

# COLLEGIUM DOCTORUM

*Magyar református teológia*



12. évfolyam

2016/1.

A Magyarországi Református Egyház  
Doktorok Kollégiumának periodikája

Budapest, 2016

Collegium Doctorum  
Magyar református teológia

A Magyarországi Református Egyház  
Doktorok Kollégiumának periodikája

Kiadja a Magyarországi Református Egyház Doktorok Kollégiuma  
Főtitkári Hivatal: H-4026 Debrecen, Kálvin tér 16.  
E-mail: [dc@reformatus.hu](mailto:dc@reformatus.hu) ♦ Web: <http://www.dc.reformatus.hu>



Felelős kiadó:  
Bölcskei Gusztáv, a Doktorok Kollégiumának elnöke

Felelős szerkesztő:  
Hodossy-Takács Előd, a Doktorok Kollégiumának főtitkára

A felelős szerkesztő munkatársai:  
Illés László, Iszlai Endre

ISSN HU 1787-128X

Olvasószerkesztő:  
Lapis József

Szerkesztőség címe:  
H-4026 Debrecen, Kálvin tér 16.  
E-mail: [dc@reformatus.hu](mailto:dc@reformatus.hu) ♦ Web: <http://www.dc.reformatus.hu>

Terjeszti a Magyarországi Református Egyház Kálvin János Kiadója  
1113 Budapest, Bocskai út 35. ♦ Telefon: +36-1/386-8267, +36-1/386-8277  
E-mail: [kalvin.kiado@kalvinkiado.hu](mailto:kalvin.kiado@kalvinkiado.hu) ♦ Web: <http://www.kalvinkiado.hu>

Technikai szerkesztés:  
M. Szabó Monika

Készítette: Kapitális Kft., Debrecen  
Felelős vezető: Kapusi József

# TARTALOM

◆ Hodossy-Takács Előd: Lectori salutem!.....	5
--	---

## MEDITÁCIÓ

◆ Steinbach József: Nyitó istentisztelet .....	7
--	---

## TANULMÁNYOK

◆ Németh Áron: JHVH, Izráel és a népek Kórah fiainak Sion-énekeiben ....	11
◆ Kókai Nagy Viktor: Próféták az Újszövetségben .....	29
◆ Kustár György: Werner H. Kelber és a „recitáló” Jézus .....	45
◆ Tonhaizer Tibor: Adalékok Nagy Konstantin császár valláspolitikájához .....	70
◆ Dominiák Zsolt: A bűnbocsánat hirdetésének helye és szerepe az istentiszteleten .....	81
◆ Kocsis Áron: Öntudat, éntudat – a református identitás empirikus vizsgálata és teológiai értékelése .....	91
◆ Kovács Krisztián: A helyi gyülekezet autoritása és autonómiája .....	99
◆ Fekete Károly: Szempontok a gyülekezeti felnőttképzés bevezetéséhez .....	116
◆ Siba Balázs: A teológiai évek – felkészülés a lelkeszi szolgálatra .....	127
◆ Fodorné Nagy Sarolta: Tolerancia a nevelésben .....	153
◆ Pluhár Gábor: A hitéleti formák koherenciájának gyülekezetépítési jelentősége .....	178

## ÉLETMŰ

◆ Steinbach József: Farkas József „eretnek evangéliuma” .....	199
---	-----

## HIVATALOS RÉSZ

◆ Ferencz Árpád: Főtitkári beszámoló .....	215
--	-----

SZERZŐK .....	219
---------------	-----



# LECTORI SALUTEM!

A Collegium Doctorum nem különösebben régi periodika. Olyan korban jelenik meg ez a teológiai folyóirat, amikor a nyomtatott és az elektronikus úton megjelenő szakirodalom aránya eltolódott az utóbbi felé, és amikor Európában is feszítő kérdés az Istenről szóló beszéd ma leghatásosabbnak tekinthető kommunikációs csatornáinak megtalálása. Egyre igényesebb honlapok, magas olvasottságú blogok az egyik oldalon, papíralapon közölt, komoly terjesztési nehézségekkel küszködő teológiai tanulmányok a másikon.

Amikor belelapozunk egy szaklapba, az a kérdés, hogy nyomtatott formában jelenik-e meg, másodlagos. A döntő: a közölt tanulmányok színvonala. Amikor 2015 decemberében a Doktorok Kollégiuma elnök-titkári értekezlete áttekintette a Collegium Doctorum helyzetét, egyetértettünk abban, hogy a folyóirat jövőjének meghatározásakor ebből kell kiindulni. Hogyan tehetjük minél színvonalasabbá, olvasmányosabbá és legfőképp: egyházunk közössége számára hasznosabbá szaklapunkat?

Az alapításkor, egy bő évtizeddel ezelőtt, az volt a cél, hogy a Doktorok Kollégiuma plenáris és szekcióüléseinek elhangzott előadások anyaga hozzáférhetővé váljon a szélesebb olvasóközönség számára is. Ennek érdekében a szekciók vezetői ajánlottak megjelentetésre előadásokat, esetenként pedig egy-egy szekcióülés anyagát teljes egészében megjelentettük. Sok hasznot hozott ez az elv, hisz így minden teológiai tudományterület szóhoz jutott, ha pedig egy különösen aktuális kérdés volt terítéken, akkor lehetőség volt arra, hogy az Olvasó mélységében lássa a nyitott kérdések megvitatásának folyamatát. Ez utóbbira jó példa volt a 2014-es 10. évfolyam, ahol a Himnológiai és egyházzenei szekció kihelyezett évközi ülésének anyagát megjelentettük. A szerkesztési elveknek azonban mindig vannak gyengeségei is. Lapunk esetében a szekcióülések előadásaira támaszkodás elve a kétségtelen pozitívumok mellett két negatív következménnyel járt. Az első a szerzők szempontjából jelentett problémát: az előadások és a tanulmányok súlypontozási elvei nem teljesen azonosak. Egy előadás, ha közlésre kerül, nem csak finomhangoláson esik át. A második nem kívánatos eredmény a frissességében érződött: végső soron a Collegium Doctorum a gyakorlatban a Doktorok Kollégiuma előző évi munkájának antológiájává vált.

A fent említett ülésen elkezdtünk egy munkát, melynek első gyümölcse a némiképp új köntösbe bújtatott folyóirat.

A felelős szerkesztő alapelvét a lap eddig is használt alcíme fejezi ki: Magyar református teológia. Ez a folyóirat lehetőség arra, hogy nyomtatott formában folyamatosan leképezzük a magyar nyelvű református teológiai tudományművelés eredményeit. Ez kapcsolja a folyóiratot a szervezethez, szervezeti és működési szabályzatunk preambulumban mondja ki, hogy „*a Magyarországi Református Egyház Doktorainak Kollégiuma a teológiai tudományok magas szintű kutatására és művelésére szervezett közösség*”. Küldetésünk, célunk kettős: egyfelől a Zsinat munkájának segítése, teológiai háttér biztosítása; másrészt egyházunk egész közössége felé van felelősségünk a teológiai kutatás eredményeinek közvetítésén keresztül.

A most megjelenő folyóiratszám tartalmi tekintetben részben elszakadt a 2015. évi szekcióülésektől. Most a tanulmányokat nem szekcióelnöki ajánlás alapján fogadtuk be, hanem felhívással fordultunk a szerzőkhöz, és közvetlenül vártuk írásukat. Ez természetesen nem zárta ki, hogy valaki a régi szokás szerint, szekcióelnökének ajánlásával küldje be cikkét. Az írásokat azonban ettől függetlenül külső lektoroknak, szakbírálóknak adtuk ki, minden cikket ketten értékelték. Elmondható, hogy a felhívás a szerkesztőség munkatársainak meglepő eredményt hozott: hamar észrevettük, hogy nem tudjuk egy számba erőltetni az összes beérkező, magas színvonalú írást; végül úgy döntöttünk, hogy idén először két számot jelentetünk meg. Reményeink szerint ez egy megújulási folyamat első állomása. Tennivalónk bőven van, többen kezdeményezték a lap által használt hivatkozási rendszer felülvizsgálatát, a nyelvi színesítést is – de a legfontosabb feladat és felelősség mégis a szerzők vállán nyugszik. Reméljük, hogy a magyar református teológusok közössége a jövőben is meg tudja tölteni tartalmas írásokkal lapunkat. Ennek jegyében nyújtja át a folyóiratot Olvasóinak a szerkesztő,

*Hodossy-Takács Előd*

## Isten színe előtt

*„<sup>1</sup>Hálaadó zsoltár. Ujjongjatok az ÚR előtt az egész földön! <sup>2</sup>Szolgáljatok az ÚRnak örömmel, vigadozva járuljatok színe elé! <sup>3</sup>Tudjátok meg, hogy az ÚR az Isten! Ő alkotott minket, az övéi vagyunk: az ő népe és legelőjének nyája. <sup>4</sup>Menjetek be kapuin hálaénekekkel, udvaraiba dicsérettel! Adjatok hálát neki, áldjátok nevét!<sup>5</sup> Mert jó az ÚR, örökké tart szeretete, és hűsége nemzedékről nemzedékre.”*

### **Főtiszteletű Teológiai Doktorok Kollégiuma! Kedves Testvérek!**

A 100. zsoltárt a templomba menet énekelték, egészen a templom közelében. A zsoltár első három versét a gyülekezet énekelte, a templom bejárata előtt; a negyedik verset a papok énekelték a templomon belül; majd feltárlt a templom ajtaja, és a további verseket énekelve a gyülekezet bevonult a templomba, az Isten színe elé. Ez a zsoltár tehát egy felelgetős zsoltár, amely többnyire a hálaáldozat bemutatása előtt hangzott fel.

Isten népe életének szerves része volt a templom, az istentisztelet, az Isten színe előtt való megállás.

Ők tudták, hogy ebben a világban nem lehet teljes életet élni, a túlnani világ segítsége nélkül. Életük immanens, e világi részét mindenkor, mindenben áthatotta a transzcendens, a túlnani. De ez a transzcendens nem az általuk kitárlt vágyaikkal elegyített világot jelentette, hanem a hozzájuk lehajoló, magát kijelentő, élő egyetlen Isten jelenlétét.

Ez a zsoltár AZ ÉLŐ ISTEN SZÍNE ELŐTT való megállás fontosságára, nélkülözhetetlenségére hívja fel a figyelmet, amely akkor a jeruzsálemi templomhoz kötött cselekmény volt, ma pedig Isten Igéjéhez és annak gyülekezetehez kötött.

Aki az Isten színe előtt megáll, az ismeretet és örömet kap ajándékba. Járuljunk tehát az élő Isten élő színe elé!

## I.

„*Tudjátok meg, hogy az Úr az Isten*” (3). Aki az Isten színe előtt megáll, az ÉLETMENTŐ ISMERETET kap ajándékba.

Az Úr az Isten, aki szuverén Úr, mindenek Ura, akinek mindig igaza van, akinek akarata tökéletes, akinek hatalmához az ember mindig csak hódolattal közeledhet.

Jó az Isten. Hatalmából jósága következhet csak, hiszen Ő az egyetlen, aki hatalmával nem él vissza. Isten az Ő jóságát örökkévaló szeretetében és hűségében mutatta meg; Egyszülött Fiában, Jézus Krisztusban. A 100. zsoltár ezt külön kiemeli: „*örökké tart szeretete, és hűsége nemzedékről nemzedékre*” (5). Isten jóságából a „jó valósága” is következik, vagyis ebben a világban van egy olyan örökkévaló, vitathatatlan értékrendszer, aminek forrása az élő Isten. Tehát az Úr az Isten, és jó az Isten. A Szentírás minden igeverséhez csak ebből a nézőpontból kiindulva lehet közeledni. Ez minden bibliai írásmagyarázat elsődleges szempontja: Az Úr az Isten, akinek hatalma jóságában, azaz örökkévaló szeretetében és hűségében mutatkozott meg, Jézus Krisztusban. Aki nem így, nem ezzel a szemléletmóddal és lelkülettel közeledik a Szentíráshoz, az alapvetően félremagyarázza Isten Igéjét, szembemegy Isten eredeti szándékával.

