jó cselekvésre. Ezt a megállapítást pedig alátámasztja a Lélek és a kegyelem összefüggése is.

A kegyelem, Istennek a bűnös ember iránti szeretete Arminius teológiájának a szíve. Ez az evangélium maga, amiről szerinte a teológiának, s az igehirdetésnek szólnia kell.

A keresztyén vallás szükségességéről írt disputájában (XXXII.) arról ír, hogy vallás nélkül – ami a szövetségi viszonyból fakad –, nem lehetséges az Istennel való közösség. A vallás első formája az igazságra és az engedelmességre épült. Ezt a viszonyt megváltoztatta a bűn, ezért Isten, az ember kegyelmes helyreállítása révén új vallást alapított. Ám az volt az akarata, hogy a helyreállítás csak a Közbenjáró Krisztus által legyen lehetséges, aki kien-gesztelést hoz a bűnért és megszenteli a bűnöst.²³

Az új vallás szükségességéről természetesen csak üdv-történeti szempontból beszélhetünk. Isten nem az események szemlélője és követője. Isten örökkévaló akarata lényegéből, jóságából fakad. A teremtés Isten jóságának önmagán kívülre irányuló megnyilvánulása. A teremtés – és benne az ember – célja Isten dicsősége, amely egyben az ember javát, azaz a Vele való közösséget, az üdvösségét jelenti. Az ember helyreállítása és újjáteremtése Krisztusban teljes egészében összhangban áll Isten örökkévaló akaratával. Az újjáteremtett emberrel ugyanazt akarja, mint a teremtett emberrel. Az „eredeti” és az új vallás tárgya is Isten, utóbbinak azonban, Istennek alárendelve, mint az Atya Igéje, Krisztus is.

Fontos eleme Arminius rendszerének *Krisztus hármassága*. A XIV. nyilvános disputa Jézus Krisztus nevének tárgyalásával kezdődik, amely – mint írja – tisztességének céljára utal. A Jézus név jelentése Szabadító. A szabadítás pedig összefüggésben áll egyrészt a bűntől és örök haláltól való megszabadulással, másrészt azokkal az áldásokkal, amelyek a legnagyobb jelentőséggel bír-

nak: a megigazulás és örök élet. A Krisztus név Felkent személyt jelöl, s utal egy személy isteni tisztségre való felszentelésére, illetve azoknak az ajándékoknak az átruházására, melyek e tisztség betöltéséhez szükségesek. Mivel mindkét aktus rendszeren a Szentlélekhez tartozik, aki a szentség szerzője és ajándékozója, ebből következik, hogy azt, akit Messiásnak neveznek, a Szentlélek kente fel, s így a Szentek Szentje lehet.²⁴

A Jézus nevéhez kapcsolódó szabadításhoz két aktus kapcsolódik: a bűntől és örök haláltól való megváltás, melynek okán őt érdem általi Szabadítónak nevezik, és az elnyert szabadítás közlése, melynél fogva őt a hatékonyság általi Szabadítónak nevezik. A szabadítás e két aspektusának felel meg a papi és királyi tiszt. Mivel azonban a bölcs és igaz Istennek az tűnt jónak, hogy csak a hívőket szabadítsa meg – akik Krisztust papnak és királynak ismerik el és hisznek benne –, s mivel a hitet a Szentlélek ébreszti bennük az Ige hirdetése által, ezért szükség volt a prófétai tisztségre is.

Üdv-történetileg Krisztus váltságshalálát megelőzi a róla szóló ígéret és Jézusnak az igehirdetői szolgálata, ezért Arminius a nyilvános disputában először a prófétai tiszt lényegét fejti ki, s teszi ezt a Heidelbergi Káté 31. kérdés-feleletének szellemében. Az Ézs 53,6-ra és 49,1-2-re hivatkozva állítja Krisztus az Ószövetségben az atyáknak megígért próféta, s maga Krisztus is bizonyosságot tett arról, hogy őbenne teljesedtek be a próféciaik, s akiről maga Isten is bizonyosságot tett az ég megnyílása, a Lélek alászállása és az Atya hangja által. A Krisztus által hirdetett evangélium pedig megmutatta a kegyelmet és igazságot, ahogyan az a törvény végében és az ígéret beteljesedésében megnyilvánult.²⁵

A prófétai tiszt következményének tekinti azt, hogy bár némelyek megtértek, mások elutasították, ám az utóbbi a megjövendőlt próféciaiknak (Ézs 8,18; Zsolt 118,22) megfelelően történt, s nyert beteljesülést és igazolást Krisztus feltámadásában.

A XIV. nyilvános disputa ezek után az ószövetségi és a krisztusi papi tiszt összehasonlítására tér rá. A leglényegesebb különbség hatékonyságukban van. A lévítai papság tipológiai és árnyék jellegű volt, amelyben elvált egymástól a pap és az áldozat; ideiglenes volt, a Lévi törzsből származó halandó bűnösök töltötték be a tisztséget; haszontalannak bizonyult, hiszen nem tudta eltörölni a bűnt. Ezzel szemben Krisztus papsága valóságos és igaz volt; egy volt a pap és az áldozat; Isten általi esküvel erősített meg; egyetlen, Júda törzsből származó bűntelen emberből állt; hatékonyan eltörölte a bűnt és megszerezte az örök életet; örökké tart; egyetlen áldozat törölte el a bűnt; a földön kezdődött, a mennyben fejeződött be.²⁶

A XXXV. – Krisztus papi tisztéről szóló –privát disputában kitér még a pap és áldozat felkészítésére. A felkészítés mibenlétét Arminius az elhívásban, a Szentlélek általi megszentelésben, engedelmességében és szenvedésében látja. Feltűnő e felsorolásban, hogy az engedelmes-ségnek csak felkészítő jellege van, s így mint olyan, nem tartozik szorosan véve a megváltás tétéhez. Ebből arra is következtethetünk, hogy a törvény betöltése Arminius

számára az ítélet elhordozását, azaz az elégtételt jelenti. Ilyen szempontból Krisztus földi élete némileg érdektelennek, legalábbis érdem nélkülinek tűnik, a megváltás pedig passzívnak, mint amelyet elsősorban elhordoznia kellett.

Amiben azonban kétségtelenül eltér Arminius kortársai felfogásától, hogy nála a Megváltó halála sokkal mélyebben kapcsolódik a teremtés aktusához és okához. Amint azt korábban láttuk a teremtés maga a szeretet aktusa volt. S mivel e szeretet forrása maga Isten lényege, így Isten a teremtésben Önmagát és teremtményét egyaránt szereti. Amikor Arminius Krisztus papi és áldozati halálának érdeméről beszél, akkor erre a kettős szeretetre hivatkozik. Az első a teremtmény iránti szeretet, a második az igazság iránti szeretet, amely a bűn gyűlöletéből fakad. Isten akarata pedig az volt, hogy mindkét fajta szeretet elégtételt nyerjen. A bűnös teremtmény iránti szeretetének eleget tett, mikor Fiát adta, hogy Közbenjáró legyen. De igazságának is elégtételt rendelt, amikor Fiára vérrel és halállal járó közbenjárói tisztet helyezett, amely egyben engesztelő áldozat is a bűnért. Arminius alá is húzza, hogy nem Krisztus szenvedéséért szereti a bűnös embert, de csak az igazság iránti szeretetének akadály nélkül szeretheti teremtményét a bűn megbocsátása által.²⁷

Ezt követően a disputa áttér a királyi tiszt tárgyalására. Az első, amit figyelembe kell venni Arminius szerint, hogy a Messiásnak az ígéret szerint királynak kellett lennie, és a názáreti Jézus az, aki felkenetés által lett királylyá. A királyi tiszt gyakorlása alatt általánosságban az elhívást és az ítélkezést kell érteni, ám Arminius ezt négyes felosztásban tárgyalja: 1. Krisztus országába való elhívás, melynek része a megtérésre való felszólítás, az evangéliumba vetett hit és a kegyelem szövetségében való részesedés; 2. törvényadás, amely által Krisztus pontosan meghatározza, hogy az uralma alatt élők hogyan élhetnek kegyesen és igazul, Királyuk iránti kötelességüket betöltve. Ehhez szükség van a Szentlélek cselekvésére, aki a hívőket alkalmassá teszi kötelességük teljesítésére; 3. az áldások közlése és gonosz eltávolítása, amely magába foglalja a bűnök bocsánatát, és a Szentlélek belső bizonyágtétele, hogy Isten gyermekei vagyunk, megvilágosítás, erő a kísértésekkel szemben; 4. Ítékezés, amely során Krisztus kimondja az ítéletet választottai felett és örök élettel ajándékozza meg őket, elítéli azonban az elvetettek, örök büntetéssel sújtván őket, ahogyan az a Mt 25 példázatában is szerepel.²⁸

Krisztus királyi uralmának eredménye a megtérés, a hit, az Egyház összegyűjtése az Ő Fősege alatt, életében való részesedés, feltámadás és örök élet. Amit tehát Krisztus halálával megszerez, azt hirdeti és a Szentlélek által részesíti benne a hívőket – így foglalható össze Krisztus messiási munkája.

Krisztus messiási tisztének betöltésével kapcsolatban beszél Arminius a XXXVIII. privát disputában a megaláztatás és felmagasztaltatás állapotairól. Mindkettőre azért volt szükség, hogy Isten akarata szerint viselhesse a Szabadító nevet és a valóságban végrehajtsa azt, amelyet ilyen megnevezéssel illetünk.

Istennek Krisztusban megvalósuló szerető akarata teszi Arminius szerint a keresztyén vallást a legtökéletesebbé, mert kizárja az ember erőfeszítésére épülő bizonyosság lehetőségét, ugyanakkor megóv az elkeseredettségtől is. Igaz ez mind a bűnösökre, akiknek lehetőségük van a megtérésre, mind a hívekre nézve, akik biztos reménységet kapnak a jövőbeli áldásokra, hitre és jó cselekedetekre. Ez az, amit Krisztus, a Megváltó, Pap és Király elvégzett érettünk. S ezért nevezi az evangélium őt Isten Bölcsességének és Hatalmának minden ember üdvösségére.

Ha össze szeretnénk foglalni azt, ahogyan Arminius a keresztyén vallás tárgyát és lényegét látja, akkor azt mondhatnánk, hogy az a teremtő, megváltó és megszentelő Isten tisztelete, aki Jóságát, Igazságát, Szeretetét és Bölcsességét jelentette ki a bűnösökért önmagát halálra adó Krisztusban a Lélek által. S ez azért lényeges összefoglalás, mert a következőkben Arminius rátér a predestináció kérdésére. Az a tény azonban, hogy azt épp ezen a helyen tárgyalja teológiai rendszerében, azt jelenti, hogy szerinte a predestinációról nem lehet beszélni és tanítani elvonat, metafizikai problémaként, hanem csak szoteriológiai összefüggésben. Az emberi tényező is csak annyit jelent itt, hogy Isten kiválasztó és eleve elrendelő dekrétuma a megváltásra szoruló bűnösökre vonatkozik.

1604-ben Arminius elnöksége alatt folyt le az a nyilvános disputa (nyomtatásban a XV. számú), amely közvetlen elindítója volt annak a vitának és konfliktusnak, mely néhány év leforgása alatt szétfeszítette az akadémiai kereteket, nem kis vihart okozva az európai protestantizmusban. Azt, hogy a nyilvános disputában megfogalmazott állítások Arminius saját meglátásai, mi sem bizonyítja jobban, mint az a nagyfokú hasonlóság, amelyet a szöveg a XL. privát disputával mutat. A kettő közötti különbség az, hogy utóbbi disputa a bevezető mondatokban bemutatja azt a kontextust, amely meghatározza, a dogmatikai rendszerben hol, hogyan és miért kell tárgyalni az eleve elrendelés bibliai tanítását. Ez a kontextus pedig szövetség-teológiai, s ebből következően erősen váltság-centrikus.

Arminius azzal kezdi a XL. disputát, hogy utal a korábbiakban tárgyalt témákra. Az eddigiekből megtudtuk, hogy a keresztyén vallás tárgya az, hogy az ember mivel tartozik Istennek. Az ember részéről a vallás gyakorlásának alapja és kerete a szövetség. Ez utóbbi pedig elválaszthatatlan Krisztus hármassal, messiási tisztétől, mely az alapja a szövetségnek. A predestinációról következőképp azért kell beszélni Arminius szerint, hogy nyilvánvaló váljon, mi az alapja és oka az elhívásnak és az ehhez rendelt eszközöknek, mely által a bűnös ember részesévé lesz a Krisztusban kötött szövetségnek, és általa az üdvösségnek.

Az említett kontextus pedig hatással van a fogalom meghatározására. Arminius definíciója szerint: a predestináció Isten jótetszésének dekrétuma a Krisztusban, mely szerint Önmagában öröktől fogva elhatározta, hogy megigazítja a hívőket, gyermekévé fogadja, és örök élettel ajándékozza meg őket kegyelme dicsőségének magasztalására és igazságának kinyilvánítására. Az eleve

elrendelés evangéliumi jellegű és kegyelmes, Istennek Krisztusban való jóakarató hajlandóságának megfelelően. A kegyelem pedig kizárja, hogy bármi származhatna az embertől, amely Istent a dekrétum döntésére indítaná. A kiválasztás Arminius szerint tehát csak kegyelmi kiválasztás lehet, bár az eleve elrendelés kettős, mint azt látni fogjuk.

Krisztusról azt kell állítani, hogy ő a predestináció alapja és érdemi oka azoknak az áldásoknak, amelyet a dekrétum a hívők számára rendel. Istennek az emberek iránti szeretete nem létezik az Ő szeretett Fián, Krisztuson kívül, aki nemcsak az üdvösség osztója, hanem oka is, aki visszaszerezte azt, ami elveszett. Ez az állítás nyilvánvaló összefüggésben áll azzal, ahogyan Arminius az elégtétel nélküli megigazítás lehetetlenségére tekint. A kegyelmi dekrétum feltétele Isten igazságosságának kiengesztelése. Ezért nem lehetséges az üdvözültek kiválasztása Krisztus elrendelése előtt. De ezért sem pusztán egy tulajdonsággal – a hittel– rendelkezők kiválasztásáról van szó, hanem azokról, akik hitük által egyesülnek Krisztussal és így részesei lesznek az Ő halála és feltámadása által szerzett új szövetségnek.²⁹ Erre utal Arminius, amikor az eleve elrendelés formájáról is beszél, amely Isten belső cselekvése, aki előre rendelte a Krisztussal, mint Fejükkal való közösséget.³⁰ Ezen a ponton kell Isten igazságáról is beszélni Arminius szerint, amely Krisztus közbenjárása által történik, s amely nélkül Isten nem akar könyörületet mutatni, sem az embert megmenteni.

Isten tehát – Arminiust követve – Krisztusban nyilvánítja ki igazságát, nem pedig a bűnösök kárhözátára rendelésében. S ebben nyilvánvalóan eltér a véleménye számos teológus kortársától. Az elvettetés – amely természetesen elválaszthatatlan a hívők eleve elrendelésétől – Isten haragjának és szigorú akaratának dekrétuma, amely szerint örök halálra ítéli a nem hívőket és engedetleneket, hatalmának és haragjának kinyilvánítására. A XV. nyilvános disputa még hozzát teszi, hogy azokról a hitetlenekről van szó, akik saját hibájukból és Isten igaz ítélete alapján nem hisznek. Az elvetettek nem csak hitlenségük okán kell, hogy elszüneteljék a büntetést, hanem saját, Isten törvénye ellen elkövetett bűneik miatt is.³¹

A nyilvános disputa sorra veszi e tanítás hasznát is: megalapozza Isten kegyelmének dicsőségét, megnyugtatta a kísértésekben megszorodottak lelkiismeretét és Isten jóakaratóról biztosítja őket, amely az örökkévalóságtól elrendeltetett a számukra. A szöveg mindehhez még azt a figyelmeztetést fűzi, hogy semmi olyat nem szabad tanítani, ami túlmegy azon, amit a Szentírás mond.

A XLI. magán disputa az előzőhöz kapcsolódóan az üdvösséghez szükséges eszközök eleve elrendelését tárgyalja. Mivel Isten előre meghatározta a hit szükségességét, amely által az ember Isten és Krisztus iránti kötelességét teljesíti, elrendelte a szükséges és elégséges eszközöket is, amelyek hitet teremtenek a bűnös emberben, mivel senkinek nincs hatalmában önmagától hinni. Ennek megfelelő eszközei az Ige és a Lélek. Szükséges eszközök ezek, amennyiben ezek nélkül senki bűnös nem kaphat hitet, ugyanakkor elégségesek is, amely

működésük egész tartamára értendő, nem pusztán a kezdetére. Isten ez eszközöket nem érdem, hanem egyedül kegyelme alapján rendeli el, és senkitől sem tagadja meg, csak jogosan, az előzetes bűnök miatt. Azt, hogy ebben az esetben mi különbözteti meg a bűnöst attól, aki kapja az Ige és a Lélek segítségét, Arminius nem fejt ki. Az azonban érezhető, hogy kényesen igyekszik ügyelni arra, hogy mindenben Isten legyen első renden a cselekvő, ne az ember. Arminius maga valószínűleg káromlásnak tartotta volna közvetlen szellemi utódai – a remonstránsok – tanítását, amely minden döntést az ember kezébe tesz.³²

A XVI. nyilvános és a XLII. privát disputa a bűnös emberek Krisztushoz és az üdvösségre való elhívásával foglalkozik, s a két szöveg nagyon nagy hasonlóságot mutat egymással.

A XVI. nyilvános disputa az elhívás definíciójával kezdődik, mely Istennek Krisztusban való kegyelme tette, melyben Igéje és Lelke által elhívja a bűn uralma alá rekesztett embert a Krisztussal való közösségre, hogy a Vele, mint Fejével való közösségben részesedjen az Ő életében és a lelki áldásokban Isten dicsőségére és üdvösségre.³³

Az elhívás hatékony oka Isten a Fiában, valamint önmagában a Fiú, akit az Atya rendelt Közbenjárónak és egyháza Királyának. Krisztus az, aki a Szentlélek által hívja az embereket. De ily módon maga a Lélek is az oka, aki az elhívást hatékonyra teszi, hisz Ő rendeli el a püspököket és küldi a tanítókat, felruházva őket a szükséges ajándékokkal, Ő szerez tekintélyt az Igének és munkálja hatékonyságát.

Belső indító oka az elhívásnak Isten szeretete az ember iránt, rendező oka pedig bölcsessége és igazságossága.

Az elhívás külső oka Krisztus engedelmsége és közbenjárása, eszközi oka pedig Isten Igéje, ahogyan formája ugyanez az Ige és Szentlélek. Isten úgy rendelte az elhívás mikéntjét, hogy tudja, mi az, ami illik a Krisztusban való irgalom által mérsékelt igazságához.

Az elhívás nem Isten szándéka szerinti következménye a kegyelem igéjének elutasítása, amelynek közvetlen oka az emberi szív keménysége. Ezt a következményt egy másik követi, Isten igaz ítélete.

A disputa záró megállapítása, hogy Isten semmit sem tesz az időben, amelyet ne rendelt volna el öröktől fogva, így minden örök rendelése szerint történik.³⁴

Arminius egyik, sokak által kritizált tétele az, hogy a Krisztus szövetségében és így az üdvösségben való részesedés feltétele a hit. Isten a hívőket választja ki és rendeli el az üdvösségre, s ez a megállapítás akár a reformatori hit-fogalommal szembeni erőteljes voluntarizmust is jelenthetné. Bár a hit Arminiusnál tényleg az üdvösségre rendeltetés feltétele, a fogalom használata korántsem tér el nagyon a református tradícióban megfogalmazottól.

A Krisztusba vetett hit mibenlétének kérdésével a XLIV. magán disputában foglalkozik Arminius. A szöveg előbb a hit általános definícióját fogalmazza meg, amely az isteni kijelentés igaznak tartása. Ennek a hitnek kettős alapja van. Az emberen kívüli alapja Isten igaz volta, aki semmi hamisat nem jelent ki. A hit másik, belső forrása pedig egyrészt az az felfogás, hogy Isten igaz, valamint

az a tudás, hogy ez Isten Igéje. Ám a kijelentés ismeretére és elfogadására támaszkodó hit még nem jelenti feltétlenül az üdvözítő hitet. Ezért Arminius egy további definícióval egészíti ezt ki. Az evangéliumi hit az értelem beleegyezése (igaznak tartása), amelyet a Szentlélek hoz létre az evangélium által a bűnösökben, akik a törvény által ismerik és elismerik bűneiket és annak alapján bánják azokat, amely által nem csak arról vannak meggyőződve, hogy Isten Jézus Krisztust tette az üdvösség szerzőjévé azok számára, akik engedelmeskednek neki, hanem arról is, hogy az ő személyes megváltójuk, ha hisznek benne. És ennek alapján hiszik azt is, hogy általa Isten jóakarátú atyjuk a Krisztusban a hívők üdvösségére, valamint Isten és Krisztus dicsőségére.³⁵ A valóságos, üdvösség eszközeként szolgáló hit tehát a Krisztus, és általa az Atya ismeretére épülő hit. Ez a meghatározás nagyon közel áll ahhoz, ahogyan Kálvin is leírja az igaz hit jellemzőjét,³⁶ illetve összhangban áll a Heidelbergi Káté megfogalmazásával is.

Arminius hangsúlyozza azt is, hogy az értelemnek ez a beleegyezése vagy igaznak tartása nem a természetes gondolkodás eredménye, hanem olyasmi, ami természetén felül töltetik az emberbe, s amelynek következménye lesz a Krisztusba és általa az Istenbe vetett bizalom.

A hit szerzője a Szentlélek, akit a Fiú küld az Atyától, míg eszköze az Evangélium, vagy a hit igéje.

Mivel a kontextus, amiben Arminius a hitet tárgyalja az, hogyan leszünk részesei az elhívás és hit által a Krisztusban alapított új szövetségnek és az üdvösségnek, ezért ezen a ponton nem tesz említést arról, mennyiben van szerepe az embernek a hit elfogadásában vagy elutasításában. A Lélekre való hivatkozás egyértelművé teszi, hogy Arminius a hitet Isten ajándékának és az üdvösség szükségszerű eszközének tekinti. Ezt a szükségét pedig a bűn idézi elő, mert senki másnak nincs szüksége arra, hogy Krisztust Megváltójának ismerje meg és ismerje el, mint a bűnös embernek.

A Krisztusba vetett hit által lesz közössége az embernek Krisztussal és az Atyával a Lélek által, s valósággal részesedik Krisztus halálából és életének erejéből, amelynek következménye az újjászületés, a megigazulás és megszentelődés.

A vita kibontakozása

Néhány hónappal az Arminius elnöklése alatt tartott, predestinációról szóló nyilvános disputa után Gomarus soron kívül elnökölt egy, szintén a predestinációt tárgyaló dispután. A nyilvános disputák egy több ciklusra előre tervezett beosztás szerint kerültek meghirdetésre, így Gomarus lépése nem zárja ki a rivalizálás szándékát sem. Mindenesre az általa elnökölt és nyilvánvalóan a kérdésben saját álláspontját tükröző disputa és az Arminius által írt válasz új frontot nyitott a két teológiai tanár álláspontja között addig lappangó ellentétre, ami végül országos, s bizonyos szempontból nemzetközi szintű vitává terebélyesedett az évek során, messze túlnöve Arminius személyét.

Gomarus a téma tárgyalását annak megállapításával kezdi, hogy a Szentírás szerint a predestináció különbözteti meg azokat, akik megmenekülnek és üdvözülnek, azoktól, akik elkárhoznak. A VII. tézis definíciója szerint a predestináció Istennek azon szándéka, amely arra irányul, hogy a korlátlanul ismert racionális teremtményei közül bizonyosakat saját jogán és jó tetszéséből előrendelt a maguk természetfeletti céljára és az eredeti igazság állapotára való teremtésre és egyéb eszközökre, megmentő kegyelmének, bölcsességének és legszabadabb hatalmának dicsőségére.³⁷ A racionális, azaz értelemmel bíró teremtmények alatt az emberek mellett az angyalokat érti, akik szintén a kiválasztás és eleve elrendelés tárgyát képezik, bár a rendelt célt más eszköz által érik el.

A predestináció oka és alapja Gomarus szerint tehát Isten akarata, amelyből következik, hogy az örök, változhatatlan és biztos. A teremtés és az eredeti igazság állapota az eleve elrendelés eszköze, ahogyan a bűnre való hajlam és a bűneset megtörténének megengedése is az lesz. Utóbbi nyilván a kárhozottak szempontjából lesz lényeges. A predestináció tárgya tehát az üdvözítendő, kárhoztandó, megteremtendő, bűnre esendő, helyreállítandó teremtmény.³⁸ Gomarus a X. tézisben még alá is húzza, hogy Isten képes lett volna számtalan más teremtményt elrendelni ilyen vagy olyan módon, majd megteremteni őt, mégis csak bizonyos személyeket rendelt el akaratának szándéka szerint.³⁹ S mivel Isten szándéka a még megteremtendő – tehát aktuálisan még Isten értelmében sem – létezőre vonatkozik, ezért Gomarus szerint az üdvösségnek nem lehet feltétele.

Az eleve elrendelés célja Gomarus szerint Isten megmentő hatalmának dicsősége, ám hozzáteszi, hogy nem belső értelemben kell a dicsőségre gondolni, mivel Isten semmiben nem szenved szükségletet, hanem külső, a teremtmények körében megjelenő dicsőségére.

Ezt követően fogalmazza meg, hogy a predestinációnak két fajtája van: az egyik az örök életre és az ehhez szükséges eszközökre, a másik az örök halálra rendel el. Emellett a XVIII. tézis említést tesz valamely időleges szolgálatra való kiválasztásról, míg mások az örök életet öröklik, ami a hatékony elhívás által történik.⁴⁰ A kiválasztás indító oka Isten akaratának jótetszése és kegyelmes szeretete, amely lényegéből adódóan nem veszi figyelembe a kiválasztott cselekedeteit. A jó tetszés egyaránt irányul a kívánt dologra – az üdvösségre – és a személyre, szemben az elvettetéssel, amelynél a jótetszés csak magára az elvettetésre irányul, az elvettett személyben Isten nem leli kedvét.

Az örök életre való kiválasztás célja kettős: egyrészt Isten hatalmának, bölcsességének és kegyelmének dicsősége, másrészt az eszköz szempontjából a szentség, amelynek vége maga az örök élet.

Gomarus, miután 5 tézist szentelt a kiválasztottak eleve elrendelésének, további hat tézisben az elvettetést tárgyalja. A definíció nagyon hasonlít a korábban, a kiválasztottak kapcsán idézethez, negatív előjellel. Az elvettetés Isten eleve elrendelése, amely által a korlátlanul ismert racionális teremtményei közül bizonyosakat saját jogán és jó tetszéséből öröktől fogva elutasított az örök

életől, halálra és örök gyalázatra rendelt.⁴¹ Az elvettetés eszköze az eredendő igazság állapotában való teremtés, a bűnbeesés megengedése, az igazság elvesztése, és az, hogy Isten meghagyja eme állapotában a bűnös embert. Mindez Isten hatalmának, haragjának, az elvetettek feletti uralmának és a kiválasztottak iránti megmentő kegyelmének dicsőségére van.

Az egyetlen hely, ahol Gomarus említést tesz Krisztusról, az a XXX. tézis. E tézis az angyalok és emberek predestinációjának különbségét tárgyalja. A különbség pedig az eszközökben rejlik. Az angyalok esetében az eleve elrendelés eszköze a szentségben való állandó engedelmesség, s ezért esetükben az eredeti igazságban való állhatatosság kegyelmére van szükség, míg az emberek esetében – akikben az engedelmisséget és szentséget meg kell újítani a bűneset miatt – a megszabadító kegyelem eszközére van szükség, amelyet Krisztus közlése, a megigazulás, fiúvá fogadtatás, megszentelődés és végül a Krisztushoz való hasonlóság által kapják. Ezen eszközök miatt nevezik Gomarus szerint a választottakat az irgalom edényeinek, ezért mondja szerinte Pál, hogy kiválasztattunk a Krisztusban, hogy szentek legyünk, s hogy Krisztus ábrázatára változzunk át, ahogyan Krisztus maga is „előre tudott” volt, mint Közbenjáró és az üdvösség alárendelt oka a világ teremtése előtt.⁴² S bár ő maga sem tagadja, hogy Krisztus az elvetetteknek is hirdettetik, a tény, hogy az elvetettek logikailag előbb léteznek Isten rendelésében, mint a kiválasztásra rendelt eszközök, az evangélium hirdetését esetükben némileg komolytalanná teszi. Gomarus ezzel a kiválasztás dekrétumát Krisztuson kívülre helyezi, annak alapja tulajdonképp az isteni abszolút akarat, melynek állításától maga Kálvin is óvott.

A predestináció és Krisztus viszonya – ezen a ponton kezdi maga Arminius is Gomarus tételeinek pontról pontra való kritikus elemzését. Arminius szerint már a kiindulópont hibás és hiányos. Egyrészt a Szentírás szerint nem tesz különbséget az eleve elrendelés alapján a megmentettek és a kárhozottak között. A Gomarus által használt bibliai helyek egyáltalán nem támasztják alá ezt az állítást. Másrészt amennyiben a predestináció tulajdonképp maga az evangélium, Krisztus nem maradhat ki a definícióból, mert ő maga az evangélium alapvető tárgya és – tegyük hozzá – alanya is.⁴³

A predestináció evangéliumi jellege miatt nem érti Arminius azt sem, hogyan vonatkozhat az angyalokra. S itt ismét a nem adekvát szentírási hivatkozást hívja tanúul, mivel az említett igehelyek sem az angyalok, sem a halálra való eleve elrendelést nem támasztják alá. A predestináció emellett, Arminius szerint, logikusan nem vonatkozhat meghatározatlan (és megteremtendő) dolgokra, hisz az előre tudás lényege szerint a lehetséges dolgokat a jövőben bekövetkezendőkre korlátozza. Isten jogát a nem létezők felett is csak metaforaként lehet legfeljebb használni, mert a jog és a hatalom viszonyt feltételez két létező között. Ebből következik Arminius szerint az, hogy a „megteremtendő” nem lehet az eleve elrendelés dekrétumának tárgya, legfeljebb a teremtése. Emellett a Szentírás is, azokon a helyeken, ahol erről tesz bizonyosságot, azt az üdvösség tekintetében a bűnös és hívő, a kár-

hozottak tekintetében pedig a bűnös és Krisztusban nem hívő összefüggésében teszi. Arminius szerint, amikor az Efézus 1-ben az apostol a kiválasztottakat „mi”-ként nevez, akkor azt egyértelműen a hívőkre érti. A hit és üdvösség viszonyának helyes sorrendje tehát az, hogy Isten azoknak ad életet, akik hisznek, nem pedig azoknak ad hitet, akik élni fognak. A Jn 6,40-re hivatkozva aláhúzza, Isten a hitet az üdvösség szükséges feltételévé tette.⁴⁴

Arminius élesen elutasítja azt a nézetet, amely szerint a teremtés csak a predestináció eszköze. Mivel a teremtés egyedüli oka Isten jó tetszése és önmagában is tökéletes tette, amely által kinyilvánítja jóságát, bölcsességét és hatalmát, ezért a teremtést nem helyes a kiválasztás útjának vagy eszközének nevezni. Inkább a kiválasztás alapja, ahogyan a kegyelem is a természetesre épül, és azt emeli természetfeletti módra. Az értelmes teremtmények ilyen megkülönböztetése a többi teremtménytől – azaz, hogy ők képesek Isten életében és boldogságában részesedni – az alapja az életre rendelésüknek, amelyben bizonyos feltétel mellett részesednek. Ezért illet őket az üdvösségre alkalmasnak teremteni, mielőtt ténylegesen részesévé lennének. Ezért – vonja le Arminius a következtetést – a teremtés dekrétumának meg kellett előznie Isten ismeretében az üdvösségre rendelés dekrétumát.⁴⁵

De nem csak a dekrétumok sorrendjével nem ért egyet, hanem azzal sem, hogy Istenben mi az alapja a dekrétumoknak. Már a disputák tárgyalása során láthattuk, hogy Arminius Isten tulajdonságainak „sorrendjében” azt az Aquinói által is képviselt modellt követi, mely szerint Isten ismerete megelőzi akaratát.⁴⁶ S ez határozza meg számára a dekrétumok helyesnek vélt sorrendjét is. Isten előbb a létezőt ismeri, s aztán rendeli el annak célját, mert – mint Arminius írja – Isten nem szeretheti azt, ami nem létezik legalább ismeretében.

Arminius nem csak a predestináció tárgyalásának módja miatt utasítja el Gomarus supralapsarius álláspontját, hanem mert hamis és rossz képet fest Istenről. Az az Isten, aki dicsőségét és igazságát a kárhozottakon mutatja be, valójában egy despota. Ha Isten a teremtést a kárhoztatás eszközének céljából hívja létre, az a legnagyobb gonoszság és ostobaság. S ha Isten olyanoknak parancsolja a hitet, akiknek nem akarja adni, akkor azt követeli, hogy hazugságban higgyenek, s ez nagyon távol áll Isten jóságától.

Arminius pozitív Isten- és világmépében Istennek nincs is szüksége arra, hogy dicsőségét és hatalmát ilyen módon nyilvánítsa ki. Nincs szüksége a bűnös emberre ahhoz, hogy akár külső, akár belső dicsőségét illusztrálja, mivel ezt megteheti bölcsessége, jósága és hatalma által. S mint láttuk, önmagában a teremtés munkája ennek legékesebb illusztrációja. A teremtést a kárhozat céljának tekinteni rossz szándékot feltételez a Teremtő részéről és a legnagyobb gonoszságot jelenti a teremtmény számára. Ahogyan az eredeti igazságban való teremtés sem lehet a kárhoztatás útja, mivel az Isten jó akaratának jele teremtményei felé, s ebben osztozik egyaránt üdvözült és kárhozott.⁴⁷ Az elvetetés dekrétumának tárgya ezért nem lehet az egyén általában, csak a bűnös és hit nélküli ember. Arminius emellett azt is határozottan elutasítja, hogy a

bűnt az elvettetés eszközének tekintse bárki is, aminek alapján Isten jogosan élhet a kárhovatás ítéletével, amit korábban, a teremtés szándéka előtt eldöntött magában.

Az ellentét Arminius és Gomarus között nem szűnt meg a következő években sem. 1608-ban Arminius hivatalos beadványt nyújtott be a Holland Egyesült Tartományokhoz, melyben egy hivatalos találkozó megszervezését kérte az ellene felhozott vádak tisztázása érdekében. A *Verklaring* annak a beszédnek a szövege, amelyet 1608. október 30-án tartott a Legfelsőbb Tanács tagjai előtt.⁴⁸

A szöveg 4 nagyobb egységből áll. Az első az elle felhozott vádak sorolja fel. A második az eleve elrendelésről szóló rész, amely sajátja mellett tárgyalja a supralapsarius és infralapsarius álláspontokat. A harmadik rész egyéb vitatott kérdéseket fejt ki, úgymint a gondviselést, az ember szabad akaratát, Isten kegyelmét, a szentek állhatatosságát, az üdvösség bizonyosságát, a hívők tökéletességét ebben az életben, Krisztus istenségének eredetét, és megigazulás kérdését. Az utolsó, negyedik rész a Belga Hitvallás és Heidelbergi Káté felülvizsgálatának problémáját tárgyalja.

Már korábban a disputák elemzése során láttuk, hogy Arminius számára a teológia gyakorlati tudomány. Így a teológia művelésének célja nem csak az, hogy Isten lényegéről és munkáiról beszéljen, hanem az is, hogy az ember részéről Isten megfelelő tiszteletét és az iránta való engedelmisséget munkálja. Ebben teljesedik be az ember Isten általi rendelése is. Épp e gyakorlati jelleg miatt Arminius számára fundamentális kérdés, hogyan tárgyaljuk a kiválasztás és eleve elrendelés kérdését. Mert ezzel nem csak Istenről, az ember iránti szándékáról szólunk, de a hitet is építjük. Feltéve, ha a tan jól van előadva. S éppen ez az a pont, amely miatt Arminius a végsőkig – ez esetben a legfőbb állami fórumig – hajlandó elmenni, mert meglátása szerint a Gomarus által képviselt supralapsarius álláspont ellentmond Isten kijelentésének, s ezáltal Istenről is hamis képet fest, valamint rombolja a hitet. Talán ez magyarázza azt is, amiért oly sokszor használja ebben az írásban magát a fundamentum szót is, rá akarván világítani arra, hogy ez hitünk lényegét érinti, bár ezt nyilvánvalóan a másik tábor is így gondolta.

Azt is látnunk kell, hogy Arminius nem általában a predestinációt tárgyalja, hanem elsősorban Gomarus álláspontját tartja álságosnak, a református tanítástól és nyugati teológiai hagyománytól idegennek. Ez látszik abból a tényből is, hogy az általa összefoglalt supralapsarius állítások közül több egyértelműen Gomarusnak az eleve elrendelésről szóló nyilvános disputájából származik.

Arminius saját tanítását az ember megváltásáról és üdvösségéről 4 pontban foglalja össze.⁴⁹

1. Isten első meghatározott és abszolút dekrétuma a bűnös ember megváltását illetően, hogy elrendelte Fiát, Krisztust Közbenjárónak, Szabadítónak, Üdvöztőnek, Papnak és Királynak, aki halálával eltörli a bűnt, engedelmisségével üdvösséget szerez, és hatalma által közli azt.
2. A második meghatározott és abszolút dekrétuma Istennek az a döntése, hogy aki megtér és hisz,

kegyelemmel fogadja, ezeket a végig megőrizvén, üdvöztse a Krisztusban, Krisztusért és Krisztus által, meghagyjon azonban a bűnben és a harag alatt minden meg nem térőt és hitetlent, így kárhóztassa őket, mint Krisztustól idegeneket.