Tehát az Isten színe előtt nyert legfontosabb üzenet, ismeret, hogy az Úr az Isten, jó az Isten és az Ővéi vagyunk. Mégpedig az Ővéi vagyunk a teremtés jogán, Ővéi vagyunk a kiválasztás és a megváltás jogán; a teremtés és a megváltás között pedig megtapasztaljuk, hogy övéi vagyunk a gondviselés jogán is. „*Ő alkotott minket, az Ővéi vagyunk, az Ő népe és legelőjének nyája.*” (3)

Az embernek sokféle ismerete lehet, világról, önmagáról, másokról, dolgokról, eseményekről. A modern ember ismeretének, az ebből következő „technikai csodáknak” számtalan volta lenyűgöző. Mégis az ember minden ismerete s ebből fakadó gögje szertefoszlik a halál legyőzhetetlen ténye előtt. A halál ugyanis mindent visz. Ilyenkor döbbenünk rá, hogy sok mindent tudunk, de ha az élő Istent nem ismerjük, valójában tudatlanok vagyunk. Arról most nem is szólok, hogy jelenkori világunkban is számos olyan jelenség előtt állunk, amire nem tudjuk a választ és a bölcs megoldást; a kultúrák, vallások találkozása ugyanis beláthatatlan feszültségekkel járhat. Ez a zsoltár az Isten színe előtti megállásra hív, hogy elnyerjük a legfontosabb ismeretet, miszerint az Úr az Isten, jó az Isten, az Ővéi vagyunk.



## II.

Isten színe előtt megállva a legfontosabb ismeret birtokába jutunk: az Úr az Isten, jó az Isten, az Övéi vagyunk. Ebből az ismeretből pedig öröm fakad. Isten színe előtt megállva tehát életmentő ismeret és ÉLETET MEGELEVE-NÍTŐ ÖRÖM lett az osztályrészünk: „Ujjongjatok az Úr előtt az egész földön, vigadozva járuljatok a színe elé!” (1).

Isten megnyert kegyelméből valódi, életünket megelevenítő öröm adatik nekünk, amely állandó, körülményektől független, a másik emberre is átsugárzó öröm, azaz együttes öröm. Mindezek azonban csak általánosságban mondhatók el erről az örömről.

A 100. zsoltár ezt az örömet eleven kifejezésekkel színesíti, pontosítja. Ujjongó örömről beszél az Ige. Ez az ujjongás nem azt jelenti, hogy az ember nem veszi komolyan az életet, mert az élet Isten ajándéka, ezért az élet komoly dolog, annak minden részletével együtt, ezért az élet minden mozzanatát szentül komolyan kell venni. Tehát ez az ujjongás nem rajongás, hanem a józanság lelke által vezérelt öröm (2Timóteus 1,7). Ugyanakkor ez az ujjongás mégis azt fejezi ki, hogy az életet, noha komolyan kell venni, de azt nem kell halálosan komolyan venni, még a nagyon fontosnak tűnő dolgokat sem, hiszen Isten Jézus Krisztusban megváltotta az embert, legyőzte a halált, ezért halálosan komoly dolgok nincsenek. Az életnek van tétje, de nincsen halálosan komoly tétje annak. Ezt az üzenetet ne csak egyénileg vegyük komolyan, hanem úgy is, mint akik a Krisztus ügyében, a látható egyházban szolgálunk, hiszen minden ujjongásunk abból fakad, hogy Jézus Krisztus ügye győztes ügy.

Ez az öröm nemcsak ujjongó, hanem vigadozó öröm. Gondoljunk csak a lakodalmakra. A vigadozó öröm gondokat letevő öröm, terheket elengedő öröm. Ez az elengedés tudománya: az embernek van ereje hordozni a terheket; és még inkább van ereje Jézus Krisztus keresztyéhez letenni a terheket, főleg azokat, amelyeket nem az Úr tett ránk, hanem mi magunk vettük fel azokat engedetlenül. Minden teherhez kapunk erőt, ha azok az Úr által ránk tett terhek (Filippi 4,13). Éppen ezért még inkább érvényes az elengedés tudományának üzenete, miszerint a hívő ember Isten kezéből elfogadja a történéseket, de a kellő időben elengedi azokat. A hívő ember igenis tud letenni terheket, tud elszakadni megtörtént események hatásaitól – és tud vigadozni. De nem megy ez nekünk, még az egyházban sem.

### III.

A 100. zsoltár biztató üzenete tehát így hangzik: JÁRULJUNK AZ ISTEN SZÍNE ELÉ, mert életmentő ismeretet és életet meglevenítő örömet kapunk Őtőle, „*vigadozva járuljatok színe elé*” (2), „*menjetek be kapuin hálaadással*” (4). Ez a felszólítás fogja össze az egész zsoltárt egy gondolati egységgé.

Főtiszteletű Teológiai Doktorok Kollégiuma! Itt szólít meg az Ige direkt bennünket.

A teológia tudománya ugyanis egy megkülönböztetett szent Isten elé járulás, annak minden méltóságával. A teológia tudományától azt várjuk, hogy tanácsolja az Ige egyházát, most különösen két területen.

A teológia tudománya tanácsolja az Ige egyházát abban, hogy miként tudjuk a hozzánk tartozókat, a népegyházi keretben ránk bízottakat motiválni arra, hogy Isten elé járuljanak, vagyis konkrétan jelen legyenek a látható egyházban, ott valamiféle szolgálatot vállaljanak, legyen napi rendszeres kegyességük, és adják át gyermekeiknek a keresztyén üzenetet és hagyományt. Mindezek életmentően fontosakká lettek. Ki kell ezt mondani, persze azzal a bizonyossággal, hogy ügyünk az Úr kezében van.

Továbbá, a teológia tudománya tanácsolja az Ige egyházát abban is, hogy miként lehet a „többiekét” elindítani a hit útján, a zsoltár szavaival élve, odafordítani őket az Isten színe elé, hogy megtapasztalják azt az életmentő ismeretet és életet meglevenítő örömet, amelyről ez a zsoltár énekel, és amelyet csak az Úr adhat.

Ámen.

2015. július 5., Pápa,  
Teológiai Doktorok Kollégiuma nyitó istentisztelet

# ELŐADÁSOK, TANULMÁNYOK

NÉMETH ÁRON

## JHVH, Izráel és a népek Kórah fiainak Sion-énekeiben

*Az ószövetségi univerzalizmus formálódása a 46., 48. és  
87. zsoltárokban*

A Zsoltárok könyvének egyes részgyűjteményei jól elkülöníthetők többek között a jellegzetes zsoltárfeliratok alapján. Kórah fiainak tulajdonítja az ószövetségi hagyomány a második zsoltárkönyv (Zsolt 42–72) első nyolc költeményét, azaz a Zsolt 42–49 részeket,<sup>1</sup> valamint a harmadik zsoltárkönyv (Zsolt 73–89) végén álló 84–85. és 87–88. zsoltárokat.

A Kórah fiainak tulajdonított zsoltárok az azonos לַבְּנֵי־קָרַח felirat mellett sok nyelvi és stílusbeli egyezést is mutatnak, melyek alapján teológiai jellegzeteségek is kirajzolódnak.<sup>2</sup> Az Isten nevei közül dominánsan van jelen például a יהוה נְבִיאֹת név, amely összesen nyolcszor jelenik meg a Zsoltárok könyvében, ebből hatszor kórahita énekekben (Zsolt 46,8.12; 49,9; 84,2.4.13).<sup>3</sup> A 'Seregek Ura' megnevezésen túl jellegzetes az עֲלִיּוֹן epiteton (Zsolt 46,5; 47,3; 87,5b), az אֱלֹהֵי יַעֲקֹב (Zsolt 46,8.12; 84,9) és az אֱלֹהֵי (Zsolt 42,3; 84,3)<sup>4</sup> megnevezések használata,<sup>5</sup> de több más kifejezésben és motívumban is jelentős egyezések mutatkoznak.<sup>6</sup>

<sup>1</sup> A 43. zsoltár nem rendelkezik önálló felirattal, minden bizonnyal eredetileg a 42. zsoltárral egy költeményt képeztek, lásd többek között GOULDER: Psalms, 2; LEUENBERGER: Konzeptionen, 103; SÜSSENBACH: Elohistorischer Psalter, 361; MITCHELL: God, 366.

<sup>2</sup> ZENGER: Zion als Mutter, 130–132.

<sup>3</sup> Ezeken kívül csak a Zsolt 24,10 és 69,7.

<sup>4</sup> Ezeken a helyeken kívül csak Jób 3,10; Hós 2,1.

<sup>5</sup> WANKE: Zionstheologie, 46–54, 54–58; SEYBOLD: Psalmen, 6.

<sup>6</sup> Ilyen például az יְיָ־אֱלֹהֵינוּ (csak Zsolt 46,5; 48,2.9; 87,3), מֶלֶךְ (a királyra vonatkoztatva csak Zsolt 47,10; 84,10), további példákhoz lásd ZENGER: Zion als Mutter, 130–132, vö. SMITH: Structure, 357–358; GILLINGHAM: Levitical Singers, 97.

A legfeltűnőbb és legfontosabb sajátosság a kórahiták teológiájában a Sion-tradíció markáns képviselője. Gunther Wanke megfogalmazása szerint: „A műfajok és a tartalmak sokfélesége mellett legalább öt zsoltárban megfigyelhető egy közös vonás. A 42/43 mint duplazzsoltár, valamint a Zsolt 46, 48, 84 és 87 *feltűnő érdeklődést mutatnak Sion-Jeruzsálem iránt.*”<sup>7</sup> Gunkel is elkülöníti a zsoltárok klasszikus műfaji besorolásakor a himnuszokon belül az úgynevezett Sion-énekeket (*Zionlieder*). Az általa megnevezett hat ilyen zsoltár közül (Zsolt 46; 48; 76; 84; 87; 122, vö. 132) négy éneket (Zsolt 46; 48; 84; 87) Kórah fiainak gyűjteményeiben találunk.<sup>8</sup> Úgy tűnik tehát, hogy a kórahiták, illetve a velük azonosuló szerzői csoport számára énekgyűjteményük összeállításánál lényeges szempont lehetett a Sion-teológia képviselője, hagyományozása és alakítása.<sup>9</sup>

Ennek a tradíciónak sokféle aspektusa közül jelen tanulmányban arra fókuszálunk, hogy az ún. kórahita Sion-énekek, azaz a Zsolt 46; 48; 84 és 87, a Sion-teológia keretein belül miként fogalmazzák meg JHVH, Izráel és a népek kapcsolatát.

## Kórahita Sion-énekek

Bár Kórah fiainak zsoltárai közül négy zsoltárt sorolhatunk a Sion-énekek közé (Zsolt 46; 48; 84; 87), témánk szempontjából mégis rögtön szűkíteni kell a vizsgálandó szövegeket, hiszen a kórahita Sion-énekek közül a Zsolt 84-ben nem jelenik meg a népektematika, ezért ennek a zsoltárnak az elemzésétől jelen tanulmányban eltekintünk.<sup>10</sup>

A következőkben az első kórahita zsoltárcsoportból a 46. és 48. zsoltárokat vizsgáljuk, a másodikból pedig a Zsolt 87-et, melyek kiemelt témájuknak

<sup>7</sup> WANKE: *Zionstheologie*, 4; uő: *Korach/Korachiten*, 608–609. [Kiemelés: N. Á.] Ugyanígy GOULDER: *Psalms*, 13; OTTO: *זִמְרָה*, 1013; DAY: *Psalms*, 115; ZENGER: *Zion als Mutter*, 132.

<sup>8</sup> GUNKEL-BEGRICH: *Einleitung*, 42, 50, 80; ugyanígy DAY: *Psalms*, 43a.

<sup>9</sup> WANKE: *Zionstheologie*, 32; WELTEN: *Jerusalem*, 600. A Sion-tradíció jellegzetességeihez és a kialakulásával kapcsolatos véleményekhez lásd pl. JEREMIAS: *Lade und Zion*, 193; ROBERTS: *Davidic Origin*, 329–344; KRAUS: *Theologie*, 94–103; JANOWSKI: *Keruben und Zion*, 247–280.

<sup>10</sup> A Zsolt 84 több tekintetben is kilóg a kórahita Sion-énekek sorából, a kutatók egy része Gunkellel ellentétben nem is sorolja be ebbe a csoportba. Egyrésztől megállapítható, hogy a Zsolt 84 mindenképpen rokon a Sion-énekekkel, hiszen egyértelműen a szentély és Jeruzsálem az imádság egyik központi témája. Másrésztől hiányoznak a klasszikus Sion-énekek (Zsolt 46; 48; 76) jellemző formai és tartalmi elemei. A Zsolt 84 leginkább a Zsolt 42/43-mal rokon, mellyel az irodalmi függőség sem kizárható. A zsoltár besorolásához lásd pl. WANKE: *Zionstheologie*, 18; HOSSFELD-ZENGER: *Psalmen 51–100, 511–512*; SÜSSENBACH: *Elohischer Psalter*, 376.

tekintik JHVH, Izráel és a népek viszonyát, mindezt pedig Sion-centrikus perspektívából tárgyalják. Az ezt követő kontextuális analízisben ezen Sion-énekek egymáshoz való viszonyát fogjuk vizsgálni a Zsoltárok könyvében belül.

### *Sion mint menedék (Zsolt 46/48)*

A Zsolt 46 nagy valószínűség szerint fogság előtti, eredete az első templom liturgiájáig nyúlhat vissza.<sup>11</sup> Wanke szerint a zsoltár egy kevert műfajt képvisel, közvetítve a kollektív bizalomzsoltárok és a Sion-énekek között. Egyrészt megjelennek a bizalomzsoltárok jellegzetes motívumai (46,2–3), másrészt a Sion-zsoltárok főbb jellemvonásait is tartalmazza a költemény (46,6.8), bár Sion neve nem jelenik meg a zsoltárban.<sup>12</sup>

A zsoltár nagyon világos struktúrát mutat. Három strófára osztható: 2–4/5–8/9–12. A strófahatárokat a  $\text{הַשִּׁיר}$  kifejezés egyértelműen kirajzolja.<sup>13</sup> Az egyes strófák témája is jól elkülönül egymástól. Az első egység (46,2–4) alapmotívuma a káoszharc, mely mitikus képekben fogalmazza meg JHVH és az őstenger küzdelmét.<sup>14</sup> A második strófa (46,5–8) történeti, illetve politikai síkon folytatja, és a *Völkerkampf* motívumát állítja középpontba. A káosz korábbi leírása és az őstenger viselkedése visszacseng a népek és királyságok magatartásának leírásában.<sup>15</sup> Megismétlődnek kulcskifejezések, ami által a káoszharc mítosza és a népek harcának motívuma párhuzamba kerül egymással.<sup>16</sup> Az Isten városa és az abból kiáradó folyó pozitív ellenképe a fenyegető káosznak.<sup>17</sup> A strófát a később refrénként visszatérő hitvallás zárja: „A Seregek URa velünk van, Jákób Istene a mi várunk. (Szela.)” A harmadik strófa (46,9–12) formailag eltér az előzőektől.<sup>18</sup> A szakasz a költemény himnikus záradéka, mely imperativusos felszólítással hívja a népeket is Isten elismerésére.<sup>19</sup> A népek támadása Sion ellen meghiúsul, ezért a népeknek nincs

<sup>11</sup> EISSFELDT: Psalm 46, 11; HOSSFELD–ZENGER: Psalmen I, 285; VON RAD: Ószövetség teológiája 2, 141; GILLINGHAM: Levitical Singers, 97.

<sup>12</sup> WANKE: Zionstheologie, 22; LUTZ: Jahwe, 157, hasonlóan KARASSON: Zsoltárok, 570.

<sup>13</sup> Egyes magyarázók a II. és III. strófa végén megjelenő refrént az I. strófa után is beillesztik, rekonstruálva egy még tisztább struktúrát, így például TÓTH: Zsoltármagyarázatok, 48; KARASSON: Zsoltárok, 570. Hogy valóban ez lenne-e az eredeti forma, mindenesetre nem bizonyítható.

<sup>14</sup> LUTZ: Jahwe, 158; TÓTH: Zsoltármagyarázatok, 49.

<sup>15</sup> Vö. Ézs 17,12–14; MILLER: Origin, 667.

<sup>16</sup> Így többek között LUTZ: Jahwe, 161; OTTO:  $\text{הַשִּׁיר}$ , 1017; KRAUS: Psalmen I, 499.

<sup>17</sup> MAIER: Israel und die Völker, 659.

<sup>18</sup> LUTZ: Jahwe, 162–163.

<sup>19</sup> LUTZ: Jahwe, 163; WESTERMANN: Ausgewählte Psalmen, 200; HOSSFELD–ZENGER: Psalmen I, 285; KÖRTING: Zion, 184.

más választásuk, mint elismerni JHVH-nak, a Seregek Urának nagyságát, aki megvédte Siont (46,11–12). A zárásképpen visszatérő refrén mintegy lehetőséget kínál a népeknek csatlakozni Izrael hitvallásához.<sup>20</sup>

A Zsolt 46,10a vagy talán az egész vers fogság utáni kiegyesítségnek tűnik, mely egyfajta „béketeológiai bővítmény”-nek tekinthető a fogság utáni korszak univerzális és pacifista tendenciáit képviselve.<sup>21</sup> A fegyverek megsemmisítésének motívuma eredetileg talán nem is volt része a Sion-tradíciónak, hanem mint különálló hagyomány később került be a Sion-teológiába.<sup>22</sup>

Eredeti formájában a Zsolt 48 nagy valószínűség szerint szintén fogság előtti költemény.<sup>23</sup> A jelenlegi szöveg négy strófából áll, ahol a 48,10–12 egy későbbi redaktor munkájának tulajdonítható.<sup>24</sup> Ha a betoldástól eltekintünk, akkor ugyanazt a háromstrófás szerkezetet kapjuk, mint amelyet a Zsolt 46-nál láthattunk.<sup>25</sup> Feltehetően ezt kell a szöveg eredeti formájának tekintenünk.

A zsoltár műfaja egyértelműen himnusz,<sup>26</sup> és egyetértve Körtinggel, a Zsolt 48-at mind formai, mind pedig tartalmi szempontból a Sion-teológia alapszövegének („*Kerntext der Zionstheologie*”) nevezhetjük.<sup>27</sup> A Sion-zsoltárok közötti helye általánosan elfogadott a kutatók között.

Az első strófa (48,2–4) Sion szilárdságát és nagyságát méltatja, mégpedig a Sion-teológia több jellegzetes kifejezésének felhasználásával: עִיר אֱלֹהִים, הֶרֶב־צִיּוֹן, הֶרֶב־קִנְיָן, הֶרֶב־מִלְדָּה. Az istenek lakhelyéről szóló kánaáni mítosz sejlik fel a Cáfón-hegy említése által, amikor a zsoltáros azonosítja Siont a mitikus északi hegygel (48,3).<sup>28</sup> Hasonlóan a Zsolt 46-hoz, a mitikus kezdőkép utáni második strófa (48,5–9) a *Völkerkampf* motívumát használja fel, megénekelve az ellenséges királyok támadásának dicsőséges visszaverését a Sionon. Ebben a szakaszban a 48,8 betoldás lehet, mivel nyelvi egyenetlenséget okoz,<sup>29</sup> az ellenséges erők hadieszközeinek megsemmisítése pedig – aho-

<sup>20</sup> MAIER: *Israel und die Völker*, 660, vö. HOSSFELD–ZENGER: *Psalmen I*, 289.

<sup>21</sup> HOSSFELD–ZENGER: *Psalmen I*, 285; KÖRTING: *Zion*, 184.

<sup>22</sup> BACH: „...der Bogen zerbricht”, 18.

<sup>23</sup> SCHARBERT: *Psalm 48*, 309; LEUENBERGER: *Ps 48*, 143. A zsoltár egyes feltételezések szerint akár a Zsolt 46 *Vorlage*-ja is lehetett, lásd HOSSFELD–ZENGER: *Psalmen I*, 285, 294, 295; KÖRTING: *Zion*, 186.

<sup>24</sup> Ezt igazolja például, hogy a szakasz a zsoltár többi részével ellentétben E/2-ben beszél Istenről, lásd HOSSFELD–ZENGER: *Psalmen I*, 294, 295; KÖRTING: *Zion*, 166.

<sup>25</sup> SPIECKERMANN: *Heilsgegenwart*, 190; HOSSFELD–ZENGER: *Psalmen I*, 294; LEUENBERGER: *Ps 48*, 147.

<sup>26</sup> WANKE: *Zionstheologie*, 15; LUTZ: *Jahwe*, 163.

<sup>27</sup> KÖRTING: *Zion*, 165, ugyanígy MÜLLER: *Wettersgott*, 181; LEUENBERGER: *Ps 48*, 143.

<sup>28</sup> Bővebben lásd SCHMIDT: *Königtum*, 32–35; ROBINSON: *Zion and Šaphôn*, 118–123; SMITH: *God and Zion*, 71; MILLER: *Origin*, 667, 668–670.

<sup>29</sup> SPIECKERMANN: *Heilsgegenwart*, 188–189; MÜLLER: *Wettersgott*, 185.

gyan fentebb is láttuk – valószínűleg szekunder elem a Sion-tradícióban.<sup>30</sup> A következő szakasz, a 48,10–12, a zsoltár többi részével ellentétben E/2-ben beszél Istenről, és tartalma alapján is elkülönül, tehát később kerülhetett a zsoltárszöveghez.<sup>31</sup> Az itt megfogalmazott magasztalás inkább általános, és nem a Sion 48,5–9-ben leírt konkrét megszabadulására vonatkozik. A zsoltár záróstrófáját (48,13–15) az imperativusok jellemzik. Ezek a felszólítások nem Izráel gyülekezetéhez szólnak, hanem a népeknek és királyoknak, akárcsak a 46,9–12-ben.<sup>32</sup> Hasonlóan a Zsolt 46-hoz, miután a Sion ellen felvonuló királyok visszariadnak és meghátrálnak, felszólítást kapnak, hogy ismerjék el JHVH és Sion erejét. Az utolsó vers ugyan nem refrén, de a II. strófát lezáró hitvalláshoz hasonlóan szintén egy T/1. személyű vallástétel, melyet a népeknek is el kell ismerniük.

Mindkét fogság előtti Sion-ének úgy mutatja be Isten városát, mint menedéket, ahol JHVH erős várként nyújt védelmet az idegen népektől. Valójában nem is a szent hegy vagy a város a menedék, hanem maga JHVH (Zsolt 46,2.8.12; 48,4), aki Sion hegyén, választott lakóhelyén válik ily módon megtapasztalhatóvá. A népek ugyanis hiába sorakoznak fel, végül vereséget szenvednek, és kénytelenek elismerni az Úr nagyságát.

### *Sion mint anya (Zsolt 87)*

A zsoltár valószínűleg fogság utáni keletkezésű.<sup>33</sup> A szöveg nyelvileg a Zsoltárok könyvének egyik legproblematisabb és legnehezebben fordítható szövege. Nem egyértelmű a vokalizáció, a zsoltár tartalmilag bizonytalan, és metrikailag is szabálytalan.<sup>34</sup> Sokan próbálkoznak szövegrekonstrukciókkal, a verssorok sorrendjének megváltoztatásával, ami simább szöveget és számos különböző értelmezési lehetőséget kínál.<sup>35</sup> A legújabb kutatások egyik

<sup>30</sup> Így BACH: „...der Bogen zerbricht”, 18, vö. SEYBOLD: Psalmen, 197.

<sup>31</sup> SPIECKERMANN: Heilsgegenwart, 189; HOSSFELD–ZENGER: Psalmen I, 294–295; KÖRTING: Zion, 166, 175.

<sup>32</sup> HOSSFELD–ZENGER: Psalmen I, 294–295.

<sup>33</sup> WANKE: Zionstheologie, 15; KARASSON: Zsoltárok, 598; HOSSFELD–ZENGER: Psalmen 51–100, 555; MAIER: Zionstradition, 589, vö. JEREMIAS: Lade und Zion, 193.

<sup>34</sup> Lásd pl. BOOIJ: Observations, 16; RAUTENBACH: Ps 87, 424.

<sup>35</sup> Booij áttekintve a kommentátorok ez irányú javaslatait, 16 lehetséges szövegrekonstrukciót sorol fel, amihez Schmitt némi humorral, de teljes joggal később megjegyzi: „*This psalm could win a prize for the greatest number of different rearrangements proposed by scholars*”; lásd BOOIJ: Observations, 16; SCHMITT: Psalm 87, 41, Zion, the City of God’s Love, in Knight, J. C.–Sinclair, L. A. (ed.): *The Psalms and other studies on the Old Testament. Presented to Joseph I. Hunt*, Forward Movement Publications, 1990, 41, idézi MAIER: Zionstradition, 583.



jellemző és – véleményünk szerint – elfogadható álláspontja mégis az, hogy a masszoréta szöveget egyáltalán nem, vagy csak alig szükséges módosítani.<sup>36</sup>

A masszoréta szöveg szerkezetéről is megoszlanak a kutatói vélemények. A leginkább elfogadható felosztás szerint a felirat (87,1a) után bevezetesként a Sion-teológia néhány alap kijelentése fogalmazódik meg (87,1b–2), majd a 87,3–7 nyelvileg egy koncentrikus elrendezést mutat (87,4–6).<sup>37</sup>

A költeményben megtalálhatók a Sion-énekek jellegzetességei, Wanke szerint a Zsolt 87 a Zsoltárok könyvének és egyben az egész Ószövetségnek a „legtisztább Sion-éneke”.<sup>38</sup> Wanke ezzel a túlzónak ható kijelentésével valójában csak arra utal, hogy más Sion-énekekkel szemben a Zsolt 87-ben valóban csak a Sion, illetve Isten városa a költemény egyetlen témája.