3. A harmadik dekrétuma Istennek az, mellyel elhatározta, hogy a megtéréshez és hithez szükséges, elégséges és hatékony eszközöket igazgassa; mely igazgatás Isten bölcsessége által történik, amely által tudja, mi illik bölcsességéhez és szigorához és igazsága által, amely által kész követni és megtenni azt, mit bölcsessége előír.
4. Ebből következik a negyedik dekrétum, hogy bizonyos személyeket üdvöztessen és elkárhóztasson; amely dekrétum Isten előre tudására támaszkodik, amely által öröktől fogva tudja, hogy az eszközök kormányzása nyomán, amelyek a megtérést és hitet szolgálják, mely személyek fognak megelőző kegyelme által hinni, utólagos kegyelme által a hitben megmaradni, és kik azok, akik nem fognak hinni és a hitben megmaradni.

Arminius 4 pontja jól tükrözi, hogy szerinte mi a keresztény vallás lényege, s hogyan kell azt úgy tanítani, hogy megnyilvánuljon evangéliumi jellege és építse, buzdítsa a hitet. Láttuk, hogy ebben Arminius számára prioritás Krisztus kiválasztásának és megváltói munkájának hangsúlyozása. Ő az eleve elrendelés fundamentuma. A kiválasztás Krisztusban, Krisztusért és Krisztus által történik. Ennek hangsúlyozását azért is tartjuk fontosnak, mert ez nagyban ellensúlyoz egy olyan értelmezést, amely szerint Arminius az ember hitdöntésétől tenné függővé az eleve elrendelés kimenetelét. Ezzel szemben azt látjuk, hogy az üdvösség első renden Istennek Krisztust kiválasztó és Megváltóként elrendelő tanácsának függvénye. Emellett hangsúlyos, hogy az első két dekrétum Isten meghatározott és abszolút döntéséről beszél, amely tehát független az emberek akciójától vagy reakciójától. Isten Krisztusban a bűnrel szemben cselekszik, elsősorban igazságosságának megfelelően. S mivel nem az egyes ember bűne miatt rendeli Krisztust, hanem a bűn miatt, ezért áldozatának érdeme is univerzális.

A predestináció Arminius olvasatában egyértelműen kettős. Ám az üdvösséghez szükséges eszközök egyikét – az elégséges kegyelmet – minden ember, kiválasztott és elvetett egyaránt kapja. S bár a szabad elutasítás lehetősége első látásra az ember kezében van, ez Arminius szerint mégsem sérti Isten szuverenitását. Isten a közbeeső (előre) tudást összekapcsolja az általa rendelt eszközökkel, s így végső soron az Isten által választott lesz hívővé és üdvözüli. A Krisztusba vetett hit megmarad az Atya szuverén ajándékának a Lélek által.

Befejezés

Arminius 1609-ben bekövetkezett halála nem tett pontot a vita végére. 1610 januárjában Uitenbogaert vezetésével mintegy 40 lelkipásztor gyűlt össze és

Arminius álláspontjának védelmeként megfogalmazták a *Remonstrancia* 5 tételét. Bár az 5 tétel sok szempontból megegyezik a *Verklaringban* megfogalmazottakkal, mégsem lehet egyenlőséget tenni Arminius és a remonstránsok közé. Mire ugyanis a vita eljut a dordrechti zsinatig, megváltozik az a kontextus, amelyben Arminius a maga kritikai megjegyzéseit megfogalmazta. S ez a kontextuális eltolódás jól látszik magából az 5 tézisből, hisz a hangsúly arról, hogyan rendelte Isten öröktől fogva Krisztust és a benne hívőket az üdvösségre, áttevődik oda, hogyan hat és mit eredményez e megelőző kegyelem által ébresztett hit a hívő emberben, s tekinthető-e a hit a hitetlenség a kárhozatra rendelés okának.

A dordrechti zsinat a református teológiai hagyományon belül hosszú időre lezárta az eleve elrendelés tanításával kapcsolatos vitát azzal, hogy egy kálvini szellemű, ám Gomarus merev álláspontját elutasító infralapsarius álláspontot fogalmazott meg. Ennek ellenére az Arminius nevével fémjelzett arminianizmus számára megtermékenyítőnek mutatkozott a humanizmus, majd később a felvilágosodás világképe és életérzése. Az emberi akarat előtérbe helyezésének ára azonban az volt, hogy megfosztotta a hívőt attól az evangéliumi titoktól és bizonyosságtól, hogy Isten választott ki minket a világ teremtése előtt a Krisztusban.

László Emőke

JEGYZETEK

- ¹ Az egyik dr. KÖRPÖLY K. fordításában készült *Ahol az egyház szíve dobog* címmel (kiadó és kiadási hely nélkül), míg a másik a Koinónia Kiadó gondozásában jelent meg: *Dordrechti Kánonok*. Kolozsvár, 2000.
- ² BANGS, C. kapcsolódó művei: Arminius and Reformation, In: *Church History*. vol.30/2 (1961), 155–170; *Dutch Theology, Trade, and War: 1590–1610*, In: *Church History*. vol.39/4 (1970), 470–482; *Arminius: A study in the Dutch Reformation*. Nashville, Abingdon Press, 1971.
- ³ Jelentősebb művek: MULLER, R. A.: *God, Creation and Providence in the Thought of Jacob Arminius*. Baker, Grand Rapids, 1991; DEKKER, E.: *Rijkerdan Midas: Vrijheid, genade en predestinatie in de theologie van Jacobus Arminius (1559–1609)*. Uitgeverij Boekencentrum, Zoetermeer, 1993; CLARKE, F. C.: *The Ground of Election: Jacobus Arminius' Doctrine of the Work and Person of Christ*. Paternoster, Milton Keynes/Colorado Springs/Hyderabad, 2006; STANGLIN, K. D.: *Arminius on the Assurance of Salvation: The Context, Roots, and Shape of the Leiden Debate, 1603–1609*. Leiden, Brill, 2007; BOER, DEN W.: *Duplex Amor Dei: Contextuele karakteristiek van de theologie van Jacobus Arminius (1559–1609)*. Apeldoorn, Instituut voor Reformatieonderzoek, 2008.
- ⁴ PINSON, J. M.: The Nature of Atonement in the Theology of Jacobus Arminius, In: *Journal of Evangelical Theological Society*. vol. 53/4 (2010), 773–85.
- ⁵ MULLER, R. A.: 3.
- ⁶ STANGLIN, K. D.: 40–44.
- ⁷ NICHOLS, J./NICHOLS, W.: *The Works of James Arminius*. vol. I–III, Kessinger, Grand Rapids, 1968, II. 319.
- ⁸ *Works* II. 321.
- ⁹ Arminius 1603 júniusában védi meg doktori tézisét Gomarus vezetése alatt.
- ¹⁰ *Works* II. 118.
- ¹¹ *Works* II. 124.
- ¹² A scientia media háttéréről és jelentőségéről az arminiusi gondolkodásban részletesebben ír DEKKER, E.: 76–103. Továbbá

- magyar nyelven lásd: LEINLSE, U. G.: *A skolasztikus teológia története*. Osiris Kiadó, Budapest, 2007, 302–305.
- ¹³ *Op. Theol.* 181./*Works* II. 125.
 - ¹⁴ *Op. Theol.* 182./*Works* II. 128.
 - ¹⁵ *Op. Theol.* 183./*Works* II. 130. Ez az állítás nagyon lényeges Arminiusnál, aki ezzel indokolja, hogy az eleve elrendelés dekrétuma miért nem előzheti meg a teremtés szándékát Isten döntéseinek logikai sorrendjében.
 - ¹⁶ *Op. Theol.* 185./*Works* II. 134.
 - ¹⁷ Arminius ellenérzése a supralapsarianus predestinációtannal kapcsolatban részben abból fakad, hogy abban a teremtés célja, hogy Isten öröktől némelyeket kiválasszon az üdvösségre, másokat kárhozatra vessen. Különösen Perkinsnél és Gomarusnál jelenik meg a gondolat, de implicite Bezanál is találkozhatunk vele.
 - ¹⁸ *Works* II. 355k.
 - ¹⁹ *Works* II. 365k.
 - ²⁰ *Works* II. 372.
 - ²¹ *Works* II. 156.
 - ²² *Works* II. 375
 - ²³ *Works* II. 376k.
 - ²⁴ *Works* II. 211kk.
 - ²⁵ *Works* II. 215.
 - ²⁶ *Works* II. 217–219.
 - ²⁷ *Works* II. 221k.
 - ²⁸ *Works* II. 225.
 - ²⁹ A nyilvános disputa szövege még hozzáteszi, hogy hívőknek nem azokat nevezjük, akik saját érdemük és erejük által lesznek azzá, hanem akik Isten kegyelemes és sajátos kedvessége által hisznek Krisztusban. *Works* II. 228.
 - ³⁰ *Works* II. 393.
 - ³¹ *Works* II. 228.
 - ³² Az 1621-ben Simon EPISCOPIUS által összeállított, polemikus hangvételű remonstráns hitvallás szerint Isten elhívását azért hívhatjuk hatékonynak, mert nem áll ellen Isten hívásának, s ez nem Isten előzetes akaratán múlik. Azt ugyan állítják, hogy az ember nem saját erejéből, hanem a Szentlélek hozzájárulása révén születik újjá, ám szó sincs arról, hogy a kegyelem legyőzné az ember ellenállását, csak kezdeti segítséget nyújt. Az ellenállhatatlan kegyelem nem tenné lehetővé az ember részéről az akarást és az engedelmisséget, amelyet Isten megkövetel. Az ilyen embert – amennyiben állhatatosan megmarad a hitben – a megigazulásra, megszentelődésre, megdicsőülésre kiválasztottnak kell tekinteni. Viszont, aki nem tart ki a hitben, csak addig van kiválasztva, míg el nem bukik. Isten örökkévaló akaratából itt már csak a potencialitás és a jószándék maradt meg, s így végül is nem is beszélhetünk ez esetben örök dekrétumról. *Belydenisse of Verklaringe van hetgevoelen der Leeraren, die in de Vereenigde Nederlanden Remonstranten worden genaamt, over de voornaamste Artykelen der Christelyke Religie. 1621*. Leyden, 1782. Kap. XVII–XVIII.
 - ³³ *Works* II. 231.
 - ³⁴ *Works* II. 235.
 - ³⁵ *Works* II. 400.
 - ³⁶ *Institutio* III. 2.7.
 - ³⁷ *Works* III. 533.
 - ³⁸ *Works* III. 564.
 - ³⁹ *Works* III. 553.
 - ⁴⁰ *Works* III. 575.
 - ⁴¹ *Works* III. 588.
 - ⁴² *Works* III. 635.
 - ⁴³ *Works* III. 529.
 - ⁴⁴ *Works* III. 561.
 - ⁴⁵ *Works* III. 579.
 - ⁴⁶ *Works* III. 572.
 - ⁴⁷ *Works* III. 600.
 - ⁴⁸ Az 1608-as találkozó majd az azt követő események történetét a dordrechti zsinatig részletesen feldolgozza: B. Glasius: *Geschiedis der Nationale Synode in 1618 en 1619 gehouden te Dordrecht. I–II*. Engel, Leiden, 1860–61.
 - ⁴⁹ HOENDERDAAL, G. J. (ed.): *Verklaring van Jacobus Arminius afgelegd in de Vergadering van de Staten van Holland op 30 oktober 1608*. De Tijdstroom, Lochem, 1960, 104–106.

Baptista Trianon, baptista revízió (1920–1944)

A trianoni békediktátum a baptista gyülekezetek és a felekezeti tagság kétharmadát elcsatolta Magyarországtól. A szomszédos országok polgáraivá váló baptistáknak nemcsak az új keretekhez igazodó, saját struktúráik, intézményeik kialakításának és jogi helyzetük rendezésének kihívásaival kell megküzdeniük, hanem meg kellett találniuk törvényesen elismert és törvényesen el nem ismert frakcióik egyesítésének módját is. A kellő erőforrások hiányának, a vegyes nemzetiségű gyülekezetek nagy arányának és a vissza-visszatérő elnyomásnak, üldöztetésnek felróhatóan e feladatok megoldása összetett és elhúzódó folyamatnak bizonyult. Mindeközben a maradék Magyarország baptizmusa sem maradt érintetlen, Trianon mellékhatásaként a patrióta értékek mind erőteljesebbé váltak a közösség vallásosságában.

A területi revízió átmeneti sikerei nyomán a nagyszámú baptista gyülekezet visszatérése Csehszlovákiától, Romániától és Jugoszláviától szintén jelentős kihívásokat hordozott magában. Vallásgyakorlatuk szabadságának biztosítása érdekében mielőbb integrálni kellett ezeket a közösségeket a magyarországi felekezetigazgatási struktúrába és egyházjogi keretrendszerbe, miközben az eleve meglévő finanszírozási nehézségek és a lelkészhiány mértéke megsokszorozódott. A problémákat 1943-ra sikerült nagyjából-egészében megoldani, s az újraegyesített közösséget a gyarapodás és fejlődés közös pályájára állítani.

The Treaty of Trianon had separated two third parts of the Baptist churches and Baptist people of Hungary. Those who became the citizens of the neighboring countries had to rebuild their own structures, institutes and settle their legal status, and also had to find the way to unify the divided groups of recognized and not recognized churches. Due to the lack of resources, the many multi-ethnic churches and the occasional repression, these tasks proved to be difficult and time consuming. Meanwhile, as an effect of Trianon, patriotism became a more and more characteristic element of the Baptist piety in Hungary.

As the temporary success of the revision brought back Baptist churches from Czechoslovakia, Yugoslavia and Romania, yet another series of challenges occurred. To guarantee their freedom of religion, the returned churches had to be integrated into the Hungarian administrative structure and legal framework, while the problems of financing and the lack of pastors have multiplied. The problems were more or less solved by 1943, and then the whole denomination could profit from the new situation.

A kisegyházak történetének – elsősorban szervezeti-intézményi gyengeségük és ezt ellensúlyozó erős vezéregyéniségeik okán, illetve a tételes, kodifikált vagy régi hagyományként bevett dogmatika hiánya miatt – jellemző mozzanatai a belső szakadások és egyesülések. Ha úgy tetszik, létezésük felfogható saját integritásuk – részben külső hatások miatt történő – megkérdőjeleződésének és áldozatok, változások árán való ismételt meghatározásának a felekezet körülményeitől és saját jellegzetességeitől függő gyakoriságú ciklusaként, amelyek egyszerre hordozzák magukban a lehetőséget az ecclesia semper reformanda gondolatának megvalósulására és a terméketlen ellenségeskedésre, fragmentálódásra.

E belső folyamatok mellett azonban a felekezeti egység alakulásának dinamikájába a kárpát-medencei baptisták története során is beleszóltak további, ellenállhatatlan külső erők. A trianoni határátrendezés minden bizonnyal e hatások legjelentősebbike. E tanulmányban a békediktátum hatásait foglaljuk össze a szomszédos országokba szakadt baptista csoportok eltérő fejlődése legfontosabb pontjainak felvázolásával, illetve bemutatjuk az országhoz a revíziós politika eredményeként visszatért területeken élő baptistáknak az anyaországi közösségbe való betagozására tett kísérleteket és azok eredményét.

A kutatásnak két forrásbázisa volt: a Baptista Levéltárban őrzött iratok és a felekezet korabeli folyóiratai. A

levéltárban a magyarországi baptisták központi intézményeinek és néhány gyülekezetének anyagát őrzik – a korszakra vonatkozóan főleg a szervek konfliktuskezeléssel és szervezeti igazgatással kapcsolatos levelezése maradt fenn, az is igen hiányosan.

A folyóiratok két szempontból érdekesek: egyrészt számos olyan eseményről tudósítanak, alkalmasint rövid jegyzőkönyvi kivonatokkal, amelyekről az iratanyagban nem találhatunk említést, másrészt a közösség ideológiájáról és arculatáról ezek a legátfogóbb – noha nem „politikai” befolyástól mentes – forrásaink. Szisztematikus és kritikus átnézésük – különösen a Békehírnök című központi lap esetében – elengedhetetlen a korszak megismeréséhez

Trianon és a Maradék Magyarország baptizmusa¹

A Kárpát-medencében 1846-ban jelentek meg az első baptista hitvallók. A felekezet meg-megtorpanó, kezdetben német irányítású missziója az 1870-es évek közepétől lendült fel, s az 1910-es népszámlálás már 17 ezernél is több tagot tartott nyilván a felekezet gyülekezeteiben, amely szám a következő tíz évben további 7 ezerrel gyarapodott.² Hozzávetőlegesen 45 százalékuk volt magyar, 40 százalékuk román, 10 százalékuk német

és 5 százalékuk szlovák. Zömük a Tiszától keletre, az Alföldön és Erdély nyugati területein élt, de jelentősek voltak a székelyföldi, a Pest környéki és a dél-dunántúli csoportok is.³

A Magyar Királyságban élő baptisták személyi és elvi, illetve csekély részben nemzetiségi különbségekre visszavezethető okok miatt két, párhuzamosan kiépült szervezeti rendszerű szövetségbe tömörültek. A kettő közül a Szabad Baptista Szövetség, amely a Dunántúlon és Erdélyben volt a legerősebb, az 1895. évi XLIII. törvénycikk szerinti el nem ismert felekezetek közé tartozott. A másik, népesebb csoport 1905 óta az elismert vallásfelekezeti státusz előnyeit élvezte. Gyülekezeteit kettős struktúra fogta össze: közjogi értelemben a Baptista Hitközség Budapest (továbbiakban: Hitközség) képviselte őket, belügyeik intézésének pedig a Magyarországi Baptista Gyülekezetek Szövetsége (továbbiakban: Szövetség) adta a kereteit.⁴

A baptisták trianoni veszteségei legalább olyan arányúak és súlyúak voltak, mint amekkora károkat az ország egésze elszenvedett. A békediktátum egyharmadára apasztotta a megmaradt Magyarország baptistáinak létszámát, így 1920-ban 49 körzet 321 gyülekezetében összesen csak 7542 tag vallotta magát baptistának az új határok között.⁵

Ez a számadat már nem egyik vagy másik irányzatra vonatkozik – a Magyarországi Baptista Gyülekezetek Szövetsége és a Szabad Baptista Szövetség ugyanis az 1920. szeptember 1. és 3. között Vésztőn tartott közös konferenciáján egyesült, az elismert baptisták jogállásának és a Hitközség jogi fennhatóságának platformján.⁶ Az el nem ismert csoport, amely a háború végére elvesztette korábbi, nagytekintélyű vezetőit,⁷ az új határok között valószínűleg életképtelenül kicsiny lett volna, így a békediktátum voltaképpen katalizálta az egyesülés folyamatát. Budapest ezzel mind a taglétszám tekintetében,⁸ mind szervezeti-ileg vízfej jellegű központtá vált, amelynek adminisztratív, szervezési, jászolgálati és képzési funkcióit a megcsappant tagság még jelentős külföldi támogatás mellett is alig-alig tudta csak finanszírozni.

Az új határok között kialakult politikai ideológia és világnézet a baptisták gondolkodásmódjára és önképére sem maradt hatástalan. A felekezet nem utasította el a revíziós politika célkitűzéseit és lépéseit, sőt sok tekintetben azonosult azokkal.⁹ Az idő előrehaladtával egyre szervezettebb részévé lett a baptista ideológiának a hazafiság értéke. Ezt a folyamatot előkészítette és megkönnyítette a felekezet vallásosságának az a jellemzője, miszerint a baptista misziós elhivatottságnak mindig voltak patrióta elemei – a „beteg hazán”, a lelkileg kiüresedett tömegek miatt rosszra fordult nemzetsorson is javítani akart a közösségének tanításait terjesztő és megélő egyháztag.¹⁰

Nemcsak a meghatározó lapok hasábjain jelentek meg ezek a gondolatok, hanem a felállított elvárásokban és a felekezet által szervezett akciókban is megmutatkoztak. Hazafias ünnepélyektől Himnusszal záródó istentiszteleteken át nemzetiszín dekorációkig bezárólag a korszak vallásosságának számos momentumán keresztül liturgikus színezetet is nyert a revíziós gondolkodás, verseken, színdarabokon keresztül pedig a felekezeti kultúrának

is részévé vált.¹¹ Egy téren azonban markánsan különbözött ez a baptista nacionalizmus a közgondolkodástól (vagy az arról alkotott mai sztereotípiától): tartalma értékigénylő volt, más közösség ellen irányuló, értéktagadó, kizáró aspektusokkal nem bírt. Már csak saját nemzetiségi tagjaira való tekintettel sem közvetített a felekezet más népekkel kapcsolatban negatív felhangú üzeneteket, még szóhasználatában is megmaradt a semleges töltetű „szlovák”, „román” elnevezéseknél a „tót” vagy „oláh” helyett. Ugyanez igaz a zsidósággal kapcsolatos álláspontra is. Mindez nem jelenti, hogy a felekezet teljességgel mentes maradt volna a nemzetiségi konfliktusoktól. Időnként olvasunk antiszemitizmusról,¹² szlovák-magyar összecsordulásokról,¹³ vagy épp megfordítva: a német¹⁴ és a román¹⁵ nacionalizmus előretöréséről; a közösség azonban programszerűen törekedett ezek megszüntetésére.¹⁶

A revíziós törekvések pártolása – társulva az „ateista Szovjetunió” térhódításától való félelemmel,¹⁷ valamint azzal az ösztönrel, hogy minél kevesebb támadási felület álljon nyitva a baptistákat bizalmatlanul szemlélő hatóságok számára – alapvetően a Horthy-rendszer által kínálni tudott stabilitást elfogadó társadalmi tényezővé tette a baptista felekezetet. (Természetesen nem jelenti ez a szociális problémáktól, a társadalmi egyenlőtlenségek kezelésének igényétől való elfordulást, sőt ismertek kifejezetten szocialista eszméket valló baptisták is a korszakból,¹⁸ de a felekezet a társadalmi nehézségek megoldását elsősorban az ország lelki megváltásától, és az így fokozódó szolidaritástól várta, és nem tűzte zászlajára a politikai vagy gazdasági reformok direkt követelését.) A „jó állampolgári” reflexek kialakulása az „adjátok meg a császárnak, ami a császáré” elvvel nyert teológiai megalapozást. A kormányzó gyakran, mint őrálló, bibliás fejedelem jelenik meg a Békehírnők hasábjain,¹⁹ de nemcsak üzenetértékű felületeken, hanem zártkörű, nyilvánosságának nem szánt jegyzőkönyvekben is találkozhatunk ezzel a motívummal.²⁰

Hasonlóan kettős, a cél helyeslésében és a félelem szülte érdekvédelemben gyökeredző állásfoglalással találkozunk a háború kérdésében is, bár ebben az esetben talán erősebb az utóbbi motiváció szerepe. A pacifista, „honvédelmi érdekeket veszélyeztető” felekezetek fokozott üldözése idején a baptisták szükségesnek érezték annak hangsúlyozását, hogy tanításuk nem utasítja el a fegyverfogást.²¹ A háborút a vétkes világ következményének, ugyanakkor a hívő emberre nézve elkerülhetetlen kötelességnek, a szolgálat megtagadását a hazával s így Istennel szembeni bűnnek nevezték.²² A baptista legyen precíz, engedelmes, készséges, feladataiban kiemelkedő – ezt az elvárást támasztotta a közösségi etika mind a honvédek, mind a leventemozgalmában részt vevő fiatalok előtt. Az Erdélyrész visszacsatolása után megalakult Nagyvárad Frontharcos Szövetség nemcsak propagandaeszköz volt,²³ hanem egyben egy felekezeten belüli vallásossági folyamat eredménye és katalizátora is: a háborús veteránok és aktív szolgálatot teljesítők külön alkalmi egy újfajta (soha ki nem teljesedő) nivellálódás csíráját képezték, s a honvédek a baptista felekezet saját hőseivé váltak.²⁴ Az ifjúság nevelésével kapcsolatban is

megfigyelhető egyfajta militáns szimbolika és terminológia.²⁵ A revíziós sikerek hangos ünneplése azonban minden érdektöltet nélkül, őszinte örömmel történt.²⁶

A határon túli magyar baptisták szervezeti változásai

Nemcsak létszámukban, hanem szervezeti és intézményi struktúráikban is súlyosan érintette Trianon a határon túli szakadt baptistákat. A Szövetséghez tartozó gyülekezetek korábban de iure mint a Hitközség filiái nyerték el jogállásukat.²⁷ Budapesten vezették az anyakönyvezést és minden olyan ügyet, mely nem tartozott a gyülekezeti autonómia hatáskörébe. A gyülekezeti ingatlanok jelentős részének tulajdonosa is a Hitközség volt, az egy-egy „névhordozó” tagon keresztül megvalósított tulajdonbiztosítás az ilyen megoldásokban rejlő bizonytalanság miatt csak kisebb arányban fordult elő.²⁸ Mivel a Szövetség struktúrájából hiányoztak az ütőképes középszintű szervezeti egységek, az azonos jogállású körzeteknek maguknak kellett saját működési kereteiket felállítani az új, gyakran ellenséges környezetet jelentő államokban. Az el nem ismert baptisták is elveszítették budapesti szellemi és szervezeti centrumukat, ugyanakkor e csoport gyülekezetei – főleg Erdélyben – erős, elsősorban a személyi tekintély alapján álló regionális irányítással bírtak. Pénzügyi szempontból az egyes körzetek önálló gazdálkodása miatt kevésbé viselte meg az elszakadás a helyi közösségeket, annál fájóbb volt azonban a budapesti magyar nyelvű teológiai képzés lehetőségének elvesztése. A jóval erősebb nemzetközi kapcsolatokkal bíró, gyakran a hamburgi baptista szemináriumban tanuló németeket, a Bukarestben lehetőséghez jutó, illetve az Egyesült Államokra is támaszkodó románokat ez kevésbé érintette.

A határon túli szakadt baptisták nemcsak elszakadtak területileg és szervezetileg az anyaországi tagságtól és központtól, hanem új helyzetükhöz alkalmazkodva tudatosan függetlenné is váltak korábbi kereteiktől. A helyelközzel, leveleken, látogatásokon keresztül és a nemzetközi baptista szervezetek nyújtotta lehetőségek kihasználásával ápolt, tartott kapcsolatok alig bírtak bármiféle irányítási funkcióval – erre a határ egyik oldalán sem mutatkozott sem igény, sem lehetőség. Az elcsatolt területeken a korábban magától értetődően nemzetek feletti és területileg is átfogó igényű struktúra helyébe új megoldások léptek, melyeket részben az etnikai arányok, illetve az állami egyházpolitika céljai diktáltak. Nem szabad azonban azt sem figyelmen kívül hagyni, hogy az egyházi jogi szabályozás alapját mind a jugoszláv államban, mind Csehszlovákiában, időről időre pedig Romániában is az 1894–95. évi törvényekben foglaltak jelentették, és a baptisták státuszát is (helyenként és koronként) az 1905. évi 77.092 sz. VKM rendeletben foglaltakhoz igazították.

A Délvidék baptistái vesztek legtöbbet az impériumváltással. Több tízezres, jól megszervezett felekezet részéből egy néhány száz fős, szervezet- és intézményrendszer nélküli, roppant vegyes nemzetiségű „szektává” váltak. Komoly hatósági repressziót ugyan nem szenvedtek el (a jugoszláv egyházpolitika horizontján a kisegyházaknál

sokkal nagyobb horderejű kérdések mozogtak), viszont a helyben domináns egyházak számukra hátrányos intézkedései ellen sem volt hová fordulniuk. Trianon előtt a magyarok többsége a Szövetség, a németek döntően az el nem ismertek kötelékébe tartoztak,²⁹ a szerb, horvát és a legnagyobb számú szlovák baptisták megoszlottak a két csoport között.³⁰ A gyülekezeteket jórészt nemzetiségi alapon igyekeztek körzetesíteni, ám ez csak részben valósulhatott meg – mindvégig maradtak nyelvi vegyes közösségek. Ez csak a helyi lelkészek, szolgálattevők többnyelvűsége miatt nem jelentett megoldhatatlan nehézséget.

Az 1920-as évek első felében a terület baptistái egy valamennyi nemzetiséget összefogó missziós alap és konferenciajellegű közös szervezet létrehozására törekedtek. 1924 szeptemberére sikerült is egy vegyes nemzetiségi vezetésű közös keret megteremtése – ugyanakkor nem ismert, hogy az valójában milyen szerepet játszott a gyülekezetek életében. Meghatározóbbnak bizonyult a magyar és német tagság szövetségekötése 1931-ben, mely a Donaulander Mission nevű német baptista szervezet támogatásaihoz is hozzáférést biztosított a magyarok számára.³¹ E szervezkedések ellenére az egyes nációk saját magukat képviselték a hatóságok előtt, s ügyeiket maguk intézték. A magyarok számára ennek kerete 1933-tól 1940-ig a Jugoszláviai Magyar Baptista Egyházi Hitközség volt – valószínűleg ezzel összhangban csatlakoztak a korábban a kikindai német körzethez tartozó bánági magyar gyülekezetek a bácskai magyar körzethez.³²

Erdély már Trianon előtt is élvezett némi szervezeti önállóságot a Szövetség keretein belül, 1917-ben pedig az elismertek országos egyetértéssel elhatározták egy új hitközség életre hívását az országrészben egyértelműen vezető szerepet vivő Nagyvárad központtal, mely a Tiszától keletre eső területek baptistáinak hatósági ügyeiben lett volna illetékes.³³ A háborús viszonyok miatt ennek gyakorlatba ültetésére végül nem került sor.

Az erdélyi baptisták által alapított, regáti területeken működő öt, román és német gyülekezet a határok átrajzolásakor mintegy kétszáz főt számlált. Egyik vezetőjük, Constantin Adorian lesz majd a kezdeményezésükre létrehozott Romániai Baptista Szövetség (továbbiakban: Romániai Szövetség) első elnöke, melyhez talán már a legelső pillanatban csatlakoznak a dobrudzsai gyülekezetek is. Az erdélyi románokkal 1919 májusában veszik fel a kapcsolatot, a 30, hasonlóan csekély taglétszámú bukovinai szöványgyülekezet pedig 1922 márciusában csatlakozott a Romániai Szövetséghez.³⁴

Az új román állam soknemzetiségű baptizmusának súlypontja Erdély volt a maga 15–16 ezer tagjával, melyből hozzávetőlegesen 5500 fő lehetett magyar.³⁵ A már Trianon előtt is sok tekintetben „maguk módján működő” román közösségek, melyeket az elismert-el nem ismert konfliktus sem érintett olyan mélyen, hamarosan csatlakoztak a Romániai Szövetséghez. Ahol vegyesen éltek magyar és román baptisták, a magyarok – létszámhátrányuk miatt – általában inkább a nemzetiségi alapú különválás mellett döntöttek.³⁶

Erdély magyar baptistái között egészen 1929-ig fennállt az elismertek és a szabad baptisták kibékíthetetlen ellentéte. A még 1912-ben Kornya Mihály által alapított

Bihar-Szilágyi Szövetség 102, egy tömbben elhelyezkedő gyülekezetéből alakult 1919 decemberében a Szabad Baptista Szövetség.³⁷ Az ismételt egyesülési törekvések az Elismert Baptista Szövetséggel, ahová a nagyváradi, körösvidéki, érmelléki, kalotaszegi és székelyföldi körzetek tartoztak,³⁸ nem jártak eredménnyel.

A megosztottság következményeit még súlyosabbá tették a kettős: nemzetiségi és vallási kisebbségi lét nehézségei. Az ortodoxok közül híveket nyerő baptistákban magyar ügynököket látó román politikai elit által időről időre meghozott, a gyülekezetek működését korlátozó vagy betiltó rendelkezéseket csak külföldi beavatkozások – a Baptista Világszövetség és az egyesült államokbeli Déli Baptista Szövetség nemzetközi tiltakozó kampányai tudták semmissé tenni. E nehézségek elkerülésének reményében a Baptista Világszövetség kérése volt, hogy valamennyi romániai baptista szerveződjék közös Unióba, melynek képezzék külön Osztályát a magyarok.

Ezek a folyamatok is előmozdították, hogy végül létrejöjjön a Románia Magyar Baptista Szövetség. Ennek keretein belül 12 darab, területi alapon felálló hitközséget szerveztek. A szépen haladó intézményesülést és egységesedést azonban félbeszakították és anyagi alapjaiban is megrendítették a vezérlő Nagyváradi Hitközségben felálló személyi ellentétek, amelyek rendezéséhez végül állami beavatkozás és döntőbíráskodás vált szükségessé. Ennek eredményeképp 1940-ben, a visszacsatoláskor három, egymással földrajzi, történeti és személyi okokból szemben álló irányzata volt az erdélyi baptistáknak, Nagyváradon pedig két, egymással ellenséges gyülekezet.

Talán Csehszlovákiában volt legkevésbé nehéz a sorsa a baptista közösségnek. Alexovits György a korszakban folyamatosan tagja volt a Jednota nevű Csehszlovákiai Baptista Szövetségnek, mely szervezetben külön magyar tagozatot építettek ki.³⁹ Kárpátalján egyáltalán nem volt semmiféle struktúrája a baptista gyülekezeteknek – a lassú gyarapodást a magyar Stumpf Jenő és a prágai baptisták helyi képviselője között a gyülekezetek vezetéséért zajló küzdelem árnyékolta be, mely mögött talán a Stumpf Jenő támogató Déli Baptista Szövetség, és a másokat preferáló Donaulander Mission közti ellentét is meghúzódhatott.⁴⁰

A reintegráció

Az első bécsi döntés eredményeként négy baptista csoport tért vissza az anyaországhoz: Alexovics György felvidéki negyedik körzete mintegy 150 taggal és 18 szórványjellegű állomással, a losonci 50–60 fős szlovák gyülekezet a magyar szórványaiival, a kassai kis közösség néhány tucat tagot számláló környezetével,⁴¹ és Kárpátalja, ahol Stumpf Jenő kezelésében 48 magyar és 8 ruszin gyülekezet állt.⁴²

Észak-Erdély és a Székelyföld visszacsatolásakor a következő magyar hitközségek tértek vissza az anyaországhoz: a Szatmári, a Nagyváradi, a Nagyváradi „Betlehem”, a Szilágynagyfalui, a Szilágyballai, az Érszöllősi, a Nagyszalontai, a Fugyivásárhelyi és a Brassói Baptista Hitközség magyar nyelvű hitközség volt. Román nyelvű hitközségből négy került Magyarországhoz: a Nagyváradi,

a Szatmári, a Kolozsvári és a Marohévízi Román Baptista Hitközség.⁴³ Nagyszalonta esetében az újrahúzott határ levágta a körzet összes állomását, csak a névadó község került vissza; Brassó esetében pedig éppen ennek ellentéte történt meg. Az Arad és a Temesvár környéki és a Zsil völgyében lévő magyar baptista gyülekezetek nem kerültek vissza az anyaországhoz. E közösségek tagjainak létszámát a hiányos statisztikák miatt csak közelítőleg tudjuk meghatározni, a szám valamivel 5 ezer fölött lehetett.⁴⁴

A Délvidéken, részben anyanyelvi, részben területi alapon szervezve, hozzávetőlegesen 250 magyar, 850 szlovák, 600 szerb-horvát, 475 német és 125 román baptista várta ügye rendezését.⁴⁵

A visszacsatolt területek és az anyaország tagsága közötti egység kialakítása talán egyetlen felekezetnek sem került annyi erőfeszítésébe, mint a baptistáknak. A bevett felekezetek „szabványos” hierarchiájában nem volt nehéz összeilleszteni a korábban eleve összeillő egységeket. A legtöbb kisegyház, ha a betiltó rendelkezések mellett egyáltalán volt még lehetősége ilyen tevékenységekre, a kis létszám és a jogi szabályozatlanság okán pusztán személyes interakciókon keresztül megoldhatta ezt a kérdést. A metodista közösség, mely viszonylag szabadabban működhetett, azonos elvek szerinti felépítése révén szintén könnyen leküzdötte az egység útjában álló akadályokat, szolgálattevők kirendelésével és néhány közös konferenciával.⁴⁶

A baptista felekezet azonban sajátos helyzete miatt nem érthette be ennyivel és nem érhetett célt ilyen könnyen, elsősorban szervezeti kérdésekben nem. A sajátos jogi felállás és az ebből fakadó felelősség⁴⁷ kényszerítette Budapestet arra, hogy a visszatért területek gyülekezeteit az 1905-ös elismerés és a Horthy-rendszer szektapolitikája ellenében folytatott jogvédő harcban⁴⁸ kialakított szűk „biztonsági zónába” terelje. Ehhez azonban át kellett gyúrnia és a maga rendszerébe betagolnia a visszatért területek más jellegű szervezeti rendszerét.

A magyarországi elismert baptista szervezetnek a Monarchia alatt kialakult képét, a gyülekezeti (körzeti) autonómiák laza kapcsolatban álló szövetséget a külső kihívások kényszerítették egy hatékonyabb, erősebben központosított formába való átmenetre. A Szövetség egyik újítása a fizetett (szak)apparátussal dolgozó Központi Iroda megerősítése és megerősítése volt. A Szövetségnek az országos közgyűlés által legitimált bizottságai lassan átalakultak rendszeresen ülésező testületekké, egyre növekvő hatáskörrel. Az Ellenőrző, majd Gazdasági Intéző Bizottság igyekezett összefogni a korábban „ágazati sovinizmus” miatt néha nehézkesen működő pénztárat,⁴⁹ a Misszió Bizottság, valamint a Szövetség elnökségébe tartozó utazó titkár nagyobb fegyelmi ügyekben jogosult volt helyben intézkedni, s ellenőrizte a lelkészek meghívását, állomáshely-váltását is. Ezekben az irányító testületekben ráadásul jórészt ugyanaz a jellemzően budapesti és környéki, részben értelmiségi háttérű lelkipásztori gárda foglalt helyet jó két-három évtizeden keresztül, ami idővel jelentős tekintélyt kölcsönzött személyüknek. A központi szervek alá gyakorlatilag közvetlenül tartoztak a gyülekezetek és körzetek, időnként megrendezett regionális gyűléseiknek komoly hatásköre és illetékessége nem volt, ami csak tovább erősítette a centrális irányítás lehetőségét.

A Felvidék visszatérése után viszonylag egyszerű dolga volt a budapesti központnak. Alexovics Györgyöt behívták a Végrehajtó Bizottságba, a gyakorlatilag a lelkeszi kollégiummal megegyező, jószereivel formális szerepű döntéshozó testület tagjává, körzetét pedig magától értetődő módon vették be a többi magyarországi körzet közé.