A zsoltárban a Sion-tradíció alapvető tételei (Zsolt 87,1b.2b.3b.5b.7b) jelennek meg újszerű kontextusban.<sup>39</sup> Sion nemcsak Izráel népének és országának központja, hanem, ahogyan az már az „alapító okiratában” is szerepel, JHVH akaratóból a népek otthona, szülővárosa (Zsolt 87,4–6).<sup>40</sup>

Ezt a gondolatot sok kommentáríró elutasítja, és Sion szülötteinek vagy a diaszpórában élő zsidókat,<sup>41</sup> vagy pedig az idegenekből zsidókká lett prozelitákat tekinti.<sup>42</sup> Ezek mellett megjelennek egészen partikularisztikus értelmezések is, Seybold szerint pedig a Zsolt 87 egyáltalán nem is idegen népekről beszél. Szerinte a zsoltár egyik témája Sion dicsérete, a másik pedig gratuláció valakinek, aki a városból származik, Jeruzsálemben született.<sup>43</sup>

<sup>36</sup> BOOIJ: Observations, 16–25; SMITH: Structure, 357–358; ZENGER: Zion als Mutter, 119; EMERTON: Problem, 183–186; KÖRTING: Zion, 16; MAIER, CH. M.: Zionstradition, 583–584.

<sup>37</sup> A 87,3.7 alkotja a keretet, melyben Sion dicsérete jelenik meg. Nyelvileg megegyezik, ahogyan mindkét vers nőnemű szuffixummal ellátott  $\text{אֶת}$  prepozícióval utal a városra, továbbá a keretet a  $\text{בְּיָמָיו}$  szó választja le a központi versektől. A 87,4.6 versek parallel kifejezése:  $\text{אֶת־יְהוָה יִלְדֶּנּוּ}$ . A szerkezet középpontjában pedig (87,5) ugyanennek a gondolatnak a megerősítése áll:  $\text{אֵשׁ וְאֵשׁ יִלְדֶּנּוּ}$ , lásd MAIER, CH. M.: Zionstradition, 585, hasonlóan SMITH: Structure, 357. Másképp BOOIJ: Observations, 24–25, aki kis eltéréssel a következő strófabeosztást javasolja: 1–2/3–5/6–7, vö. ZENGER: Zion als Mutter, 124–125; KÖRTING: Zion, 16.

<sup>38</sup> WANKE: Zionstheologie, 22. Másképp JEREMIAS: Lade und Zion, 189–190, aki szintaktikai és strukturális alapon a Zsolt 87-et nem sorolja a Sion-énekek közé.

<sup>39</sup> JEREMIAS: Lade und Zion, 190; ZENGER: Zion als Mutter, 125–127. A zsoltár használja a Sion-teológia jellegzetes terminológiáját ( $\text{הַרְרֵי־קִדְשׁ}$ ), és megjelennek a tipikus képzetek is, mint a város isteni alapítása és kiválasztottsága, a Sion szilárdtsága és a városból eredő víz.

<sup>40</sup> TATE: Psalms 51–100, 390; KÖRTING: Zion, 17.

<sup>41</sup> Így DUHM: Psalmen, 330; WANKE: Zionstheologie, 38.100; KRAUS: Psalmen II, 770. Az ószövetségi univerzalizmus gondolatának problematikusságát mutatja, hogy például az Ézs 19,25 korai fordításai és a Zof 3,10 héber glosszája szintén úgy módosítják a szöveget, hogy az idegen népek helyett az idegenben élő zsidókra gondoljon az olvasó, lásd BALOGH: Ószövetségi univerzalizmus, 27.

<sup>42</sup> KITTEL: Psalmen, 289, vö. GUNKEL: Psalmen, 379; EMERTON: Problem, 186–198.

<sup>43</sup> SEYBOLD: Psalmen, 341–342.



Az értelmezés egyrészt a  $\text{אֲשֶׁר}$  'ott' határozószó (87,4.6) beazonosításán múlik, melyet egyesek a felsorolt idegen országokra vonatkoztatnak,<sup>44</sup> mások szerint a szó Jeruzsálemre utal.<sup>45</sup> A  $\text{הַי}$  'ez' egyes számú mutató névmás értelmezésében is hasonló kettősség mutatható ki: míg egyes exegeták az idegenben született izráeliták vagy idegenben élő prozeliták egy reprezentatív képviselőjére vonatkoztatják,<sup>46</sup> addig mások a felsorolt idegen népek egyikét értik alatta.<sup>47</sup> Véleményünk szerint a  $\text{אֲשֶׁר-לָדָר הַי}$  'ez ott született' kifejezés azt állítja, hogy a felsorolt idegen népek egyike-másika (=  $\text{הַי}$ )<sup>48</sup> Sion hegyén, Isten városában (=  $\text{אֲשֶׁר}$ ) született.<sup>49</sup> A felsorolt országok és népek a teljes emberiség képviselőjében állnak. Rahab (= Egyiptom), Bábel, Filisztea, Tírusz, Kús megnevezése reprezentálja a négy égtájat, a közeli szomszédokat és a távoli országokat, azaz a lakott földet.<sup>50</sup>

Sion tehát mint a világ népeinek (szülő)anyja jelenik meg ebben a zsoltárban. A Sion mint anyametafora nem ismeretlen az Ószövetségben, de a város rendszerint az izráeliták anyjaként jelenik meg (Ézs 54,1–10; 66,7–14), így Sion anyasága a népek összefüggésében egyedülálló gondolat az Ószövetségben. A metafora elsősorban a deutero-ézsaiási szövegekben gyakori (pl. Ézs 49,21; 50,1; 51,18; 54,1–8), azonkívül csak ritkán fordul elő, például: Jer 2,2; 4,31; Mik 4,9–10 és Zsolt 87.<sup>51</sup> Általában, ahogyan a Zsolt 87 esetében is, nem szerepel az  $\text{אִמָּה}$  'anya' szó ezekben a szövegekben.<sup>52</sup> Az anyaságra, anyai szerepre csak utalás történik, amikor például Sion gyermekeiről vagy szüléséről van szó. A Sion sokszor Jeruzsálem lakóinak vagy Izráel népének összességét jelenti, mint kollektív fogalom sok esetben magát a várost, annak épületeit, itt azonban szinte már mint személy jelenik meg.<sup>53</sup> A Zsolt 87-ben ez a perszonalifikáció csak burkolt formában jelentkezik,<sup>54</sup> hiszen nem Sion cselekszik, nem ő az, aki szül, de megjelenik a város anyaszerepe mint a születés helye.<sup>55</sup> A Zsolt 87,5 görög fordításában viszont szerepel a  $\mu\eta\tau\eta\rho \Sigma\iota\omega\nu$  kifejezés

<sup>44</sup> Így például EMERTON: Problem, 194.

<sup>45</sup> Így például BOOIJ: Observations, 21, vö. KÖRTING: Zion, 19.

<sup>46</sup> Így például SCHMIDT, H.: Israel, Zion und die Völker, 221.

<sup>47</sup> Így például BOOIJ: Observations, 21; HOSSFELD–ZENGER: Psalmen 51–100, 556; KÖRTING: Zion, 20.

<sup>48</sup> Ugyanezt juttatja kifejezésre a Septuaginta is azáltal, hogy a névmást és az igét is többes számban fordítja: οὔτοι ἐγενήθησαν ἐκεῖ (86<sub>LXX</sub>,4), illetve a  $\text{אֲשֶׁר}$  határozószót a városra utalva ἐν αὐτῇ formában adja vissza (86<sub>LXX</sub>,6).

<sup>49</sup> KARASSZON: Zsoltárok, 598; MAIER: Zionstradition, 587–590.

<sup>50</sup> TATE: Psalms 51–100, 389; ZENGER: Zion als Mutter, 126–127, 146; uő: Psalm 87, 455; KÖRTING: Zion, 19.

<sup>51</sup> SCHMITT: Motherhood, 563.

<sup>52</sup> Siont csak az Ézs 50,1 nevezi konkrétan  $\text{אִמָּה}$ -nek.

<sup>53</sup> STECK: Gottesknecht, 127; KÖRTING: Zion, 20.

<sup>54</sup> Sion perszonalifikációja az Ézs 54 és 66 fejezetekben már teljesen egyértelmű.

<sup>55</sup> MAIER, CH. M.: Zionstradition, 591.

(86<sub>LXX</sub>,5), amely akár a *Vorlage* szövegében is ott lehetett.<sup>56</sup> Az anyatitulus explicit megnevezése a Septuagintában kiteljesíti Sionnak a héber szövegben csak burkoltan megjelenő perszifikációját.<sup>57</sup>

A Zsolt 87-ben tehát a Zsolt 46/48-hoz hasonlóan megtaláljuk a Sion-teológia jellegzetességeit, ezáltal gond nélkül illeszkedik a Sion-énekek sorába. A tipikus elemek mellett azonban megjelenik egy újszerű gondolat, mely szerint az idegen népek nem a város megtámadása végett jelennek meg a Sionnál, hanem a város szülötteiként. Sion és a népek kapcsolata nem egy dinamikus katonai eseményben, hanem egy statikus állóképben fogalmazódik meg. Nincs szó ítéletről vagy harcról, nincsenek feltételek (Tóra-engedelmesség, körülmetélkedés): akik Istent ismerik, azoknak Sion otthonukká lesz, azokat JHVH személyesen „anyakönyvezi” (87,6). Sion ünneplése nem katonai kényszer árán, hanem önként valósul meg. A zsoltár azzal a gondolat-egészítéssel egészíti ki a Sion-teológiát, hogy akinek Sion a születési helye, illetve Sion az anyja, az számíthat az anyaváros (*metropolisz*) adta védelemre, gondoskodásra, részt vehet annak dicséretében, még akkor is, ha nem Izráel népéből való.<sup>58</sup>

## A kórahita Sion-énekek egymáshoz való viszonya

### *A kórahita zsoltárok helye a Pszaltériumban*

A kórahita Sion-zsoltárok egyedi vizsgálata után szükséges vizsgálni a gyűjteményi kontextust is, ahogyan ezek a kórahita énekek egymáshoz viszonyulnak a Zsoltárok könyvének kompozícióján belül.

אֲשֶׁר לְבִנְיָמִן felirattal rendelkező zsoltárok két blokkban szerepelnek a Zsoltárok könyvében. A kórahita énekek első csoportja (Zsolt 42–49) egy meglehetősen zárt, jól körülhatárolható, megszakítások nélküli egység. A másik blokkba (Zsolt 84–85; 87–88) beékelődve találunk két nem kórahita éneket is, a 86. dávidi zsoltárt, valamint egy királyzsoltárt (Zsolt 89), mely egyben a harmadik zsoltárkönyvet lezáró költemény.<sup>59</sup> Kórah fiainak énekei tehát kerepezik a Zsoltárok II. és III. könyvét.<sup>60</sup> Az első kórahita gyűjtemény egyben az Elohista Zsoltárkönyv (Zsolt 42–83) nyitánya is,<sup>61</sup> a második kórahita zsoltár-

<sup>56</sup> SEYBOLD: Psalmen, 341, 342, bővebben lásd MAIER, CH. M.: Zionstradition, 590–596.

<sup>57</sup> MAIER, CH. M.: Zionstradition, 596.

<sup>58</sup> KÖRTING: Zion, 20, 22.

<sup>59</sup> A 89. zsoltárra többen függelékként (*appendix, coda*) tekintenek a kórahita zsoltárok végén, így GOULDER: Psalms, 2; SEYBOLD: Psalmen, 6; MITCHELL: God, 366.

<sup>60</sup> ZENGER: Zion als Mutter, 128.

<sup>61</sup> Az Elohista Zsoltárkönyv datálása vitatott, véleményünk szerint elfogadható Millard és

csoport pedig a JHVH-zsoltárok (Zsolt 84–106) kezdetén áll. A két kórahita gyűjtemény között Dávid (Zsolt 51–72) és Ászáf (Zsolt 50; 73–83) zsoltárait találjuk.<sup>62</sup> A tény, mely szerint Kórah fiainak zsoltárai két blokkban, sőt két különböző zsoltárkönyvben szerepelnek, arra enged következtetni, hogy a két kórahita csoport valószínűleg nem egy időben és nem egy redaktor által lett összeállítva. Mivel a második kórahita gyűjteményt (Zsolt 84–85; 87–88) nem jellemzi az elohista névteológia, feltételezhetően később keletkezett, mint az ún. Elohista Zsoltárkönyv (Zsolt 42–83), mely gyűjtemény az első kórahita zsoltárcsoportot (Zsolt 42–49) tartalmazza.<sup>63</sup>

Ahogy az a legújabb kori zsoltárkutatók különösen is hangsúlyozza, a Kórah fiainak zsoltárgyűjteményeiben is megfigyelhető, hogy azok nem véletlenszerűen követik egymást, hanem egy tudatos szerkesztői elv és teológiai koncepció szerint állhatott össze a gyűjtemény. Tudatosság figyelhető meg például a zsoltárműfajok sorrendjében. Mindkét kórahita zsoltárcsoportra igaz, hogy az egyéni panaszt kollektív panasz követi, melyre aztán isteni válasz érkezik, végül pedig egy újabb egyéni panaszzsoltár.<sup>64</sup> Többen megállapították már, hogy a Zsolt 84–85.87–88 leutánozza a Zsolt 42–49 témáit és azok sorrendjét, azaz megismétli a struktúrát.<sup>65</sup> A második kórahita csoport ilyen értelemben tehát nem más, mint az elsőre adott későbbi, valószínűleg fogság utáni reakció.<sup>66</sup>

Zsolt 42–49		Zsolt 84–85.87–88	
42/43	Keserű vágyakozás a Sion után	84	Boldog vágyakozás a Sion után
44	Kollektív panasz	85	Kollektív panasz
45	Királyzsoltár	[86]	[Dávid-zsoltár] <sup>67</sup>
46–48	<i>JHVH, Izráel és a népek a Sionon</i>	87	<i>JHVH, Izráel és a népek a Sionon</i>
49	Zsoltár az elmúlásról (Tanítóköltemény)	88	Halálos beteg imádsága (Tanítóköltemény)

Rösel datálása a Kr. e. 6. sz. második felére, lásd MILLARD: *Komposition*, 173–188, RÖSEL: *Redaktion*, 85, 214.

<sup>62</sup> SEYBOLD: *Psalmen*, 6; MITCHELL: *God*, 367.

<sup>63</sup> ZENGER: *Zion als Mutter*, 132, 138; SÜSSENBACH: *Elohischer Psalter*, 378–379.

<sup>64</sup> Így pl. MILLARD: *Problem*, 82, 84; SCHAPER: „Wie der Hirsch...”, 36; MAIER, M. P.: *Israel und die Völker*, 654.

<sup>65</sup> OTTO: *יָצָא*, 1015; MILLARD: *Komposition*, 63–75; ZENGER: *Zion als Mutter*, 133; LEUENBERGER: *Konzeptionen*, 115–116; MAIER, CH. M.: *Zionstradition*, 585; SÜSSENBACH: *Elohischer Psalter*, 376; GILLINGHAM: *Levitical Singers*, 97; HOSSFELD: *Elohischer Psalter*, 210–211.

<sup>66</sup> MAIER, CH. M.: *Zionstradition*, 589; GILLINGHAM: *Levitical Singers*, 97.

<sup>67</sup> Felirata szerint nem kórahita, hanem dávidi zsoltár. Minden bizonnyal később került a

### *A kórahita Sion-énekek kontextuális megközelítése*

Ahogy fentebb is láttuk, a Zsolt 46 és 48 mind formailag, mind pedig tartalmilag nagyon közel áll egymáshoz. A háromstrófás alapstruktúra és a zsoltárok háttérében felismerhető ősi, mitikus elképzelések mindkét költeményben jól felismerhetők. Mindkét zsoltár esetében a II. és III. strófa említi meg a népeket (Zsolt 46,5–12; 48,5–15), először úgy, mint Sion ellenségeit, másodsor mint behódolókat, akiknek el kell ismerniük JHVH-t.

A struktúrából is világosan következik, hogy JHVH tiszteletének motívációja nem a megtérés. Nincs szó a népek megtéréséről vagy a Tóra iránti engedelmességükről, csak az elszenvedett vereség által motivált kötelező hódolatról.<sup>68</sup> Ehhez a gondolathoz kapcsolódik a két zsoltár között található יהוה יְהוָה-*hinnusz* is (Zsolt 47), ahol JHVH már mint ünnepelet és győzelmes király jelenik meg.

A Zsolt 87 a struktúrában elfoglalt helye alapján a Zsolt 46–48-ra reagál. Az אלהים יי-*kifejezés* mint a Zsolt 48 és 46 központi fogalma a Zsolt 87,3 versben jelenik meg újra, de más kifejezések is utalnak az irodalmi kapcsolatra.<sup>69</sup>

A Zsolt 87 szerkezete eltér a Zsolt 46 és 48 egymással szinte teljesen megegyező struktúrájától. A Zsolt 87 egy rövid bevezetőből és egy hosszabb, koncentrikusan elrendezett részből áll. A Sion-teológia jellemző elképzelései és terminológiája a bevezetőben (87,1b–2), a koncentrikusan elrendezett kifejtő rész keretverseiben (87,3.7), valamint a centrumban (87,5b) jelennek meg, mintegy felidézve a Zsolt 46/48 gondolatait.<sup>70</sup> A Zsolt 87 ezzel továbbviszi a Sion-teológia néhány alapvető „dogmáját”, mint a város szilárdsága, isteni alapítása, dicsősége. A Sion-teológiához hozzátartozó népektematika azonban eddig ismeretlen formában jelenik meg (87,4–6). A Zsolt 46/48-ban a népek úgy találkoznak Sionnal, mint bevehetetlen várral, JHVH-val pedig mint legyőzhetetlen királlyal. A Zsolt 87-ben ezzel szemben Sion mint a népek szülővárosa, implicite mint a népek anyja jelenik meg. Ahogy a menedék és az erőd, úgy az anya képe is a védelmet és oltalmat fejezi ki, nem enged azonban direkt módon asszociálni a harcra vagy háborúra. A Zsolt 87-ben Sion funkciója így lényegében nem változik, hiszen továbbra is az isteni jelenlét és az isteni védelem helye marad, de ezt a funkcióját egy teljesen más szerepben

második kórahita gyűjteménybe, lásd pl. RÖSEL: Redaktion, 86–87; HOSSFELD–ZENGER: Psalmen 51–100, 539.

<sup>68</sup> EISSFELDT: Psalm 46, 11.

<sup>69</sup> Pl.: יְהוָה (46,5; 87,5), בּוֹן (48,9; 87,5), סֵלָה (46,4.8.12; 48,9; 87,3.6), lásd EISSFELDT: Psalm 46, 11; ZENGER: Zion als Mutter, 135.

<sup>70</sup> EISSFELDT: Psalm 46, 11; SEYBOLD: Psalmen, 341; ZENGER: Psalm 87, 454.

látja el. A népek megítélésében ezáltal jelentős változás áll be, most már nem Sion ellenségei, hanem Sion szülöttei és polgárai. A Zsolt 87 tehát megfordítja a nézőpontot, témája már nem a Sion megmentése a népektől, hanem a népek megmentése Sion által.<sup>71</sup>

Míg a Zsolt 46 és 48 az idegen népek legyőzésével (keletkezésük idején) a királyság korának univerzális igényeit, illetve (gyűjteményesülésük idején) a fogság végével újraaktivizálódó Sion-teológia restauratív igényét szólaltatják meg, addig a Zsolt 87 békés viszonyulása az idegen népekhez leginkább a perzsa Akhaimenida-dinasztia toleranciapolitikájának pozitív hatásával magyarázható. A *pax Persica* markánsan képviselt ideálja a birodalmi propagandában közvetett módon hozzájárulhatott a *pax Judaica* fogság utáni megfogalmazásához.<sup>72</sup>

A Zsolt 87 újszerű gondolata a *Völkerkampf* motívuma által nagyban meghatározott fogság előtti Sion-teológiának új irányultságot ad. Ez az elmozdulás már a *Völkerwallfahrt* prófétai elképzeléséhez visz közel, mely a népeket békés zarándokokként ábrázolja, akik megtérőkként betagozódnak Isten választott népébe (Ézs 2,2–4; Mik 4,1–3; Zak 2,15). Ám a *Völkerkampf* motívumának elhagyása, valamint ezzel együtt a népekhez való pozitív viszonyulás a Zsolt 87-ben még nem azonos a népek békés zarándoklatával. A zsoltár szerint a népek nem kívülről érkeznek, hanem a Sionról származnak. Az idegen országok lakói ugyan már nem ellenségek, de még nem is békés zarándokok. A népek maradnak a maguk helyén, nem vonulnak a Sionhoz. A Sion mint közös kiindulási pont jelenik meg, nem „vízgyűjtő hely”, ahova folyamként áramlanak a népek (Ézs 2,2; Mik 4,1), hanem forrásvidék (Zsolt 87,7), ahonnan táplálkoznak. A prófétai *Völkerwallfahrt*-szövegekkel szemben a Zsolt 87 nem az utolsó napokról beszél (lásd Ézs 2,2; 19,23–24; Mik 4,1), de a kompozíció végén szereplő panaszzsoltár (Zsolt 88) azt mindenképpen jelzi, hogy a Zsolt 87 utópisztikus víziója Sion és a népek kapcsolatáról az adott történelmi pillanatban nem realitás, azon messze túlmutat.<sup>73</sup>

A *Völkerwallfahrt*-szövegekkel összehasonlítva azt is megállapíthatjuk, hogy a Zsolt 87 úgy beszél a Sion-polgároknak titulált idegen népekről, hogy közben meghagyja őket saját identitásukban, saját nevükkel.<sup>74</sup> Míg a népek békés együttélésének képében feloldódnak a népnevek, addig a zsoltárban Rahab, Babel, Filisztea, Tírusz és Kús mint Izráeltől különböző nép, de egy-

<sup>71</sup> ZENGER: Zion als Mutter, 135–136; MAIER, CH. M.: Zionstradition, 590.

<sup>72</sup> Vö. KÖRTING: Zion, 228; EGO: Vom Völkerchaos zum Völkerkosmos, 123–141.

<sup>73</sup> ZENGER: Zion als Mutter, 137.

<sup>74</sup> Vö. MILLER: Gentiles, 238.

ben Izráelhez hasonlóan mint JHVH-ismerő nép jelenik meg.<sup>75</sup> Sion jelenti Izráel és a népek közötti kapcsolatot, de nem úgy, hogy fizikailag összehozza őket, hanem a JHVH-ismeret és a Sion-polgárság ténye köti össze a világ népeit. A Zsolt 87,7-ben említett körtáncvízió utalhat talán valamilyen kultikus eseményre, melyben Izráel és a népek közösen ünnepelnek,<sup>76</sup> de nem derül ki egyértelműen, hogy ennek helyszíne a Sion lesz (vö. Ézs 2,3), vagy a népek a maguk országában tartanak istentiszteletet, megemlékezve a Sionról is (vö. Ézs 19,19–22).

A Zsolt 87-ben implicit módon megjelenik a népek közötti béke. Ez a békés állapot leginkább abban érzékelhető, hogy hiányzik a népek háborgásának és harcának motívuma, mely a párhuzamos Zsolt 46/48-ban kifejezetten hangsúlyosan jelenik meg. Míg ezek a Sion-énekek központi helyen, a II. strófa végén – mintegy betetőzve a *Völkerkampf* leírását – Istent úgy nevezik meg mint יהוה צבאות 'Seregek URA', addig a Zsolt 87 azonban – valószínűleg tudatosan – mellőzi ezt a kifejezést.

A Zsolt 87 azonban nem egyszerűen elhallgatja a *Völkerkampf*-ot, hanem egy olyan alternatív képet vázol fel, mely kizárja annak lehetőségét, hogy a népek Sionra támadjanak, hiszen nem fordulnak saját anyavárosuk ellen. A Zsolt 87 békés leírása azért is különösen feltűnő, mivel a zsoldár Izráel népének klasszikus ellenségeit is felsorolja. A háború megszüntetésének és a világforradalom elfojtásának dinamikus képei helyett itt egy JHVH-ismereten alapuló statikus békeállapot jelenik meg.

Egy további párhuzam a szülés motívuma (יָלַד), mely a Zsolt 48 *Völkerkampf*-strófáján (48,5–9\*) belül jelenik meg a szülőasszony rémületének és a népek riadalmának összehasonlításában. A 87. zsoldár ezzel szemben a יָלַד gyököt pozitív értelemben kapcsolja az idegen népekhez.