A magyarországi rendszer főként az erdélyi szerveződéshez viszonyítva alkalmazott helyenként már-már „autoriter” jellegű megoldásokat. A Romániához került területeken sokkal nagyobb szerepe volt – a korábbi „szabad baptista” struktúrához hasonlóan – a nagy tekintélyű „anyagülekezeteknek”, ezek szárnyai alá húzódtak a kisebb közösségek, laza regionális csoportosulásokat alkotva. A nagyváradiak gyakorlata az őket követő hitközségek számára mintául, viszonyítási pontul szolgált⁵⁰ – ugyanakkor nem képezett központi akaratot, s nem állt mögötte erős „végrehajtói hatalom”. A gyülekezetek érdekérvényesítési és fellebbviteli fórumai inkább a néhány körzetből álló hitközségek voltak, az ügyek többsége ezen az erős középszinten rendeződött el. A kor személyi ellentétekből kipattant botrányai szintén gyengítették a központ gondolatát. A Magyarországon hatályos jogszabályok viszont éppen ennek a középső szintnek a létezését nem engedélyezték, illetve nem tudták értelmezni az „egyetlen hitközség” egyházjogi állapotá miatt.

Az erdélyi átszervezés hosszas alkudozásainak és tárgyalássorozatainak feltárása meghaladná e tanulmány kereteit, így csak a végeredményt mutatjuk be. 1942. május 9-én, Nagyváradon tartották meg a hitközségek és a Szövetség elnökségének záró tanácskozását.⁵¹ A Baptista Hitközség Budapest felvette a Budapesti Anyahitközség nevet, és pro forma az ország egész területére kiterjesztette illetékességét, melynek gyakorlását azonban visszazármasztotta két erdélyi hitközségre. Ez a két hitközség – a nagyváradi magyar és a nagyváradi román – az azonos anyanyelvű erdélyi hitközségek összevonásából született meg. A magyarba nem tartozott bele a Kolozsvári és a Szilágyballai Hitközség, a két rivális csoportosulás „örzsterülete” inkább közvetlenül Budapestnek rendelte alá magát. A román ellenben még ki is bővült, a négy erdélyi román hitközség mellé szegődtek ugyanis a délkelet-magyarországi román gyülekezetek is. Ez az – ideiglenesnek szánt – berendezkedés azonban nem maradt mentes a Budapest és Nagyvárad közötti hatásköri konfliktusoktól.⁵²

A Délvidék megszervezése szintén évekig elhúzódott. Segítségért már a visszacsatolás előtt, 1940 szeptemberében kopogtattak a Szövetség ajtaján az ottaniak, a Donaulander Mission csökkenő támogatása ugyanis nem tette számukra tovább lehetővé, hogy a német prédikátorok mellett a magyar munkaerőket is fizessék, így Tary Károly (a jugoszláviai baptisták pár hónappal későbbi elnöke⁵³), aki Sajkásszentivánról látta el a bácskai magyar gyülekezeteket, egzisztenciálisan egyedül maradt, fizetni a saját körzete sem tudta vagy akarta.⁵⁴ 1941 augusztusában be is jelentette visszavonulását.

Baranyai Mihály szövetségi utazó titkár 1941. augusztus végén utazott oda először, hogy személyesen vizsgálja meg mindegyik nemzetiségi csoport helyzetét. Lelkipásztort azonban hiába kerestek erre a vidékre,⁵⁵ s az ügy függőben maradt. Baranyai legközelebb csak 1942 áprilisában jutott

el a Délvidékre, de a tárgyalások akkor sem jártak eredménnyel. Ugyanabban az évben valószínűleg Bretz Vilmos bajai prédikátort kérték fel, hogy a Misszió Bizottság területi megbízottjaként átmenetileg intézze a magyar körzet ügyeit – ahol már az önállóság feladását és a németekhez tagként történő bejelentkezést is fontolóra vették.

Közben lassan bár, de folytak a tárgyalások a helyi közigazgatási szervekkel a délvidéki baptisták helyzetének rendezéséről. A hatóság a működésük engedélyezését bizonyos személyi feltételek teljesítéséhez kötötte⁵⁶ – feltehetőleg egy Kontra István nevű, pünkösdi jellegű hitet valló, Horvátországba kitoloncolt gyülekezeti tag lehetett szála a hatóság szemében, aki visszaszökve, hamisított baptista hitközségi megbízólevéllel továbbra is magyar területen tevékenykedett.⁵⁷ Végül 1943 márciusában, egy területi konferencián sikerült hivatalosan is belépnie a Hitközségbe és a Szövetségbe a délvidéki baptistáknak.⁵⁸ Négy, nemzetiségi alapú körzetet szerveztek, melyek közül azonban a magyarnak továbbra sem volt lelkipásztora. Számos sikertelen lelkeszhívási kísérlet után végül megtalálták a lehető legjobb áthidaló megoldást: Klemm Ferenc horvát származású katonaszökevény szeminaristát bízták meg 1943 decemberétől, hogy evangélistaként⁵⁹ legyen a pacséri magyar körzet lelki vezetője.⁶⁰

Az újra egy hazába került baptisták szerves egységének kialakításához szükséges lépéseknek természetesen csak egy töredékét jelentette a szervezeti alapok lefektetése. A profán, a felekezet működését biztosító tényezők összehangolása, a lelki és kulturális közösségvállalás, a visszatért részek problémáira adható feleletek megtalálása, a közös jövőkép felvázolása egyaránt elmaradhatatlanul szükséges volt az egység kialakításához. E téren a felekezet nem teljesített rosszul, különösen, ha figyelembe vesszük a „hiánygazdálkodásnak” azt a mértékét, amivel nap mint nap számolnia kellett a budapesti központnak.

A két világháború között alapvetően mindig hiányzott a baptista felekezet hatékony és cél szerinti működéséhez két tényező: a pénz és az ember. Baranyai Mihály 1940-ben 60 ezer pengőre becsülte azt az összeget, amire a Központi Iroda, a Teológiai Szeminárium, a szociális intézmények és a bel- és külmissziós tervek fedezésére egy évben szükség volna.⁶¹ A többségükben önfenntartó gyülekezetek önkéntes adományai,⁶² illetve a lapkiadás és a könyvesbolt bevételei messze nem biztosítottak ilyen nagyságrendű anyagi mozgásteret. Különösen nagy érvágást jelentett, amikor 1940-ben a Déli Baptista Szövetség nem tudta továbbfinanszírozni a Szeminárium és a benne működő Bibliai Leányiskola, valamint az utazó titkár költségeit.

Emberből két téren mutatkozott hiány: a közösség vezetésében és a lelkipásztori állományban. A fentebb már említett körülmény, miszerint a legfelső vezetés évtizedekre egy szűk kör kezében maradt, a többszörös tisztségviselés miatt azt is magával vonta, hogy egyidejűleg csak korlátozott számú gyülekezetbe látogathattak el a felekezet prominensei – akiket pedig mind igehirdetőként, mind a Szövetség embereként gyakran hívtak kiküldetésbe.⁶³ A lelkipásztorok elégtelen száma pedig a szárványosodást segítette elő.

Szárványnak azokat a néhányfős gyülekezeteket nevezük, amelyek tagjai csak ritkán részesülnek a vallásosság lelkipásztori vagy igehirdetői szolgálat révén elérhető

elemeiből (például úrvacsora, bemerítés, hitmélyítés, konfliktuskezelés). A két háború között arányuk a dunántúli magyar gyülekezetek között volt a legmagasabb, de Északkelet-Magyarországot is sújtotta ez a probléma. Néhányfős csoportokból általában csak hatékony és rendszeres lelkészi munkával fejlődhetnek ki életerős gyülekezetek – a szórványok viszont néha évekig nem láttak prédikátort. Periférikus helyzetükben létezésük fokozottan ki volt téve a demográfiai folyamatokban rejlő veszélyeknek. Anyagiilag és önbizalom terén is csak igen nehezen tudtak kiemelkedni helyzetükből ezek a mikroközösségek.⁶⁴ Magyarországon nem egy prédikátor kezelésébe 13–15 ilyen gyülekezet is tartozott – ráadásul e kis csoportok gyakran együttesen sem tudták még lelkészüik útiköltségét sem megtéríteni, a megélhetés biztosításáról nem is beszélve. Ilyen esetekben avatkozott be a – mégoly szűkre szabott költségvetésű – Belmissziós Alap, 5 és 50 pengő közötti havi juttatással segítve a „magántanuló hívők”⁶⁵ gondozóit.

A visszacsatolt területek mindegyike küzdött ezzel a problémával. A Felvidéken Negyed körzete 18 kicsiny gyülekezetből állt. Kassa és a hozzá tartozó Jablonca és Csucsom a belmissziós támogatásból tartotta fenn magát,⁶⁶ a losonci szlovák gyülekezet pedig bevallottan hanyagolta messze eső magyar filiáit. Kárpátjáról ugyanez mondható el, ahogy kis megszorítással a Délvidékről is, bár utóbbi országrész gyülekezetei tapasztalt véneik révén megszervezték a maguk igei táplálékkal való ellátását.⁶⁷ Erdély egyes területein viszont megdöbbentő méreteket öltött az elhanyagoltság és a lelkipásztorhiány. A negatív „rekordot” Sándor Illés tartotta, aki hárommegyényi körzetének bejárásához hétezerrel több kilométert tett meg évente. Ezek a gyülekezetek ráadásul még az anyaországiaknál is szegényebbek voltak – példának okáért Négerfalva körzet 29 gyülekezetének éves bevétele mindössze 303 pengőt tett ki 1941-ben.⁶⁸

A rendszerből a területi visszacsatolások után hiányzó legalább 30 prédikátort néhány év alatt lehetetlen volt pótolni – de legalább megtalálták a hosszútávon megoldást hozni képes utat a szemináriumi képzés fejlesztésében és kapacitásának növelésében. A közösség erején felüli áldozatok hozott a kieső amerikai segély pótlásáért, s nagy számban, programszerűen vett fel a visszacsatolt területekről származó, több nyelven beszélő fiatalokat.⁶⁹ A Szilágyságban,⁷⁰ a Délvidéken, Bánffyhunyadon⁷¹ már velük enyhítették az égető munkáshiányt. A sokáig elhanyagolt felvidéki területeknek is megett idővel a maguk gazdája.⁷² A felekezeti működés finanszírozásába bevonható források bővítésére azonban nem tudtak előállni reális tervvel a vezetők.

Más tekintetben viszont sikeresnek mondható a reintegráció. Az anyaországi közösség vezetői által tartott hitmélyítő és evangélizáló körutak, a gyülekezetek, lelkipásztorok kölcsönös meghívásai hamar helyreállították a megbomlott, elerőtlenedett kapcsolati hálókat. Az erdélyi és délvidéki baptista lapok⁷³ nem kaptak megjelenési engedélyt a kormányzattól, ezért összevonták ezeket a háborús viszonyok miatt nyolcoldalásra redukált Béke hírnökkel, mely híryanagát tekintve legalább, sőt inkább lett erdélyi és kárpátjai, mint anyaországi lap, s vezér-

cikkeinek írói között is gyakran bukkantak fel a jobb tollú „visszatért” lelkipásztorok. A közösség nagy konferenciáinak előadói között is képviseltették magukat a felvidéki és erdélyi vezetők.

Kölcsönösen áramlottak a csoportok között a szellemi „termékek” is – míg a Békehírnök hasábjain erdélyi missziótörténeti írások buzdítottak, addig Kirner Adalbert Bertalan „Biharországban” és Székelyföldön tartott előadásokat az anabaptistáknak és baptistáknak a felekezeti köztudatban általa elültetett kapcsolatairól. Az új kiadású Hit Hangjai énekeskönyvek, a budapesti könyvkereskedés kiadványai gyorsan elterjedtek a visszatért területeken is. Szimbolikus jelentősége volt a felvidéki Krasznahorka vára (Fischer András mártírhalálának színhelye) és Kornya Mihály erdélyi sírja hivatalos meglátogatásának.

A felekezet dinamikájára is jó hatással volt a határváltozás. Erdély gyülekezetei hamar imaházak építésébe kezdtek, többet ezek közül országos adakozásból valósítottak meg. Helyi szintű, önszerveződő evangélizációk, zenekaros országjárások is jelzik az energiák felszínre törését. Különösen Kárpátján feltűnő a bemerítési alkalmak és a bemerítettek nagy száma, évi legalább 40-60 fővel gyarapodott az ottani közösség. Ugyanott a rendszeres gyülekezeti munkás avatások nemcsak az extenzív, hanem az intenzív fejlődésnek is tanújelét adják.

A rétegszervezetek, mint az Országos Baptista Nőszövetség vagy a Magyar Baptista Ifjúsági Szövetség, szintén felvették a kapcsolatot a visszatért területek nő- és ifjúsági egyleteivel. Bár előbbinek ügybuzgó munkatársai néhol ellenérzéseket is keltettek a felkeresett gyülekezetek tagjaiban, mégis sikerült lendületbe hozni és szervezettebbé tenni az egyleti köröket. Kezdeményezőkétségükben és erejükben azonban megőrizték fölényüket az anyaországi, főleg a budapesti szervezetek, munkájukban néhány lépéssel mindig a többi országrész előtt jártak.⁷⁴

Pénzügyileg sem határolódtak el egymástól az egyes területek: minden régióból nagyjából azonos rendszerességgel érkeztek az adományok a pénztárakba. Az új szociális intézményeket: a székelyhídi menházat, az alsóneresznicsei árvaházát és a délvidéki baptisták menházát meghagyták ugyan önálló gazdálkodási egységekként, de országos adakozási ügyé tették fenntartásukat. A baptista „munkaerőpiacra” megérkeztek a ruszin cselédek, erdélyi mesteremberek és kereskedők, akik hamar felzárkóztak az anyaországiakhoz a régóta alkalmazott munkaközvetítő fórum, a Békehírnök hirdetési rovat kihasználása terén.

Összegzés

Minden aránytalansága és lassúsága ellenére sikerrel hajtotta végre a reintegráció nehéz munkáját a baptista közösség. Különböző érdekköröket, vallásossági mintákat és hagyományokat kovácsolt össze egy működőképes rendszerré. Ha sok váratott is magára, de rendezni tudta a leggeriférikusabb közösségek helyzetét is.

Két okból volt ez lehetséges. Egyrészt baptistának lenni egy meglehetősen nagy kiterjedésű „eszmei csomag”, vallásos és profán értékrend elfogadását, az azzal való azono-

sulást jelentette. Ez egy olyan, széles platformot, alapos „minimumot” jelentett, amelyen állva, amelynek meglétére építve valóban egységet lehetett létrehozni. És éppen ez a széles alap tette lehetővé a rugalmasságot, a helyi viszonyokhoz való bátor alkalmazkodást is más, alku tárgyát képezhető kérdésekben.

Másrészt a felekezet működtetése során a közösség normatív erejű döntéseket hozott és közvetített, azonban végig meghagyta a lehetőséget arra, hogy lokális szinten ezt árnyalják, módosítva alkalmazzák. Tehette mindet azért, mert a központi intézmények kontroll alatt tartották a helyi közösségeket, s beavatkoztak, ha a normától való eltérés túlmélt a biztonságos határokon.

ifj. László Gábor

IRODALOM, FORRÁSOK

A Baptista Levéltár forrásai

BL/III/A = Központi egyházkormányzati iratok. Jegyzőkönyvek, szabályzatok

BL/IV/B = Szakbizottsági iratok. Misszió Bizottság

BL/V/D = Egyházi szervezetek és intézmények iratai. Nőszövetség

BL/VI/A = Gyülekezet iratok. Általános gyülekezeti iratok

BL/XIV/C = Anyakönyvezés. Statisztikai sorok

BL/KT = Kéziratár

BTA KVT = Baptista Teológiai Akadémia Könyvtára

ESZES 2010

ESZES Zoltán: *Ében-Háézer. A nagyváradi magyar baptista gyülekezet 125 éves története*. Nagyvárad, ITM, 2010.

GERZSENYI 1996

GERZSENYI László: A baptista Misszió önállósulása (1894–1920). In: *Krisztusért járva követségben. Tanulmányok a magyar baptista misszió 150 éves történetéről*. Szerk.: BEREZCKI Lajos. Budapest, MBE, 1996. 95–134.

KISS 1992

KISS László: *Erdélyi magyar baptista missziótörténet*. Kézirat. Nagyvárad, 1992. BL/KT

KONDÁCS 1996

KONDÁCS Pál: A felvidéki magyar baptista misszió története. In: *Krisztusért járva követségben. Tanulmányok a magyar baptista misszió 150 éves történetéről*. Szerk.: Berezcki Lajos. Budapest, MBE, 1996. 358–367.

LÁSZLÓ 1989

LÁSZLÓ Gábor: *A szórványmisszió múltjának tanulságai, jelenének tényei, a jövőjének lehetőségei*. Kézirat. Nagydobos, 1989. BL/KT

LÁSZLÓ 2010a

LÁSZLÓ Gábor, ifj.: *A Baptista Világszövetség békéltető bizottságának tevékenysége Magyarországon, 1907–1908*. Kézirat. 2010. BL/KT.

LÁSZLÓ 2011

LÁSZLÓ Gábor, ifj.: A „pápa” és az „uzurpátor” – A magyarországi baptisták belső feszültségei az 1900. évi békési konferenciáig. In: *Memoriae Commendamus. Tanulmányok a XI. Eötvös Konferencia Történeti Üléséről*. Szerk.: KAPITÁNY Adrienn – LOCSMÁNDI Dániel. Budapest, Eötvös Collegium Történetész Műhely, 2011. (*Acta Historica Collegii de Iosepho Eötvös Nominati*. Series 1., Nr. 2.) 185–229.

LÁSZLÓ 2014

LÁSZLÓ Gábor, ifj.: „Tiltott vallási szekta fenntartásának vétsége.” Szekta kérdés és a baptisták a Horthy-korszakban és azon túl. (1–2.). In: *Szolgatárs*. XXIII. évf. (2014) 2. sz., 3–4. sz., 27–34., 73–81.

LÁSZLÓ 2016a

LÁSZLÓ Gábor, ifj.: Állam, egyház és szabadság a szekularizáció baptista koncepciójában a Horthy-korszakban. In: *Habitus. Tanulmányok a Colloquium Offi ciale II konferencia előadásából*. Szerk.: BARÁTH Dóra–KISS Alpár. Budapest, Mika Sándor Egyesület, 2016. (*Acta Historica Collegii de Iosepho Eötvös Nominati*. Series 1., Nr. 6.) 237–270.

LÁSZLÓ 2016b

LÁSZLÓ Gábor, ifj.: A baptista felekezet és a pünkösdi mozgalom kihívása a Horthy-korszakban. In: *Eszmetörténeti tanulmányok. Dol-*

gozatok a 2012. november 10-én, Piliscsabán rendezett konferencia előadásából. Szerk.: BOTTOS Anita – NOVOTNIK Ádám. Budapest–Piliscsaba, Pázmány Péter Katolikus Egyetem Bölcsész- és Társadalomtudományi Kar, 2016. 309–328.

LÁSZLÓ–LÁSZLÓ 2016

LÁSZLÓ Gábor – LÁSZLÓ Gábor, ifj.: *A baptista vallásosság Magyarországon I. A hagyományos baptista kegyesség és napjaink változásai*. Budapest. Rákospalotai Béthel Alapítvány – Baptista Levéltár, 2015.

MADARÁSZ 1998

MADARÁSZ Dezső: *A Budafoki Baptista Gyülekezet evangélikációs működése a kommunizmus évtizedei alatt*. Kézirat. Budapest, 1998. BTA-KVT

MÉSZÁROS 1996

MÉSZÁROS Kálmán: Fellendülés és újjászervezés (1920–1938). In: *Krisztusért járva követségben. Tanulmányok a magyar baptista misszió 150 éves történetéről*. Szerk.: BEREZCKI Lajos. Budapest, MBE, 1996. 135–193.

MÉSZÁROS 2009

MÉSZÁROS Kálmán, ifj.: „Evangélikációt szerveztünk az Isten országga terjesztése céljából.” *A Magyarország határain kívül élő magyar baptista közösségek missziói tevékenységének múltja, kitekintéssel a jelenre*. Kézirat. Budapest, 2009. BL/KT

NAGYNÉ 2008

NAGY Sándorné: *A Kiskőrösi Baptista Gyülekezet missziótörténete*. Kézirat. Kiskőrös, 2008. BTA-KVT.

NYÚL 1996

NYÚL Zoltán: A baptista misszió áttekintése a Délvidéken. In: *Krisztusért járva követségben. Tanulmányok a magyar baptista misszió 150 éves történetéről*. Szerk.: BEREZCKI Lajos. Budapest, MBE, 1996. 367–384.

POPOVICI é.n.

POPOVIC, Alexa: *A romániai baptisták története, I.* Magyar fordítású kézirat. h.n. é.n. BL/KT

SOMOGYI 1940

SOMOGYI Imre: *Örökmécs. Versek*. Budapest, Gyóni Géza Irodalmi Társaság, 1940.

STUMPF 1996

STUMPF Jenő Béla: A kárpátaljai baptista misszió történetének vázlatja. In: *Krisztusért járva követségben. Tanulmányok a magyar baptista misszió 150 éves történetéről*. Szerk.: BEREZCKI Lajos. Budapest, MBE, 1996. 384–389.

SZEBENI 2010

SZEBENI Olivér: *Német baptisták Magyarországon*. Budapest, Baráti Missziós Alapítvány, 2010.

SZIGETI 1987

SZIGETI Jenő: A kisebb magyarországi egyházak. In: *Magyar protestantizmus 1918–1948*. Szerk.: LENDVAI L. Ferenc. Budapest, Kossuth, 1987. 188–263.

SZUHÁNSZKY 2005

SZUHÁNSZKY T. Gábor: A Magyarországi Metodista Egyház története 1920 és 1945 között. In: *Keskeny utak. Tanulmányok a Magyarországi Metodista Egyház történetéről*. Szerk.: Lakatos Judit. Budapest, Magyarországi Metodista Egyház, 2005.

ZÁGONI 2010

Baptisták a második világháborúban. Szerk.: ZÁGONI Jenő. Budapest, Baptista Levéltár, 2010.

JEGYZETEK

- 1 Ebben a fejezetben elsősorban ideológiai szempontból követjük nyomon a két világháború közti időszak baptista felekezetében bekövetkezett változásokat. Az általános áttekintéshez lásd MÉSZÁROS, 1996.
- 2 GERZSENYI, 1996, 95.
- 3 A Magyar Királyságon kívül csak elenyésző számban éltek baptisták a Monarchia más területein. Csoportjaikat az Osztrák-Magyar Baptista Szövetség fogta össze, amelynek azonban a Magyar Királyság baptistái 1897 óta nem voltak tagjai.
- 4 A két szövetség kialakulásának eredetéről lásd LÁSZLÓ, 2010a és legújabbban LÁSZLÓ, 2011, a kérdéssről általánosságban GERZSENYI, 1996.
- 5 A statisztikát közli NAGYNÉ, 2008, 73–74. A trianoni sokk ellenhatásként kibontakozó missziós lendületet, és talán a társadalom kol-

- lektív lelkiállapotát is jelzi, hogy a következő évi kimutatásban 43 újonnan alakult gyülekezetet találunk, s 1062 fő lett bemenített tag tizenkét hónap alatt. A teljes létszám 8394 fő. Közben a baptista lapok forgalma mintegy 25%-kal bővült.
- 6 GERZSENYI, 1996, 129.
 - 7 Heinrich Meyer 1919-ben, Kornya Mihály 1917-ben halt meg.
 - 8 NAGYNÉ, 2008, 73.
 - 9 Udvarnoki Béla 1939-es tengeren túli körútja alkalmával rendszeresen tartott a revíziót, a „magyar igazságot” népszerűsítő előadásokat az ottani magyarok körében.
 - 10 E kérdéskőről bővebben ír LÁSZLÓ, 2016a.
 - 11 Lásd például SOMOGYI, 1940.
 - 12 A felekezet arca ebből a szempontból kettős. Egyfelől a baptisták is kivették a maguk anonim részét a zsidómentésből, másfelől viszont nem feltétlenül voltak jó véleménnyel az áttért zsidó hívőkről. [Udvarnoki Béla levele Laub Jánoshoz. (Budapest, 1943. I. 15.)] BL/IV/B/2
 - 13 Cserhalmi Imre számol be erről Somogyi Imrének az irsai gyülekezetben tapasztalt ilyen jelenségekről. [Cserhalmi Imre levele Somogyi Imréhez. (Irsa, 1941.)] BL/IV/B/2
 - 14 A Dunántúl német baptistái között teret hódított a Volksbund, és sokan közülük várták a nagy német felemelkedés idejét. Hasonló jelenségről számolnak be a budafoki gyülekezetben is. MADARÁSZ, 1998, 6.
 - 15 1935-ben a kétegyházai román gyülekezetben az istentiszteleten egy uszító, nacionalista román vers hangzott el a szolgálatok során. Az eset nagy port kavart és kis híján Rusz Demeter lelkipásztor állásába került. Az ügy anyaga BL/IV/B/3
 - 16 És tudatosan vallotta is e különbségeket. Béke hírnök. 1940. 14. sz. 59. p. „A magyarok istene...”
 - 17 Béke hírnök. 1942. 11. sz. 41. „Hirdetések”
 - 18 Például Welker József, a MOB nyomda vezetője, vagy a csorvási Kóródi Dániel, hajdani direktóriumi tag.
 - 19 Béke hírnök. 1942. 26. sz. 104. „A kormányzó úr...”
 - 20 Az Országos Baptista Nőszövetség jegyzőkönyve. 32. BL/V/D/5
 - 21 Értékes válogatást közöl ebben a tematikában mozgó írásokból ZÁGONI, 2010. 307–360.
 - 22 Különösen figyelemre méltó ebből a szempontból Kuhn János: Militarizmus vagy pacifizmus? című cikke, melyet közöl ZÁGONI, 2010.
 - 23 Béke hírnök. 1942. 15. sz. 59. „Hazafias ünnepélyt rendeztek...”
 - 24 Béke hírnök. 1943. 17. sz. 67. „Bajtársi találkozó Nagyváradon”
 - 25 LÁSZLÓ–LÁSZLÓ, 2016, 126.
 - 26 Ettől eltérő véleményekről, belső békétáborról és kifejezetten baloldali pacifizmusról számol be ugyanakkor SZIGETI, 1987, 248–249. Bizonyára létezett ilyen álláspont is a felekezet kebelén belül, de az általunk áttekintett források alapján nem zárható ki, hogy a hivatkozott tanulmány talán a valós szerepüknél nagyobbra értékeli e „frakciók” súlyát és fontosságát.
 - 27 Ennek oka, hogy az 1905-ben állami elismerésre felterjesztett hitközségek közül Apponyi Albert miniszter következő évi felülvizsgálata csupán a minden törvényese követelménynek megfelelő budapesti hitközség státuszát nem vonta vissza.
 - 28 Az el nem ismert vallási közösségeknek nem lehetett tulajdona. Részben emiatt vált gyakorlattá a gyülekezet által megbízott névhordozóra íratni az ingatlanokat, de a hagyatéki úton szerzett telkek, imaházak is gyakorta maradtak hanyagságból magánzemély nevén. Ebből számos kellemetlenség származott még az 1930-as évek végén is, például a pitvarosi és apátfalvai imaházak ügyében. Szövetségi értesítő. 1937. november. BL/III/A/5.
 - 29 MÉSZÁROS, 2009, 153.
 - 30 1922-ben 195 német, 283 szlovák és 117 magyar baptista élt a területen. Nyúl 1996, 370.
 - 31 SZEBENI 2010, ill. [A Jugoszláviai Német Baptista Szövetség levele az MBGYSZ Végrehajtó Bizottságához. (é.n.)] BL/III/D/2
 - 32 Egy érdekes levélváltás 1931-ből, éppen Kikinda kapcsán, tovább bonyolítja a délvidéki szervezeti körképet. Johann Wall helyi lelkész ugyanis az anyakönyvvezetők áttérési ügyek kezelésében mutatott aggályaira feleletül kvázi hivatalos megbízást nyer Nagy Páltól, a Hitközség elnökétől, hogy fólvehessen tagokat a Hitközségbe. Hogy ez az intézkedés valóban átment-e a gyakorlatba, s ha igen, meddig és milyen mértékben hatott, nem tudjuk. Mivel azonban a szakirodalom semmi ilyen jellegű kapcsolatot nem említ, nem próbálunk még hipotetikus feltevésekbe sem bocsátkozni a kérdésben, csak jelezzük e két irattal a délvidéki helyzet bonyolultságát és ismereteink bizonytalan voltát. [Johann Wahl levele Nagy Pálhoz. (Kikinda, 1931. VI. 24.)] és [Nagy Pál levele Johan Wahlhoz. (Budapest, 1931. VI. 25.)] BL/IV/B/3
 - 33 ESZES, 2010, 62.
 - 34 POPOVICI, 88–93.
 - 35 KISS, 1992, 278.
 - 36 Béke hírnök. 1942. 24. sz. 94–95. Darabont Gyula: „A nagyváradi baptista gyülekezet története”
 - 37 KISS, 1992, 302
 - 38 KISS, 1992, 301.
 - 39 KONDÁCS, 1996, 360.
 - 40 STUMPF, 1996, 385.
 - 41 Szövetségi statisztika. 1941. BL/XIV/C
 - 42 LÁSZLÓ–LÁSZLÓ, 2016, 242.
 - 43 [Bokor Barnabás levele Somogyi Imréhez. (Nagyvárad, 1940. XII. 18.)] BL/IV/B/3
 - 44 Szövetségi statisztika. 1941. BL/XIV/C
 - 45 Jegyzőkönyv. Felvétel a MBGYSZ előljárásági ülésén, 1940. XI. 15. BL/III/A/16
 - 46 SZUHÁNSZKY, 2005, 133.
 - 47 Lásd bővebben LÁSZLÓ, 2014.
 - 48 A jogvédelem Somogyi Imre elnöki programjának volt sarokpontja, de személyétől függetlenül is gyakorolták. Egy időben még saját „ügyési irodát” is fenntartott az Szövetség.
 - 49 A kérdés újra és újra megjelenik az 1921 és 1940 közötti országos közgyűlések és konferenciák tárgysorozataiban.
 - 50 ESZES, 2010, 72.
 - 51 Béke hírnök. 1942. 21. sz. 82. „Hitközség-közi értekezlet Nagyváradon”
 - 52 [Bokor Barnabás levele Bányai Ferenchez. (Nagyvárad, 1941. I. 13.)] BL/IV/B/3
 - 53 Béke hírnök. 1941. 1. sz. 3. „A jugoszláviai magyar baptisták”
 - 54 Az MBGYSZ Elöljáróságának jegyzőkönyve. 1940. IX. 15. BL/III/A/16
 - 55 [Rauch János levele Baranyai Mihályhoz. (Belecska, 1942. I. 15.)] A megkeresett, nemrégén végzett szeminarista a Donaulander Mission fizetett alkalmazottja volt, s így nem vállalta a felkérést. BL/IV/B/2
 - 56 [Somogyi Imre levele Bretz Vilmoshoz. (Budapest, 1942. XII. 23.)] BL/IV/B/3
 - 57 [Huszár Antal levele Nagy Pálhoz (Vajszka, 1943. I. 16.)] BL/IV/B/3. A pünkösdi mozgalom más tekintetben is megnehezítette a délvidéki baptisták reintegrációját, e konfliktusokról bővebben lásd LÁSZLÓ, 2016b.
 - 58 Béke hírnök. 1943. 15. sz. 58–59. „Bácskai missziókn”
 - 59 Az evangélista a gyülekezeti munkások egy kategóriája a baptistáknál, hasonlóan a vénekhez és a diakónusokhoz. Feladatuk: „az evangélium hirdetése, a vigaszra szorulóknak meglátogatása és a prédikátorok mellett való közreműködés. Munkásságáról tartozik időnként központi előljáráságunknak jelentést tenni.” [Evangélista megbízás Pintér Sándor részére. (Budapest, 1934. VII. 10.)] BL/VI/A/22
 - 60 Hivatalos igazolvány Klem Ferenc részére. Budapest. 1943. XII. 20. BL/IV/B/2
 - 61 Béke hírnök. 1940. 16. sz. 68. „Felhívás”
 - 62 Kinek-kinek lelkiismeretére bízott döntése volt, hogy ad-e jövedelméből tizedet a közösségnek, illetve hogy milyen célokra mennyit adakozik. Egy nagyon kismértékű „fejadó” befizetését – a Központ eltartására – elvárták minden egyháztagtól, de befizetését nem ellenőrizték.
 - 63 Részben ez a magyarázata a délvidéki ügy lassú megoldásának is.
 - 64 A témáról bővebben LÁSZLÓ, 1989.
 - 65 Béke hírnök. 1943. 20. sz. 77–78. „Levél egy szórvány-testvérhez”
 - 66 [Kovács Gyula levele Bányai Ferenchez. (Kassa, 1941. IV. 24.)] BL/IV/B/1
 - 67 Jegyzőkönyv a dél-bácskai baptista gyülekezetek gyűlésén. Pacsér. 1942. XII. 5. BL/IV/B/3
 - 68 Szövetségi statisztika. 1941. BL/XIV/C
 - 69 Béke hírnök. 1940. 12. sz. 50. „Szemináriumi statisztika”
 - 70 Béke hírnök. 1944. 6. sz. 23. „Prédikátoravatás Szilágyballán”
 - 71 Béke hírnök. 1942. 41. sz. 163. „Prédikátoravatás Bánffyhunyon”
 - 72 Ennek megoldását, ahogyan az ungvári misszióállomását is, a Belmissziós Alapból finanszírozták. Ez erős tiltakozást váltott ki a dunántúli, szintén erre a forrásra utalt lelkészekből. [Boros Mihály levele Somogyi Imréhez. (Komárom, 1940. XII. 31.)] BL/VI/A/20
 - 73 Erdélyben: Szeretet, Igazság Tanúja, Üdv Üzenete és mellékleteik, Délvidéken a Vedd és Olvasd!
 - 74 A Nőszövetség magára vállalta egy diakonissza-intézmény és a lelkész nyugdíjalap felállítását. Az Ifjúsági Szövetség már a budapesti iskolák szintjén szervezte tevékenységét új Diákszakosztályában.

A gyülekezet és a lelkészcsalád kapcsolata – rendszerszemléleti megközelítésben

Szerkesztősegiünk – eltérve íratlan, de általában követett szabályától, amely szerint nem közlünk sorozatot – egy bizonyóra nagy érdeklődésre számító, négy olyan tanulmányt jelentet meg az ez évi négy számban, amelyek „szociológiai és szervezeti” sajátosságainak szempontjából vizsgálja a református egyházat, illetve a református lelkészeket. A kutató munka 33 református lelképásztor gondolatait, érzéseit dolgozza fel. Az első tanulmány a pénz világáról szól, és az első számban közöltük. A második tanulmány a lelkész szerepének hatalmi dimenzióját vizsgálja, és a második számban jelent meg. A harmadik tanulmány a lelkész szerepének spirituális dimenzióját vizsgálja. A jelen tanulmány a lelkész és családja lelki egészségének kérdéseivel foglalkozik, azzal a fókusszal, hogy a munka-magánélet közti határtartás hogyan valósul meg a lelkészek életében.¹ (a szerkesztő)

Ebben a tanulmányban a református lelkészi elhívást abból a szempontból vizsgálom meg, hogy 33 lelképásztorral készült interjú tükrében a lelkész és családja mentálhigiénés-lelki egészségének kérdéseivel foglalkozunk, azzal a fókusszal, hogy a munka-magánélet közti határtartás hogyan valósul meg a lelkészek életében. A lelkész lelki és testi egészségének hosszú távú megőrzése szempontjából fontos, hogy a családi rendszeren belül és a gyülekezeti közösségben is a növekedés lehetőségét megéltje. Rendszerszemléleti megközelítésben, a gyülekezeti család krízisei hatnak a lelkész személyes családjára és viszont, a lelkész családjának krízisei tovább gyűrűz(het)nek a gyülekezeti közösség rendszerében. Isten határtalan szeretetének és határozott igazságának hirdetése egy határok nélküli világban külön feladat elé állítja a lelkészt, miközben a saját és családja határait is tiszteletben kell tartania és védenie kell. Az egyéni és családi élet egészségének védelme sokféle módon valósulhat meg, függ a lelkész személyiségétől, habitusától és a lehetőségeitől is. Ami viszont a lelkészinterjúkból kiderül az az, hogy valamiféle tudatosságra és keretekre szükség van ahhoz, hogy jó sáfárai lehessünk a ránk bízott kincseknek, beleértve a családjunkat és a saját életünket is.

In der vorliegenden Studie werden Fragen der mentalen Gesundheit des Pastors und seiner Familie behandelt, es wird die Berufung des Pastors im Spiegel von 33 Interviews aus dem Aspekt unter die Lupe genommen, welche Grenzeffekte zwischen Privatem und Beruflichem im Leben des Pastors spürbar werden.

Aus der Sicht der langfristigen Erhaltung der geistigen und körperlichen Gesundheit des Pastors ist wichtig, dass er innerhalb des Systems der Familie wie auch im Rahmen der Kirchengemeinschaft die Möglichkeit des Wachstums erlebt. Im systemischen Ansatz lässt sich behaupten, dass sich die Krisen der Kirchengemeinschaft auf die Familie des Pastors auswirken und umgekehrt, die Krisen der eigenen Familie können sich auf die große Familie der Kirche auswirken. Die Botschaft über Gottes endloser Liebe und definierter Wahrheit zu vermitteln bedeutet für den Pastor in einer Welt ohne Grenzen eine besondere Herausforderung, bei der er seine eigenen Grenzen und die Grenzen seiner Familie respektieren und beschützen muss. Ein gesundes individuelles Leben und die Gesundheit der Familie können je nach Persönlichkeit, Habitus und Möglichkeiten des Pastors auf verschiedensten Weisen geschützt werden.

Deutlich wird aus den Interviews allerdings, dass es eines gewissen Bewusstseins, eines gewissen Rahmens bedarf, mit den uns anvertrauten Schätzen, wie unser Leben und das Leben unserer Familie richtig zu wirtschaften.

A lelkészcsalád különleges helyet tölt be a gyülekezet életében, ugyanis a kapcsolatok hálózatában többnyire más személyekkel, esetleg családokkal együtt központi, centrális helyet foglal el a gyülekezeti hálózati rendszerben. A lelkész gyülekezetvezetői szerepéből adódóan a gyülekezeti közösség eleve központi helyet „előlegez meg” egy új lelkésznek, aki szolgálata során általában erős kapcsolatot ápol a gyülekezet vezetésével (gondnok, presbitérium) és olyanokkal, akik érdeklődésüket, vallási stílusukat, életkorukat tekintve jobban tudnak kötődni az adott lelképásztorhoz. Előfordul azonban olyan helyzet is, amikor a lelkész a gyülekezet hálózata szempontjából periférikus módon, la-

zán kötődik a rendszerhez és a rendszer központi embereihez.² A gyülekezet rendszerszemléletű megközelítéséből következik, hogyha egyszer kialakult egy status quo, akkor a rendszer igyekszik azt egyensúlyban tartani.³ Bár néha zavarok állhatnak elő, de a rendszer mindig arra törekszik, hogy egyfajta egyensúlyi állapot, homeosztázis jöhessen létre.⁴ A továbbiakban annak járunk utána a lelkészinterjúk tükrében, hogy a családi rendszer és a gyülekezeti rendszer hogyan törekszik arra, hogy az egyensúlyi állapotot fenntartsa és krízis esetén újra létrehozza.

Ha egy családi rendszer jól működik, akkor a családban élőknek sikerül olyan erős kapcsolatot ápolniuk egy-

mással, hogy krízis esetén a családi hálózat – mint egy „védőháló” – emocionális vagy akár anyagi segítséget is nyújthat tagjainak. Az erős összekötöttségben az érzelmek, lelki állapotok is erősebben hatnak közvetlen környezetünkre, legyen az entrópia csökkentő nyugalom, boldogság, vagy éppen lelki mélység, megoldásra váró probléma. A lelkészinterjúk is azt mutatják, hogy a férj-feleség kapcsolat az Isten-kapcsolat mellett az egyik legfontosabb lelki támasza lehet a lelkésznek/lelkésznőnek:

„...bizalmi légkör a feleségemmel, tehát mindent, mindent megosztok veled. A lelkigondozói beszélgetéseim mélységeit, titkait ugye nem lehet, de ami ezen túl van.” (12/28)

A házasság az az alapvető emberi kapcsolat, amelyre minden későbbi családi kapcsolat épül, ehhez képest definiálódik majd a házastárs családijával, gyermekekkel, unokákkal, és a családon kívüliekkel való viszonya.⁵ A lelkész/nő házastársi kapcsolatának szakítószilárdságát folyamatosan próbára teszi a gyülekezeti szolgálat. A házastársal való lelki szövetséget – bár természetesnek látszó kapcsolat a házaspár számára – tudatosan ápolni kell.⁶ Különösen akkor, ha a házastársi-családi kapcsolatok ápolására nem jut közös idő. Ez tükröződik egy nagy gyülekezeti lelkészének beszámolójában is:

„És neki [feleség] ugye, ő nem lelkész végzettségű, tehát neki világi állása van, dolgozik is; és az életünk az fordított, mint a normális emberek élete, mert amikor, úgy értem, hogy... aki reggel elmegy dolgozni, délután hazamegy, nálunk ez sokszor fordítva van, hogy amikor ő hazajön, akkor én eljövök, mert esti program, gyülekezeti, bibliaóra, akármilyen. Hétvége az ugyanez. Tehát másnak a hétvége a pihenés, a család, nekünk nem. Nekünk hét közben vannak olyan órák, amikor többet tudunk együtt lenni. Tehát ez a lelkészi munka az így működik, meg a család. Nagyon, nagyon nem egyszerű összehangolni, összeegyeztetni.” (32/23)

A házasság egyik legfontosabb aspektusának tekinti Horváth-Szabó Katalin a kölcsönös felelősségvállalást, szövetséget: „az egymásért vállalt felelősséget, a másik fejlődésének, jólétének, biztonságának, védettségének megteremtésére való törekvést, a másikkal való teljes szolidaritást és a kölcsönös támogatást jelenti.”⁷ Ha ez az elköteleződés létrejön, akkor minőségi ugrás, életközösség jön létre: „Egy önmagát reálisan értékelő személy, ha társat talál, nemcsak a másik személyhez kapcsolódik, hanem a párkapcsolat alaki jellegénél fogva elnyer egy magasabb létsíkot, magát az életközösséget, amit joggal tulajdonít a társának. Így a társ egy őt meghaladó valóságot jelent számára.”⁸ Azt a minőségbeli különbséget, amit egy ilyen szövetség adhat, láthatjuk az alábbi interjúrészletben:

„Nagyon jó szövetséges társ volt a feleségem tényleg a hozzá illő segítőtárs ez nagyon illik hozzá ez a szép bibliai ige. [...] Tehát ha én valakit tudnék úgy odakívánni minden lelkész mellé, nyilván ez így nem lehetséges, de akkor azt a szinte ideát tudnám mondani, amit én megélhettem a társammal, a gyermeke vállalásában, nevelésében, ahogyan ő egy abszolút Jolly-Joker volt,

és ebben ő szépen végigfutotta a [...] évtizedünk, tehát nagyon jó volt, határozottan nagyon jó volt.” (10/15)

A vallás szerepét Morgenthaler a következőkben látja a családok működése szempontjából:⁹

– A családszerkezetre hatással vannak a vallás normái és szabályai a családtervezésre, a családon belüli viszonyokra és a kapcsolatok kölcsönösségére nézve.

– A család belső folyamataiban is szerepe van a vallásnak, hiszen a minták továbbadása, a családon belüli döntéshozatal vagy konfliktuskezelés kérdésében is vannak üzenetei a keresztyénségnek.

– A vallás a határtartás és határvédelem kapcsán is ad szempontokat, hiszen a határok arra szolgálnak, hogy a család hitbeli meggyőződése, morális elképzelései és értékei megsűrjék, hogy milyen információkat engednek be a családi rendszerbe, illetve milyen információk kerüljenek ki a család rendszerén kívül.

– Végül a vallásnak a családi egyensúlytalálásban és integrációban is van szerepe, mivel a család stabilitása összefüggésben van azzal, hogy a család tagjai milyen mértékben köteleződnek el közös értékek és elképzelések mellett. Szerepe van annak is, hogy a család érzelmileg mennyire elkötelezett és lát-e a transzcendens Istenben védelmezőt a családi krízisek, megfáradások kapcsán, illetve ha bízik Istenben, azt milyen hittel teszi. A hitbeli kérdésekben is, de a gyülekezeti élethez való viszonyban is családonként, sőt a családtagok között is lehetnek eltérések.¹⁰

„Most már nem tudom hányadik éve vagyok gyülekezet nélkül és ennek is azért van köze a házasságomhoz, mert a feleségem nem nagyon bírta a gyülekezeti közeget (...) miközben meg (...) azt éltem át, hogy gyülekezetben lenni jó (...) Az emberek szeretete, az együtt lélegzés, együtt létezés, én értük, te értünk, szóval egy nagyon vágyott dolog.” (12/43)

Az eredeti szülői család, mint elsődleges minta jelenik meg a fiatalok számára a saját családi élet kialakításában.¹¹ Az alábbi interjúrészlet egymás mellett mutatja azt, hogy a családalapítás során a fiatal házaspárok hogyan dolgoznak azon, hogy a hozott családi mintáikból egy saját lelkész-család rendszert alkossanak:

„Abban az időben ő mindig küzdött azzal, hogy ő hogy fog abban engem támogatni, hogy én gyülekezeti lelkész leszek, tehát ő nem annyira szerette volna ezt. Akkor ott gyakorlatilag eljutott a kapcsolatunk egy ponton, hogy nyilvánvalóvá vált, hogy vagy nem leszek gyülekezeti lelkész, vagy szétmegyünk.” (3/54)

Egy házasság hosszú távon akkor tud egyszerre boldog is és stabil maradni, ha a kölcsönös elköteleződésen túl, mindkét fél növekedhet a kapcsolaton belül.¹² Böszörményi Nagy Iván a családszervezetek működése kapcsán írja, hogy adás-elfogadás mérlegének egyensúlyban tartására van szükség.¹³ Az emberek közötti kapcsolódás négy dimenzióját tárgyalja, melyben az adottságaink és fizikai állapotunk tényein, a lelki állapotunk és az emberi kapcsolataink viselkedési mintáin túl, kiemeli a kapcsolatok etikai dimenzióját. Ez utóbbi dimenzió utal a méltányosságra, melyben a szerzett érdemek és a kötelezettségek

egyensúlyára törekszünk kapcsolatainkban.¹⁴ A családi rendszer egyensúlya szempontjából létfontosságú, hogy a családtagok mindegyike tudjon adni és tudjon elfogadni, a terhek elosztása megtörténjen, és a családért áldozatot hozó családtagok elismerést kapjanak áldozathozatalukért. Ennek az egyensúlynak a függvényében alakul a kapcsolat szakítószilárdsága, vagyis, hogy milyen mértékben nő vagy csökken a lojalitás, a bizalom, a megbízhatóság és a felek jogosultságai a kapcsolaton belül. Az erős kapcsolatokban is kell számolnunk a kiérdeklődés és jogosultságok kevésbé tudatosan, de használt rendszerével. A kölcsönösségre szükség van ahhoz, hogy hosszú távon is mindkét fél növekedni tudjon.¹⁵

A gyülekezet mint család

Maffesoli szerint a mai társadalmak és benne a csoportok is úgy szerveződnek, mint évezredekkel ezelőtt, ami leginkább a *törzs* fogalmával írható le.¹⁶ Nagyjából százötven-százhatvan emberrel tudunk általában erősebb kapcsolatot ápolni, ami azt jelenti, hogy ismerjük élettörténetének főbb állomásait.¹⁷ Ők azok, akikkel egy törzsbe tartozónak érezzük magunkat. S bár személyiségtől és hatalmi helyzettől is függ, de a törzsön kívül többnyire gyenge kapcsolatot tudunk ápolni a többi ismerősünkkel. A törzsi csoport működési dinamikája magában hordozza azt, hogy egy ilyen csoportba be lehet kerülni, de ki is lehet sodródni. Azokkal az emberekkel, akikkel egy törzsbe tartozónak érezzük magunkat, azokkal van egyfajta összetartás, kölcsönös bizalom, egymás segítése. Hívóként azonban többről van szó, mint ember-ember közötti közösségi érzés kialakulásáról. Egyetérthetünk Bonhoefferrel, aki a Krisztussal való közösség pneumatikus dimenzióiról ír: „Mivel a keresztény közösség alapja Jézus Krisztus, ez a közösség nem pszichikus, hanem pneumatikus valóság.”¹⁸ A hívő számára más ez a közösség, mint más csoportok, akikkel kapcsolatba kerül élete során. Egy lelkész így vall erről:

„És azt tudtam, hogy ahova én tartozom, közösség van, azt nem lehet megkérdőjelezni, odatartozom. Minden ellenszél inkább még szorosabbra fűzte a kapcsolatot azokkal az emberekkel, akikben a hitben összetartoztunk.” (16/20)

Friedman állítása szerint a családi és a munkahelyi rendszer között az átjárhatóság egyik hivatásban sem olyan folyamatos, mint éppen a parókus lelkészek családjai esetén: „Minden más hivatásnál erősebben kapcsolódik egymásba a lelkipásztorok életében a munka- és a családi rendszer, és az egyik rendszerben bekövetkező jelentős változás gyorsan megbonthatja a másikban az egyensúlyt. De még ez a különbség sem teszi a lelkészcsaládot „más-sá”. Sőt, azt jelenti, hogy az általános egészség fenntartásához a szelf, azaz az egyén öndifferenciációjára még nagyobb szükség van.”¹⁹ Sajátos módon a gyülekezeti lelkész családja része a munkahelyi rendszerének. A gyülekezetben nemcsak a lelkész vállal szolgálatot, hanem a családja is akarva-akaratlan a szolgáló közösséghez tartozik. A lelkészcsaládoknak – a gyülekezet nagy családjának részeként, mint egy központi alrendszernek – megbe-

cülsőséget, szeretetet, bizalmat előlegez meg a közösség: „A lelkipásztorok pszichés szerepsajátossága az, hogy a közösség értékhordozó emberei.”²⁰ Mint értékhordozó a külső és belső elvárások szintjén a lelkész egyben mintaapa, a lelkészfeleség minta az áldozatvállalásban, a lelkész gyerekei minták a templomba járásban és önkéntességben a kortárs csoportok számára. Sajátos módon egyes gyülekezeti tagok az elvárások mértékét tekintve általában többet várnak el a lelkész családjától, mint a saját családjuktól. Friedman a lelkészcsalád pozíciójából adódó hátrányokat és előnyöket a következő módon látja: „A gyülekezeti tagok nemcsak magasabb elvárással vannak a lelkipásztorok családjával szemben, mint a sajátjukkal, de még a lelkipásztor szentségéből is jut azokra, akik családi kapcsolatban vannak vele.”²¹ Így szemlélve a lelkészi szolgálat nemcsak energiát visz. A közösség szeretetét, a megbecsültséget, a bizalmat, mint alapvető emberi szükségleteket megélheti a lelkész egy szerető közösségben. Egyik lelkész így vall a szolgálat „költségeiről” és „megtérüléséről” pszichés szinten:

„Most éppen szerda-csütörtökön feleségemnek meg nekem, kettőnknek 38 alkalma van 2 napra. Most ez egy ilyen időszak. Ki kell szállni a mókuserékből, de azért bírjuk, mert nagyon sok örömmünk van. [...] egy külön ajándék, hogy hetente min. 2 lelkigondozói beszélgetésem van. Tehát megkeresnek sokan. Feleségem látogat hetente kétszer minimum vagy háromszor. Én hoztam meg nagyon sokan jönnek. A kazuáliákon kívüli beszélgetésekben nagyon sokan kérnek személyes beszélgetést.” (33/42.)

A gyülekezet rendszere hat a lelkész egyszemélyes rendszerére: a közösségben a pozitív változások az Isten iránti hálaérzés mellett önbizalmat, sikerélményt és munkakedvet adhatnak a lelkésznek. Másrészt a közösségben bekövetkező negatív változást akár személyes kudarcként is megélheti a lelkész, s az egész közösség problémáinak „tünethordozójává” is válhat. Lelkesedése, vagy tanácsalansága hullámhatásként továbbgyűrűzhet a gyülekezetbe.²² A gyülekezet élete a lelkész családjára is kihat és a családi események is kivetülhetnek a tágabb rendszerre. A lelkész lelki és testi egészségének hosszú távú megőrzése szempontjából fontos, hogy a családi rendszeren belül és a gyülekezeti közösségben is a növekedés lehetőségét megélje.²³ A fiziológiai, a pszichés és a szociális szükségletek egyszerre vannak jelen az életben és az életminőséghez tartozó egyik dimenzió hat a másikra és viszont. Ezen dimenziók mentén az egyensúly megtalálására és megélésére törekszenek a lelkészek mind a lelkészcsalád, mind pedig a tágabb „gyülekezeti család” szintjén. Ennek az ideális állapotnak a vízióját egy lelkész a következőképpen írta le:

„Nálam ez az álom mindig kétirányú. Az egyik hogy egy, ha az álomom magánéleti, akkor azért vagyok boldog, mert mikor felébredek, a feleségem fehér lepedőt tereget egy zöld dombon, egy ház mellett egy ruhaszárító kötélén és a gyerekeim meg ott rohangálnak és örülnek nekem. Ez a magánéleti boldogságom és legalább olyan messze van ez a valóságtól, mint amit az álomom, vagy a másik fajta álomom jelent. A másik fajta álomom

meg az, amikor arra ébredek, hogy megint teli templomban prédikáltam és az embereknek könnyes a szemük és azt mondják, hogy köszönöm, megértettem valamit az Istentől. Nekem ez a két ilyen jövőképem van, tehát amire azt mondom, hogy amiért érdemes ezt az egészet csinálni. Hát mind a kettőn dolgozni kell szerintem, a tele templomon is, meg a rohangáló gyerekeken, de hogy igazából mind a kettő ugyanarról szól. (...) Az Isten azt tervezte, hogy az ember boldogan, egyenesen, azzal az örömmel, amellyel az ő jelenlétében lehet élni, éljen. Akár házasságában, akár a családjában, akár a gyülekezetében. Talán azért nehéz ez, mert, hogy szükséges néktek újonnan születnetek.” (12/44)

A családi élet kríziseinek és a gyülekezet konfliktusainak kölcsönhatása

A határon élés és a határok átlépése a lelkeszi munka része.²⁴ A lelkesz az, akinek az élet nagy átmeneteiben a családok mellett van alkalma megállni, akár esküvőre készülő pároknál, gyermekáldás kapcsán a kereszteléskor, betegágnál vagy gyászban. Egy-egy lelkigondozói beszélgetésben más emberek titkainak és vágyainak belső szobájába léphet és támasza lehet útkeresőknek és krízisben lévőeknek. Határátlépő a lelkesz abban az értelemben is, hogy különböző társadalmi osztályok sajátos miliói nyílnak meg számára, a mélyszegénységben élőktől a helyi társadalom gazdasági elitjéig lehetnek kapcsolatai.²⁵ A legfontosabb határátlépés azonban, ami egy lelkesz szerepéhez kötődik, az a transzcendens felé való nyitottság és a közönség buzdítása az excentrikus, Istenre figyelő életre.²⁶ Különleges és feszültséggel teljes életállapota ez a lelkesznek: bár az Isten szeretetét hirdeti, de ezt emberi korlátai között teszi. Isten határtalan szeretetének és határozott igazságának hirdetése egy határok nélküli világban külön feladat elé állítja a lelkeszt, miközben a saját és családja határait is tiszteletben kell tartania és védenie kell. Zygmund Bauman kifejezésével élve a kultúra és az élet „cseppfolyóssá” válásával a korábbi társadalmi normák már nem evidensek.²⁷ A ma embere számára az internet térhódításával a magánzféra határai elmosódnak, a szabadidőre igényt tart a munkahely és az emberi viszonyok számos területén tapasztalható a határ nélküliség. Az élménytársadalomban az egyház is egyfajta szolgáltatássá válik sokak szemében. Mindeközben a lelkesz a határtalan szeretet nevében könnyen a határok nélküli elvárások után mehet, még akkor is, ha a szolgálat áldozatvállalása megbetegítheti őt magát, vagy közvetlen

környezetében valakit.²⁸ Szarka Miklós ezzel kapcsolatban így figyelmeztet: „Az egyház igehirdető szolgálát-végzésük közben nem válhatnak sem a szolgálat, sem a gyülekezet, sem a családi élet áldozataivá.”²⁹ A határtalan szeretet és a határ nélküliség dilemmája számos lelkészinterjúban előkerült. Az elvek és a valóság közti diszkrépancia az egyik interjúban így jelenik meg:³⁰

„A lelkeszek sokszor maguk között keserűen mondják el azt, hogy nemcsak hogy benne vannak, de megemésztí ez őket. Az én egyik legjobb barátom, most már rendszeresen jár orvoshoz a gyomorfekélyével, a másik lelkészbarátom elvált. A harmadik barátunk is elvált, akkor egy csomóan sokáig megalázó feltételek mellett vállalták a szolgálatot.” (7/107)

A stressz nem önmagában rossz, hiszen az élet része, de ha huzamosabb ideig és nagymértékben vagyunk kitéve olyan hatásoknak, melyek kimeríthetik „felhasználható erőtartalékainkat”, akkor a kiegész kockázata erősödik.³¹ Kovács Bernadett doktori értekezésében, így definiálja ezt a jelenséget: „A kiégtség olyan állapot, amely hosszú időn át, lassan, de folyamatosan alakul ki. A túlerőltető célok, normák elérésére való folyamatos törekvés, a társadalmi elvárás idővel felmorzsolja az érintettek testi és lelki egészségét. Az érzelmi életben eluralkodik a stressz.”³²

Az alábbi ábrák (1. ábra) szemléltetik, hogy lehetnek olyan körülmények, amelyek között tartósan élve felélheti az ember erőforrásait és védtelenebbé válhat egy-egy trauma esetén a kiegészre.

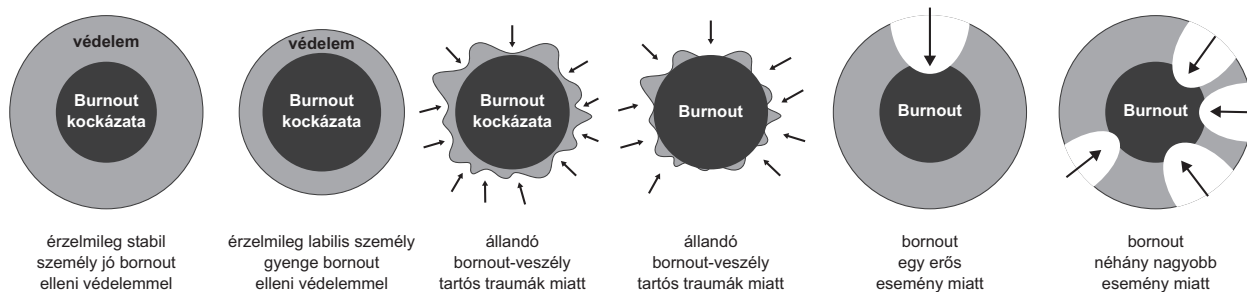
Ilyen reményvesztett és veszélyeztetett helyzetekre utalnak a következő interjúrészletek:

„Ismerem azokat az embereket, akik azóta elváltak, öngyilkosok lettek, meghasonlottak és eltűntek és senki nem foglalkozott velük. És senki nem nézett utánuk és senki nem nézett rájuk. És én voltam alkoholistá lelkész-nél legációban. Rúgtam már be együtt gondnokkal... ebédelttem egy asztalnál egy roncs családban élő espressel, ismertem lelkészt, aki megszökött, aki csalt, aki vert és mindenhol egyet láttam, hogy hogy borzasztó kiszolgáltatottság van és borzasztó szervilizmus.” (7/62)

„Nagyon sok fiatal lelkész kiégett vidéken, meg el kellett temetni a falut, meg ha a falu elszegényedik, akkor kész. Tehát hogy nem lehet ott gyülekezetet építeni, ahol meghalnak az emberek.” (3/72)

A kiegész veszélye azonban nemcsak környezeti kilátástalanságból adódhat, hiszen olyan gyülekezetben is

1. ábra³³



elérheti a lelkeszt a kiégés, ahol a feladatok mennyisége túlnő a személyes teljesítőképesség határain. A kiégettség szindrómáját folyamatként írhatjuk le, melynek lefolyása élethelyzettől és személyiségtől függően különböző módon jelentkezhet.³⁴ Freudenberger nyomán a jelenség stádiumait egy tizenkét lépcsős folyamat modellje szerint is leírhatjuk.³⁵ A szakaszok nem határolhatók el élesen egymástól, illetve nem mindenki megy át az összes szakaszon, de ez a megközelítés segít abban, hogy a tünetek súlyosbodásának növekedési folyamatát nyomon kövesse.

1. szakasz: A bizonyítani akarástól a bizonyításkényszerig. Természetes emberi igény, hogy a talentumainkat a lehetőségeinkhez képest minél inkább használjuk, de ha ez a perfekcionizmus kényszerévé válik, akkor a testi-lelki egészség is veszélybe kerülhet. („Most még bizonyítanom kell, de egy év múlva már lesz időm lazítani.”)
2. szakasz: Fokozott erőfeszítés. A feladatok egyre sürgetőbbé válnak, úgy érzi az ember, hogy állandó tűzoltásba kényszerül. A folyamatos túlterheltség következtében áldozatnak látja magát az ember. Ugyanakkor egyre képtelenebbé válik arra, hogy a feladatokat delegálja. („Csak én tudom ezt igazán jól megcsinálni.”)
3. szakasz: A személyes igények elhanyagolása. A munkavégzés kerül az élet középpontjába és mind a testi tünetek, mind pedig a személyes kapcsolatok ápolása háttérbe szorul. Ebben a stádiumban fennáll a munkaalkoholizmus kialakulásának veszélye. („Fél éve zsigad a bal kezem a magas vérnyomás miatt, de nem volt időm elmenni orvoshoz.”)
4. szakasz: A személyes igények és a konfliktusok elfojtása. Bár az érintettek érzékelik a munka-magánélet egyensúlyának felborulását, de kialakul egyfajta csőllátás és a kiégés tünetei nem intő jelként, hanem leküzdendő akadályként, zavarként jelennek meg az érintettek előtt.
5. szakasz: Az értékrend megváltozása. Az időérzékelés megváltozik, beszűkül. Régi kapcsolatok egyre inkább meglazulnak, elindul az elmagányosodás folyamata, egyre nehezebb a feladatok és a kapcsolatok között priorizálni az érintettek számára. („Amikor hazaértem, zavart a családom és alig vártam, hogy leülhessek a laptopom mögé dolgozni.”)
6. szakasz: A fellépő problémák tagadása. Minden ami a teljesítménykényszeren kívül esik, perifériakussá válik a kiégés ezen stádiumában. Az érintetteknek nem marad energiája kapcsolataik ápolására, intoleránsakká válnak és gondolatviláguk is beszűkül.
7. szakasz: Visszahúzóadás. Az elmagányosodó ember számára a külvilág ingerei már egyre kevésbé hatnak. Elmarad a másokkal folytatott eszmecsere és érzelmi kapcsolódás. Egyre többször fogalmazódik meg a „ki kellene szállni a mókuserékből” gondolata. A teljes értékű élet számára csak egy radikális változással érhető el. („Akkor lennék boldog, hogyha egy másik országban egy teljesen új karriert kezdhetnék.”)
8. szakasz: Magatartás és viselkedésváltozás. Minden külső véleményt negatív kritikaként érzékel az érintett. Radikális változások jellemzik ezt az időszakot.

Jellemző lehet a káros szenvedélyek megjelenése, különc öltözködés, feltűnő hajviselet, erőteljes színek használata stb.

9. szakasz: Deperszonalizáció. A kiégésben lévő elveszti önérzékelési képességét és a külvilággal való kapcsolat elvesztése után a belső világával szűnik meg kapcsolata. Közömbösek maradnak a betegséggükkel szemben is. Olyan mintha idegennek éreznék saját testüket és életüket.
10. szakasz: Belső üresség. Megjelenik a belső üresség érzete, mely hiánynak a betöltését vannak, akik szenvedélyekkel próbálják elérni. Vannak, akiknek félelemérzete és pánikrohamai lesznek.
11. szakasz: Depresszió. Aki ebbe a stádiumba jutott, életét reménytelennek, örömtelennek érzi. Az alvás nem nyújt igazi pihenést, a fáradtság állandósul. A legkisebb feladat is hatalmas teherként jelenik meg a kiégett ember számára. A kimerültség a kétségbeesés érzésével párosul.
12. szakasz: A teljes kiégettség. Ebben a stádiumban a beteg életveszélyes állapotba kerülhet és feltétlen kórházi kezelésre szorul.

A leírt szakaszok közül egyik-másik jelenséggel mindenki szembesülhet a munka világában, és ha csak rövid időn keresztül lép fel a kiégés egyik-másik tünete, illetve a kezdeti stádiumok valamelyikében van valaki, azzal talán egyénileg is meg tud küzdeni, de a kiégés súlyosabb szakaszaiban külső segítségre egyre inkább szükség van. Egyénenként és élettörténetenként változik az, hogy milyen gyors és mennyire teljes egy kiégési folyamat valakinek az életében. Lehet olyan munkahely, illetve élethelyzet, hogy valaki rövid időn belül átmegy több stádiumon, de lehet olyan munkahely is, ahol három-hat év is eltelik: „A veszélyeztetettség akkor lép fel, ha ciklikusan összekapcsolódva, egymás hatását fokozva folyamatá válnak. Kedvezőtlen környezeti befolyások, különféle krízisek, mint például halálesetek, állásvesztés, válás, stb. felerősítik és felgyorsítják a folyamatot.”³⁶ A kiégés súlyosabb fázisait végigjárva egy nagy gyülekezet lelkésze így értékelte a folyamatot:

„Őszintén el kell mondani, hogy bedarálódtunk. Kiegészítünk [...] Bedarálódtunk eszméletlenül elfáradtunk, nem tudtuk tovább csinálni. Nagy naivan azt gondoltuk, hogy Isten ad egy lehetőséget hogy könnyebb lesz.” (27/6)

Hogyha a lelkeszt a munka-magánélet szempontjából kritikus időszakot él át, annak lehetnek családi, gyülekezeti vagy személyes okai. Rendszerszemléleti megközelítésben, a gyülekezeti család krízisei hatnak a lelkeszt személyes családjára és viszont, a lelkeszt családjának krízisei tovább gyűrűz(het)nek a gyülekezeti közösség rendszerében.³⁷ Van olyan stressz, ami a gyülekezetből kerül a lelkesztcsalád életébe. A parókián való éléssel együtt jár egyfajta szociális stressz, hiszen ez olyan élettér, ahol „mindig viselkedni kell”, olyan élettér, ahol a lelkeszt munkahelye és a magánszférája összeolvad.³⁸ Különösen nehéz a határtartás és határvédelem, ha a gyülekezet és a lelkeszt között feszült viszony alakul ki. Egy példa arra, amikor a gyülekezet vezető testületének egyik véleményvezérével mélyül el a lelkeszt konfliktusa:

„Hát ő ezt el is mondta nekem, hogy a gyülekezet tönkre fog menni, másrészt pedig a presbiteri gyűléseken mindig keresztbe rakott. Ha azt gondoltam, hogy a nagy dologba fog keresztbe rakni, akkor a kicsibe rakott keresztbe, ha azt gondoltam, hogy a kicsibe fog keresztbe rakni, akkor a nagyba rakott keresztbe.” (6/42)

Az ilyen konfliktusokat a lelkész könnyen „hazaviszi” családi életébe.³⁹ Egy-egy elmélyült konfliktus esetén a család mentális védelme is fontossá válhat, ahogy egy lelkész krízise kapcsán ezt prioritásként élte meg:

„Csak azért belemenni egy valamilyen, bármilyen igazságkeresésbe, vagy igazságérvényesítésbe, vagy rehabilitációba, hogy aztán valamit megnyerjek, nem láttam értelmét. Mert tudtam, hogy ezek olyan ostoba dolgok, amikben csak sérülne nem csak az én életem, hanem családom élete is. És arra pedig nincsen szükségem semmilyen formában. Én felelős vagyok a családomért. Tehát számomra nem ér annyit sem a saját egyházi vezetésem, sem a diplomám, sem semmi más.” (7/109)

Természetesen arra is találunk példát, amikor a lelkész magánéleti krízise hat a gyülekezet egészére. A krízis próbatételei minden ember számára megrázóak és a lelkészek be is számolnak a betegség, haláleset, meddőség, sérülten született gyermek okozta megküzdési helyzetekről, de a gyülekezeti rendszerbe való továbbgyűrűzése szempontjából az erkölcsi kérdések azok, melyek a lelkési szerep hitelenségét teszik kérdésessé és megosztó lehet a közösségen belül. Az egyházi kultúrában tabunak számító témák közül a válás kérdése az, aminek kapcsán több lelkész is utalt a krízis továbbterjedésére a családi rendszerből az egyházi/gyülekezeti rendszerre:

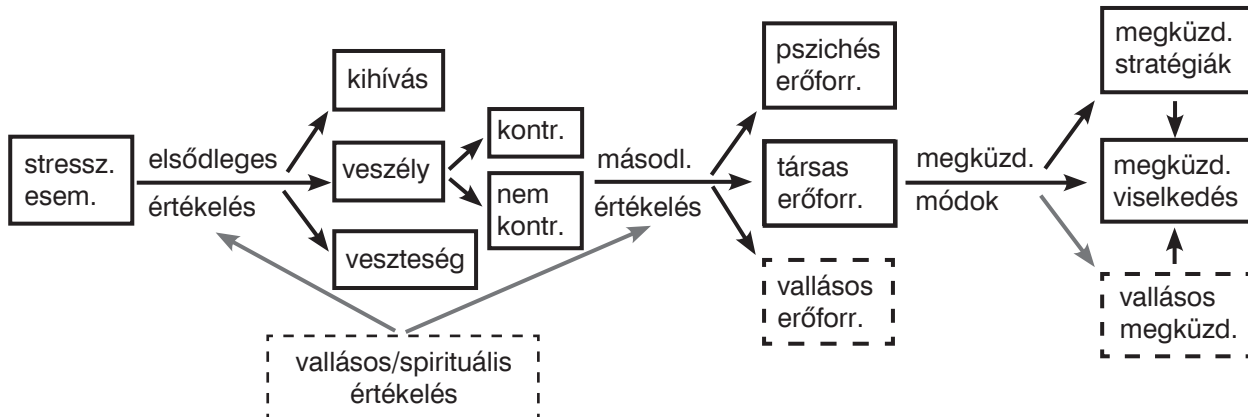
„Hát jelenleg a legmegrázóbb és legmeghatározóbb élmény nekem az a válásom, ami sose gondoltam, hogy eljöhét, vagy megtörténhet. [...] én nagyon sokáig azt gondoltam magamban, hogy én abszolút védett vagyok. Tehát hogy engem nem érhetnek utol ilyen típusú tragédiák, hogy valami úgy menjen tönkre, hogy nem lehet hozzányúlni semelyik oldalról. [párommal] én voltam az álom pár, meg váú mindenki illet akar magának [...] miközben én azt tartottam magamról, hogy a rendes (...) vagyok, (...) meg igyekeztem az életemet is úgy alakítani, hogy ezek így működtethető modellek legyenek, egyszer csak egyik napról a másikra így elszakadsz mindentől.” (12/42)

„Az egészséges közösség a tagok szeretetén és egymás iránti figyelmén épül fel,”⁴⁰ így fogalmazta meg a közösségi felelősség lényegét a misszionárius-teológus Millard Fuller. A keresztyén közösségben fontos feladat, hogy észrevegyük a szükségben lévőket. Sokszor talán a segítő szakmákban a legnehezebb saját magunkon észrevenni, amikor segítségre szorulunk. Mivel a segítő szakmákban dolgozók számára „munkaeszköz” a saját személyiségük, ezért különösen is hangsúlyos tudatosan karban tartani mentális és lelki egészségünket.⁴¹

A lelki egészség megőrzése és a vallásos megküzdés lehetőségei

A mentálhigiéné, lelki egészség megőrzése szempontjából sokféle modell létezik arra nézve, hogy mire van szükség a kiegyensúlyozott életvitelhez. Ezek a modellek többnyire megjelenítik a fiziológiai szükségleteket, a kapcsolódási szükségletet, a teljesítmény szükségletét, illetve a lelki-spirituális igények kielégítésének szükségletét.⁴² Életünk során többnyire megtanuljuk, hogy hogyan találjunk egyensúlyt, de lehetnek olyan belső vagy külső eredetű lelki megrázkódtatásaink, terheink, melyek próbára teszik alkalmazkodási képességünket és a szokásosnál tudatosabb és aktívabb módon teszünk a stabilizáció érdekében. Ezt a jelenséget nevezi a szakirodalom megküzdésnek.⁴³ A mindennapi élet nehézségeivel való megküzdéssel kapcsolatban Horváth-Szabó Katalin Lazarus és Folkman modellje nyomán azt állítja, hogy a spiritualitás a megküzdési folyamat több pontján is többletet jelent bármelyik életterületről legyen is szó.⁴⁴ Megközelítésében az Isten jelenlétének témája már a valóság olvasásában, megértésében megjelenik, hiszen nemcsak földi ok-okozati összefüggések szerint értelmezhetjük életünk nehézségeit, hanem keresztyénként egy nagyobb összefüggésrendszerben van lehetőségünk arra, hogy társadalmi, gyülekezeti, családi és személyes életünkben Isten munkájának színterét lássuk. Hívó emberként erőforrásainkat és megküzdéseinket tekintve is vannak olyan eszközeink, amelyek a szekuláris megküzdési stratégiákhoz képest plusz lehetőségeket hordoznak. Az alábbi ábra (2. ábra) azt szemlélteti, hogy a vallásos ember számára a megküzdés mely pontjain jelenthet erőforrást a hit:

2. ábra⁴⁵



E modell szerint az élethelyzetekhez való viszonyulásnak kulcsszerepe van abban, hogy megküzdési helyzetnek érzékeljük-e az adott helyzetet. S attól függően, hogy veszteségként, kihívásként könyveljük el, vagy veszélynek látjuk, következik a másodlagos értékelés, aminek során felbecsüljük saját lehetőségeinket és képességeinket. Mérlegelve azt, hogy vajon meg tudunk-e felelni az adott helyzetre, keressünk erőforrásokat, illetve eszközöket a megküzdésünkhöz.