A Zsolt 46/48 III. strófája a népeket mint a JHVH-val és a Sionnal szembe-  
 ni harc veszteseit imperativusokban szólítja fel Sion és az Úr elismerésére.<sup>77</sup>  
 A Zsolt 46,11-ben JHVH maga szólal meg, amikor csendre inti a népeket, és istenségének elismerésére szólítja fel őket: „Csendesedjetek el, és ismerjétek

<sup>75</sup> Hasonlóan KÖRTING: Zion, 20. Az Ézs 19,16–25-ben hasonló jelenséggel találkozunk, mely szerint Egyiptom és Asszíria úgy lehetnek JHVH népeivé, hogy nem kell prozelitákként betagozódniuk Izráel közösségébe, lásd KARASSZON: Zsoltárok, 570; KUSTÁR: Izrael és a pogány nemzetek, 70, vö. BALOGH: Ószövetségi univerzalizmus, 48–49. Mégis fontos különbség az univerzalizmus ilyen megfogalmazásával szemben, hogy míg a Zsolt 87 megmarad a Sion-teológia keretein belül, és univerzalizmában az Isten városának kiemelt helye van, addig az Ézs 19 semmilyen szerepet nem tulajdonít Sionnak, nem is tesz utalást Jeruzsálemre, így univerzális szemléletében nemcsak a *Völkerkampf* motívumával, hanem magával a Sion-tradícióval is szakít.

<sup>76</sup> Vö. ZENGER: Auslegungen 3, 126.

<sup>77</sup> Hasonlóan MAIER, M. P.: Israel und die Völker, 660.



el, hogy én vagyok az Isten.” A Zsolt 87 kifejtő részének külső kerete (87,3.7) ugyanezt a témát participiumi alakok segítségével tényként közli. A Zsolt 87,4 népekről szóló kijelentése pedig szintén JHVH szájából hangzik el, ezúttal azonban a két legnagyobb idegen hatalomról, Egyiptomról és Babilóniáról azt állítja az ÚR, hogy „ismernek engem”: „Rahabot (= Egyiptom) és Bábelt azok között említem, akik ismernek engem.” Az egyes szám első személy használatán túl a két igehely kulcsszava, a  $\text{יָדַע}$  'tudni, ismerni' ige is egyezést mutat.

Ha kitekintünk a Kórah fiainak zsoltárain kívülre, akkor azt tapasztaljuk, hogy a Zsolt 84–85.87–88 nemcsak az első kórahita zsoltárcsoportra reagál, hanem Ászáf zsoltáira (Zsolt 73–83) is. A Zsolt 87 az ászáfita énekeket lezáró Zsolt 83 ellenpontjaként, kontrasztzsoltáráként is értelmezhető, amely elsősorban éppen a népektematika megfogalmazásában érzékelhető.<sup>78</sup>

A Zsolt 83 a háborgó népek vesztét, megrettenését, megszegényülését kívánja (83,14–18). A zsoltárszerző végső felkiáltása ezek után: „Tudják meg/ismerjék el, hogy egyedül te vagy az, akinek JHVH a neve, aki felséges az egész földön!” (83,19) A Zsolt 83 kívánságai teljesen egybecsengenek azzal, amit a Zsolt 46/48 víziója megfest JHVH és a népek harcáról a Sionnál.<sup>79</sup> A Zsolt 83 és 87 között feltűnő a hasonlóság abban, hogy mindkét költemény néven nevezi a népeket (Zsolt 83,8; 87,4). Akiknek tehát a Zsolt 83 a vesztét kívánja, azokat nyilvánítja JHVH Sion szülötteinek a Zsolt 87-ben.

A Zsolt 46 és 83 közötti tartalmi és nyelvi hasonlóságot, valamint az ezeknek ellenpontjaként megjelenő Zsolt 87 mondanivalóját jól összefoglalják ezeknek a zsoltároknak az Isten ismeretére, illetve meg- és elismerésére ( $\text{יָדַע}$ ) vonatkozó kijelentései:

Zsolt 46,11	Csendesedjete el, és ismerjéte el ( $\text{יָדַע}$ <i>imperativus</i> ), hogy én vagyok az Isten! Felette állok a népeknek, és felette állok a földnek.
Zsolt 83,19	Ismerjéte el ( $\text{יָדַע}$ <i>jussivus</i> ), hogy egyedül te vagy az, akinek JHVH a neve, aki egyedül felséges az egész földön!
Zsolt 87,4	Egyiptomot és Babilóniát azok között említem, akik ismernek engem ( $\text{יָדַע}$ <i>participium</i> ). Íme Filisztea és Tírusz, Kússal együtt: ez ott született.

Összefoglalásul megállapíthatjuk, hogy a Zsolt 46 és 48 a Sion-tradíció egy fogság előtti változatát őrzik, melyben Izráel és a népek kapcsolatát a *Völkerkampf* motívuma határozza meg. A Zsolt 87 oly módon reflektál a

<sup>78</sup> ZENGER: Zion als Mutter, 138–146.

<sup>79</sup> Vö. ZENGER: Zion als Mutter, 146.

Zsolt 46/48-ra, hogy meghagyja Sion kiemelt szerepét, de teljesen átfogalmazza Sion/Izráel és a népek viszonyát.

A második kórahita csoport – a Zsolt 87 sajátos Sion-teológiájával – valószínűleg azzal a szándékkal került az Elohista Zsoltárcsont végére, hogy el-lensúlyozza azt a negatív népekperspektívát, melyet az elohista gyűjteményt keretező első kórahita zsoltárcsoport és Ászáf zsoltárai képviselnek. Ezt a tudatos szerkesztői szándékot igazolja az is, hogy a második kórahita csoport bekapcsolásával egy szabályos, koncentrikus struktúra is előállt a második dávidi zsoltárcsont körül: Kórah (42–49) – Ászáf (50) – Dávid (51–72) – Ászáf (73–83) – Kórah (84–88\*).

Noha a *Völkerkampf* későbbi korokban is része az idegen népekről való teológiai gondolkodásnak, a 87. zsoltár olyan szövegnek tűnik, amely ezzel polemizálva Sion jelentőségének megőrzése mellett tudatosan elhagyja a népek harcának motívumát, és újraértelmezi a népek Sionhoz és JHVH-hoz való viszonyát. Ezzel a Zsolt 87 az Elohista Zsoltárcsont népekről alkotott negatív képét a Sion-teológia keretein belül relativizálja és reinterpretaálja.

## Bibliográfia

- ◆ BACH, R.: „...der Bogen zerbricht, Spiesse zerschlägt und Wagen mit Feuer verbrennt”, in Wolff, H. W. (Hg.): *Probleme biblischer Theologie – Studien zur Theologie der alttestamentlichen Überlieferungen Gerhard von Rad zum 70. Geburtstag*, München, Chr. Kaiser Verlag, 1971, 13–26.
- ◆ BALOGH, Cs.: „Áldott népem, Egyiptom...” Ézsaiás 19,16–25 és az ószövetségi univerzalizmus problémái, in *Orpheus Noster* 4 (2012/1), 26–50.
- ◆ BOOI, TH.: Some Observations on Psalm LXXXVII, in VT 37 (1987), 16–25.
- ◆ DAY, J.: *Psalms*, Sheffield, Academic Press, 1990.
- ◆ DUHM, B.: *Die Psalmen*, Freiburg–Leipzig–Tübingen, Verlag J. C. B. Mohr, 1922.
- ◆ EGO, B.: Vom Völkerchaos zum Völkerkosmos – Zu einem Aspekt der Jerusalemer Kultkonzeption, in Grund, A.–Krüger, A.–Lippke, F. (Hg.): *Ich will dir danken unter den Völkern – Studien zur israelitischen und altorientalischen Gebetsliteratur – Festschrift für Bernd Janowski zum 70. Geburtstag*, Gütersloh, Gütersloher Verlagshaus, 2013, 123–141.
- ◆ EISSFELDT, O.: Psalm 46, in uő: *Kleine Schriften*, Band 4, Tübingen, Mohr Siebeck, 1986, 8–11.
- ◆ EMERTON, J. A.: The Problem of Psalm LXXXVII, in VT 50 (2000), 183–199.



- ◆ GILLINGHAM, S. E.: The Levitical Singers and the Editing of the Psalter, in Zenger, E. (ed.): *The Composition of the Book of Psalms* (BETL 238), Leuven–Paris–Walpol, Peeters Publishers, 2010, 91–123.
- ◆ GOULDER, M. D.: *The Psalms of the Sons of Korah* (JSOT.SS 20), Sheffield, JSOT Press, 1982.
- ◆ GUNKEL, H.: *Die Psalmen* (HAT II/2), Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, <sup>4</sup>1926.
- ◆ GUNKEL, H.–BEGRICH, J.: *Einleitung in die Psalmen. Die Gattungen der religiösen Lyrik Israels*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1933.
- ◆ HOSSFELD, F.-L.: Der elohistische Psalter Ps 42–83. Entstehung und Programm, in Zenger, E. (ed.): *The Composition of the Book of Psalms* (BETL 238), Leuven–Paris–Walpol, Peeters Publishers, 2010, 199–214.
- ◆ HOSSFELD, F.-L.–ZENGER, E.: *Die Psalmen I: Psalm 1–50* (NEB.AT 29), Würzburg, Echter Verlag, 1993.
- ◆ HOSSFELD, F.-L.–ZENGER, E.: *Psalmen 51–100* (HThKAT), Freiburg, Herder, <sup>2</sup>2000.
- ◆ JANOWSKI, B.: Keruben und Zion. Thesen zur Entstehung der Zionstradition, in uő: *Gottes Gegenwart in Israel – Beiträge zur Theologie des Alten Testaments*, Neukirchen-Vluyn, Neukirchener Verlag, 1993, 247–280.
- ◆ JEREMIAS, J.: Lade und Zion – Zur Entstehung der Zionstradition, in: Wolff, H. W. (Hg.): *Probleme biblischer Theologie – Studien zur Theologie der alttestamentlichen Überlieferungen Gerhard von Rad zum 70. Geburtstag*, München, Chr. Kaiser Verlag, 1971, 183–198.
- ◆ KARASSZON, D.: A Zsoltárok könyvének magyarázata, in Bartha, T. (szerk.): *A Szentírás magyarázata (Jubileumi Kommentár)*, 2. kötet: *Az Ószövetség könyveinek magyarázata – Zsoltárok könyve–Malakiás könyve* [2., javított kiadás], Budapest, Kálvin Kiadó, 1998, 691–748.
- ◆ KITTEL, R.: *Die Psalmen* (KAT 13), Leipzig, A. Deichertsche Verlagshandlung, <sup>5–6</sup>1929.
- ◆ KÖRTING, C.: *Zion in den Psalmen* (FAT 48), Tübingen, Mohr Siebeck, 2006.
- ◆ KRAUS, H.-J.: *Psalmen 1–59* (BKAT 15/1), Neukirchen-Vluyn, Neukirchener Verlag, <sup>6</sup>1989.
- ◆ KRAUS, H.-J.: *Psalmen 60–150* (BKAT 15/2), Neukirchen-Vluyn, Neukirchener Verlag, <sup>6</sup>1989.
- ◆ KRAUS, H.-J.: *Theologie der Psalmen* (BKAT 15/3), Neukirchen-Vluyn, Neukirchener Verlag, 1979.
- ◆ KUSTÁR, Z.: Izrael és a pogány nemzetek viszonya az Ézs 19,18–25 alapján, in Dienes, D.–Füsti-Molnár, Sz. (szerk.): *„Sola Scriptura...” Tanulmányok*

- dr. Nagy Antal Mihály tiszteletére 70. születésnapja alkalmából*, Sárospatak, SRТА, 2000, 47–72.
- ◆ LEUENBERGER, M.: *Konzeptionen des Königtums Gottes im Psalter – Untersuchungen zu Komposition und Redaktion der theokratischen Bücher IV–V im Psalter* (AThANT 83), Zürich, TVZ, 2004.
  - ◆ LEUENBERGER, M.: Großkönig und Völkerkampf in Ps 48. Zur historischen, religions- und theologiegeschichtlichen Verortung zweier zions-theologischer Motive Ps 48, in Grund, A.–Krüger, A.–Lippke, F. (Hg.): *Ich will dir danken unter den Völkern – Studien zur israelitischen und altorientalischen Gebetsliteratur – Festschrift für Bernd Janowski zum 70. Geburtstag*, Gütersloh, Gütersloher Verlagshaus, 2013, 142–156.
  - ◆ LUTZ, H.-M.: *Jahwe, Jerusalem und die Völker – Zur Vorgeschichte von Sach 12,1–8 und 14,1–5* (WMANT 27), Neukirchen-Vluyn, Neukirchener Verlag, 1968.
  - ◆ MAIER, CH. M.: „Zion wird man Mutter nennen” – Die Zionstradition in Psalm 87 und ihre Rezeption in der Septuaginta, in ZAW 118 (2006), 582–596.
  - ◆ MAIER, M. P.: Israel und die Völker auf dem Weg zum Gottesberg – Komposition und Intention der ersten Korachpsalmensammlung (Ps 42–49), in Zenger, E. (ed.): *The Composition of the Book of Psalms* (BETL 238), Leuven–Paris–Walpol, Peeters Publishers, 2010, 653–665.
  - ◆ MILLARD, M.: *Die Komposition des Psalters – Ein formgeschichtlicher Ansatz* (FAT 9), Tübingen, Mohr Siebeck, 1994.
  - ◆ MILLARD, M.: Zum Problem des elohistischen Psalters – Überlegungen zum Gebrauch von יהוה und אלהים im Psalter, in Zenger, E. (Hg.): *Der Psalter in Judentum und Christentum* (HBS 18), Freiburg, Herder, 1998, 75–100.
  - ◆ MILLER, R. D.: The Gentiles in the Zion Hymns – Canaanite Myth and Christian Mission, in *Transformation: An International Journal of Holistic Mission Studies* 26 (2009), 232–246.
  - ◆ MILLER, R. D.: The Origin of the Zion Hymns, in Zenger, E. (ed.): *The Composition of the Book of Psalms* (BETL 238), Leuven–Paris–Walpol, Peeters Publishers, 2010, 667–675.
  - ◆ MITCHELL, D. C.: „God Will Redeem My Soul from Sheol” – The Psalms of the Sons of Korah, in JSOT 30 (2006), 365–384.
  - ◆ MÜLLER, R.: *Jahwe als Wettergott – Studien zur althebräischen Kultlyrik anhand ausgewählter Psalmen* (BZAW 387), Berlin–New York, de Gruyter, 2008.
  - ◆ OTTO, E.: צִיּוֹן, in: ThWAT 6 (1989), 994–1028.
  - ◆ RAD, G. VON: *Az Ószövetség teológiája*, 2. kötet: *Izráel prófétaí hagyományainak teológiája*, Budapest, Osiris Kiadó, 2001.