Az Istenben hívő ember számára mindig adott a lehetőség, hogy új és a lehető legmagasabb perspektívából keresse helyzetének értelmezési lehetőségeit.⁴⁶ Az eddigi életemet nem a megszokott, eddig jól bevált (vagy éppen nem bevált) forgatókönyv szerint értelmezem, hanem Isten Országá történetének részeként rendezem újra életem dolgait. „Így már nemcsak az az ember vagyok, aki különböző szenvedéseken ment át, küzdött élethelyzetekkel s ráébredt az élet töredékes voltára. Hanem úgy tekinthetek önmagamra, eddigi s ezutáni utamra, mint Isten megtalált gyermeke. Az Isten gyermekeként értelmezett élettörténet „sikeressége”, az ember elismert volta független a társadalmi, sőt akár az egyházi elvárásrendszerektől is.”⁴⁷ Az alábbi interjúrészletben olvashatjuk, hogy amikor egy lelkész egy gyülekezeti építkezéssel kapcsolatban került megküzdési helyzetbe, mekkora erőt adott neki Istenbe vetett bizalma. Beszámolója szerint, amíg a gyülekezetben egyesek veszélyként, ő pedig kihívásként értelmezte az építkezés okozta nehézségeket:

„Felnyerítették a presbiterek, hogy ugyan már itt? Évtizedek óta nem történt semmi. Mondom, majd leülünk akkor, és megbeszéljük. És tényleg ott ültünk egy év múlva a hálaadó istentiszteleten és megkérdeztem a presbitert, hogy na, most mi a véleménye erről? És nem nagyon tudott mit mondani, de nem is kell. Nem is azért történtek meg a dolgok, mert, hogy kell, csak ha az ember hittel megy bele a dolgokba, akkor Isten vele megy. Az a baj, hogy amikor az ember elkezd kiánsni a saruját, meg a tarisznyáját, meg a másik felsőruháját, hogy lehet, hogy Jézus azt mondta, hogy ezeket ne vigyük magunkkal, de azért mégis csak jó lesz ez majd esetleg magam után küldetem. Ez nem működik. Tehát nagy tusakodás ez, és sok belső harc, ami mindig megrémített. Én fontosnak tartom, hogy ettől én megkíméltem a családomat. A feleségemnek ezekről a belső dolgokról, belső harcokról sosem beszéltem, mert egy dolog, hogyha az ember belülről harcol és egy másik dolog az, hogyha hitben döntést hoz. Ha hitben döntést hozok attól még számtalan belső harcom lesz. Tehát ha én azt mondom, hogy bízom Istenben, az nem jelenti azt, hogy nem kételkedem. Ő, ha én azt mondom, hogy én rábízom magam, nem biztos, hogy a szemem nem keres más lehetőségeket. Az egyetlen fontos dolog az, hogy én eldöntöttem, hogy én így fogom csinálni, ezt szeretném és vele szeretném megcsinálni.” (7/107)

A következő interjúrészletben a testvéri közösség, mint megküzdési erőforrás jelenik meg:

„Sok eszközöz nyúlhattam volna. Lehettem volna alkoholistá, sok minden lehettem volna, én mégis ezt

választottam, hogy akkor ezt így nem. Az első dolog az az, hogy megtapasztalni az embereknek a szeretetét, tehát hogy olyan emberek értették meg a helyzetemet, olyan emberek biztosítottak a szeretetükről, meg arról, hogy van tovább és hogy van ennek az alagútnak egyszer vége és van ott fény és kimehetek rá, akiről soha nem gondoltam volna.” (12/42)

Megküzdési helyzeteikben természetesen a lelkészek is élnek az általánosan bevált megküzdési eszközökkel és stratégiákkal, de e mellett jelen van az Isten akaratának keresése és Isten elé vitt kérések.⁴⁸ Az egyik lelkész így vall az imádság erejéről:

„Abban a szorított állapotban, amiben mi voltunk, azt mondtuk, hogy nem látjuk, hogy ezt tulajdonképpen hogyan és miként, mert azt éreztük, hogy ott nagyon komolyan be vagyunk ágyazva akkor abba a szolgálatba, de az életünk vezetésében, ahogy mindig is, Isten akaratát érvényesült, azt mondtuk, Isten elé visszük imádságban, keresni fogjuk az Ő akaratát. Átjöttünk ezen a betegségen, az abból való kijövetelen, és egy másik nagy próbán is, és megdöbbentő volt, ahogy közbenjártak, ahogy a napi igelovás sorrendjében haladtunk, egyértelművé tette Isten, hogy elküld minket. Egy évre rá valóban lehetővé is vált, mert hogy az sem volt egyszerű, az itteni történet, hogy itt valóban egy lelkipásztori szolgálat elindulhat.” (11/19)

A számos megküzdési eszköz mellett, amit a hétköznapokban használunk, vannak speciálisan a hívő számára elérhető eszközök. Egy lelkész arról számolt be, hogy egy lelkeségi könyvön és egy bibliai Igén keresztül talált erőt ahhoz, hogy megküzdjön egy súlyos magánéleti válsággal:

„Aztán Isten mindig megtartott, egyszer nem tartott meg, amikor százzal mentem autópályán csúszós úton vidéken és belementem az árokba százzal, csak egy dísztarcsa tört és egy vastag fa mellett ennyivel álltam meg. Teljesen sokkos állapotban s akkor onnantól kezdve kezdődött el, ami megmentette az életemet, Wilhelm Buschnak Isten megkísértett szolgálói című könyve, azt akkoriban olvastam, nagyanyámtól örököltem és az nagyon megfogott. Türelemre intett. Meg az az ige, hogy mindenre van erőm a Krisztusban, aki megerősít engem, meg akik Istent szeretik, minden a javukra van, ezekbe kapaszkodtam és így túléltem.” (23/14)

A megküzdési helyzetek és átélt krízisek olyan élettapasztalatokat adnak, melyekből tanulva egyre többen figyelnek a lelkészek közül is a saját magukkal való viszonyra és szerepükből adódó elvárások tudatosabb kezelésére. Friedman szerint a vezető szerep megkíván egyfajta „szelf-differenciációt” a lelkésztől.⁴⁹ A lelkész, aki egyrészt kongruens a saját szerepével, de képes kívülről is látni magát, teljesen benne van a gyülekezet közösségében, ugyanakkor képes önmagát meghatározni és határait megvédeni.

„Az, hogy lelkészként szabadidőt teremteni, mert most ebben a hónapban kezdtük el azt, hogy csütörtökön

este elmegyünk a városi termálfürdőbe a két nagyobbal. És hogy ez nekik is, meg nekem is egy jó élmény, meg közben mozgás, meg egészség, meg nem tudom. De hogy ezeket még tudatosan kell csinálni. Még nem tudom, de most már kezdem érezni, hogy számomra is és még inkább, hogy a kapcsolatunknál ez mennyire fontos.” (12,28)

Gyülekezeti szinten is vannak példák arra, hogy a lelkes tudatos abban, hogy tehermegosztás legyen a közösségen belül, ezzel is megelőzve a kiegész veszélyét:

„Voltak szolgálók, segítők. Hát ez nekem mindig is nagyon fontos volt, a kezdet, kezdetektől fogva néztem, hogy ki az, akire számíthatok, gyerekmunkába, gyerekestentiszteletbe, ifiórába, ifjúságba ki az, akit be lehet vonni.” (6/43)

Az egyéni és családi élet egészségének védelme sokféle módon valósulhat meg, függ a lelkes személyiségétől, habitusától és a lehetőségeitől is. Ami viszont a lelkeszinterjúból kiderül az az, hogy valamiféle tudatosságra és keretekre szükség van ahhoz, hogy jó sáfárai lehessünk a rák bízott kincseknek, beleértve a családunkat és a saját életünket is.

Az Újszövetségben felfedezhető egyfajta szeretet és felelősségi sorrend, mely Jézus általános szeretetparancsán (Mt 22,37) alapszik, de azt az apostolok konkrét gyülekezeti kérdések kapcsán tovább részletezték (pld: I Kor 8 fejezet).⁵⁰ Ennek fényében az Isten szeretete után a felebarátaink iránt való felelősségünk közül a család szerepel az elsők között: „Mert ha valaki a maga háza népét nem tudja vezetni, hogyan fog gondot viselni az Isten egyházára?” (1Tim 3,5) Pál apostol a házassági kapcsolat prioritására is utal: „Férfiak! Úgy szeressétek feleségeteket, ahogyan Krisztus is szeretete az egyházat, és önmagát adta érte.” (Ef 5,25) A gyülekezetünkért való felelősségünk pedig más társadalmi csoportokkal kapcsolatban élvez elsőbbséget: „Ezért tehát, míg időnk van, tegyünk jót mindenkivel, leginkább pedig azokkal, akik testvéreink a hitben.” (Gal 6,10) Természetesen ezek az Igék nem írják felül, hogy feladatunk van a segítségkérőkkel és a rászorulókkal (Lk 6,30), illetve mindenki más felé, de iránymutatások lehetnek a család, a „gyülekezeti család” és a nagyobb közösség viszonyában. Jean Vanier így ír a Krisztusra tekintő közösség biblikus megvalósulásáról: „Egy közösségbe való bekapcsolódás elsősorban nem a cselekvés szintjén történik, nem úgy, mint amikor valaki egy politikai pártba vagy szervezetbe lép be. Ott olyan tagokra van szükség, akik idejüket és energiájukat adják, és készek a harcra. A közösség egészen más: felismerés. Tagjai felismerik Isten hívását: éljenek együtt, szeressék egymást, imádkozzanak és dolgozzanak azért, hogy válasszák a szegények segélykiáltására.”⁵¹

A munka és magánélet közti egyensúly megtalálása nemcsak a lelkeszcsaládok számára kihívás, de a gyülekezetben élés olyan speciális helyzetet teremt a határtartás területén, amelyre külön figyelnie és kölcsönös szeretetben óvnia kell a lelkeszcsaládnak és a gyülekezetnek egyaránt.

Siba Balázs

BIBLIOGRÁFIA

- BAUMAN, J.: *Miért érzem azt, amit te?* – Ösztönös kommunikáció és a tükörneuronok titka, Ursus Libris, Budapest, 2010.
- BERGNER, T. M. H.: *Burnout – A kiegész megelőzése 12 lépésben*, Z-Press, Miskolc, 2012.
- BERTALANFFY, Ludwig von: *Adalékok egy általános rendszertanhoz*, in: BLEICHER, K. (szerk.): *A szervezet mint rendszer*. Közgazdasági és Jogi Könyvkiadó, Budapest, 1979.
- BERTALANFFY, Ludwig von: *General System Theory: Foundations, Development, Applications*, George Braziller, New York, 1968.
- BONHOEFFER, D.: *Közösségben*, Harmat Kiadó, Budapest, 2013.
- BÖSZÖRMÉNYI-NAGY I., – KRASNER, B.: *A kapcsolatok kiegyensúlyozásának dialógusa*, Budapest, Coincidencia, 2001.
- BOSZÖRMÉNYI-NAGY, I. – SPARK, G.: *Invisible loyalties – Reciprocity in intergenerational family therapy*, New York: Harper & Row, 1973.
- CAPPS, D., *Reframing – A New Method in Pastoral Care*, Minneapolis: Augsburg Fortress, 1990.
- CSERMELY PÉTER: *A rejtett hálózatok ereje – Mi segíti a világ stabilitását?*, Vince Kiadó, Budapest, 2005.
- CARONA, J.: *In the Common Interest: Embracing the New American Community*, Austin, Emerald Book, Company, 2014, 35.
- EERENBEEMT, E.-M., – HEUSDEN, A.: *A változó egyensúly: Böszörményi-Nagy Iván egyéni- és családterápiás módszere*, Budapest, Coincidencia, 2001.
- EGRI László: *Spiritualitás, vallásosság és testi egészség*, in: TÖZSÉR Endre (szerk.): *Az istenhit mint erőforrás*, Új Ember, Budapest, 2006, 151-170.
- FREUDENBERGER, H. J., – RICHELSON, G.: *Burnout: The High Cost of High Achievement*, Anchor Press, New York, 1980.
- FRIEDMAN, E. H.: *Nemzedékről nemzedékre – Családi folyamatok egyházi és zsinagógai közösségben*, Exit Kiadó, Kolozsvár, 2008.
- HÉZSER GÁBOR: *Miért?* – Rendszerszemlélet és lelkigondozói gyakorlat, Budapest: Kálvin Kiadó, 1996.
- HORVÁTH-SZABÓ Katalin: *A házasság és a család belső világa*, Semmelweis Egyetem Mentálhigiéné Intézet – Párbeszéd (Dialógus) Alapítvány, Budapest, 2007.
- JOSUTTIS, M.: *Der Pfarrer ist anders – Aspekte einer zeitgenössischen Pastoraltheologie*, München, Ch. Kaiser, 1982.
- JOSUTTIS, M.: *Die Einführung in das Leben – Pastoraltheologie zwischen Phänomenologie und Spiritualität*, Gütersloh, Gütersloher Verlagshaus, 1996.
- KASZÓ Gyula, *Gefängnisseelsorge in Ungarn – Historische, systemisch-pastoralpsychologische und theologische Perspektiven*, Budapest, L’Harmattan, 2007.
- KOVÁCS Bernadett: *A vallásosság/spiritualitás projektív szerepének vizsgálata a kiegész kapcsolatban*, PhD értekezés, Debreceni Egyetem, BTK, Debrecen, 2010.
- LAZARUS, R. S. – FOLKMAN, S.: *Stress, Appraisal and Coping*, New York, 1984.
- MACDONALD, G., – O’HARA, K.: *A lelki egészség tíz alapeleme*, Szenvedélybetegségek, 1997/6, 442-449.
- MAFFESOLI, M.: *The Time of the Tribes – The Decline of Individualism in Mass Society*, London, SAGE, 1996.
- MIHALEC GÁBOR: *A lelkigondozás és a pszichoterápia határkérdései a házasság gondozásban*, PhD értekezés, KRE-HTK, Budapest, 2013.
- MORGENHALER, C.: *Systemische Seelsorge: Impulse der Familien- und Systemtherapie für die kirchliche Praxis*, Stuttgart, Kohlhammer, 2005.
- MORTON, A. R.: *A határon élni in: „Hálával áldozál...”* – A Károli Gáspár Református Egyetem Hittudományi Kara tiszteletbeli doktorainak tanulmányai a 150. évforduló ünnepén, Budapest, 2005, 377-389.
- NAPIER, A. Y.: *A törekény kapcsolat – Az egyenrangú, bensőséges és kitaró házasság nyomában*, Animula, Budapest, 2000.
- NÉMETH DÁVID: *Pásztorálatantropológia I.*, Károli Gáspár Református Egyetem – L’Harmattan Kiadó, Budapest, 2012.
- SATIR, V.: *A család együttélésének művészete – Az új családműhely*, BFI, Budapest, 1999.
- SELIGMAN, Martin E.P.: *Autentikus életöröm – A teljes élet titka*, Laurus kiadó, Budapest, 2008.
- SIBA Balázs: *Life Story and Christian Metanarration – The Importance of the Research Results of Narrative Identity to Practical Theology*. Budapest, Károli Gáspár University of the Reformed Church in Hungary – L’Harmattan, 2013.

SKRABSKI Árpád – KOPP Mária: *A boldogságkeresés útjai és útvesztői a párkapcsolatokban*, Szent István Társulat, Budapest, 2011.

SZARKA Miklós: *Lelkipásztor házaspárok kapcsolati konfliktusainak kezelése – Pasztorál-pszichoterápia a gyakorlatban*, Kálvin Kiadó, Budapest, 2013.

TELEKI Béla: *Kézikönyv a családról I.*, Korda, Kecskemét, 2000.

VANIER, J.: *A közösség*, Vigilia Kiadó, Budapest, 1995.

JEGYZETEK

- 1 Ez a tanulmány része egy nagyobb vállalkozásnak, melynek során lelkész életének „megtörténetét” (Kernnarration) követve tartalomlemezés módszerével összesen kilenc téma mentén vizsgáljuk a lelkési identitás kulcskérdéseit. Ez úton szeretnék köszönetet mondani Hámori Ádám kollégámnak és az általa vezetett egyház-szociológia szeminárium teológus hallgatóinak, akik az elmúlt három év során összesen 33 protestáns lelkipásztorral készítették interjút az ország különböző pontjain. Az interjúk anyagát, az interjúrészleteket a társadalomtudományos közlemények módszertani gyakorlatának megfelelően anonim módon idézzük. A kutatás célkitűzéséből adódik, hogy az információkat, interjúszövegeket elsősorban nem személyhez kötötten, hanem a tágabb jelenségkör sajátosságainak bemutatására használjuk. Módszertanát tekintve a tanulmánynak nincs előzetes hipotézise, amit igazolni szeretnék, hanem az interjúban előkerült témák összegzését és tudományos igényű, de egy lehetséges reflexióját írjuk le. Fontosnak tartjuk, hogy ne az előzetes sémák igazolása, vagy illusztrációja legyen egy-egy lelkésznek a beszámolója, hanem a témák „párbeszédbe kerüljenek” a tudományos sémákkal.
- 2 Kaszó Gyula: *Gefängnisseelsorge in Ungarn – Historische, systemisch-pastoralpsychologische und theologische Perspektiven*, Budapest, L'Harmattan, 2007, 165.
- 3 Hézszer Gábor: *Miért? – Rendszerzemlélet és lelkigondozói gyakorlat*. Budapest: Kálvin Kiadó, 1996. 16–18.
- 4 „Az önszabályozás korábbi fogalma, a homeosztázis helyett most az autopoiesis kifejezés nyert általános elfogadást. Az előbbi azt sugallta, hogy a rendszer mindig visszaáll ugyanarra az állapotra, így végső soron a terápiás beavatkozások eredményessége korlátozott. Az utóbbi szerint viszont a rendszer egy külső zavar (esetünkben a terápiás beavatkozás) hatására újrászerveződik, beépítve a kívülről jött új impulzusokat. A rendszerek egyensúlya tehát ennek értelmében nem statikus, hanem dinamikus egyensúlyként fogható fel.” Mihalec Gábor: *A lelkigondozás és a pszichoterápia határkérdései a házassággondozásban*, PhD értekezés, KRE-HTK, Budapest, 2013. 125. A rendszerzemlélet alapjaihoz lásd: Bertalanffy, Ludwig von: *Adalékok egy általános rendszertanhoz*, in: Bleicher, K. (szerk.): *A szervezet mint rendszer*. Közgazdasági és Jogi Könyvkiadó, Budapest, 1979. 36.; Bertalanffy, Ludwig von: *General System Theory: Foundations, Development, Applications*, George Braziller, New York, 1968.
- 5 Satir, V.: *A család együttélésének művészete – Az új családműhely*, BFI, Budapest, 1999, 111.
- 6 Horváth-Szabó, Katalin *A házasság és a család belső világa*, Semmelweis Egyetem Mentálhigiéné Intézet – Párbeszéd (Dialógus) Alapítvány, Budapest, 2007, 41.
- 7 Horváth-Szabó, Katalin *A házasság és a család belső világa*, 27.
- 8 Skrabski Árpád – Kopp Mária: *A boldogságkeresés útjai és útvesztői a párkapcsolatokban*, Szent István Társulat, Budapest, 2011, 14.
- 9 Morgenthaler, C.: *Systemische Seelsorge: Impulse der Familien- und Systemtherapie für die kirchliche Praxis*, Stuttgart, Kohlhammer, 2005, 80–81.
- 10 Szarka Miklós, *Lelkipásztor házaspárok kapcsolati konfliktusainak kezelése – Pasztorál-pszichoterápia a gyakorlatban*, Kálvin Kiadó, Budapest, 2013, 51.
- 11 Teleki Béla: *Kézikönyv a családról I.*, Korda, Kecskemét, 2000, 100.
- 12 Horváth-Szabó, Katalin *A házasság és a család belső világa*, 38.
- 13 Böszörményi-Nagy I., – Krasner, B.: *A kapcsolatok kiegyensúlyozásának dialógusa*, Budapest, Coincendencia, 2001, 209–210.
- 14 Eerenbeemt, E.-M., – Heusden, A.: *A változó egyensúly: Böszörményi-Nagy Iván egyéni- és családterápiás módszere*, Budapest, Coincendencia, 2001, 17–18. vö: Boszormenyi-Nagy, I. – Spark, G.: *Invisible loyalties – Reciprocity in intergenerational family therapy*, New York: Harper & Row, 1973.
- 15 Satir, V.: *A család együttélésének művészete* 113. lásd még: Napier, A. Y.: *A törékeny kapcsolat – Az egyenrangú, bensőséges és kitartó házasság nyomában*, Animula, Budapest, 2000, 104.

- 16 Maffesoli, M.: *The Time of the Tribes – The Decline of Individualism in Mass Society*, London, SAGE, 1996, 6.
- 17 Csermely Péter: *A rejtett hálózatok ereje – Mi segíti a világ stabilitását?*, Vince Kiadó, Budapest, 2005, 190.
- 18 Bonhoeffer, D.: *Közösségben*, Harmat Kiadó, Budapest, 2013, 16.
- 19 Friedman, E. H.: *Nemzedékről nemzedékre – Családi folyamatok egyházi és zsinagógai közösségekben*, Exit Kiadó, Kolozsvár, 2008, 303.
- 20 Szarka Miklós, *Lelkipásztor házaspárok kapcsolati konfliktusainak kezelése*, 83.
- 21 Friedman, E. H.: *Nemzedékről nemzedékre*, 304.
- 22 Friedman, E. H.: *Nemzedékről nemzedékre*, 241.
- 23 Egri László: *Spiritualitás, vallásosság és testi egészség*, in Tózsér Endre (szerk.): *Az istenhit mint erőforrás*, Új Ember, Budapest, 2006, 151–170, 162.
- 24 Josuttis, M.: *Die Einführung in das Leben. Pastoraltheologie zwischen Phänomenologie und Spiritualität*, Gütersloh, Gütersloher Verlagshaus, 1996, 34.
- 25 Friedman, E. H.: *Nemzedékről nemzedékre*, 306.
- 26 Morton, A. R.: *A határon élni*, in Karasszon István (szerk.): *„Hálával áldozdál...” – A Károli Gáspár Református Egyetem Hitstudományi Kara tiszteletbeli doktorainak tanulmányai a 150. évforduló ünnepén*, Budapest, 2005, 377–389, 386.
- 27 Bauman, Z.: *Liquid Life*, Cambridge, Polity Press, 2005, 2.
- 28 Friedman, E. H.: *Nemzedékről nemzedékre*, 238.
- 29 Szarka Miklós, *Lelkipásztor házaspárok kapcsolati konfliktusainak kezelése*, 230.
- 30 Josuttis, M.: *Der Pfarreristanders – Aspekte einer zeitgenössischen Pastoraltheologie*, München, Ch. Kaiser, 1982, 69.
- 31 Németh Dávid: *Pásztorántropológia I.*, Károli Gáspár Református Egyetem – L'Harmattan Kiadó, Budapest, 2012, 418.
- 32 Kovács Bernadett: *A vallásosság/spiritualitás protektív szerepének vizsgálata a kiégéssel kapcsolatban*, PhD értekezés, Debreceni Egyetem, BTK, Debrecen, 2010, 48.
- 33 Bergner, T. M. H.: *Burnout – A kiégés megelőzése 12 lépésben*. Z-Press, Miskolc, 2012, 43–44.
- 34 „A segítő munkát végző személyeknek nehéz észrevenniük és elfogadniuk, hogy nekik is lehet segítségre szükségük. A vallásos embereknek bizonyos értelemben könnyebb, mert van forrásuk, amiből újra meg újra meríthetnek. Bizonyos értelemben viszont nehezebb is, mert, ha megfáradnak, vagy tapasztalják a kiégés tüneteit, úgy élik meg, hogy hitük is megkérdőjeleződik.” Kovács Bernadett: *A vallásosság/spiritualitás projektív szerepének vizsgálata a kiégéssel kapcsolatban*, 51.
- 35 Freudenberg, H. J., – Richelson, G.: *Burnout: The High Cost of High Achievement*, Anchor Press, New York, 1980, 122. vö: Hézszer Gábor: *Miért?* 85–90.
- 36 Hézszer Gábor: *Miért?* 90.
- 37 Vö: Csermely Péter: *A rejtett hálózatok ereje*, 231.
- 38 Szarka Miklós, *Lelkipásztor házaspárok kapcsolati konfliktusainak kezelése*, 88.
- 39 Friedman, E. H.: *Nemzedékről nemzedékre*, 219.
- 40 Millard Dean Fuller (1935–2009) teológus, misszionárius, a Habitat for Humanity International alapítója. Idézet: Carona, J.: *In the Common Interest: Embracing the New American Community*, Austin, Emerald Book, Company, 2014, 35.
- 41 Bauer, J.: *Miért érzem azt, amit te? – Ösztönös kommunikáció és a tiükörneuronok titka*, Ursus Libris, Budapest, 2010, 115.
- 42 Például: MacDonald, G., – O'Hara, K.: *A lelki egészség tíz alapeleme*, Szenvedélybetegségek, 1997/6, 442–449. 442-449.; Seligman, Martin E.P.: *Autentikus életöröm – A teljes élet titka*, Laurus kiadó, Budapest, 2008.
- 43 Németh Dávid: *Pásztorántropológia I.*, 414.
- 44 Horváth-Szabó Katalin Semmelweis Egyetem, Lelekigondozó-képzés, 2011. december 16-án elhangzott előadása alapján. Lásd még: Lazarus, R. S. – Folkman, S.: *Stress, Appraisal and Coping*, Springer, New York, 1984, 141.
- 45 Horváth-Szabó Katalin előadása nyomán
- 46 Capps, D.: *Reframing – A New Method in Pastoral Care*, Minneapolis: Augsburg Fortress, 1990.
- 47 Siba Balázs: *Life Story and Christian Metanarration – The Importance of the Research Results of Narrative Identity to Practical Theology*. Budapest, Károli Gáspár University of the Reformed Church in Hungary – L'Harmattan, 2013, 152.
- 48 Lazarus és Folkman kutatásai eredményeként a problémaközpontú és érzelmeközpontú megküzdési formákon belül további nyolcféle straté-

gia különíthető el: – *konfrontáció*: ez a problémával való szembehe-lyezkedést, aktív megküzdést jelenti; *eltávolodás*: a helyzettől való mentális és érzelmi távolságtartást jelenti, hogy energiát gyűjthessen a későbbi megküzdéshez; *érzelmei és viselkedés szabályozása*: egy adott helyzet megoldását segítő érzelmi kifejezőmód és viselkedés megtalálását jelenti; *társas támogatás keresése*: a társas környezet részéről rendelkezésre álló erőforrások, támogatások keresését és kihasználását jelenti; *a felelősség vállalása*: az észlelt, tulajdonított kontroll vállalása kerül előtérbe ebben az esetben; *problémamegoldás-tervezés*: racionális

stratégia, azoknak a lehetőségeknek a kiértékelését jelenti, amelyek a helyzet megoldását elősegíthetik; *elkerülés-menekülés*: az egyén nem vállalja a konfrontációt és kilép a szituációból; *pozitív jelentés keresése*: a negatív jelentésű esemény kihívásként való értékelése történik ekkor. Lazarus, R. S. – Folkman, S.: *Stress, Appraisal and Coping*, 120.

⁴⁹ Friedman, E. H.: *Nemzedékről nemzedékre*, 251.

⁵⁰ Forrás: www.teologiablog.hu/a-szeretet-prioritasai-6/ (letöltés: 2016. március 24.)

⁵¹ Vanier, J.: *A közösség*, Vigilia Kiadó, Budapest, 1995, 104.

Az egyház és állam működése ma és a reformátorok szemszögéből

A tanulmány célja, hogy felvázolja az egyház és állam működését Luther Márton és Kálvin János szemszögéből kiindulva, és megvizsgálja azt, hogy a reformátorok milyen módon gondolkodtak az egyház és állam kapcsolatáról. A két modell alapján felvázolja az akkori történelmi viszonyokat, és arra a következtésre jut, hogy Luther radikálisabban választja szét az egyház és az állam feladatát, míg Kálvin a kettő szorosabb kapcsolatát emeli ki. A szerző ezen két modell bemutatásán keresztül tesz megállapításokat az egyház és állam korrelációjára vonatkozóan az adott kor viszonyait figyelembe véve és rávilágít napjaink egyház-állam viszonyának változékony és kérdéses nehézségeire.

This study aims to outline the church and state operation starting from Martin Luther to John Calvin's perspective and looks at the ways in which Reformers thought about the relationship between church and state. It is based on the two models outlines the historical conditions at that time and comes to the conclusion that Luther radically separated church and state duties, while Calvin had a closer relationship between two and it is highlighted. The author of this essay makes statements through the presentation of the two models taking into account the correlation of church and state relations for under the given age and highlights of today's church-state relationship in question and changeable difficulties.

Az állam és egyház viszonya ma

A vallási szervezetek státusa jelenleg az egyik legvitatottabb vallásügyi kérdés. Az elmúlt időszakban az Alaptörvény két módosítása, az egyházügyi törvény sajátos kálváriája, alkotmánybírói határozatok, az Emberi Jogok Európai Bíróságának Magyarországot érintő ítélete mind-mind azt mutatják, hogy e kérdés számos vitára adhat még okot. Választott témám szempontjából különös jelentőséggel nem az egyházak fogalmi meghatározása, illetve az egyházak elismerésének törvényi szempontrendszere bír, hanem sokkal inkább az állam és egyház kapcsolatrendszerét meghatározó elvek, illetve ezek következményeit jelentő jogok és kötelezettségek rendszere. Ezért e tanulmányban nem kívánok részletekbe bocsátkozni az egyházi státus alkotmányjogi jellemzőit illetően. Ehelyett az egyház alkotmányi jogalanyiságával kapcsolatban Ádám Antal nyomán elfogadom, hogy „olyan jogképességet jelent, amely lehetővé teszi, igényli és egyben biztosítja, hogy az egyház rendelkezék a jellegéhez illő és rendeltetésének betöltéséhez szükséges jogokkal és mentességekkel. Ebből az következik, hogy az egyház alkotmányi jogalanyiságának az egyház rendeltetéséhez igazodó sajátos autonómiában, az államhoz fűződő partneri viszonyban, ezen belül számos közszolgálati feladatra kiterjedő együttműködésben,

az állam világnézeti semlegességében és a vallásszabadság gyakorlását, valamint az egyház egyéb közérdekű aktivitását segítő intézményes támogatási kötelezettsége teljesítésében kell megnyilvánulnia.”¹

Mindazok, akiről szólni kívánok, azzal a közös jellemzővel bírnak, hogy vallásgyakorlásukra meghatározó befolyással bírnak az állammal fennálló közjogi viszonyuk jellemzői, melynél fogva az állammal függőségi viszonyba kerülnek. Ez a viszonyrendszer magában hordozza a kiszolgáltatottság jegyeit, ezért a vallásgyakorlás szempontjából különös jelentőséggel bírnak az egyházak jogosultságai és az állam aktivitása, mellyel a jogok gyakorlását

elősegíti. A vallásszabadság és az egyházak működése egymástól nem választhatóak el, még akkor sem, ha elfogadjuk, hogy az egyházi státus elnyerése sem az egyéni, sem a közösségi vallásgyakorlásnak nem feltétele.² Ennek oka, hogy a vallás tipikusan közösségi követésre igényt tartó eszme, a vallásgyakorlás pedig közösségi élmény. Mindazok vallásgyakorlása szempontjából, akik valamilyen oknál fogva az állammal szemben kiszolgáltatott helyzetbe kerülnek, kiemelkedő jelentőséggel bír a közösséghez tartozás. Az egyházak ennek a közösséghez tartozásnak az intézményesített forrásai. Ezért témám szempontjából meghatározó jelentőséggel bír az egyház és állam viszonyrendszere. Mindezek alapján vázlatosan kívánom bemutatni a két refor-

mátoron keresztül a Reformáció egyház és állam kapcsolatának elveit és ezek kialakulásához vezető történelmi utat.

Luther Márton a kettős kormányzásról

Luther Márton, aki 1517. október 31-én, akkor 33 éves szerzetesként (ez a nap azóta a reformáció ünnepe lett) a wittenbergi székesegyház kapujára kitűzött 95 vitatételével elindította az egyház megújulását, máig ható mozgalmát, elsősorban teológusként igyekezett választ találni az egyház és az állam viszonyának, illetve a jog és az egyház viszonyának alapvető kérdéseire. Nézeteit alapjaiban határozták meg korának katolikus egyházában tapasztalható visszasságok, ezek nélkül talán fel sem merült volna a reformáció gondolata.³

Luther teológiájában két féle kormányzás jelenik meg, mellyel az Isten által kormányzott világ egészének két területét különbözteti meg. Az egyik kormányzás Isten országa, ahová azok tartoznak, akik hisznek Krisztusban. A másik kormányzás, a világ kormányzása pedig a nem keresztyéneknek⁴ van. Luther élesen megkülönbözteti a két féle kormányzást. A világi felsőbbség kezébe a kardot adja a külső rend és a béke fenntartásáért.⁵ A Krisztus kormányzásához tartozóknak nincs szükségük a világi kardra és a világi jogra. Ha tehát minden ember keresztyén lenne, akkor nem lenne szükség se királyra, se kardra, hiszen a világi törvények nem az igaz emberek ellen, hanem a törvényszegők és bűnösök ellen vannak. A világi kormányzásban azonban a béke fenntartásához szükség van törvényre és kardra, a világi hatalomgyakorlás eszközeire, melyek nélkül a rend elképzelhetetlen volna. A két féle kormányzás, két különböző uralmat gyakorol, jelesen a lelki uralmat, és a világi uralmat. A lelki uralom vezeti az embereket Krisztus uralma alá, a világi uralom pedig, a törvényszegők féken tartásával, a béke biztosítására törekszik. E két világot nem szabad összekeverni, hiszen aki a világot az evangéliummal kívánná irányítani, az teret engedne a törvényszegőknek, elszabadítaná az emberi lélekben megbúvó vadállatot. Ha pedig az egyházi dolgokat a világi karddal kívánnánk megoldani, annak az egyházon belüli képmutatás lenne az eredménye, mivel hitre senki sem kényszeríthető. Nygren Anders álláspontja szerint Luther nem törli el a világi hatalmasságot, amely a maga területén uralkodik. Ha e világi hatalom az uralkodásába bele akarja keverni az evangéliumot, azzal két hibát követne el. Egyfelől megrontja az evangéliumot azzal, hogy az evangéliumból újabb törvényt hoz létre, másfelől pedig megrontja a világot.⁶ Mert ha valaki – idézi a hivatkozott szerző Luthert – „a világot az evangélium által akarja kormányozni és megszüntet minden világi jogot és pallost, ... mondd, mit fog ezzel elérni? Felszabadítja a vad, gonosz állatokat kötelékeikből és bilincseikből. Így a gonoszok keresztyén név alatt visszaélnék az evangélium szabadságával”. Néhány szerző Isten bal keze felől állóknak nevezi azokat, akik kedvéért Isten a világi kormányzati eszközöket teremtette, jobb keze felől állóknak pedig azokat, akik felett szentlelke révén uralkodik.⁷ Ez az allegória arra a bibliai tanításra vezethető vissza, amelyben Jézus az utolsó

ítéletről tanít eképpen: „Amikor pedig az Emberfia eljön az ő dicsőségében, és vele az angyalok mind, akkor odaül dicsősége trónjára. Összegyűjtenek elé minden népet, ő pedig elválasztja őket egymástól, ahogyan a pásztor elválasztja a juhokat a kecskéktől. A juhokat jobb keze felől, a kecskéket pedig bal keze felől állítja. Akkor így szól a király a jobb keze felől állókhöz: Jöjjetek, Atyám áldottai, örököljétek az országot, amely készen áll számotokra a világ kezdete óta... akkor szól a bal keze felől állókhöz is: Menjetek előlem, átkozottak, az ördögnek és angyalainak elkészített örök tűzre”⁸ Joggal merül fel a kérdés, hogy Luther hogyan látta azok helyzetét, akik Isten jobb keze felől állnak, de testben mégiscsak itt élnek a földön, abban a társadalomban, amelynek világi uralkodója a fejedelem és a császár. Pál apostol szavai nyomán tanítja azt Luther, hogy „Minden lélek engedelmeskedjék a hatalomnak és felsőségeknek, mert nincs hatalom mástól, mint Istentől.”⁹

Luther tanítása szerint a keresztyén ember engedelmeskedni köteles a világi hatalomnak, de csak azért, mert a külső fegyelem fontos a felebarátra nézve, illetve a világi élet fenntartására nézve is. Luther a két hatalmat Isten színe előtt egymás mellé helyezte. Ugyanakkor a hívőknek alkalmazkodniuk kell a világi felsőséghez, sőt segíteniük kell annak munkáját. Ugyanakkor a hívő ember Istennek kell, hogy engedelmeskedjék¹⁰ Luther kijelöli a világi hatalom korlátait is, mégpedig úgy, hogy az a külső dolgokra vonatkozik, mint az élet, vagy a vagyon. Nem tartozik tehát a világi uralom alá a lélek, illetve a lelkiismeret, amely felett kizárólag Isten rendelkezik, aki alelkeket megítéli. Úgy tartja, minden hatalom csak ott cselekedhet, ahol láthat, ismerhet, bírálhat. A lélek dolgai pedig senki előtt nem lehetnek világosak, csak Isten előtt, ezért hiábavaló dolog volna bárkit erőszakkal rábírnival valamilyen hit követésére, ha az lelkiismeretével ellentétes.¹¹ A külsőleg megnyilvánuló – mondhatni világi – ügyekben az állam hatalmat gyakorol az egyház felett is. Luther ilyenén módon nem jutott el az egyház és az állam elválasztásának gondolatáig, élete során gyakran kereste az egyház védelmét fejedelmi udvarokban. A reformáció kezdetén fontos tényező volt a fejedelmek álláspontja. A wormszi, illetve az augsburgi birodalmi gyűlésen az őt támogató fejedelmek és lovagok kiállása nélkül alighanem Luther is Husz János sorsára jutott volna. Luther állammal kapcsolatos gondolkodásmódját erősen meghatározta az a politikai közege, amelyben alkotott. A monarchikus alapokon álló fejedelmi hatalom természetének egyenes következménye az állam hatalmának elismerése az egyház világi dolgai felett. Ugyanakkor továbbra is fontos, hogy mind az egyházi, mind a világi hatalom Isten kezében van.

Kálvin János az egyház és állam szerepéről

Kálvin állam és egyház kapcsolatáról vallott nézeteiben fellelhetőek a Luthernél megismert teológiai alapok. Megtalálható többek között a világi és az Isteni uralom motívuma. Az Isten uralma a keresztyéneket a tiszta Istentiszteletre neveli, a világi uralom azonban a polgári társadalomban való felelősségvállalásra. Luthertől eltérően

azonban Kálvin tanításaiban a két uralom szoros kapcsolatban van egymással. E kapcsolatban a világi uralom feladata, hogy biztosítsa az egyház szabadságát. Egyes vélekedések szerint így tulajdonképpen segédeszköz az egyházi tanítások műveléséhez.¹² Ha segédeszköznek éppen nem is tekinthetjük az államot az mindenesetre, hogy Kálvin álláspontja szerint az államnak elő kell segítenie az egyház céljait. A kálvini modell az állam és az egyház elválasztásának azt a formáját tűzte ki célul, melyet találón a szabad egyház, szabad államban kifejezéssel lehet összefoglalni.¹³ Kálvin választ kívánt adni a keresztyének lelki szabadsága és a keresztyének állammal szembeni engedelmissége között mutatkozó látszólagos ellentmondásra is. A kérdés megválaszolásához abból indul ki, hogy minden hatalom Istentől ered. Ezért sem a monarchia fejedelme, sem a köztársaság népe nem követelheti magának a szuverenitást úgy, mintha az természeténél fogva lenne az övé. Ebből következően Kálvin elutasítja a király közvetlen isteni jogát a hatalom gyakorlására, de ugyanígy a népszuverenitást is. Az abszolút szuverenitás Istené. Szükségét látja azonban a közösség rendjének megteremtése érdekében a polgári kormányzatnak is, amely a mindennapi élet számára megalkotja a törvényeket, fenntartja a rendet.¹⁴ Állam és egyház elválasztása a korszaknak megfelelően nem jelentett és nem is jelenthetett a mai fogalmaink szerinti állami semlegességet. A középkori Európában senki nem gondolhattott semleges államra, amely a keresztyének, zsidók és mórrok vallását egyforma értéknek fogadta volna el. Ezért is mondja Kálvin, hogy az államnak elő kell segítenie az egyház építését. A felsőbbiségnek abban is segítenie kell, hogy minden egyes gyülekezeti tag egységes hitvallásra kötelezze magát.¹⁵ Kálvin állam és egyház elválasztására irányuló törekvését első alkalommal 1535–1538 között Genfben próbálta a gyakorlati életben is megvalósítani. Ennek eredményeként kiéleződött a helyzet közte és a városi tanács között. A világi hatóság követelte magának azt a jogot, hogy teológiai, sőt liturgiai téren is engedelmeskedjen neki az egyház. A tanács végül addig jutott, hogy elhatározta, minden olyan polgárt megfosztanak jogaitól, aki kivonja magát a vallástétel kötelezettsége alól. Ezzel szemben Kálvin elválasztotta egymástól a politikai közösséget és a vallási közösséget és csak azokat akarta volna az úrvacsora szentségében részesíteni, akik evangéliumi hitvallást tettek. Ezt azonban a tanács megtiltotta. Az ezt követően kibontakozó konfliktus tétje az egyház és állam teljes elválasztása volt. Itt azonban Kálvin egyelőre kudarcot vallott. Nyilvános engedetlenségének következménye a száműzetés lett.¹⁶ Mikor később Genf polgárai Kálvint visszahívták, már lehetőséget kapott arra, hogy nézeteit a gyakorlatban is megvalósítsa. Munkatársaival rövid idő alatt elkészítette Genf városának egyházalkotmányát, melyet 1541-ben népszavazással fogadtak el, majd azt közbeni tapasztalatokkal javítva 1561-ben megint csak népszavazással újították meg. Ebben a dokumentumban kimondásra került az állam és az egyház elválasztása. A jogász végzettségű Kálvin meghatározó szerepet játszott Genf alkotmányának kidolgozásában is, mely a későbbi alkotmányfejlődés szempontjából több város számára is mintaként szolgált.

Találón mutatja ki Szathmáry Béla, hogy a kálvini alkotmányozás a későbbi jogfejlődésre milyen hatásokat gyakorolt. Mintegy hét olyan, a kálvinizmusra jellemző egyház- és államszervezeti megoldást vázol fel, amelyek érzékelhetőek a jogfejlődés későbbi szakaszaiban is. Ezek a következők: 1. Minden ember egyenlő, mert bűnös emberként mindannyian kegyelemre szorulunk; 2. Az egyházban minden tisztséget választás útján kell betölteni; 3. A lelkipásztorok is egyenlők, nincs közöttük hierarchikus viszony; 4. Az egyházközségek önálló, befejezett egyházak, melyek egymással egyenlő jogúak. Ez fog mintául szolgálni az állam szerződéses keletkezése elméletének; 5. Az egyház országos szervezetei alulról építkező testületek. Ez a későbbi parlamentarizmus irányába mutat; 6. Az egyházközségek életét, az egyházfegyelmét az egyháztagok közül választott presbitérium intézi. Ez az állam és az egyház szervezeti különválásának a legegyszerűbb példázata. A korábban papi feladatot jelentő presbitéri bíraskodás a hatalmi ágak elválasztása elvének lehetett az alapja; 7. A kormányzat alappillérei a törvények. A kormányzati hatalom pedig nem jelent korlátlan hatalmat. Ezzel pedig Kálvin elveti az alkotmányos jogállam magjait.¹⁷ Mindehhez két megjegyzést lehet fűzni. Az első az, hogy meglehet Kálvin munkássága a demokratikus jogállam fejlődésében kimutatható mind a mai napig, sőt annak több tekintetben mintaként szolgált, ugyanakkor az egyház- és államszervezetben meglévő demokratikus elemek nem a mai, politikai ételemben vett demokrácia fogalmából erednek, hanem egyenesen az evangéliumból. Az egyenlőség, a választás elve, a hatalom Isteni eredete és emiatt az ember általi jellege, mind-mind a Krisztust követő századok ősegyházának idejére nyúlnak vissza. Abban az időben, amikor az egyház még nem távolodott el az evangéliumtól. Kálvin nem egy demokratikus államtervezkedést, avagy egy ideális állam képét kereste, hanem az egyházat és a hívők közösségét igyekezett visszaterelni az evangéliumi útra. Ugyanakkor Kálvin felismerte, hogy Isten törvényei nem értelmezhetőek tértől és időtől függetlenül. A zsidóknak adott törvényekről is úgy tartotta, hogy Isten ezekkel az adott nép, adott időben való életét kívánta szabályozni.¹⁸ Kálvin érdemét többek között abban látjuk, hogy a társadalmi fejlődés adott szintjéhez mérve megtalálta az evangélium szerinti helyes mércét és azt adaptálta a kor politikai viszonyainak megfelelő formában, így biztosítva azok későbbi recepcióját. Érzékelhető ez abban is, hogy Lutherhez képest Kálvin több helyen „a nép által választott felsőbbiséget” említ. Ez kiváló indikátora annak, hogy a két reformátor mennyire eltérő társadalmi közegben alkotott. Luther alapvetően egy „feudálisabb” fejedelemség alattvalója, míg Kálvin egy, a mai fogalmaink szerint demokratikusabb (de, mai fogalmaink szerint demokratikusnak azért nem nevezhető) városállam „polgára”.¹⁹ A későbbi államfejlődés számára az alapvetően vallási normákon nyugvó politikai berendezkedés elvei termékenyítőleg hatottak ugyan, de nem közvetlenül abból eredtek, hiszen a népszuverenitás, mint a modern demokráciák attribútuma merőben más elvi kiindulási alapot szolgáltat, mint a Kálvin által is vallott felfogás, amely szerint „minden hatalom Istentől való”. Ugyanakkor vitathatatlan, hogy a szekularizált demokrácia felfogásig vezető hosszú út protestáns

gyökerekkel rendelkezik, mint ahogy vitathatatlan az is, hogy a kálvini államszerveződés ezen az úton jelenleg is ható mintát nyújt. A másik megjegyzésem arra vonatkozik, hogy miként az később bemutatásra kerül, Kálvin felszabadítja a lelkiismeretet a világi és az egyházi hatalom alól egyaránt, ezzel pedig a vallásszabadság talaján állva megveti az alapjait a liberális alapjogok közé tartozó szóláshoz és véleménynyilvánításhoz való jog számára. A reformáció előtt szinte ismeretlen volt a gondolat szabadsága, az egyház határozta meg a társadalmi, filozófiai gondolkodás irányát. Az ettől eltérők hamarosan szembe találták magukat az inkvizícióval. Ezért úgy vélem a kálvinizmus számára a demokrácia és a liberális szabadságjogok egymástól nem elválaszthatóak. Maga Kálvin erről így ír: „Az emberek gyarlóságaiból és hibáiból következik, hogy biztosabb és elhordozhatóbb, ha a kormányzást többen gyakorolják úgy, hogy az egyik segíthesse a másikat, s hogy egymást taníthassák és inthessék, és ha valamelyik a megengedettnél tovább akarna menni, többen legyenek, akik bírakként és mesterekként megfékezzék annak szenvedélyét. ... Ehhez jön még, hogy a felsőbbiségnek is a legnagyobb igyekezettel arra kell törekednie, hogy a szabadságot – melynek védelmezőjéül van rendelve – semmilyen tekintetben ne engedje megkisebbiteni, még kevésbé megsérteni.”²⁰

Természetes, hogy Kálvin nem beszélt sem demokráciáról, sem liberalizmusról, minthogy ezek későbbi kor fogalmai. De ha elfogadjuk azt, hogy a mai értelemben vett demokrácia alapjai a kálvinizmusban keresendők, akkor azt is el kell fogadnunk, hogy a liberális szabadságjogok is ebből a forrásból fakadnak.

Konklúzió

Széles körben elfogadott nézet szerint szokás az egyház(ak) állammal való kapcsolatát az elválasztott működés és az állami semlegesség dimenziójában meghatározni. Az elválasztás mértéke és módja koronként és társadalmanként változó skálán határozható meg, amely a cezeropapizmustól a radikális, esetenként ellenséges elválasztásig terjedhet. A semlegesség ehhez képest egzaktabb módon határozható meg, azt juttatja kifejezésre, hogy az állam nem azonosul egyetlen világnézettel sem, hanem vagy egyenlő távolságot tart mindegyiktől, vagy mindegyiket egyenlő módon támogatja. Az egyenlő módon történő támogatás nem azonos az „egyforma módon történő támogatással”, mert az „egyenlő mód” megengedi, hogy az állam figyelembe vegye az egyházak között tényszerűen meglévő társadalmi különbségeket. Ennek megfelelően nem sérti a semlegesség elvét, ha az állam az egyházakkal való együttműködés, különösképpen pedig a támogatás terén figyelembe veszi az egyházak közötti társadalmi különbségeket. Ahhoz, hogy az elválasztás és a semlegesség közötti összhang biztosított legyen, szükségesnek tartom a felekezeti egyenjogúság biztosítását. Elképzelhető-e az állami semlegesség felekezeti egyenjogúság nélkül is?

A vallásszabadság egyik sarkalatos kérdése, hogy az állam, mint a legfőbb közigazgatási hatalom birtokosa mekkora szabadságot biztosít az egyházak számára. Legalább ilyen lé-

nyeges kérdés, hogy az egyházak milyen politikai igénnyel lépnek fel, és ennek megvalósításához milyen eszközökkel rendelkeznek. Az egyház államtól elválasztott működése régtől fogva fennálló problémakör. A két entitás közötti viszonyrendszer a történelem folyamán meglehetősen változatos képet mutatott. Ennek lényege, hogy az egyház állam-egyházként működik, melynek viszonyait az állami hatalom irányítja. Az elválasztás széles skálájának másik végpontján a klerikális modell helyezkedik el, melyet szokás államegyháziságnak is nevezni. Ebben a modellben az egyház igyekszik irányítani az államot és a társadalmat.²¹

Igyekeztem a reformátorokon keresztül bemutatni azt, hogy hogyan gondolkodott a középkori társadalom az emberiség az egyházi, illetve világi hatalom egymástól egymáshoz való viszonyáról.

Fischl Vilmos

FELHASZNÁLT IRODALOM

Hazai és nemzetközi szakirodalom

- ÁDÁM Antal: Bölcsélet, vallás, állami egyházjog. Budapest-Pécs, 2007.
- JULIUS Bodensieck: The Encyclopedia of The Lutheran Church. Minnesota, 1965.
- BOLERATZKY Lóránd: A magyar evangélikus egyházjog alapjai és jogforrásai. Budapest, 1991.
- DAVID Cawhton: Philosophical Foundations of Leadership. New Jersey, 2002.
- JOS Colijn: Egyháztörténelem. Bp. 2001.
- D. NYGREN Anders: Az állam és az egyház. Evangélikus Theologia 1947.6. Bp. 1947.
- LUTHER Márton: A világi felsőségről. In: Masznyik Endre: D. Luther Márton egyházszervezői iratai III. kötet. Pozsony, 1906.
- SZATHMÁRY Béla: A református egyház és a felekezeti egyenjogúság – Az 1947. évi XXXIII. Tv. értékelése református szemmel. In.: Köbel Szilvia (szerk.): Egyházak és tolerancia Magyarországon – Tudományos konferencia az 1947. évi XXXIII. törvény megszületésének 60. évfordulója alkalmából. OKM Egyházi Kapcsolatok Titkársága, Budapest, 2008.
- SZATHMÁRY Béla: Kálvin és a kálvinizmus aktualitása a világban és az egyházban. forrás:http://srta.tirek.hu/data/attachments/2011/05/17/K%C3%A1lvin_%C3%A9s_a_k%C3%A1lvinizmus_aktualit%C3%A1sa_a_vil%C3%A1gban_%C3%A9s_az_egyh%C3%A1zban.pdf
- JOACHIM Staedtke: Kálvin János megismerés és formálódás. Városnamény, 2009.
- WILLIEM Ebenstein – Alan O. Ebenstein: Great Political Thinkers. Plato to the Present. Harcourt Brace College. Fort Worth (USA). 1991.
- KÁLVIN János: Institutio (kétféle fordításban: A keresztény vallás rendszere. Pápa 1910. illetve Tanítás a keresztény vallásra. Bp. 1991).
- HARMATI Béla: Az egyházi vagyon visszaadásának kérdése a nem katolikus egyházak szempontjából. 53–54. In: partnerek vagy ellenségek. Bp. 1999.
- JOHN W. Sap: Paving the Way for Revolution. Calvinism and the Struggle for a Democratic Constitutional State. University Press. Amsterdam, 2001.
- UHÁZI Lóránd: A világ és az egyházi törvények. In: Mitták Tünde. Egyházi fenntartású intézmények gyakorlati kézikönyve. Budapest: Menedzser Praxis Kiadó, 2014. pp. 1–23. o.

Alkotmánybírósági határozatok

210. 4/1993. (II. 12.) AB határozat

JEGYZETEK

- 1 Ádám Antal: Bölcsélet, vallás, állami egyházjog. Budapest-Pécs, 2007. 307. o.
- 2 4/1993. (II. 12.) AB határozat
- 3 David Cawhton: Philosophical Foundations of Leadership, New Jersey 2002. 83. o.

- 4 http://epa.niif.hu/02300/02359/00009/pdf/EPA02359_Evangelikus_Theologia_1948_02_25-35.pdf
- 5 William Ebenstein – Alan O. Ebenstein: Great Political Thinkers. Plato to the Present. Harcourt Brace College. Fort Worth (USA). 1991. 338. o.
- 6 D. Nygren Anders: Az állam és az egyház. Evangélikus Theologia 1947. 6. o.
- 7 Boleratzky Lóránd: A magyar evangélikus egyház jog alapjai és jogforrása. Budapest 1991. 61, illetve Julius Bodensieck: The Encyclopedia of The Lutheran Church., Minnesota 1965. 2423.
- 8 Biblia, Máté evangéliuma 25,31–34, valamint 25,41.
- 9 Biblia, Pál apostol levele Római levele 13,1
- 10 Jos Colijn: Egyháztörténelem. Bp. 2001. 167–169. o.
- 11 Luther Márton: A világi felsőségről. In: Masznyik Endre: D. Luther Márton egyházszervezői iratai. III. kötet Pozsony 1906. 387. o.
- 12 Jos Colijn: Egyháztörténelem. Bp. 2001. 219. o.
- 13 Szathmáry Béla: A református egyház és a felekezeti egyenjogúság – Az 1947. évi XXXIII. tv. értékelése református szemmel. In: Köbel Szilvia (szerkesztő): Egyházak és tolerancia Magyarországon – Tudományos konferencia az 1947. évi XXXIII. törvény megszületésének 60. évfordulója alkalmából. OKM Egyházi Kapcsolatok Titkársága, Budapest 2008. 156. o.
- 14 Szathmáry Béla: Kálvin és a kálvinizmus aktualitása a világban és az egyházban. http://srta.tirek.hu/data/attachments/2011/05/17/K%C3%A1lvin_%C3%A9s_a_k%C3%A1lvinizmus_aktualit%C3%A1sa_a_vil%C3%A1gban_%C3%A9s_az_egyh%C3%A1zban.pdf
- 15 Joachim Staedtke: Kálvin János megismerés és formálódás. Vásárosnamény 2009. 18. o.
- 16 Joachim Staedtke: Kálvin János megismerés és formálódás. Vásárosnamény 2009. 19. o.
- 17 Szathmáry Béla: Kálvin és a kálvinizmus aktualitása a világban és az egyházban. http://srta.tirek.hu/data/attachments/2011/05/17/K%C3%A1lvin_%C3%A9s_a_k%C3%A1lvinizmus_aktualit%C3%A1sa_a_vil%C3%A1gban_%C3%A9s_az_egyh%C3%A1zban.pdf. 4-5
- 18 Kálvin ezt így fogalmazza meg: „Először is, nem becsüljük többre ezeket a törvényeket amannál, mert hiszen, amikor ezek mellett foglalkunk állást, az nem egyszerű összehasonlítás alapján történik, hanem a kor, a hely és a nép viszonyainak a tekintetbe vételével.” Kálvin János: Tanítás a keresztyén vallásra (Institutio) IV. 20.16 297 fordította: Békési Andor, Bp. 1991.
- 19 John W. Sap: Paving the Way for Revolution. Calvinism and the Struggle for a Democratic Constitutional State. University Press. Amsterdam 2001. 64. o.
- 20 Kálvin János: Tanítás a keresztyén vallásra. (Institutio) (fordította: dr. Békési Andor) Budapest 1991. IV. 20.8 291
- 21 Harmati Béla: Az egyházi vagyon visszaadásának kérdése a nem-katolikus egyházak szempontjából. In: partnerek vagy ellenségek. Bp. 1996. 53–54. o.

KITEKINTÉS

Az antikvitás jelentősége a teológiában

1.

Az antikvitás homályos fogalom – vélte Voltaire –, s hozzátette: Talán az első hősöknek oroszlánok és vadkanok elleni kézitusájának idejéből jön.¹ Sok igazság van a francia filozófus szavaiban, hiszen a régi latinok nyelvén az antikvitás fogalma őseiktől örökölt hagyományra megy vissza, abba a távoli múltba, melynek időbeli és térbeli határa elmosódni látszik. Mindenesetre a görög-római régiségek felfedezése mindig az európai keresztyén kultúrának újjászületését eredményezte különböző időszakokban, amikor az elavult tartalom és az elnyűtt formák helyébe felszabadító gazdagsággal tört be az antikvitás megújító ereje. Tanulságos viszont az a tény, hogy a reneszánszok antikvitásai egyre csüggedő erővel kötődtek a teológiához, a megújulások nagy korszakai nyomán a görög-római régiségek és a hittudomány között fokozatos eltávolodás figyelhető meg.

A Karoling reneszánsz azzal együtt, hogy helyreállította a keresztyén szövegeket, lemásolta és ezzel számunkra megőrizte a görög és latin irodalmat is. Ehhez hozzátartozik az, hogy sohasem az antikvitás iránti öncélú érdeklődésből tette mindezt, hanem a *sophia*, a mennyei király szolgálataért. Számára a bölcsesség célja ugyanis az isteni és emberi dolgok rendszerező ismerete volt, amelyet szigorúan a teológia értelmében a filozófiával azonosított.²

A 14. századdal kezdődő itáliai humanizmussal jellemezhető reneszánsz az antikvitást már önállóul, az egész kultúrát átalakító értékévé tette irodalomban, építészetben, és képzőművészetben egyaránt. Ugyan a teológia művelését és nyomában a keresztyén élet követelményeit

nem adta fel, azonban az antikvitás mind az anyagi kultúrának, mind az irodalmi elmélyülésnek igencsak méltányolt keretet adott. A *studia humanitatis et litterarum* elvén alapuló tudományos igényesség az eredeti források felkutatása és az irodalmi tekintélyek formális és tartalmi használata következtében nemcsak a görög-római auktorok megmentésében és kiadásában hozott felbecsülhetetlen eredményeket, hanem Rotterdami Erasmus nevével fémjelzett szövegkritika alkalmazásával a bibliai szövegek helyreállításának tekintetében is.

Az antikvitás harmadik jelentős korszaka a 18–19. századi historizmusban megszülető klasszika-filológiában és az újra előtörő klasszicista formavilág utolsó, mindent átfogó elterjedésében mutatkozik meg. Friedrich August Wolf és August Böckh a görög római antikvitást már kifejezetten önmagáért tette a tudományos kutatás tárgyává oly módon, hogy a történet-kritikai módszer állította szolgálatába. Ezzel egy időben az antikvitás tartalmi vonatkozásai teljesen elszakadtak a teológiától, utat engedve viszont abban a historizmus eluralkodó szemléletének. Az antikvitáson belül a görög-római kultúra történeti ismeretével azonosított humanista műveltség az oktatás részévé vált. Nietzsche épp ezt vetette az előző generáció szemére, amikor tiltakozott az antikvitás humanizmus területére történő leszűkítése ellen, hiszen az antikvitás sokkal szélesebb jelentést foglal magában.³

Ehhez még hozzátesszi Nietzsche: „Már a terminológiánk is mutatja, mennyire hajlamosak vagyunk rá, hogy hamis nézetekkel mérjük az ókoriakat.”⁴ A kemény kritikát megértve be kell látnunk, az önállóvá vált klasszika-filológia mellett

sorra jöttek létre a többi régiségeket kutató tudományterületek, mint az egyiptológia, assziológia és a Távol-Kelet szaktudományai, csak persze nem épültek be az úgynevezett humanista gimnáziumi képzésbe. Noha a historizmus kétségtelenül kialakította a Biblia történet-kritikai kutatásának szempontjait és módszereit, amellyel nagymértékben gyarapította – és gyarapítja ma is – kortörténeti ismereteinket, egyúttal azonban az antikvitástól és ebből következően a humanitástól leválasztotta a keresztyén irodalomnak az ókori közel-keleti gondolkodás és kultúra által meghatározott tartalmát. Míg a Karoling reneszánsz az antikvitás bölcsességét a teológiával azonosította; amíg az itáliai reneszánsz az antikvitást a teológia szolgálatába állította, addig a felvilágosodástól kezdve a historizmus elindította az antikvitás mindmáig kiterjedő szekularizációját. Az antikvitás mint a régiek, az ókori dolgok ügye mára már a történetiség boncasztalára került, ugyanakkor a mindenkori gondolkodás és a megélhető tapasztalat számára voltaire-i értelemben továbbra is *confuse* maradt.

2.

A teológiai gondolkodásban az antikvitásnak részben ugyanaz az értelme, mint a görög-római szerzőknél és a humanistáknál. Tartalmát tekintve azonban teljesen más, ami magából a teológia lényegéből fakad, s ez a döntő az antikvitás megítélésében és a teológián belüli helyének kijelölésében.

Teológiai értelemben az antikvitás fogalma *tekintélynek* (auctoritas) és *hagyománynak* (traditio) tiszteletben tartását foglalja magában. *Tekintély* abból a szempontból, hogy rendkívül meghatározó egy közös kultuszhoz, valamint kultúrához tartozó közösségben a feltétel nélküli figyelemnek, a végső meghatározottságnak tárgyát képező személy, aki tettével és szavával megalapozta a legfontosabb értékeket, illetve az a forrás, amely hordozza e tetteket és értékeket. *Hagyomány* pedig abban a vonatkozásban, hogy a tekintély által közvetített értékek és törvények a következő nemzedékeknek átadandók és a jövőnek megőrizendők. Az az érvelés, ami szerint nemcsak a görög-római régiségek bírnak komoly tekintéllyel és nagy hagyománnyal, már Josephus Flavius írásaiban is markánsan megjelenik, gondoljunk csak az *Antiquitates Iudaeorum* (Ioudaikész arkheologiasz) és a *Contra Apionem* (Peri arkhaiotétosz Ioudaión) című munkáira. Ezekben a művekben az archeológia az apológia szolgálatába állíttatik. A régiségek versenyében tekintély és hagyomány dolgában nemhogy nem szorul védelemre a zsidó nép ősi volta, hanem éppen nyilvánvaló elsőbbséggel rendelkezik, mint az egyiptomiak, kaldeusok és föníciaiak kultúrája is. „A görögöknél minden későn, úgyszólván »tegnap vagy tegnapelőtt« ment végbe – írja Josephus,⁵ és a zsidó antikvitást a zsidó történelem jelentőségével emeli ki Halikarnasszoszi Dionüsziosz *Romaiké Arkhaiológiájával* egybevetve.⁶

Az antikvitás kérdésében a teológia Josephus Flavius érveléséhez csatlakozik, hiszen a zsidó kultuszban és kultúrában uralkodó tekintélyre és hagyományra megy vissza a keresztyén gondolkodás is. A teológiai antikvitás legnagyobb különbözősége a görög-római felfogástól, s előre vetítve, a modern klasszika-filológiától is az, hogy

nem az ősök, nem a régiek alkotják a tekintélyt, hanem egyedül az Isten tette és személye, a róla szóló tanúság és mindezeket hordozó írások, törvények és rendelkezések. Ennek a gondolatnak egyik legjellemzőbb összefoglalása a Deuteronomium 4. fejezetében olvasható:

„Most pedig, Izráel, hallgass azokra a rendelkezésekre és döntésekre, amelyekre tanítalak benneteket, és cselekedjetez azok szerint, hogy élhessetek, és hogy bemehessetek, és birtokba vehessétek azt a földet, amelyet atyáitok Istene, az Úr ad nektek. (*Ez a hagyományteremtő parancsolat!*) Semmit se tegyetek ahhoz az ígéhez, amelyeket én parancsolok nektek, se el ne vegyetek abból! Tartsátok meg Isteneteknek, az Úrnak parancsolatait, amelyeket és parancsolok nektek. (*Ez a forráshordozó írás tekintélye!*) Saját szemetekkel láttátok, mit tett az Úr Baal-Peórt miatt, hogyan pusztította ki közületek Istened, az Úr, mindazokat, akik Baal-Peórt követték. De ti, akik ragaszkodtatok Istenetekhez, az Úrhoz, ma is mindnyájan éltek. (*Ez az isteni cselekedet tekintélye!*) Íme, én megtanítottalak benneteket azokra a rendelkezésekre és döntésekre, amelyeket az én Istenem, az Úr parancsolt meg nekem. Azok szerint cselekedjetez azon a földön, ahová bementek, hogy birtokoljátok azt. (*Ez az értékek tekintélye!*) Tartsátok meg, és teljesítsétek azokat, mert az által lesztek bölcsék és értelmesek a népek szemében. Ha meghallják mindezeket a rendelkezéseket, ezt mondják majd: Bizony, bölcs és értelmes nép ez a nagy nemzet! (*Ez a hagyomány rendelkezése!*) Mert melyik nagy nemzethez vannak olyan közel az istenei, mint hozzánk a mi Istenünk, az Úr, valahányszor kiáltunk hozzá?! És melyik nagy nemzetnek vannak olyan igazságos rendelkezései és döntései, mint amilyen az az egész törvény, amelyet én adok ma elétek?!”⁷ (*Ez az antikvitásnak más népekkel való összehasonlítása!*)

A zsidó-keresztyén vallás számára tehát a tekintély az az Isten, aki népét kivezette a fogságból, megváltotta és az övéi számára bölcsességet, parancsolatot és rendelkezéseket adott. Ezekhez a tettekhez és szavakhoz ígérek járultak, melyekhez az Ószövetség népének a Messiás váradalma kötődik, az Újszövetség népének pedig a testet öltött Isten, Jézus Krisztus második eljövetele: az Isten országának kiteljesedése. Az ígélet hitelességét és komolyságát a történelemben belépő Isten cselekedete, megváltói műve igazolja a tanúk, próféták és apostolok által lejegyzett Írások szerint. Istennek és az ő szavának összekapcsolása a *logosz*-ban, az élő és ható ígében azt mutatja, hogy a szájhagyomány és az írásos tradíció után a hirdetett isteni szó jelentősége a közösség körében megnő az ígérek beteljesülése előtt, a váradalom közepette. Jézus mondja: „Az ég és a föld elmúlnak, de az én beszédeim semmiképpen el nem múlnak.”⁸

A teológia számára tehát az egyetlen alap az a cselekvő isteni ige, amely a szívét képezi antikvitás-felfogásának. Ezért a teológiában az antikvitás két szempontból közelíthető meg: *történeti* (sensus litteralis, historicus) és *lelki* (sensus spiritualis, anagogicus) értelemben.

3.

Az antikvitás történeti szempontból az Ó- és Újszövetséget tartalmazó Szentírás tekintélyét jelenti. Bibliai szö-

vegek értelmezésénél nem enged szabad teret a mindenkori allegorizálásnak, hanem annak határát a magyarázatban a *hebraica veritas* (héber igazság) szempontjai szerint jelöli ki. Ezáltal a bibliai hermeneutika mintegy antikvitás-elvvé válik, amelyet annak idején már a bibliafordító, Hieronymus megfogalmazott. A *hebraica veritas* az ő elnevezése, ami alatt érti a fordítások esetében az eredeti héber szöveget, héber gondolkodásmódot, történetiséget, a héber kánon kitüntetett tekintélyét, valamint azt a sajátos és a korábbi keresztyének által elfogadott nyelvfilozófiai tételt, miszerint minden nyelv a héberből származik.⁹ Hieronymus, aki külön munkáiban foglalkozott a héber régiségekkel,¹⁰ a humanizmus és a reformáció korán át máig ható módon megalapozta a teológiában az antikvitás történeti, illetve történet-kritikai szempontjait. A 19. század második és a 20. század első felében működő, irodalomtörténeti iskolát teremtő, ószövetséges tudós, Hermann Gunkel nyomán ma már minden egzegéta a *hebraica veritas* alapján vallja, hogy az Újszövetség görög szövege szintén elsősorban „Sitz im Volksleben Israels” értelmezhető.¹¹ Az a kortörténeti helyzet, amelyben az Írások létrejöttek, a fiatal archeológia, az antikvitás tárgyi emlékeit napvilágra hozó régészet segítségével egyre ismertebbé válik számunkra, s így a hellénizálódott Szentföldnek és immár a birodalomban szétszóródott keresztyén gondolatoknak szövegei a *hebraica veritas*-ban nyernek szélesebb magyarázatot. Gondoljunk csak a Qumráni tekercsek felfedezésének gazdag szellemtörténeti hozadékára, a numizmatikai ismereteknek a teológiában történő használatára, vagy a görög sírfeliratok tanulságaira.¹²

A teológiai antikvitás történeti szempontjához tartozik az is, hogy az Isten aktuális beszédének vonatkozásában az egyház a kanonizált Szentírást jelöli ki egyedüli hiteles forrásnak. Ugyan számtalan vallásos, keresztyén ókori irodalom áll rendelkezésünkre, ősi teológiákat megfogalmazó szövegek minden idők előtti bölcsesség hordozói akár, mégsem támaszkodhat a teológia magyarázatában és tanításában az úgynevezett hermetikus *prisca theologia* hagyományára. Ebben is bizonyos értelemben a *hebraica veritas* elve szab gátat. Hasonló a helyzet a görög-római irodalommal is, amely antikvitásként nem épülhet be a teológia forrásul szolgáló auktorai közé, csupán megválogatott részei szolgálhatnak a Szentírás bizonyos helyeinek kihangsúlyozására az egybevágó hasonlóság okán. Nagy Baszileiosz érvelésében ugyan Mózes egyiptomi, Dániel pedig káldeus műveltségű volt, mégis a pogányok irodalma, költők, történetírók és bölcselők írásai evilági tökéletességről, tehát ősök dicsőségéről, testi erejükéről, szépségről, köztiszteletéről, királyi méltóságról szólnak, szemben a Szentírással, amely a többet érő másik, eljövendő örök életéről tanúskodik, ami felé a keresztyének törekcsenek. Az erény dolgában viszont elfogadhatja a keresztyén ember a klasszikus irodalomból a tanulságosat, amely mintegy előkészületül, példaként szolgálhat az erényes életre.¹³

4.

Ennél a pontnál eljutottunk az antikvitás lelki oldalához. Az itáliai reneszánsz nagy tanúja, a humanista Vasari

írja valahol, hogy „az új ügy küzdötte le a régít, hogy az antikot szegezze szembe vele.” A gondolat alapvetően evangéliumi, vagyis a teológiai antikvitás tartalma fogalmazódik meg benne. Ugyanis Vasari szerint a humanisták az igazi *antiqui* – ősi tekintélyek emberei –, elutasítva a moderneket, akik valójában régiek.¹⁴ Az evangéliumokban Jézus azt az újat hirdeti, amit az Írások Isten országának nevez, s ami lelki értelemben az emberben, a hívő közösségen belül átélhető valóság, ugyanakkor világtörténelmileg még ígélet és váradalom. Krisztus feltámadásával és a Lélek pünkösdi kiadásával ez az új, még ha lelkileg is, de jelenvalóvá lett a régi teremtés közepette, ezért a teológia értelmében *minden régi ennek az újnak eszkatológikus tapasztalatában újtetik meg*.

Az antikvitásnak az Újszövetségben fellelhető különös megközelítése a réginek háromfajta értelmezését adja.

1. Az *elavuló régiség* az eszkaton felől nézve mindaz, ami a régi és elrontott teremtéshez, a bűnös emberi természethez kötődik. Főleg Pál apostol teológiájára jellemző az új teremtésnek illetően ütköztetése a régivel: „Azért ha valaki Krisztusban van, új teremtés az, a régiek elmúltak, íme, újjá lett minden.”¹⁵ Vagy máshol így ír: „Szolgáljunk a léleknek újságban és nem a betű óságában.”¹⁶ Ezt az óságot említi a Zsidókhöz írott levél szerzője is: „Mikor újról beszél, óvá tette az elsőt; ami pedig megavul és megvénhedik, közel van az enyészethez.”¹⁷ Vagy máshol így: „Azok elvesznek, de te megmaradsz, és mindazok, mint a ruha megavulnak.”¹⁸ Jézus szavaiban is tetten érhető az elmúlásra ítélt régiségekre való utalás: „Szereztek magatoknak oly erszényeket, melyek meg nem avulnak, elfogyhatatlan kincset a mennyországban.”¹⁹ Máshol így szól: „Senki sem vet pedig új posztóból foltot ócska ruhára.”²⁰ Az antikvitásnak ez a megavult volta kemény ítélet alatt van. El fog pusztulni az új teremtést megelőző katalizmában. Erkölcsi értelemben pedig a régi csak nyűg és visszahúzó kolonc az új élet nyakán.

2. Másik értelmezés szerint az antikvitás *azon tekintélyes régi hagyományt jelöli, amelyet felülír az eszkatológikus valóság*. Jézus Hegyi beszédében, épp amikor a törvény érvényét magyarázza, a hagyományt új tekintéllyel –, önmagával írja felül: „Hallottátok, hogy megmondattok a régieknek: Ne ölj, mert aki öl, méltó az ítéletre. Én pedig azt mondom nektek, hogy mindaz, aki haragszik atyjafiára ok nélkül, méltó az ítéletre.”²¹ „Megmondattok a régieknek...” – formula *passivum auctoritatis*-át, a tekintélytisztelet passzivitását fordítja át Jézus *activum auctoris*-szá, az alapító, a szerző megújító cselekedetévé. Ez azt jelenti a teológiai etika nyelvén, hogy nem a pusztá parancsnak és a törvénynek engedelmesskedő ember lesz jóvá, hanem az emberben cselekvő Isten teszi képessé azt a jóra.

3. Jézus Krisztusnak önmagára történő utalása az új világ feltételeként és teremtőjeként már elvezet az antikvitás harmadik értelméhez, ami nem más, mint *a réginek azonosítása az eszkatológikus újjal*. Csupán visszautalnék arra, hogy Vasari valami hasonló gondolattal élt az előbb említett mondatában. Jézus éppen Isten országával hozza kapcsolatba a régi és az új összekapcsolódását: „Annak okáért minden írástudó, aki a mennyeknek országa felől megtanított, hasonlatos az olyan gazdához, aki őt és újat hoz elő éléstárá-

ból.”²² A kezdet (arkhé) és a beteljesedett vég (telosz) azonosítása az isteni akaratban mindenképpen kihangsúlyozandó, amikor ezt mondja a váló levél törvényi engedményével kapcsolatban: „Mózes a ti szívetek keménysége miatt engedte volt meg nektek, hogy feleségeiteket elbocsássátok; *de kezdettől fogva nem így volt.*”²³ Az *ap’arkhész* nem történeti időt jelöl, hanem az eleve isteni döntést és akaratot. Erre a lelki embert és mennyei világot megvalósítani szándékozó isteni akaratra céloz Lukács is Péter beszédében: „Tudjátok, hogy az Isten régebbi idő óta (aph’hémerón arkhaión) kiválasztott engem közülünk, hogy a pogányok az én számból hallják az evangéliumok beszédét, és higgyenek.”²⁴ Vagy János első levele is hasonlóképp beszél: „Nem új parancsolatot írok nektek, hanem régi parancsolatot, amely előttem volt kezdettől fogva; a régi parancsolat az ige, amelyet halottatok kezdettől fogva.”²⁵

5.

Az eddigieket összefoglalva megállapíthatjuk, hogy az antikvitás a teológia területén történelemben megtapasztalt transzcendentális tradíciót jelent, aminek feltétlen tekintélye Krisztus.

A) *Történelmi értelemben* tekintélyt és hagyományt magában foglaló régiség a *hebraica veritas* jegyében áll, s a kanonizált héber és görög Írások, valamint az Írások keletkezése korának szellemi és tárgyi emlékeit képezi. A teológia tudományágai között az Ó- és Újszövetség szövegeit kutató és magyarázó biblicum, a biblica theologia és a kortörténet foglalkozik mintegy a rendszeres teológiát előkészítendő stúdiumként az antikvitással.