- ◆ RAUTENBACH, N.: YHWH Loves Zion – Zion Loves YHWH – An Exploration of the Workings of Ancient Near Eastern Social Values on Psalm 87, in OTE 2/12 (2008), 422–434.
- ◆ ROBERTS, J. J. M.: The Davidic Origin of the Zion Tradition, in JBL 92 (1973/3), 329–344.
- ◆ ROBINSON, A.: Zion and Šaphôn in Psalm XLVIII 3, in VT 24 (1974), 118–123.
- ◆ RÖSEL, CH: *Die messianische Redaktion des Psalters – Studien zu Entstehung und Theologie der Sammlung Psalm 2–89\** (CThM.BW 19), Stuttgart, Calwer Verlag, 1999.
- ◆ SCHAPER, J.: „Wie der Hirsch lechzt nach frischem Wasser“ – Studien zu Ps 42/43 in *Religionsgeschichte, Theologie und kirchlicher Praxis* (BThSt 63), Neukirchen-Vluyn, Neukirchener Verlag, 2004.
- ◆ SCHARBERT, J.: Das historische Umfeld von Psalm 48, in Reiterer, F. V. (Hg.): *Ein Gott, eine Offenbarung – Beiträge zur biblischen Exegese, Theologie und Spiritualität – Festschrift für Nortker Füglistler OSB zum 60. Geburtstag*, Würzburg, Echter Verlag, 1991, 291–306.
- ◆ SCHMIDT, H.: *Israel, Zion und die Völker – Eine motivgeschichtliche Untersuchung zum Verständnis des Universalismus im Alten Testament*, Marburg, Görlich Weierhäuser, 1968.
- ◆ SCHMIDT, W. H.: *Königtum in Ugarit und Israel – Zur Herkunft der Königsprädikation Jahwes* (BZAW 80), Berlin, Verlag A. Töpelmann, 1966.
- ◆ SCHMITT, J. J.: The Motherhood of God and Zion as Mother, in *Revue Biblique* 67 (1985), 557–569.
- ◆ SEYBOLD, K.: *Die Psalmen* (HAT I/15), Tübingen, J. C. B. Mohr, 1996.
- ◆ SMITH, M. S.: The Structure of Psalm LXXXVII, in VT 38 (1988), 357–358.
- ◆ SMITH, M. S.: God and Zion – Form and Meaning in Psalm 48, in SEL 6 (1989), 67–77.
- ◆ SPIECKERMANN, H.: *Heilsgegenwart – Eine Theologie der Psalmen* (FRLANT 148), Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1989.
- ◆ STECK, O. H.: *Gottesknecht und Zion – Gesammelte Aufsätze zu Deuterocesaja* (FAT 4), Tübingen, Mohr Siebeck, 1992.
- ◆ SÜSSENBACH, C.: *Der elohistische Psalter – Untersuchungen zu Komposition und Theologie von Ps 42–83*, Tübingen, Verlag J. C. B. Mohr, 2005.
- ◆ TATE, M. E.: *Psalms 51–100* (WBC 20), Dallas, Word Books, 1990.
- ◆ TÓTH, K.: *Zsoltármagyarázatok*, Budapest, KRE HTK, 1994.
- ◆ WANKE, G.: *Die Zionstheologie der Korachiten in ihrem traditionsgeschichtlichen Zusammenhang* (BZAW 97), Berlin, Verlag A. Töpelmann, 1966.
- ◆ WANKE, G.: Korach/Korachiten, in TRE 19 (1990), 608–609.
- ◆ WELTEN, P.: Jerusalem I: Altes Testament, in TRE 16 (1987) 590–609.

- ◆ WESTERMANN, C.: *Ausgewählte Psalmen*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1984.
- ◆ ZENGER, E.: Zion als Mutter der Völker in Psalm 87, in Lohfink, N.–Zenger, E. (Hg.): *Der Gott Israels und die Völker – Untersuchungen zum Jesajabuch und den Psalmen* (SBS 154), Stuttgart, Verlag Katholisches Bibelwerk, 1994, 117–150.
- ◆ ZENGER, E.: *Psalmen Auslegungen*, Band 3.: *Dein Angesicht suche ich*, Freiburg–Basel–Wien, Herder, 2003.
- ◆ ZENGER, E.: Psalm 87. A Case For Ideological Criticism?, in Exum, Ch. J.–Williamson, H. G. M (ed.): *Reading from Right to Left – Essays on the Hebrew Bible in Honour of David J. A. Clines* (JSOT.SS 373), Sheffield, Academic Press, 2003, 450–460.

## Próféták az Újszövetségben\*

A próféták újszövetségi megjelenéséhez kapcsolódó tudományos irodalomban alapvetően két irányzat különböztethető meg. Az egyik a prófétálás jelenségét kutatja: hogyan jelennek meg ezek a személyek, miként szólnak róluk a Biblia lapjain. A másik a próféciák és ihletett beszédek nyomát igyekszik feltárni a Szentírásban, tehát mindazon szövegeket vizsgálja, amelyekről annak írója állítja, vagy a kutató feltételezi, hogy prófétai kijelentések eredményei. Mi az első utat követjük, amelyben ugyancsak két típusát különböztethetjük meg a prófétáknak, az apokaliptikus és a gyülekezeti prófétát.<sup>1</sup> Ebben a tanulmányban alapvetően a gyülekezeti prófétákkal szeretnénk foglalkozni. Ez a témaszűkítés azonban nem feltétlenül teszi könnyebbé a feladatunkat, hiszen annak nehézsége éppen abban áll, hogy a keresztyén prófécianak nincs egy minden közösségre jellemző formája, inkább egy relatíve strukturálatlan és instabil intézménynek tekinthető a keresztyénségen belül, amely területenként és gyülekezetenként változhat.<sup>2</sup> Ennek az instabilitásnak nyilván számos oka lehetséges, nem véletlen, hogy a gyülekezetek egy ennél sokkal stabilabb gyülekezetirányítás felé mozdulnak el,<sup>3</sup> ami a presbiteri vezetés lesz az első század harmadik harmadában.

Ha az Újszövetség iratait vesszük magunk elé, a prófécia, prófétálás kifejezések statisztikája egészen érdekes megfigyelésekre ad módot.<sup>4</sup> A προφητεῶν ige 11 alkalommal fordul elő Pálnál, de csak az 1Kor levélben! Egyébként 9 alkalommal jelenik meg az evangéliumokban, 4 esetben az ApCsel-ben, 2 alkalommal a Jel-ben, valamint az 1Pét 1,10 és a Júd 14-ben találkozhatunk azzal, és ezek közül csupán öt esetben vonatkozik az ószövetségi prófétákra. Kicsit egyenletesebb elosztás figyelhető meg a prófécia (προφητεῖα) fogalmának tekintetében.<sup>5</sup> Mindazonáltal a páli iratok 7 előfordulásával csak a Jel

\* Tanulmányom egy átdolgozott és kibővített verziója a 2014-ben megvédett habilitációs értekezésem ugyanilyen című alfejezetének. A habilitációs dolgozat címe: „Karizmatikus egyházvezetés az Újszövetség korában. Próféták a páli gyülekezetekben.”

<sup>1</sup> A téma áttekintéséhez lásd PANAGOPOULUS Die urchristliche Prophetie című tanulmányát.

<sup>2</sup> AUNE: Prophecy, 231; lásd továbbá GRUDEM: The Gift of Prophecy, 2–5.

<sup>3</sup> A témához lásd KÓKAI NAGY Pneumatikus egyházvezetés című írását.

<sup>4</sup> Az előfordulásokhoz SCHNEIDER προφήτης, valamint FRIEDRICH προφήτης című szócikkeit vettem alapul.

<sup>5</sup> Fontos momentum, hogy a προφητεῖα főnévvel a nem zsidó görög nyelvű iratokban egészen a II. századig nem találkozunk (LINDEMANN: Korintherbrief, 267). Ugyanitt jegyezzük meg

szintén 7 előfordulása veszi fel a versenyt, ugyanakkor az evangéliumokban csupán egyszer jelenik meg. Ami a prófécia tartalmát illeti, nem kell feltétlenül a jövőre vonatkozzon, alkalmanként csupán a kijelentett szó tekintélyét, Isten kijelentett igéjének autoritását kívánja érzékeltetni (vö. 1 Tim 1,18; 4,14). A főnévi változat sok esetben az ószövetségi prófétákra/prófeciákra<sup>6</sup> vonatkozik az Újtestamentumon belül. Pálnál a prófétálás ajándékát, karizmáját, a prófétai szót jelöli a főnévi alak (lásd csak az 1Kor 12,10; 14,6.22; 14,3.31). A prófétával mint személlyel 144 alkalommal találkozunk az Újszövetségben. A számasság tekintetében Lukács művei vezetik a listát (Lk 29; ApCsel 30), de Máté sincsen sokkal lemaradva a maga 37 előfordulásával. Ehhez a számhoz képest elenyészőnek tűnik Jn 14 és a páli korpusz 10 megjelenése. Ez utóbbi esetben viszont fontos látni, hogy csupán három levélben tűnik fel a kifejezés: Róm, 1Kor és 1Thessz. Az Újszövetség bizonyásgtétele szerint a különböző őskeresztyén gyülekezetekben találkozhatunk tehát olyan személyekkel, akiket prófétának titulálnak. Az 1Kor 12,28k és az Ef 4,11-ben az apostolok és tanítók mellett, a Lk 11,49 és Ef 2,20; 3,5-ben az apostolok mellett, a Jel 18,20-ban pedig a szentek és apostolok társaként tűnnek fel.<sup>7</sup> Amint láthatjuk, a προφήτης kifejezés alkalmazásában az Újszövetség szerzői messze nem annyira visszafogottak, mint kortársaik.<sup>8</sup> Ha elolvassuk a szövegeket, nem gondolható elfogadhatónak L. Stephen Cook megállapítása, aki szerint „az Újszövetség szerzői, ahogyan elődeik is, a »prófétákat« mint egy múltbéli,

---

azt is, hogy számos olyan személlyel is találkozunk az Újszövetségben, akit az írók nem neveznek prófétának, de egyértelműen olyan tevékenységet (is) végeznek, ami a prófétákra volt jellemző. Első renden említhetjük ebben a sorban Pált magát és Pétert (lásd ELLIS: The Role, 62), valamint az ApCsel néhány mellékszereplője, pl. István (ehhez lásd KÓKAI NAGY Az első keresztyén mártír című cikkét), vagy Fülöp (Fülöphöz lásd STRELAN The Running Prophet című írását).