B) *Lelki értelemben* a teológia tudományai között a rendszeres teológia, vagy ahogyan Paul Tillich nevezi: az alkotó teológia foglalkozik a történeti stúdiumokra alapozott, de szinoptikus vizsgálatában az antikvitás jelentőségével. Ez a szisztematikai megközelítés a klasszika-filológia antikvitás-fogalmától három lényeges tulajdonságával tér el. Ezek a következők:

1. A teológiai antikvitás *nem a múltra, hanem az eljövendőre van tekintettel*. Az igazi eredet, a hitelt és tekintélyt parancsoló ősiség a beteljesedés felől érthető meg. Az *arkhé* a *telosz* irányából, a genézis az új teremtésből, az Isten országát elhozó Krisztus felől ismerhető meg, aki „az Alfa és az Ómega, a kezdet és a vég, aki van, és aki volt, és aki eljövendő.”²⁶

2. A teológiai antikvitás *nem az archaizálás segítségével, hanem csakis az új lét alapján* képes megjeleníteni a tekintélytől áthagyományozott értékeket. Ez azt jelenti, hogy a klasszicizáló, ugyanakkor történelmi korokhoz kötődő jegyek helyett a mindenkori jelenre érvényes minőségi létalapot kívánja feltárni. A teológia az antikvitásra nézve sohasem a rekonstrukcióban érdekelt, hanem az új teremtés struktúrájában, megvalósulásra váró szerkezetében. Ezért minden külsőség – jöjjön bármilyen történelmi hagyományból, – csak adiaforon a számára.

3. A teológiai antikvitás az előzőekből következően *nem példa, hanem részvétel* a lelkileg jelenvaló Isten országából. A régiség, a tekintély és hagyomány nem utánzásra való, mert lehetetlen az imitáció abban a minőségben és

hitelességben, ami a mintaként szemlélt tekintély vagy érték sajátja. Az egyetlen lehetőség az új létben való részvétel. Az *imitatio Christi* helyett a Krisztussal történő meghalás és a Krisztusban történő feltámadás valósága. Teológiai értelemben ebből az következik, hogy minden körülmény ellenére is az Istennek teremtő, megváltó és megszentelő munkájából részesedő *tanú* a tekintély által kijelölt hagyomány vonalába állva képes újabb és újabb értékeket létrehozni.

Békési Sándor

JEGYZETEK

- 1 „...et de là, peut-être, vint cette notion confuse de l’antiquité, que les premiers héros combattaient contre les lions et contre les sengliers avec des massues.” Essai sur les moeurs et l’esprit des nations. In *Voltaire oevres choisies*. Paris, 1878, Édition du centenaire 30 Mai 1878, 443.
- 2 Heinrich Fichtenau: *The Carolingian Empire*. Toronto, 1995, 90.100.
- 3 Friedrich Nietzsche: *Ifjúkori görög tárgyú írások*. Budapest, 1988, Európa, 167–180.
- 4 I. m. 175–176.
- 5 Josephus Flavius: *Apión ellen, avagy a zsidó nép ősi voltáról*. Ford. Hahn István. Budapest, 1984, Helikon, 6.
- 6 Hahn István: *Josephus Flavius és a zsidók története*. In Josephus Flavius: *A zsidók története*. Ford. Révay József. Budapest, 1983, Gondolat, VIII.
- 7 5Móz 4,1–9
- 8 Mt 24, 35
- 9 J.N.D. Kelly: *Szent Jeromos élete, írásai és vitái*. Budapest, 2003, Paulus-Hungarus, Kairoz, 236–240. „Nem hagyom magam eltéríteni a hebraica veritas-tól” – írja Jeromos több ószövetségi könyv bevezetőjében: „Incipit prologus sancti Hieronymi in libro regum: quaquam mihi omnino conscius non sim mutasse me quippiam de hebraica veritate.” „Incipit alia eiusdem praefatio: certe confidenter dicam et multos huius operis testes citebo, me nihil dumtaxat scientem de hebraica veritate mutasse. Sicubi ergo editio mea a veteribus discreparit, interroga quemlibet Hebraeorum et liquido pervidebis me ab aemulis frustra lacerari, qui «malunt contemnere videri praecleara quam discere», perversissimi homines.” In *Biblia Sacra iuxta vulgatum versionem*. Stuttgart, 1983, Deutsche Bibelgesellschaft, 365. 768.
- 10 Héber nevek; Helynevek könyve; Héber kérdések.
- 11 Hans-Joachim Kraus: *Geschichte der historisch-kritischen Erforschung des Alten Testaments von der Reformation bis zur Gegenwart*. Neukirchen, 1956, Moers, 313.
- 12 Vermes Géza: *A qumráni közösség és a holt-tengeri tekercsek története*. Budapest, 2005, Osiris; Florentino García Martínez, Eibert J.C. Tigchelaar (ed.): *The Dead Sea Scrolls Study Edition*. 2 vol. Leiden, New York, Köln, 1997, Brill; Medgyessy László: *A kijelentés „néma” tanú. Bevezetés a bibliai numizmatikába*. Budapest, 2007; Imre Peres: *Griechische Grabinschriften und neutestamentliche Eschatologie*. Tübingen, 2003, Mohr Siebeck.
- 13 Nagy Baszileiosz buzdítása az ifjakhoz: hogyan olvashatják haszonnal a pogány irodalmi műveket? In Vanyó László (szerk.): *A kappadókiai atyák*. Budapest, 1983, Szent István, 17. 35.
- 14 Eugenio Garin: *Reneszánsz és műveltség*. Budapest, 1988, Helikon, 17. 35.
- 15 2Kor 5,17
- 16 Róm 7,6
- 17 Zsid 8,13
- 18 Zsid 1,11
- 19 Lk 12,33
- 20 Mt 9,16
- 21 Mt 5,21–22
- 22 Mt 13,52
- 23 Mt 19,8
- 24 ApCsel 15,7
- 25 1Jn 2,7
- 26 Jel 1,8

Költő a szószéken

Az alábbi írás tiszteletteljes, szeretetteljes, elismerő és hálatelt hangvételéhez a szerkesztőség nevében csatlakozom, és ezúton mondok köszönetet Szigeti Jenő atyai barátomnak és testvéremnek azért a meggazdagító és speciális szolgálatáért, amellyel a Theologiai Szemle olvasóit évtizedek óta megajándékozta. 80 éves születésnapján őszinte szeretettel és tisztelettel kívánom, hogy az Úr Isten továbbra is tartsa és részeltesse a legjobb szellemi és fizikai erőben a maga, szerettei, Krisztusban testvérei és az egész magyar szellemi/lelki közélet javára, örömeire. (a szerkesztő)

Egy különösen egységes alkotói világ részesei lehetünk, ha kötetivel¹ megismerkedünk.

Szigeti Jenő teológia professzor, lelkész, prédikátor-költő, minden sorában, még legbensőbb, személyes verseiben is az életminőségért önmagát felelősnek tudó ember szól: „*megegyesült bennem az a meggyőződés, hogy Istent nem a műemlék katedrálisok hűvös csendjében, vagy az evangelizációs hadjáratok piaci forgatagában lehet megtalálni, hanem a csendes hétköznapiakban.*” A csöndes napok virágai a versei, amelyek zöme az Úr tudatos gyermekének párbeszéde Istennel. Ez az elhivatottság tükrözi, minden gondolata Isten ölelésében szól, még ha ostoroz, olykor mennydörög is, de leginkább a valóság különböző szintjeit mutatja föl, hogy tegyen az emberért, isteni segítséggel, alázatos szolgálóként. A legtöbb vers műfajául az ima vagy a fohász nevezhető meg. Ezt az oly számos műfaj-jelölőverscímet is mutatják: *sóhajtság, prédikáció, ima, zsoltár, imádság, dal, credo, hála, fohász, bűnbánat, hitvallás, ének, bocsánatkérés, könyörgés, kiáltás, hálaadás. Sőt, cikluscím is akad: Imádság a derűért, A szentjánosbogár imája.* Alig is van olyan verse, amelyben ne szólna közvetlen megszólító gesztussal az Úrhoz. Kvázi dialógusok ezek, vádlók, kérők, áradó hálával teltek, fájó bánatba fülök, befelé mosolygók, lehetőségért könyörgők, tette biztatók, mélyen bűnbánók, szív mélyéből alázatosak, mint ama 150 zsoltár ezer színe. Példaértékű, mintaszerű ez az odaadó, tiszta fölfelé tekintés, aminek konkrét bizonyossága a megszólító formulák száma. Megvizsgáltam ezeket a kötetekben.

Az elsőben a birtokjeles URAM 56-szor, a másodikban 29-szer, a harmadikban 26-szor, a negyedikben 19-szer, az ötödikben 97-szer hangzik el. A szinonima, az ISTENEM 30-szor, illetve a következőkben 16, 13, 7 és 29-szer; az ISTENÜNK alak 10-szer, illetve 14, 10, 1, 7-szer. Az URUNK 7-szer, tovább pedig kötetenként 8, 9, 1, és 19. Megszólító értékű személynév másként a TE 40-szer, illetve 22, 25, 7, 61 esetben fordul elő. A hiteles párbeszéd-helyzetet erősítik az odafordulásokban a személyes névmások határozóragos alakjai, melyek összes megjelenése 128. Ezek: *benne 1, benned 9, elé 1, eléd 2, előled 5, előtted 5, érte 1, érted 1, feléd 1, hozzá 3, hozzád 14, nála 2, nálad 6, neked 13, néked 3, nélkülöd 5, övé 1, övele 1, rád 1, rólad 3, tebenned 1, teelőled 1, téged 8, tehozzád 2, tiéd 5, tőled 23, vele 6, veled 11.* A költő-prédikátor számára természetes, egyetlen létezési mód, az Úrban élés bizonyossága az említettek túl a fölöttünk lévőkné megnevezésének több rokon értelmű szava, mint: ATYÁM 1, ATYÁNK 1, BÁRÁNY 5, ÉG 1, EMBERFIA 2, FEL-

TÁMADOTT 2, FIAD 1, GAZDÁD 1, GONDVISELŐ 1, ISTEN 16, ISTENEMBER 1, JÉZUS 111, KRISZTUS 45, MESTER 19, MINDENHATÓ 1, MEGVÁLTÓ 2, MINDEN 1, OROSZLÁN 1, Ő 22, ÖRÖKKÉVALÓ 5, TEREMTŐ 14, TŰZOSZLOP 1, ÚR 96, ÚRISTEN 1, VAGYOK 7, VALAKI 1. Ebbe a sorba tartozik az is, hogy Isten szava IGE-kénti megnevezésének 90 megjelenését számoltam össze.

A szerző előszavai azonos szelleműek: „*Isten áldja önöket, hogy ne hulljon a mag tövisek közé*” –üzeni a 2. kötet bevezetőjében. Az elhivatott, felelős ember jelenik meg a 4. kötet indításában is: „*A versben nem elég csak az igazat mondani, üzenetet, palackpostát kell küldeni benne az embereknek. Így van jelen a versben a másik is, akinek a vers szól. Mert a legrosszabb vershez is két ember kell, mint a beszélgetéshez. Az egyik, akinek Isten valamit a szívére helyezett, és a másik, akinek megnyitotta fülét a hallásra.*” Ars poeticává erősödik a töprengés az 5. kötet nyitásában: „*Vallomás és vallatás, imádság és rácsodálkozás az életre, ez a vers. A fény felé kell indulni, mert látni kell, hogy el ne tévedjünk.*” A szüntelen önreflexió is sajátja, és költői-alkotói magatartása a kereső ember példája. A fény felé című kötetben jelent meg a következő életképszerű, epigrammatikus ima:

Ösvényen

*Istent hívó fohászokat
mormolok szüntelen,
mert mint az erdőben eltévedt
kisgyerekek, dalolnom kell,
hogy egyedül az úton,
árnyékomtól ne féljek.
A céltalanság erdejében,
vihar tarolta hegyoldalak mélyén
kanyarog életösvényem:
de merre? de hova?
Szívemet kétség borítja, mert
nélküled, Uram, biztosan eltévedek,
ha reszkető kezem nem fogod.*

A kétség remegése ez az önjellemző rövid életkép, mely a nagy kérdésekben tetőzik, de az Úrhoz forduló szinte gyermeki bizalommal tovább tud lépni az ösvényen, hiszen a hívó fohász sohasem hiábavaló.

A költő kicsi korában szent elhatározással váltóór akart lenni, ez bizony igen felelősségteljes vállalás, mindig tudni, merre haladjon tovább az a bizonyos tízes villamos,

mikor forduljon, hogy az elindulók célba érjenek. Szigeti Jenő igenis váltóőr lett, mindig kereső fölfedező, kételyekkel élő lelkipásztor, bizonyosságért kiáltó hívő, rendért fohászkozó pedagógus, Jézus útját vágyó bolyongó, tisztaságért kiáltó mocsár-lakó, kétélű kardok között a szívét fölmutató ember. *A fény felé* című kötetben így fogalmaz:

Véred a vére

*Igéddel
írd tele, Uram,
üres életem.
Tollad a sorsom,
mit nekem szabtál,
ami elől
nem menekülhetek.
Mert az Ige
nem tan,
vagy röpke frázis.
Teremtő hatalmad –
hisz szíve van –
s véred a vére
értelmetlennek tűnő
üres napjainnak.*

Ebben a fohásban többféle lelki vágy és fölismerés szólal meg. Legerőteljesebb talán a jónási-problematika: a neki szabott sorstól nem menekülhet. Ez a számos elhivatottat megérintő kérdés Babits Mihály előtt is, de őt követően különösen is jelen van irodalmunkban. Szigeti Jenő az első verses kötetében 7 darabos, igen keserű, önkritikus, ostromzó ciklust szentelt az égető szembenézésnek, *Jónás, a hozzánk hasonló próféta* címmel. Az Istentől kapott cselekvési parancsot jelképező *Toll* az alkotás, az Ige hirdetésének főnévi metaforája, jelent prédikációt, írást, verset, tanítást, és a tanult költő kezében kultúrtörténeti rekvizitum is. A prédikátor vallja, vállalja, hogy az Ige hirdetése az élete, akkor is, ha éppen kiüresedettnek érzi, ezért a megélhető *igéért* könyörög. Az adott lelkiállapotban a cselekvés *értelmetlennek tűnhet*, ám a lényeg a felszín alatt a vérrel lüktető *szív Teremtővel* való megható lelki azonossága, és így a szöveg zárlatában az *üres* jelző már csupán a *napokra* érvényes. A *szív* teljességében a hit a pillanatnyi elkeseredésen való fölülemelkedést segítheti.

Az 5. kötet, *A fény felé* néhány kulcsszava közül a *szívet* választottam részletesebb vizsgálatra, mert mondhatnám profánul, a jó tanár urat ismerve, ő valóban csupa szív ember, ám főleg, mert a *szívmotívum* emelkedett, abban a klasszikus értelemben, hogy vissza-visszatérő valóság-elemként új-meg új tartalmakkal töltődik föl, de hangalakja mindig fölidézi egy kötet-egészben, avagy vers-szövegben az előző jelentéstapadásokat, jelentésárnyalatokat is. A korábbi kötetekben és a szerző prózai munkáiban is számtalanszor szerepel, ebben a versgyűjteményben 133-szor fordul elő. Alcímként *A kis herceg* érzelmi tartományait is megidézi: *Szívével látni, hogy el ne tévedjünk*. Ez a jelentéskör szélesedik, bővül a könyv bevezető gondolataiban, a citátumok egészébe épülnek: *Valami titokra nyílik ablak, amit a szívünkben hordunk. A szó titka a beszédes csend. Nem a némaság, hanem a szív csendje. Csak*

tiszta szívvel látjuk azt, ami igaz, a valót. Tanuljanak meg a poron át szívükkel látni. A többi előfordulást szemrevételezve egységekké tömörülő jelentéskörök válnak láthatóvá. A 2. kötetben mintha épp ezeket definiálná:

*A szív bálványgyár,
tanította bölcsen Kálvin, mert
benne születnek égre törő ideáink,
földre néző, önző vágyaink,
meg a föld alatt kutakodó haszontalan
előítéleteink imádott szennye,
mely megfertőzi ünnepeinket. (A második)*

Elsőként ezt az utóbbi, a személyiségre jellemző, hagyományosan érzelmeink központjának tekintett, emblematiszta érvényű szívet idézzük, az önjellemzést szolgáló szintagmák tagjaként, amelyek negatív, illetve (jóval kevesebb) pozitív emóciókra utalnak: *gyarló szívem, szívünk fénye sem világít, szívem dzsungele, szívünkben kétely lakik, szívünk a gonosz rabja, utálkozásaink mocsarában süllyed el szívünk, szívem sebei, elsötétül minden a szívemben, szívem gonosz indulatai, az elszállt idő bosszúja szívemen, háborog a szívem, álmunk összetört cserepei szívünket szabdalják, a nemlét határáig fáradt szívem, énekelt a szívem, vágyik a szívem a szépre.*

Az „égre törő ideákat” szülő szív talán a lélek kifejezője, az ember legjobb része, általa méltó arra, Isten gyermekeként szolgálhasson: *szívig ható csendes szavad, szívemben a keresetet eltakarja, fájdalomaink tövise tépi, emészti szívünket, lángbetűkkel írtad üzeneted szívemre, Istenem, ha szívem mélyén veled beszélgetek, szívem üres templomának árnyán, a szív tartalmas csendje, szombati zsoldárt helyezz a szívemre, kőszívet puhít, szálkát operál ki szívünk közepéből, tépett szívet foltozni, kételkedő, kövesülő szívünket hoztuk ma éléd, szívünk éhségét csillapítani, szívemet kérte egykor az Úr, Uram, atyai szíved szép szava, szívemre tetted igéd, világíts át szívünkön, kegyelmeddel a szívemet őrzöd, Uram, szívem ajtaján kopogtatsz, szívünknek Jézus a gazdája, Isten szerető szívéből való, időkalitkába zárt szívünket látni tanítsd újra, Istenem, szívünkben elvesztettük lelkét, az Örökkévalót, szívünk szemei haloványan látják arcod, szavadat szívünk zajától nem halljuk.*

A II. kötet *A tizedik* című darabjában a valós élet helyzetében vágyat érlelő, a földi lét kívánságaiba belefeledkező, gyarló embert képviselő szívről ír Szigeti Jenő:

*Istenem!
A szív a kívánság szülőotthona,
melyet csak egyedül te tudsz
tisztává tenni, és uralni
örökkön örökké!*

Ez a mindennapjainkban életünket sokszor tévútra vezető, olykor megörvendeztető szív mint döntéseink, választásaink, elhatározásaink, tetteink mozdítója is ott dobog a verssorokban: *szívvel látod társad, szívdbogásom számolom, a szívem is elhagy engem, a kapcsolat álmát a szívünkbe fogadni, gyermekkorom fáit állnak szívem útjain, szívünk elszürkült ólomtükrén át kémleljük naponta egymást, a szeretet meghal a szívünkben, a sötét*

szívünk szavát megfojtja, ellenszenvet fertőzik szívemet.

A költői ihlet csatartere is a szív, a fölismerésekre vágyó terrén: *szó, mit a szív őriz titkon, a vers a szív és a szó találkozája, szívből kiszakadt vers, a hallgatás a szívünkkel fordít szembe, a tehetetlenség tépi szívem szüntelen, csak a szív lát jól, szív nélküli kimondott szavaink, szívembe rejteni azt, ami fölemel, a szív titkairól hírt hozok.*

Igen tanulságos a kötetcímek üzenete is: az 1. és a 2. objektív tényközlő: *Egy mai prédikátor versei* 2004. 77, illetve 70 verset tartalmaz. A csak a szerényen megmutatózó poéta inkább prédikátor, ahogy a besoroló címjelzet is mutatja. E kötet záró ciklusa a Jónás próféta-történet szellemi közelítése, mintegy a verssé érlelődött ígéhirdetés indoklásaként. Bár a jónási magatartás minden kötetében, prózai írásaiban is vissza-visszatérő motívum, mert a másokért cselekvés újra bizonyosságért kiált, valós fogódzó lehet a hitben.

*A másoknak mondott,
de meg nem hallgatott,
el nem fogadott
igaz gondolatok terhe nyomaszt*

– írja a *Takarodó* című versben, még az utolsókötetben is. A 2. kötet záró mozzanatában öt, *üzenetek* aposztrofált prózai írásban töpreng a hit mély kérdéseiben, a szószéken állás felelősségével, a világjobbító szándék határozottságával. A 3., az *Életigenek*, 2006-ban jelent meg, 77 vers van benne. Szelíd alázat vezet e hetvenedik éves születésnap verskoszorút: „*Ebben a könyvben szomorú-vidám életigenek vannak, melyekkel még egyszer arra szeretnék hangsúlyt helyezni, hogy Isten ma is ember-ruhába öltözött jár velünk az úton, és amennyiben egy embernek tudunk valamit mondani, valamit tudunk érte tenni, Krisztussal találkoztunk.*” A kapott-elfogadott-vallott felelősség vezet tovább tollát is, mint egész életét. A második részben itt is prózára vált, a prédikátor szerényen 38 *pogácsás útravalót* kínál prédikációs történeteivel: *ahhoz, hogy a bűn világának értelmetlenségét túléljük, elég egy pogácsa, meg egy pohár víz Isten angyalának kezéből.* A 4. a *Haza felé – Jézus felé, Köszönöm a mindennapi szeretetet* alcímmel, 2012-ben adták közre a 76 verssel. Címe a megtalált feladat-bizonyosságot sugározza, amely az „örök haza” felé indulás gesztusával a Jézusba vetett bizalmat adja olvasóinak, noha a kétely e kötetben sem hagyja el: *Angyal repül az ég közepén, s mi földre szegzett, merev nyakkal lessük a másik sáros lányomat.*

A könyv második fele ismét prózának ad helyet, *meditációknak* nevezett 31 erkölcsi tanítás, példázat, summázó üzenet-sornak. Ezek záró gondolata is az önmagát, tudását szétosztó attitűd: *Mert amid van, azzal úgy tartozol Istennek, hogy a másik emberérdekében, az ő javára és áldására is kamatoztatnod kell.*

Az ötödik kötet *A szeretet választása* alcímmel 2015-ben jelent meg, 248 verset ad közre, nem vált át prózára. A megadatott-sugallt-vállalt költő-létállapot tükrözi. Címe az ég felé induló ember biztos lépteit fogalmazza: *A fény felé.*

*Indulni szép,
és megérkezni is gyönyörű,*

*ha az út végén ő vár,
ki útnak indított fényével, egykoron. (A fény)*

A kötetben közvetlen ez után áll a címadó vers fényes vallomása:

*A fény győz a sötétben.
A remény, Jézus,
ki fényével ma is átölel,
és a célig bizton elkísér.*

Ám ha a szív figyelme a földet pásztazza, a szemsugár az emberekre vetül, sötétedik a kép, és erős indoklást kap a már a korábbi kötetekben is tipikusan megjelenő, egyik jellemző képi valóságanyaga, a *szenny, a szemét, a sár, a mocsár: a bűn ma még uralkodó szennyes árja; napjaink szemétdombján álságos szavaink műanyag szemete diadalt arat; épül ma is Babilon: sárból, szurokból; Lélek nélkül – mint a szót nem értő, lázadó porszem ember – a szó közösségét veszítve, csak mocskolódó sárhalmaz maradt.*

Már a 2. kötetben megjelent a *Meditáció, egyhangú verseim felett* című, elmélkedő, én-szembebesítő költeménye, amely konkrét, indokoló fölmérése emotívumoknak, sőt ars poeticává emelkedik:

*Azt mondom,
hogy egyhangúak a verseim,
mert ismétlődnek benne szavak:
a szemét, a mocsár meg a halál?
Hát, valóban így van ez.
De mit tegyek, ha
marad a jól tenyésző mocsok,
talpam alatt sülyed a mocsár...
Az ég kék,
selymes a fű,
s a tavaszi szellő
lágyan simogat.
De a halál az halál,
a mocsár az mocsár,
s a mocsok sem magasztosul
félgett kincské sohasem.
Ezért hát, verseimben is
ott sorakoznak újra meg újra.
Hátha lesz egyszer valaki,
aki fojtott sikolyomon
elgondolkodik.*

Mindezek sürgetik a tanító szándékot, a világot szembíteni, az embert jobbítani vágyó feladatvállalást. A költő számára a vers cselekvés:

*Tette int, vagy bűnbánatra hív,
hogy más legyen a holnap,
mint a tegnap volt.
Nemcsak a szavak rendje
köti a verset,
hanem a valóság,
mely benne napvilágra jut.*

A *fűszál imája* című verse az ötödik kötetben e számvetésnek szerves folytatása:

A fűszál imája

*Uram, nem adtál helyet
vadvirágos szép meződön,
az aszfalt hasadékába küldtél
fűszálnak, hogy ott zöldelljek,
és kínkeservvel szétfeszítem
a holt-kemény anyagot,
hogy levegőhöz jussak.
Fölöttem ragyog a napod,
mosolyognak a csillagok,
de rám lépnek durva bakancsok,
s a közmunkások irtanak
fásult nyugalommal, lélektelenül.
De a reggeli köd harmatja
ma is új reményt ad,
hogy nem élek hiába,
s győztes lehet fűszálnyi életem
majd országodban.*

Allegorikus a cím: az ima emberi szintű fogalom, a kicsiny élőlényre vonatkoztatva várakozást kelt. A műfaj ugyanakkor az égre figyelő szellem asszociációját is kelti, s a záró lexéma, az *országodban* ezt a jelentést erősíti, az első, a nyitó szóval teljes egységben, az imahelyzetet egyértelműsítve. Ez az első szó az odaforduló és fohászkozó ember szava: *Uram*. Ezt viszont egy tagadószóval indító tárgyas szintagma követi: *nem adtál helyet*. Valamiféle valóság-fölmérés bevezetője ez, képből folytatva a fűszál-allegóriát, amelynek elemei azonban emberi léhelyzetek mutatói. Éltető közösség helyett magányosság-érzet, és a mégis megmaradás, a feladatteljesítés erőfeszítése. Az ég tágassága biztató lehetőségnek tűnik a Nap, a csillagok békéjével. Erre a derűs képre a kemény realitás ellentéte felel, a *durva bakancs* szerkezet, az *irtanak* állítmány, a *fásult* jelző és a *lélektelenül* állapot- és módhatározó sötétíti az iménti fényeket. Az érzelmi sinus-hullám ezután ismét fölfelé ível, a *harmat* a fűszálnak életadó remény, és a cél is bizonyos, noha tagadó formában jelenik meg: *nem hiába*. Ezt tágítja tovább a hit ereje: *győztes lehet fűszálnyi életem* – ezzel mintegy az allegória konkrét föloldása is megjelenik. Erős az áthallás a József Attila-i sorra: „*Légy a fűszálon a pici él, s nagyobb leszel a világ tengelyénél*”. A bizakodást viszont a *majd* időhatározó szó és a biblikus helyjelölő, az *országodban* a jövőbe vetíti, mégis értelmet adva az itteni lét keresztjének, hiszen a kín és a feszít szó Krisztushoz vezető asszociációkat vonz a vers világába.

Finom párhuzamul kínálkozik *A szentjánosbogár imája* című vers az 1. kötetből, 2003-as keltezéssel:

A szentjánosbogár imája

*A szentjánosbogár is
elfárad, Uram,
a tapintható buta sötétben,
és ha fénye kihunyt,
csak kukac marad.*

*Tőled kaptam én is
a fényt, Uram,
ami másnak világít.*

*Hiszen a magam sötétjében
csak-csak elvagyok, Uram.
De hogyha kihunyt a fényem,
én is csak kukac maradok,
csúnya pondró,
értelmetlen
levélrágó féreg csupán.
Uram, add,
hogy fényed,
mely utat mutat a kósza bogaraknak,
kik nem találnak haza az éjszakában,
ne veszítsem el sohasem.
Ámen.*

Ez az allegóriának induló verses ima gondolat-parallelé, kép-párhuzammá egyszerűsödik. Ugyanakkor, megélt, mélységből kiáltó szóvá nemesedik, hiszen a rövid versben négyszer ismétlődik a fölfohászkozó megszólítás: *Uram!* A sorok igen különböző hosszúságúak – van hat szóból álló és egyszavas is, a szerkezet aránytalanul bomlik két részre – az első öt sorra a másik tizenkettővel felel, e a formai elemek is a lélekállapot zaklatottságának mutatói. Az imát sóhajtó-suttogó parányi – költőnk kedvelt, biblikus ihletésű szavával élve – remekelt lény létezésének értelme és az alkotó, embertársainak szolgáló sorsvállalás rímel itt egymásra a fény valóság-vonatkozásában. Egy-egy lényeges életadományt, életreményt, életlehetőséget mutat föl, mint a gondolkodás világossága, (amire a *buta* jelző utal), az elhivatottság, az „egymás nélkül sötétben vagyunk” fénye (a *másnak világít* szintagma jelöli ezt), az isteni teremtés, a „legyen világosság” fénye. Fölvillanhat a befogadóban az irodalmi toposz is: a fáklya, fárosz, világítótorony motívum az irodalom egészén végigvonul. A záró képből újra a parányi létre vonatkoztatva válik a könyörgés tárgyává a fény: *Uram, add, hogy ne veszítsem el sohasem*. A II. kötetben a *Vers a bogárról* az apró dolgok ígézetében fogant, a hála gesztusával: *Uram! Köszönöm, hogy egykor teremtettél szép világodba tücsköt, bogarat... és bennük napi csodáid millióit*. Igen élesen jelenik meg viszont a *szentjánosbogár imájában* a félelem tárgya is: a földközeli, sőt föld alatti sötét pondró-lét, kukac-lét, féreg-lét fenyegetése, ahogyan Arany János is írta a *Kertben* című keserű költeményében: „*az ember önző, falékony húsdarab, Miképp a hernyó, telhetetlen, Mindég előre mász s harap*”. Ám az isteni kegyelem fényének öröme annál nagyobb, hiszen éppen a kicsiny lényre vetülve nyilvánul meg: *utat mutat a kósza bogaraknak*, hogy hazataláljanak. A *sohasem* általános névmás és az *Ámen* záróformula időtlenségével elemel a konkrét életképi egyszerűségtől, kiszélesíti a jelentést. Ismét egy költői párhuzam: József Attila is szívesen élt a bogár-motívummal, a rokon példa az *Isten* című versében:

*„Mért nem tudom hát sokkal szebben?
Mint a hegyek és mint a füvek,
Szívükben szép zöld tüzek égnek,
Hogy az elfáradt bogarak mind hazataláltnak,
ha esteledik.”*

A Szigeti Jenő e versét záró könyörgéshez hasonlatos zárlat számos költeményében megjelenik. Ezekből a fohászokból kirajzolódik az alkotó szinte teljes élet-program-

ja. Csupán néhányat idézünk az első és második kötetből: *Urunk, Istenünk, adj önismeretet és józan alázatot; adj értelmes szavakat a szánkra; szabadíts meg gonosz önmagamtól; adj nekünk béketúrést; óvja kegyelmes, puha tenyered értelmetlennek tűnő életem értelmét; add szívéünkbe a hitet, a reményt meg a szeretetet; könyörgöm, hogy állandó maradjon kezed munkája énbennem.*

Jellemző sajátja Szigeti Jenő írásainak a magáévá élt, belsővé érlelt irodalmi ismeret, a magyar és világirodalom alkotásaival való termékenyítő együttélés. Oly természetesen él az elhíresült kifejezésekkel, szövegelemekkel, mintha a művelt magyar szókincs szerves szótári részei lennének: vak remény (Csokonai), a vers kancsalul festett egekre néz (Vörösmarty), rám köszönt a rózsaujú hajnal (Homérosz), a múlt mély kútjának fenekén (T. Mann), papok és percemberke szolgák (Ady), hát befogom pörös számat (József A.).

A költői világának jellegzetes darabja a rapszódia az óda és az ima egységét megteremtő hitvallás:

Optimista vers – tavaszra

*Hinni kell a SZÓ erejében,
mely az eget a földdel összeköti.
Bízni kell a hit erejében,
mely mindennapjainkat az éggel összeköti.*

Istenem!

*Lábunk elé terítted a völgyet,
hol puha füvek hajladoznak a szélben,
ha napsugarad előcsalja őket a földből.
Elküldted a napot, hogy ragyogjon fölöttünk,
a Hold-nővéreinket, kinek sejtelmes fényénél
megszületnek szívünk titkos mese-tündérei.
Adtad szép világod minden kincsét,
hogy általa, élni taníts.
Add, hogy örülni tudjunk a földnek, meg az
égnek,
és a hála lilioma sarjadjon szívünk talaján,
hogy ajkunkra helyezett zsoltáraidal
dicsőíthessünk.
Szeretnék, Uram, derűs verseket írni,
és szeretném jókedvvel nevedet dicsérni.
Mert rólad beszélek a Nap,
a simogató szellő is téged szolgál,
s a Te titkaid suttogja fülembe.
A kipattanó bimbó is a te remekelt csodád,
De az ember, az ember, Uram...*

*Mert az ég ragyog,
a szellő suttogva simogat,
a fű kidugja fejét,
és a rügyek is kibomlanak.
A patkány rágcshál,
a szűnyog csíp,
a birkák meg bután
csak az orruk után mennek,
az ökör pedig bambán kérődzik.
de biztos így van ez jól,
mert ez is a te munkád.*

*Csak hinni, hinni kell a SZÓ erejében,
mert a hit nélkül leírt szó rombol,*

*és hazudik az, aki nem bízik benned.
És a Nap süt, a szellő suttog,
és a Hold még éjszaka is mosolyog.
(2004. március 5. 2. kötet)*

Vallomás a hitről ez a címében is optimistának jelzett vers, és valóban, az indító és a záró strófa negyedik és ötödik sora a *hinni* és *bízni* főnévi igenév és a *hit* főnév ismétlésével önbiztatás és hatni akarás egyben. A tér- és az időtágítás már az első strófa utolsó sorában ígéret: a hit ereje *mindennapjainkat az éggel összeköti*. Valamint be- és kiteljesedés sugárzik a verszárlatban: *a Nap süt, a szellő suttog, és a Hold még éjszaka is mosolyog*. A második strófa is a beteljesülés jegyében vált át az imperativusok, a *kell*-ek figyelmeztetéseiből a hálaadó, magasztaló zsolttár műfajba, az *Istenem* megszólítással, a teremtett Világ minden kincséért zsolozsmázik köszönetet, mintegy a Mózes I. könyvére és a 104. zsolttár erejére is immanensen utalva. Expressis verbis, kimondott szavakban is megjelennek a pozitív értéktartományú szavak: ragyogó *Nap*, *Holdnővér*, (ezzel az áhítatos, szép Zefirelli filmre is van áthallás), *mesetündér*, *szép világod*, *kincs*, *örülni*, *kipattanó bimbó*, *dicsőítés*, *liliom*. A liliom jelentésköreiből itt a tiszta hála, az égre nyitott teljes odaadás érvényesül, a mese és a valóság, az égi és a földi örömök együtt zengésében.

A harmadik strófa feltételes módú igealakkal indul: *szeretnék*. Ehhez sejtelemként már előre vetül a *de* fenyegeteése. Másodszer is fölhangzik a *szeretném*, és meg is jelenik a hetedik sorban a *de*, amit hiányos szerkezetű mondat követ, az aposiopesis belső feszítő erejével: *De az ember, az ember, Uram...*, az elhallgatás éles kontraszt az optimista alaphanggal. A negyedik kötet *Üdvözlőlapok Bibionéből* című versében is fogalmaz hasonlóképpen, bár itt konkretizáló névszói, állítmányokkal: *Csak az ember, az ember néma, halott*. Viszont a ki nem mondás bevonja a befogadó-értőt a vers világába, és ki-ki saját élményét társíthatja a három pont jelezte csönndhöz. A feltételes mód megokolása a *mert* mondat- és strófakezdő kötőszóval indított harmonikus természeti képsor kontrasztja. A virágok, fák, *szép világunk* társ-lakói is gyakori, szívből sarjadó motívuma szerzőnknek, ám itt a ragyogásból egyre komorabbra vált a kép, a *simogatásból* a *bamba kérődzés* ürességébe. A *de* kötőszóval kezdődő folytatás viszont a Teremtőre hagyatkozó alázat, az isteni világrend elismerése, a tiszta hit dicsőítése, axiomatikus fogalmazásban. Az utolsó kötetsokasodó rövid versei is fölismert életigazságok. Az életet értő-látó gondolkodóképes erre az aforizmába tisztuló bölcsességre, az alkotó korábbi munkáiban is jelen van, zárásul néhányat idézünk:

Egyszer mindenki találkozik önmagával az úton, ami néki rendeltetett. (I.21.) Amikor ő már csak valaki, és többé már nem minden, az a szív fagyos közönye. (II. 96.) Isten szemén pihen a jelen, s kegyelme bársonyán nyugszik a múlt. (III. 20.) A mély, az örök VAGYOK gravitációja a felfoghatatlan szeretet. (IV. 76.)

Sümeiginé Tóth Piroska

JEGYZET

¹ A méltató ismertetésben szereplő idézetek, valamint Szigeti Jenő költeményei, írásai az alábbi kötetekben találhatóak: 1. Egy mai prédikátor

vallomásai, Szigeti Jenő versei, Heted7Világ Kiadó, Budapest, 2004. – 2. Egy mai prédikátor vallomásai, Szigeti Jenő versei, 2. kötet, Heted7Világ Kiadó, Budapest, 2004. – 3. Egy mai prédikátor vallomásai, Szigeti Jenő: Életigenek, Heted7Világ Kiadó, Budapest, 2006., Köszöntőkötet a

szerző 70. születésnapjára. – 4. Köszönöm a mindennapi szeretetet, Szigeti Jenő: Hazafelé – Jézus felé, Olvasók Háza Kiadó, Budapest, 2010. – 5. A szeretet választása, Szigeti Jenő: A fény felé, Szívünkkel látni, hogy el ne tévedjünk, Arany Forrás Kiadó, Budapest, 2015.

ÖKUMENIKUS SZEMLE

A szerző az edmontoni (Kanada) Kálvin Magyar Református Egyház lelkésze. Élete során számos afrikai, európai és amerikai egyetemnek volt vendégelőadója. Hosszú szünet után az alábbi írásának közlésével köszöntjük őt újra a Theologiai Szemle hasábjain. (a szerkesztő)

Teológiai megújulásról

„Az Íge testté lett”
(János 1,14)

Ezt az ígét igehirdetők általában karácsonyi prédikációjuk alapigeként szokták felvenni. Mindemellett ez az ige azonban – nézetem szerint –, teológiai irányváltató is volt az ősegyházban, amelyen a kezdetben kicsiny egyház élete és jövője függött. Nevezetesen az volt a döntő tét, hogy az éppen csak megszületett egyház – *egy korán megszüűő* – zsidó szekta marad-e, vagy ki tud lépni ennek árnyékából egy új, az ókori világot minden üldöztetése ellenére is gyorsan meghódító, s annak fejlődését évezredekig meghatározó világvallás fejlődik-e ki, amely Krisztus váltságahalálára épül? Gondviselés-szerűen ez utóbbi történt.

Lássuk ennek fő mozzanatait, tanulságát és üzenetét.

A Názáreti Jézus egyháza a zsidó vallásból indult el, szakadt ki és született meg. Az alapító Názáreti Jézus, a későbbi Krisztus zsidó vallású ember volt: vándorprédikátor, Rabbi, Mester, Próféta, csodatevő, aki végül kereszthalála és feltámadása után Krisztusnak – Megváltónak bizonyult. Jézus missziója kezdetben Keresztelő János missziójának folytatásaként indult. Miután Heródes letartóztatta és börtönbe vetette a prófétát, Jézus vette át megtérésre intő munkáját. Keresztelő János helyeslésével Jézus folytatta János – *Izraelt megtérésre hívó, kérő és intő* – szolgálatát. De nem csak folytatta, hanem Jézus magasabb szintre emelte ezt a munkát. Új tanítványi csapatot gyűjtött maga köré; nem vonult ki Júdea pusztájába mint János, hanem maga és csapata látogatta meg Izrael és Júda városait és falvait. Nem dörgedelmes ítéletet hirdetett mint János, hanem megbocsátást, szeretetet és irgalmasságot szólt és gyakorolt; szertejárt és jót cselekedett. Azonban Jézus szépen induló szolgálata csakhamar az intézményes papság és nemetszésébe és ellenállásába ütközött, amely ellenségessé fokozódott s kereszthalála és feltámadása drámájává változott. „Az övéi közé jöve, de övéi nem fogadták be őt” (Jn 1,11).

Az első keresztény egyház Jeruzsálemben Pünkösöd ünnepén alakult meg. Az „Ötvenes” zsidó ünnepre az akkori világ minden részéből a diaszpórában, vagyis a szétszóratásban élő, de hithű zsidók zarándokoltak el a szentföldi Jeruzsálembé. Ám azok már elvesztették anyanyelvüket és főleg görög nyelven beszéltek – hiszen ez a hellenizmus kor volt

(Kr. e. 300–Kr. u. 300). Részükre fordították le a Héber Bibliát is görögre, mely a Septuaginta (LXX) néven (*magyarosan: Szeptuaginta*) vált ismertté. Az ApCsel 2,5, 9–11 sorolja fel honnan jött a diaszpórai zsidó sokaság: Párthiából, Médiából, Elámból, Júdeából, Kappadóciából, Pontusból, Frigiából, Pamfiliából, Egyiptomból, Líbiából, Rómából, Krétából, sőt még az arabok közül is. Egy ünneplő sokaság, akiknek Péter apostol nagy bátorsággal hirdette a Krisztusban való váltságot, amit a soknyelvű sokaság megértett és akik közül 3000-férfiú megtérven s megkeresztelkedvén alkották meg az első keresztény gyülekezetet (ApCsel. 2,41–42).

Az egyház első gyűlésén (ApCsel 15) az Apostolok felosztották egymás között az akkori világot missziós célból. Pál apostolra a pogányok megtérítése jutott. Ismert, hogy ő hozta át Európába a Kereszténységet. Az Athéni Aeropaguson mondott beszéde fel van jegyezve az ApCsel 17-ben. Jóllehet ez jól felépített világos beszéd volt – *Pál apostol a Jézus Krisztusban való üdvösségről és a halottak feltámadásáról beszélt* – mégsem volt átiűő erejű, hiszen hallgatói részben gúnyolták Pált, részben azt mondák: „majd még meghallgatunk téged e felől” (32. v.), és „ilyen módon Pál kiméne azok közül” (33. v.), csupán „némely férfiak csatlakozván őhozzá, hívéen” (34. v.). Pál – *mondjuk meg őszintén* – kudarcot vallott a görögökkel. Bizonyára részben azért, mert ő zsidó ember lévén, a zsidó hagyományban nevelkedett. Gamáliel volt tanítómestere. Valószínű az ő bizonyágétele, érvelése igen szokatlan volt hallgatóinak, hiszen „csacsogónak” nevezték, jóllehet epikureus és sztoikus filozófusokkal is vitázott (1. v.).

Fennállt az a veszély hogy az akkor ismert világ intellektueljei – *akik görögül beszéltek, mert a Hellenizmus korában a görög nyelv volt a „lingua franca” mint korunkban az angol* – nem értették volna meg a zsidó-keresztény üzenetet. Akkor a Kereszténység egy kis zsidó szekta maradt volna, ami kihálásra ítéltetett. A másik veszély abban volt, hogy a nagy filozófus Arisztotelész (Kr. e. 384–322) tanítása Istenről a fenti körökben általánosan elfogadott volt. Nevezetesen, hogy Isten a „nem változó mozgatója” a világ-

nak. Úgy érveltek, hogy ha Isten mozgatná a világot, nem lehetne Isten, mert a mozgatás mozgással jár, márpedig a mozgás változást is jelent. Isten azonban nem változhat, mert ő változhatatlan: mivel tökéletes. Nos, ebből a tételből következett a megoldhatatlannak tűnő dilemma: Ha Isten – *mint örök mozdíthatatlan* – nem mozdulhat, akkor Isten hogyan mozgatja, kormányozza a világot?

A megoldást az Alexandriai Filó, az Alexandriában élő zsidó filozófus hozta, aki történetesen Jézus kortársa volt (Kr. e. 25 – Kr. u. 50). Ő azt tanította, hogy Isten a maga gondolatával – Logosz – irányítja, mozgatja a világot! Ez a megoldás elfogadható volt, hiszen aki gondolkozik az fizikailag nem mozog, mégis aktív. Filó alapjában véve Isten és a Világ közé a Mediátor-Közvetítő-Közbenjáró fogalmát iktatta be. Ez jó megoldás elfogadható volt az isten-dilemma feloldására.

A neki tulajdonított evangélium preambulumban János a Logosz, azaz a Görög Isten és a világ közti közvetítő testetöltéséről beszél. S majd kifejti, hogy Istennek a világ üdvössége felőli gondolta vált emberi testté a Krisztus Jézusban.

Ez már érthető volt a görög intellektueleknek.

János ezzel a Logosz doktrínával igazában véve megmentette a Kereszténységet, mely ezzel elindulhatott meghódítani a világot.

Ennek a titka az volt, hogy a zsidó-keresztény üzenetet a Görög filozófia nyelvén fejezte ki s tette érthetővé és elfogadhatóvá, s ezzel megmentette!

Hogyan történhetett ez?

Azt tudjuk a keresztény hagyományból, hogy János Péterrel és Jakabbal milyen közel állt Jézushoz. Nem véletlen, hogy Jézus színeváltozásakor (transfigurati/metamorphószisz, éppen őket vette maga mellé, s lehetek ennek tanúi (Márk 9,2–7). Az utolsó vacsoránál János Jézus mellett ült (János 13,23). A tanítványok közül csak János kíséri Jézust a Golgotára, s Jézus a keresztről – Jánosra bízta anyját (János 19,25–27). János ezért a feltámadás után Jeruzsálemben maradt, s az ottani s a samáriai gyülekezetet segíthette. Majd Pál halála után Efézusban működött. Valószínű emiatt száműzték Domitíanus császár alatt Patmosz szigetére. Valószínű, hogy a szigeten mások is lehetek száműzöttek. Úgynevezett büntető vagy börtönsziget lehetett. A száműzöttek, mint János is, vallási vagy filozófiai tanítások miatt kerülhettek oda. Ezek nem követtek el főbenjáró bűnt, így nem kellett hallállal lakolniuk csupán száműzetéssel. Feltételezhetjük hogy alapjában véve egy intellektuális rab-közösség volt ott, akik gyakran érintkeztek egymással, vitatkoztak és érveltek a maguk meggyőződése mellett. Nem vitás, hogy János egy kis közösséget szervezett maga köré, akiknek részletesen beszél élete nagy és döntő élményéről a Názáreti Jézusról, tanításairól, csodáiról, haláláról és feltámadásáról. Nem valószínű, hogy János beszélt görögül, hiszen galileai halász volt. Ha mégis valamit, bizonyára nem magas fokon. Ám lehetnek olyanok a száműzöttek között, aki szívesen tolmácsolták arámul mondott beszédeit. Olyanok is, akik érdemesnek találták mindezt görögül leírni. Lehetett Jánosnak egy olyan magas műveltségű társa, aki tolmácsa lehetett, s beszédeit is leírta. Ez ismerője lehetett Filó Logosz doktrínájának. Egy kegyelmi pillanatban megvilágosult előtte, hogy a názáreti Jézus nem lehet más, mint akiben a Logosz testet öltött és

megvalósult! S ezt a felismerést János beíratatta az evangélium prólogusába, bevezetőjébe. Tudjuk, hogy Jánosnak három levele és a revelációja is megmaradt görögül, amiket Patmosz szigetéről bocsátott ki.

Amit mindebből felismerhetünk az, hogy a keresztény üzenetet amely korokon keresztül mindig ugyanaz – a Jézus Krisztusban megkapható bűnbocsánat és üdvösség. Ezt viszont minden kornak a maga nyelvén és gondolatvilága szerint, s uralkodó filozófiája segítségével kell kifejezni magyarázni és hirdetni, hogy a kor emberei megértsék és elfogadják. Egyéként az Egyház válságba kerül.

Megfigyelhetjük, hogy a múlt évezredekben és évszázadokban a változatlan keresztény üzenet mindig a változó kornak a nyelvén hirdettetett, és így öröklődött tovább nemzedékről nemzedékre.

A korai Középkortól volt idő, amikor a keresztény üzenetet az arisztotelészi filozófia segítségével tették relevánssá, vagy Platon, I. Kant, S. Kierkegaard, F. Schleiermacher, R. Bultmann, D. Bonhoeffer, E. Brunner és K. Barth teológiai metodikája segítségével igyekeztek azt érthetővé és elfogadhatóvá tenni.

Világosítsa meg ezt egy példa: Barth „Újreformátori teológiája”. A múlt század 30-as éveiben az európai protestáns teológiában nagyjelentőségűvé lett Barth és követői teológiája, akik a diktátorok szuverenitásával Isten szuverenitását állították szembe. Ez abban a korban érthető volt, hiszen Isten léte általánosan elfogadott volt. Az emberek értették azt, hogy „Istennek kell inkább engedni, hogy nem az embernek” (ApCsel 5,29). A diktátorok bukása után és az ateizmus rohamos terjedése következtében éppen Isten léte és szuverenitása kérdőjeleződött meg. Korunkban tanúi vagyunk azoknak a támadásoknak, amelyek az Egyház alapjait támadják meg s azzal fenyegetnek, hogy az erős elvilágosodási hullámban hívei elhagyják. „Így szól Isten” – mondja az ígéhirdető, s a hallgatók megkérdézik: „milyen Isten?” Ezzel a teológia elérkezett a „posztbarthiánus” stációjára. Tehát új kezdés kellett, s ez nem lehetett más, mint kiindulni Isten felé „az ember nyomorúságából”! Ez is bibliai lehetőség: „Hívj segítségül engem a nyomorúság idején és én megszabadítlak téged” mondja a zsoltáros (Zsoltárok 50,15).

Ma a teológusok előtt álló nagy kérdés az, hogy hogyan lehet a keresztény üzenetet hitelesen, értelmesen, elfogadható, meggyőző és hatásos módon hirdetni? Alapjában véve a régi Niebergall-i kérdés tolu elénk a mi korunkban is: „Wie predigen wir den modernen Menschen? (Hogyan prédikáljunk a modern embernek?).

A jánosi megoldásból – *mely a keresztény üzenetet a Logosz filozófia segítségével tette elfogadhatóvá a hellenizmus korában* – az következik, hogy érdemes lehet a ma uralkodó egzisztencialista filozófia eszköztárának segítségével rámutatni az ember és világa nyomorúságos állapotára s erre felmutatni és hirdetni a keresztény üzenetet: a krisztusi evangélium lehetséges igazi megoldásait.

Tehát a modern teológia induljon ki az ember a „hic et nunc” (itt és most) a mában meglevő, megtapasztalt, konkrét és vele együtt élő nyomorúságából, célt-vesztettségéből, elidegenedéséből önmagától, a másik embertől, világtól és Istentől; bizonytanságától, félelmeitől, pánikjaitól, mindent értelmetlennek találó, önmaga körül forgó, sorsa fogságában élő, kiutat, megoldást nem leelő, idegen lényként bolyongó, meghasonlott embertől, társadalmától és világtól. Mutassuk

fel ezekre az egzisztenciális hiátusokra az evangélium krisztusi és isteni megoldásait, feleleteit. Az egzisztencialista teológusok mint például Paul Tillich (1886–1965) korrellációs módszere alkalmazásával mutassuk meg az ember és világa égő, fájó, tragikus és elviselhetetlen hiányosságaira és nyomorúságaira Isten hiányt pótló, kiegészítést hozó, megoldást adó és újjászülő feleleteit. Dehát egyáltalán lehetséges-e Istent megtalálni, vagy délibábot kergetünk? Igen, lehetséges, mert akik Istent keresik, azokat Isten rendre megtalálja!

Az ember és világa nyomorúságaira ma is felelet Isten végső, tökéletes és örök megoldása.

Teológiai megújulás nélkül pedig nem lesz megújult Egyház és nem lesz többé ismét erős, minden kísértést, kihívást és támadást legyőző diadalmas nyugati keresztény civilizáció!

Megújulás vagy megavulás – ez itt a tét!

Pungur József

KÖNYVSZEMLE

ALBERT ANDRÁS

Gróf Bethlen Miklós, a református államférfi

Győr, Palatia Ny. és K. Kft., 2015. 240. o. ISBN 978 963 7692 71 0

Történelmi hiányt pótló feladatra vállalkozott Albert András szerzőnk Bethlen Miklós (1642–1716) erdélyi államférfi életútjának, közéleti tevékenységének, majd az ellenfelei ármánykodása miattibukásának igényes bemutatásával. Az anyaországban az itt tárgyalt időszakot általában az ellenreformáció tragikusan eseménydús időszakának tartjuk, ennek megfelelően Bethlen Miklós tevékenysége háttérbe szorul közgondolkodásunkban. Inkább csak a tragikus sorsú költő és hadvezér Zrínyi Miklós vadászbalesetéről szóló híradás kapcsán szoktunk Bethlen Miklós nevével találkozni.

Közéleti tevékenységének legfőbb jellemzőjeként e munka szerzőjével egyetértve azt emelhetjük ki, hogy államférfiként mindig afelmerült problémák politikai-diplomáciai megoldását kereste, a konfliktusok tompítására törekedett. Felfedezte a nemzetközi közvéleménynek a politikát befolyásolni képes hatását. Eredményesen élt is vele, sőt ezt minden esetben igyekezett Erdély és magyar nemzete javára kihasználni. Nagy jelentőséget tulajdonított a protestáns egyházak közötti szolidaritásnak. Így lehetett elősegítője a gályarab-prédikátorok De Ruyter holland admirális által 1676-ban történt kiszabadításának. Az államférfi Bethlen Miklós tevékenységének bemutatása során legfontosabb küzdőtársai, sőt ellenfelei is reflektorfénybe kerülnek, így lesz nyilvánvalóvá hősünk történelmi nagysága.

Nemes céljai érdekében sikeresen alkalmazta széleskörű nemzetközi kapcsolatait. Küzdelmeiben új fegyvernemet talált és alkalmazott átütő sikerrel: az akkoriban a nemzetközi érintkezés legfőbb eszközének számító latin nyelven, méginkább a célközönség anyanyelvén megfogalmazott *röpiratot*. Felkészültségét a külföldi diplomaták mellett a bécsi udvar is respektálta. Ugyanakkor azonban az udvar őt is megfigyelte titkosszolgálatával, sőt éppen karrierje csúcán személyi szabadságában is korlátozta, még meghalni sem engedte visszatérni Erdélybe.

A bécsi udvarban kivívott elismerésnek negatív következményei is lettek: ez a kétségtelen tekintély gyanússá tette az erdélyi rendek egy része előtt. Személyes ellenfelei időnként szították is a személye iránt itt-ott felmerülő gyanakvást. Csak a legkiválóbb légtornászok rendelkeznek az egyensúly-érzéknek azzal a mértékével, amellyel Bethlen Miklós igyekezett Erdély vallásfelekezetei („négy recepta religio”), rendjei és nemzetiségei („három náció”) közötti megértés elősegítésére, a legfontosabb ügyekben való egyetértés kimunkálására. A románság egyelőre vallási köntösbe öltöztette azt az igényét, hogy érvényt szerezzen a maga nemzeti azonosságátudatának. Bethlen reakcióját indokolta, hogy ezek a törekvések egyértelműen élvezték a bécsi udvar támogatását – az erdélyi magyarság ellenében is. Jó politikai érzékére vall, hogy taktikusan reagált a nemzetközi történések – például az 1699. évi karlócai béke – hatásaira.

Alapvetően két cél elérése érdekében kellett folytatnia küzdelmét egész életében: A protestánsok vallásszabadsága, valamint a magyar nemzet megmaradása ügyében fáradozott. A történelemviharai között is meg akarta őrizni az *Erdélyi fejedelemség* önállóságát. Ennek fontosságát csaknem egy egész évszázaddal korábban Bocskai István, is hangsúlyozta méltán híressé vált politikai végrendeletében: „*Valameddig pedig a Magyar Korona ott fenn, nálunknál erősebb nemzetségénél, a németnél léssen, és a Magyar Királyság is a németeken forog, mindenkor szükséges és hasznos egy magyar fejedelmet Erdélyben fenntartani, mert nekik is oltalmukra, javukra léssen.*” A 17. és 18. század fordulóján joggal érezhette az éles szemű Bethlen Miklós, hogy a bécsi udvar minden lehetséges egyházi és politikai eszközzel az Erdélyi Fejedelemség önállóságának teljes felszámolására törekszik. Önmagát kellett volna megtagadnia, ha nem követett volna el mindent ennek a folyamatnak a feltartóztatására, avagy legalább fékezésére. Az állami önállóság megmentését az erdélyi református

rendekre alapozva, ugyanakkor a nemzetközi viszonyok miatt a bécsi udvarral történő egyetértésben képzelte el.

Nem csak azt kellett megérnie, hogy Bécs az új hatalmi viszonyok alakításában semmibe sem vette a sajátos erdélyi viszonyokra alapozott elképzeléseit, de politikailag lehetetlenné tették az udvari körök. Felsőgárdulás címén perbe fogták, egy koncepció perben elítélték, amelynek következtében soha többé nem térhetett vissza szeretett hazájába. Az igazsághoz tartozik, hogy Bécs még Erdélyben is talált szövetségeseket Bethlen Miklós

félreállításához, sőt perbefogásához. Rabutin tábornok ebbéli dicstelen szereplése senkit sem lephet meg, az viszont több mint meglepő, hogy Bethlen Miklós ellenében lepaktált az Erdélyben méltán gyűlölt tábornokkal Apor István kincstartó és Bánffy György gubernátor is. Egy rendkívül mozgalmas, eseménydús korszak tragédiájában is nagy alakját ismerhetjük meg Albert András nagy műgonddal készített munkájában.

Huszár Pál

PERES IMRE:

Pillantások a végidőkbe

Rövid elmélkedések a Jelenések könyve fölött, Patmosz Könyvtár 3.

A DRHE Patmosz Újszövetségi Kutatóintézetének kiadványsorozata, Debrecen 2016, 63 oldal.

ISSN 2063-5052; ISBN 978-963-8429-87-2

E könyv – vagy ahogyan írja megnevezi: „könyvecske” – szerzője Dr. Peres Imre, a DRHE Újszövetségi Tanszék tanszékvezető professzora. Az Újszövetségi tudományokon belül, teológiai érdeklődésének és kutatásának súlypontja az eszkatológia és az apokaliptika témakörei a mai magyar református olvasatban, és az európai kontextusban. Számos kutatási projektben vett már részt külföldön, főleg Zürichben, és egy ilyen projekt keretében görög sírfeliratokat vizsgál, és azokon keresztül a hellenisztikus eszkatológiai elképzeléseket, melyek hatása az újszövetségi iratokra és szerzőkre kétségtelen. Jártas mind a judaista, mind a keresztyén apokaliptikus irodalmakban. Felkészültségét, írásainak tudományos megbízhatóságát a külföldi tudományos források elérhetősége, az irodalmakban való jártassága is mind megalapozza, és segítette az áhítatos könyv megírásában, a Jelenések könyve helytálló magyarázatának és üzenetének átadásában.

A könyv, mely 2016 tavaszán jelent meg a Patmosz Könyvtár gondozásában, a DRHE Patmosz Újszövetségi Kutatóintézet kiadványsorozatának harmadik kötete. Megjelentetése illeszkedik a Kutatóintézet azon célkitűzéséhez, hogy a fentebb említett teológiai súlypontokhoz tartozó szaktudományos monográfiák, tanulmánykötetek és konferencia-kiadványok napvilágot lássanak az e területen mozgó hazai szakemberek tollából. A szerző megemlíti, hogy az ösztönzést az elmélkedések leírására, az „egyházi élet, valamint a Szentírás mindennapi forgatása adta”. A rövid igemagyarázatok annak a könyvnek igeverseihez írtak, amelyet még gyakorlott, több éve szolgáló lelkipásztorok is félve választanak igehirdetési textusuk alapjául, mert kimondva vagy kimondatlanul, de tudják, hogy megfelelő háttérismeret, jártasság hiányában veszélyes mederbe terelhetik annak magyarázatát. A „hétpecsétés titok” azonban mindig is csábította a teológusokat, vagy laikus keresztyén és nem keresztyén olvasókat, ezért ha nem voltak elég józanok, óvatosak, elferdített vagy hibás, spekulatív interpretációkba, akár fantáziálásokba is bocsátkozhattak. Az elmélkedések megírásával a

szerző segít a lényegre összpontosítani, és magyarázatával olyan medret jelöl ki, amelynek mentén haladva mindenki értően olvashatja a Biblia utolsó könyvét, és lelkészek is bátran hirdethetik a kinyilatkoztatott prófétai ígéket.

A végidők lezajlása, és a halál utáni túlvilági sors, utolsó ítélet, mindig is felkeltette az emberek kíváncsiságát, érdeklődését. Procházka Pavel professzor szerint, aki az előszót írta a könyvhöz, „noha a mai jósek és jósnők is könnyedén népszerűvé, közkedvelté válhatnak, 'próféciaik' nem egyebek, csak emberi találgatások, és nincs közük Isten eszkatológiai üdvtervéhez. Ám ha a hívő keresztyén ember érdeklődik az ember és a világ végső dolgai iránt, szemléletében a Szentírás és Isten mindenhatósága alapján kell, és szabad csak orientálódnia. A Jelenések könyve pedig az egyik legnagyobb betekintését adja a világ és az ember jövőjének titkaiba.” (10. o.). Hasonló gondolatokat taglal utószóban Fazakas Sándor professzor is, aki e könyvről elmondja, hogy „nem megnyugtat – mert a Kijelentés mindig felrázni akar, s nem hamis illúziókba ringatni –, hanem szakavatott 'leegyszerűsítéssel' vezet be a szövegbe, láttat meg összefüggéseket, biztat arra, hogy merjünk ráhagyni az üzenetre és arra a bizonyosságra, amelyet bennünk ébreszt a Szentírás” (59).

A szerző tudományos jártassága, kutatásának eredményei, a könyv szakmai sajátosságai visszatükröződnek a rövid igemagyarázatok olvasása közben is. Az alábbi kérdések, toposzok, szimbólumok értelmezése mentén is megfigyelhető, kiemelve néhányat:

A kétszer 144.000, mint szimbolikus szám előfordulása (Jel 7,1–8). A szerző rávilágít arra, hogy a 144.000-et szimbolikus számként szabad értelmezni, és nem szó szerint. A szám két csoportot jelent. Az állhatatos, Istenhez hű, megmaradt Izrael népét, és a keresztyén egyházat, mely szintén, a kísértések közepette hűen kitartott. Arra is felhívja a szerző a figyelmünket, hogy magától értetődően nem válunk Isten népévé, az Ő gyermekeivé, továbbá Isten országába nincs automatikus tagsági belépő, sem Izrael népének, sem az Egyháznak. Isten megrostálja

mind Izráelt, mind pedig az Egyházat, a Barányhoz tanúsított hűség és hit alapján, és a megrostáltak teszik ki a két csoportot, melyek végül az eszkatonban egyesülnek.

A Sátán megköltözését (Jel 20,1–6) János apostol egy hellenisztikus toposz segítségével szemlélteti. A hellenista közegben létező keresztyének ismerhették ezt a képet a görög mítoszokból. Zeusz görög isten egy mély szakadékba, Tartaroszba hajította Tüphónt a szörnyet, és az Etna tűzhányóval lezárta azt. A szimbolikus ezer esztendő, mely alatt a Sátánnak nincs hatalma a Földön, a zsidó apokaliptikában és az iráni zoroasztrizmusban szintén megtaláljuk, ugyanis a gonosz angyalok bilincsen való fogva tartásának (vö. Júd 6) ideje is szimbolikusan ezer esztendő, az utolsó ítélet napjáig.

Az ún. urbanisztikus eszkatológia érvényesülése. Peres Imre magyarázatában külön hangsúlyozza, hogy a menyeyei Jeruzsálem (Jel 21,1–8) a legboldogabb, legkellemesebb, legveszélytelenebb üdvhelyként jelenik meg a 21. fejezetben. Az új kozmosz centruma, a város méretei és alaprajza tökéletes, a legbiztonságosabb római városok mintája szerint. A szerző így fogalmaz: „Isten városa nem egy ócska telep, hanem a világ legtökéletesebb, és legértékesebb helye. A kerti típusú paradicsom pedig a teremtés idejéből, a hellenista kultúra és az antik világ városi lakásigénye következtében urbanisztikus eszkatológiává tökéletesedett. Ez Isten szent városa, melyben a szent maradék, amelybe az egyház hű tagjai, a Barány megváltottai mennyei polgárjogot nyernek.”

Összefoglalóan elmondhatjuk, hogy a Jelenések könyvében főleg három eszkatológiai toposzminta érvényesül: ószövetségi, korabeli judaista és hellenisztikus, s ezek jól körvonalazódnak a rövid igemagyarázatokban is.

Minden elmélkedést egy rövid imádsággal zár a szerző, amely segít elmélyülni, belefeledkezni az adott igerész üzenetébe, s a gondolatai kizárólag az Ige mondanivalójára reflektálnak. A legutolsó, apokaliptikus időben elmondható záró imádság gondolatai a reményteljes eszkatológiai jövő felé tekintenek, ugyanakkor őszinte önmagunkba nézésre, önvizsgálatra, bűnvallásra, megtérésre indít az „itt és most”-ban – éppúgy mint az utolsó időkben –, s az emberi szenvedések, a félelmek közepette is buzdít a kitartásra, az állhatatosságra, a Krisztusban való meggyökerezésre, amely segít elhordozni az apokaliptikus vihart, és a földi világtól való elszakadást. A 21. században nagyon kedvelt módszer lett kizárólag a Krisztus-követés örömeivel, hasznaival, pozitív hozadékaival kecsegtetni mind a keresztyéneket – közelebbről a gyülekezeti tagokat –, mind pedig a nem Krisztus követőket. A szerző elméldései, imádságai ezzel ellentétben kijózanítóak, a Krisztuskövetésből nem mellőzhetjük a „kellemetlenségeket”, a szenvedést, az üldöztetést, és emiatt a kereszthordozás tudatos vállalására, elfogadására figyelmeztet a szerző. Ez pedig az egymás iránti felelősség felvállalására, a Sátán támadó nyilainak kivédésére készlet; minden sora ösztönöz a Krisztusban maradásra és az iránta való hűségre.

Örömmel ajánlom e könyvet minden lelkipásztoroknak, aki húzódozik, még ha nem is a Jelenések könyve olvasásától, de magyarázásától, és mindenkinek, aki Krisztus követésének útjára lépett, vagy kíván lépni, s ezt az utat hitben akarja végigjárni. Azzal az ígérettel, melyet Krisztus maga mond: „Íme, eljövök hamar: boldog, aki megtartja e könyv prófétai ígét.” (Jel 22,7).

Kallós Lilla Katalin

TARTALOM

A FŐSZERKESZTŐ JEGYZETE

BÓNA ZOLTÁN:
Elég 194

SZÓLJ, URAM!

GÁNC S PÉTER:
„Új szívet adok nektek,
és új lelket adok belétek” 195

TANÍTS MINKET, URUNK!

KUSTÁR ZOLTÁN:
A tudományos írásmagyarázat szükségessége .. 196

LÁSZLÓ EMŐKE:
Arminius és Gomarus predestinációról
folytatott vitájának teológiai háttere 210

IFJ. LÁSZLÓ GÁBOR:
Baptista Trianon, baptista revízió 221

SIBA BALÁZS:
A gyülekezet és a lelkészcsalád kapcsolata
– rendszerszemléleti megközelítésben 229

FISCHL VILMOS:

Az egyház és állam működése ma
és a reformátorok szemszögéből 238

KITEKINTÉS

BÉKÉSI SÁNDOR:
Az antikvitás jelentősége a teológiában 242

SÜMEGINÉ TÓTH PIROSKA:
Költő a szószéken 246

ÖKUMENIKUS SZEMLE

PUNGUR JÓZSEF:
Teológiai megújulásról 251

KÖNYVSZEMLE

HUSZÁR PÁL:
Albert András: Gróf Bethlen Miklós,
a református államférfi 253

KALLÓS LILLA KATALIN:
Peres Imre: Pillantások a végidőkbe 254

A Magyarországi Református Egyház Kálvin János Kiadója könyvajánlata

AZ ÚJ FORDÍTÁSÚ BIBLIA LEGÚJABB REVIDEÁLT KIADÁSA (RÚF 2014)
– megjelent a Magyar Bibliatársulat gondozásában

Többek között az alábbi változatokban kapható:
Középméretű, cipzáras bőrtokban ezüst élmetszéssel,
regiszterrel • 114×163 mm • 1360 oldal • bőrkötés 9900 Ft
Nagy családi, vászonkötésű • B/5 méret • 1360 oldal 8100 Ft
Újdonság!

HANGZÓ BIBLIA (RÚF 2014)
A teljes Szentírás hangzó változata kártya-pendrive formában is megjelent.
Meghallgatható otthon, számítógép segítségével vagy akár autóban ülve.
Pendrive • MP3 formátum 6590 Ft

BIBLIKUS SEGÉDKÖNYVEK

STEPHEN M. MILLER – ROBERT V. HUBER
A BIBLIA TÖRTÉNETE
A Biblia keletkezése és hatása
A gazdagon illusztrált kötet végigkalauzol bennünket a Biblia keletkezésének történelmen átívelő útjain, a színhagyományon keresztül átadott történetektől a zsidó Szentírás kialakulásán át Jeromos, majd az újabb korok bibliafordításainak keletkezéséig.
A/4 • 256 oldal • keménytáblás 5900 Ft

PECSUK OTTÓ (SZERK.)
BIBLIAISMERETI KÉZIKÖNYV
Bevezetés és magyarázatok a Szentírás könyveihez – 2., javított kiadás
B/5 méret • 680 oldal • keménytáblás 4500 Ft

PAUL LAWRENCE – RICHARD JOHNSON
BIBLIAI KÉZIATLASZ
Az atlasz képek, térképek és rövid, közérthető szöveges információk háttéranyaggal követi végig a bibliai elbeszélést a világ teremtésétől a keresztyénség terjedéséig a Római Birodalomban.
222×160 mm • 192 oldal • kartonált 4000 Ft

HODOSSY-TAKÁCS ELŐD
A TULÉLÉS KORA
A Bírak könyve magyarázata igehirdetési vázlatokkal
A/5 méret • 200 oldal • kartonált 1800 Ft

JAMES D. G. DUNN
KEZDETEN VOLT AZ EVANGÉLIUM
Jézus, Pál és az evangéliumok
B/5 méret • 240 oldal • kartonált 3400 Ft

KOMMENTÁROK, TEOLÓGIAI MŰVEK

A REFORMÁTUS EGYHÁZI KÖNYVTÁR SOROZAT (ÚJ FOLYAM)
ÚJABB KÖTETEI:
KÁLVIN JÁNOS
A GALATA, AZ EFEZUSI, A KOLOSSÉG
ÉS A THESSZALONIKAI LEVELEK MAGYARÁZATA I-II.
Református Egyházi Könyvtár, Új folyam 10/1–2
B/5 méret • 280+288 oldal • műbőrkötés 3800 Ft

SZÜCS FERENC
KÁLVIN OLVASÁSA KÖZBEN
Válogatott írások
A szerző érzékenyen és értő módon mutatja meg számunkra a reformátor máig tartó hatásának sokféle vonatkozását, legyen szó magyar sorskérdéseinkről, a politikához való viszonyunkról, vagy arról, hogy mit gondolunk az egyházzal, s mindenekelőtt, hogy miképpen olvashatjuk helyesen a Szentírást.
A/5 méret • 204 oldal • kartonált 1500 Ft

GEORGE A. F. KNIGHT
KERESZTYÉN HITÜNK KÖZÉPPONTJA: A TESTTÉ LETT KRISZTUS
Az inkarnáció fogalmának kibontása az Ószövetség fényében
A/5 méret • 127 oldal • kartonált 1200 Ft

DR. TATAI ISTVÁN
AZ EGYHÁZ ÉS IZRAEL
Korrelációs modellkeresés a posztholokauszt-teológiában
B/5 méret • 300 oldal • kartonált 2900 Ft

TONY LANE
A KERESZTYÉN GONDOLKODÁS RÖVID TÖRTÉNETE
Teológusok és eszméik az apostoli atyáktól napjainkig
Az ökumenikus szemléletű, több hagyományt is magában foglaló mű tömören és szakszerűen, ugyanakkor egyszerűen és olvasmányosan kalauzol végig a keresztyén gondolkodás történetén a kezdetektől napjainkig.
A/5 • 284 oldal • keménytáblás 2900 Ft

ALISTER E. McGRATH (SZERK.)
A KERESZTYÉN HIT
A keresztyén/keresztény tanítás alapvető tételei, kialakulásuk, fejlődésük és közérthető magyarázatuk – idézetekkel és képekkel.
B/5 méret • 352 oldal • keménytáblás 4300 Ft

EGYHÁZ ÉS GYÜLEKEZET

CHRISTIAN LINK – ULRICH LUZ – LUKAS VISCHER
„...KITARTÓAN RÉSZT VETTEK... A KÖZÖSSÉGBEN...”
Az egység útja az Újszövetségben és ma
A/5 méret • 280 oldal • kartonált 2200 Ft

SZARKA MIKLÓS
HÁZASSÁGRA FELKÉSZÍTŐBESZÉLGETÉSEK
Útmutató lelkipásztoroknak és segítőknek
A/5 • 180 oldal • kartonált 2500 Ft

ALKALMAZKODÓ SZERETET
Jakab Miklós vak- és siketmissziós lelkipásztor visszaemlékezései
Jakab Miklós (1912–2002) református lelkészként szerzte meg gyógy-pedagógiai tudását és gyakorlatát, és több mint fél évszázadon keresztül kísérte siket és vak gondozottjainak életét.
A/5 • 148 oldal • kartonált 1200 Ft

EGYHÁZI ZENETÖRTÉNET

SZABÓ BALÁZS (SZERK.)
NEMZEDÉKRŐL NEMZEDÉKRE
Tanulmányok, visszaemlékezések Gárdonyi Zoltán születésének 110. évfordulója és Gárdonyi Zsolt 70. születésnapja tiszteletére. A tanulmánykötet a két igen gazdag zeneszerzői életmű első nagyobb terjedelmű, tudományos igényű feldolgozása.
B/5 • 152 oldal • kartonált 1200 Ft

GÁRDONYI ZSOLT – KARASSZON DEZSŐ
ALTERNATÍV KORÁLISKOLA
Második, bővített kiadás
Fekvé A/4 • 80 oldal • irkafűzőtt 1400 Ft

LELKIGONDOZÁS

FEKETE KÁROLY (SZERK.)
KISS FERENC ÉLETMŰVE
Kiss Ferenc (1862–1948) lelkipásztor, teológiai professzor, az Országos Református Szeretetszövetség megalapítója.
A/5 méret • 160 oldal • kartonált 1000 Ft

BIRINYI-KÖTHENCZ JÚLIA (SZERK.)
JUHÁSZ ZSÓFIA ÉLETE ÉS DIAKÓNIAI MUNKÁSSÁGA
Juhász Zsófia (1928–1990) az egyik legmeghatározóbb személyisége a 20. századi magyar református szeretetszolgálati, diakóniai munkának.
A/5 méret • 384 oldal • kartonált 1400 Ft

EGYHÁZTÖRTÉNET

HORVÁTH ERZSÉBET (SZERK.)
MEGÚJULÁS ÉS VISSZARENDEZŐDÉS
Dokumentumok a Magyarországi Református Egyház Zsinati Levéltárában az 1956–1957-es esztendő történetének kutatásához.
B/5 • 280 oldal • kartonált 1500 Ft

A KIADVÁNYOK MEGVÁSÁROLHATÓK a Kálvin Kiadó könyvesboltjaiban: Központi raktár és bolt, 1113 Budapest, Bocskai u. 35.
Tel./fax: 386-8267; 386-8277 • Református (Zsinati) Könyvesbolt, 1146 Budapest, Abonyi u. 21. Tel.: 220-6626

MEGRENDELHETŐK minden református lelkési hivatalban, valamint közvetlenül a Kálvin Kiadótól: 1113 Budapest, Bocskai u. 35.
Tel./fax: 466-9392, e-mail: kalvin.kiado@kalvinkiado.hu

15% engedménnyel rendelheti meg kiadványainkat a honlapunkon: www.kalvinkiado.hu