<sup>6</sup> Amikor az ószövetségi prófétákról hallunk az Újszövetségben, akkor érdemes felfigyelnünk arra a tényre, hogy olyan személyek is megjelennek a próféták között, akik nem írópróféták voltak (pl. Sámuel – ApCsel 3,24; vagy Bálám – 2Pét 2,16). Ezek a prófeciák mint beteljesedett jóvendölések jelennek meg a Biblia lapjain (lásd FRIEDRICH: προφήτης, 830). A próféták igehirdetése Sámueltól fogva a Krisztus-eseményt hirdették. A próféták beigazolódo szava, a beteljesedett prófécia egyértelművé teszi a kijelentés, az esemény tekintélyét (mindez azért történt, hogy beteljesedjen, amit a próféta mondott). Ugyancsak a próféta kifejezéssel találkozunk olyan esetekben, amikor a teljes Ószövetséget akarja megjelölni ezzel a szerző (a törvény és a próféták).

<sup>7</sup> David E. Aune úgy véli, még ha csak feltételeesen is, de elképzelhető, hogy a Jel-ben a hét gyülekezet angyalai is prófétai alakok, üzenetek közvetítői inkább, mint gyülekezeti elöljárók. Ebben a rendszerben János úgy jelenik meg, mint ezen próféták mestere (AUNE: Prophecy, 197).

<sup>8</sup> A témához lásd KÓKAI NAGY Találkozhatott-e Josephus prófétákkal?, valamint uő The Speech of Josephus at the Walls of Jerusalem című írásait.



speciális, általánosan elismert csoportot látják”.<sup>9</sup> Azt pedig végképp vakvágánynak gondolom mint érvet, amikor Cook a Mk 1,22-t hozza fel példaként arra, hogy íme, az emberek egyértelműen kvalitatív különbséget tettek a próféta – aki új kijelentéseket kap Istentől – és az írástudó közé, aki csupán a korábbi, éppen a prófétáknak tett kijelentéseket értelmezi,<sup>10</sup> hiszen ez semmit nem mond el a próféták létezéséről ebben a korban. Mert bár az állítás igaz, a próféták valóban Isten kijelentése és nem a tradíció alapján szólnak a közösséghez,<sup>11</sup> de tanítanak is, amennyiben a kapott kijelentést magyarázzák, vagy éppen az Ószövetség bizonyos helyeihez kapcsolva értelmezik. Erre a tényre egy zsidókeresztyén írástudó hívja fel a figyelmünket, akit Máté néven tisztelünk, amikor a hegyi beszédet a Mk 1,21 és a Mk 1,22 közé illeszti be, és Jézus törvényt magyarázata után hangzik el a fentebb hivatkozott mondat a csodálkozó tömeg szájából. Biztosan állítható tehát, hogy a próféták léteztek az Újszövetség korában, és valamiféle pozíciót töltöttek be a gyülekezeteken belül.

Ugyancsak még az általános megfigyelések szintjén maradva, az is megállapítható, hogy az Újszövetségben a próféták feltűnése nem úgy jelenik meg, mint valami rendkívüli esemény, még akkor sem, ha gyakorta váratlanul szállja meg a Lélek a prófétát (lásd ApCsel 10,44–46; 19,1–6 stb.).<sup>12</sup> Amikor próféták feltűnéséről írnak a szerzők, nem találkozunk olyan személlyel, aki hallván ezt, meglepetést mutatna, mint ahogyan azzal sem, hogy bárki kételkedne a próféták vagy kijelentésük tekintélyében. Az Újszövetségben megjelenő prófétákat senki nem úgy szemlélte, mint teljességgel új jelenséget. Inkább úgy tekintettek rájuk, mint akik a korabeli zsidóságban is jelen vannak,<sup>13</sup> és akikben ugyanaz a Lélek munkálkodik, ajándékozza meg őket kijelentésével, mint aki az ószövetségi prófétákban is aktív volt. Ez pedig egyfelől jelzi a kontinuitást, másfelől egyértelművé teszi: így töltenek be az Ószövetségben elhangzó ígéretet.<sup>14</sup> Akadnak ugyan szövegek, amelyeket értelmezhetünk úgy, mint a próféták korának elmúlására utaló kijelentéseket (pl. Mt 23,29–31; Lk 6,22–23; Zsid 1,1–2), de lapozgatva a könyveket, mégis inkább az válik egyértelművé, hogy egyáltalán nem okoz döbbenetet, vagy vet fel kérdéseket a leírt események szemtanúinál, hogy a próféták még mindig aktívak és köztük járnak (lásd pl. Mt 11,13; Mk 6,15; Jn 8,52). A lukácsi kettős műben különösen Jézus születése környékén válik feltűnővé ez a profetikus

<sup>9</sup> COOK: On the Question, 105.

<sup>10</sup> I. m., 110. k.

<sup>11</sup> FRIEDRICH: προφήτης, 854.

<sup>12</sup> A témához lásd AUNE: Prophecy, 192.

<sup>13</sup> Lásd HARNACK: Die Mission, 345. Jézus személyéhez kapcsolódóan lásd VERMES: A zsidó Jézus, 116–120.

<sup>14</sup> ELLIS: Prophecy, 48.

aktivitás (lásd Lk 1,41.67; 2,25.36), majd nyilván a pünkösdhöz kapcsolódóan. És olyan szövegekkel is találkozunk, ahol a környezetük gondolja úgy Keresztelő Jánosról (már a Q-ban így jelenik meg) vagy Jézusról, hogy (visszatérő) próféták, próféták redivivusai (vö. Mt 11,9–14; 14,5; 16,13–14; 21,11.26.46; Jn 1,19–26; 4,19; 6,14; 7,40–52). Nem kérdéses tehát, hogy az evangéliumok Jézusról úgy szólnak mint prófétáról,<sup>15</sup> amely állítást környezete számára is igazolják csodás tettei, tanítása, engedelmsége és sorsa. Legkiválóbban ezt Jézus gigányolása mutatja a nagytanács épületében. Csúfolói nem királyi igényét állítják pellengérré, ami majd előkerül a Pilátus előtt megfogalmazott vádakban (Mk 15,16–20); nem emiatt gigányolják, hanem prófétasága miatt (14,65).<sup>16</sup> Nyilván egészen más hangsúllyal említhetjük ezen a helyen azokat a szövegeket, amelyek az ősgyülekezeten, illetve az első gyülekezeteken belül irányítják rá a figyelmünket a prófétákra, akik aktívak a közösségekben és ezek környezetében (ApCsel 11,27k; 13,1; 15,32; 21,9; 1Thesz 5,20; 1Kor 12–14; Ef 4,11; Jel 1,3; 18,20).

A próféták létezése tehát kétségbevonhatatlan tény az Újszövetség iratainak tükrében, és ezen belül a prófétákkal is már egészen korán, alig 20 évvel Jézus halála után találkozhatunk (lásd 1Thesz 5,19–22). Sokkal nehezebb azonban megválaszolni azt a kérdést, hogy pontosan milyen feladatokat láttak el ezek a személyek a gyülekezetekben. Általánosságban elmondható, hogy a próféták éppen úgy értelmezik és magyarázzák a múlt és a jelen eseményeit, mint ahogyan az egyén sorsáról is kapnak kijelentéseket.<sup>17</sup> A kutatók egyetértenek abban, hogy a próféták feladatát alapvetően az igehirdetésben tudjuk megragadni: a vigasztalásban, intésben és tanításban.<sup>18</sup> Ami a jövőre vonatkozó kijelentéseket illeti, ott érezhetünk némi különbséget a próféták ábrázolásában. Míg a Lukács által festett képben magától értetődő, hogy a jövőendő látható számukra (lásd ApCsel 11,27k; 20,23.25; 21,10k; 27,22), addig a páli levelekből a prófécianak ez a fajtája messze nem jelenik meg ennyire karakteresen, sőt inkább úgy tűnik, hogy ezekben a közösségekben a jövőendő nem tartozott hozzá szervesen a próféták feladataihoz, mint ahogyan – noha a gyülekezet tagjai voltak – „adminisztratív” feladatokat sem láttak el.<sup>19</sup> Más-

<sup>15</sup> Másként véli Vermes Géza, szerinte Jézust prófétai szerepkörrel inkább Jn és az ApCsel ruházzák fel, a szinoptikusok „főként a prófétaságban rejlő csodás elemekre helyezik” a hangsúlyt (VERMES: A zsidó Jézus, 128). Ehhez kapcsolódóan nagy kérdés számomra, hogy az ApCsel Jézus-ábrázolása és mondjuk Lk Jézus-ábrázolása közé húzható-e ilyen éles határvonal.

<sup>16</sup> HAHN-KLEIN: Die frühchristliche Prophetie, 57.

<sup>17</sup> Ilyen értelemben az őszövetségi hagyomány folytatását láthatjuk. A jelen magyarázatának őszövetségi prófétai vetületeiről lásd HODOSSY-TAKÁCS: Jeremiás haragja, 108–111; uő: The Uriah Case, 130–131.

<sup>18</sup> Lásd ELLIS: The Role, 56–62; MÜLLER: Prophetie und Predigt, 14–16.

<sup>19</sup> PANAGOPOULOS: Die urchristliche Prophetie, 8.



ként véli Christopher Forbes, szerinte Pál mint a jövő kijelentőire tekintett az Ószövetség prófétáira, és az Újszövetség irataiban is általában ez a kép jelenik meg a prófétákról: 1Pt 2,6–8; 2Pt 3,2–4; Júd 14.17–18, valamint említi még Mt, Mk és Lk írásait. Ezért – mondja Forbes – igazán rendkívüli lenne, ha Pál nem illeszkedne ebbe a sorba. Példaként az 1Thessz 3,4; 4,6.14–16 és a Gal 5,21-et említi.<sup>20</sup> Látva ezeket a helyeket, kétségtelenül nehéz elképzelni, hogy Pál kizárta volna a próféták feladatai közül a jövőre vonatkozó kijelentéseket, mint ahogyan az is egyértelmű, hogy ő maga is tesz ilyen kijelentéseket. Olvasva a leveleit viszont tény: nemigen találkozunk azzal, hogy a gyülekezetben tevékenykedő próféták ilyen kinyilatkoztatást tettek volna. Karakteres vonása viszont ezen személyek tevékenységének, hogy az Istentől kapott kijelentést hirdetik a gyülekezetnek, ezáltal építik, intik, bátorítják és tanítják a testvéreket, vagyis leginkább a jelen kérdéseire adnak válaszokat.<sup>21</sup> Közös ezekben a tevékenységekben az irányítás motívuma. Pál akármikor szól a prófétákról, azt mindig a gyülekezethez kapcsolódóan teszi, és a prófétálásról csak mint a gyülekezetben végezhető tevékenységekről beszél, ami nem jelenti azt, hogy egy-egy próféta ne vándorolhatott volna gyülekezetről gyülekezetre,<sup>22</sup> mindazonáltal jellemzőbb a páli közösségekre, hogy a próféták az adott gyülekezetben működtek. Összefoglalva azt mondhatjuk, hogy a páli gyülekezetekben a próféták legfontosabb feladata a közösség irányítása volt.<sup>23</sup> Pál ítélete alapján ezért kerülhet a glosszológia sokkal kevésbé előkelő helyre, mivel annak megragadható lényege önmagunk építésében van.

Alapvetően két fő forrásunk van tehát, amelyek alapján valamiféle képet nyerhetünk erről a karizmáról a főképpen pogánykeresztyén gyülekezeteken belül: az Apostolok Cselekedetei és Pál levelei.<sup>24</sup> Ezek alapján elmondható, hogy bármelyik ember prófétává válhat, pontosabban profetikus kijelentést kaphat, akit megajándékoz ezzel a Lélek. Ez a fajta karizma teljesen függet-

<sup>20</sup> Lásd FORBES: Prophecy, 222–225.

<sup>21</sup> Lásd KOCSIS: Pál apostol egyházképe, 117. Alapvetően egyébként Lukács ábrázolásában is ezeket a feladatokat látják el a próféták (lásd Lk 3,19; ApCsel 14,22; 15,32). Elmondható, hogy ezekhez egészen hasonló feladatokat láttak el az Ószövetség prófétái is – a témához lásd MÜLLER: Prophetie und Predigt, 37–42.

<sup>22</sup> Bár ilyen személyekről inkább a későbbi iratokban olvasunk (Mt 7,15; 10,41; ApCsel 11,27; 15,32) – lásd PANAGOPOULOS: Die urchristliche Prophetie, 8; REILING: Prophecy, 66.

<sup>23</sup> Lásd HILL: Christian Prophets, 114. kk. Másként véli G. Dautzenberg, aki az 1Kor 2,6–16-ról megállapítja, hogy az a prófécia tartalmához visz közel (DAUTZENBERG: Botschaft und Bedeutung, 144), majd erről a tartalomról kijelenti, hogy titkok birtokosa lesz a próféta, amely titkok további értelmezésre szorulnak, vagyis csak olyan gyülekezetben működhet, ahol pneumatikus közeg van (i. m., 154). Gerhard Dautzenberg eme kifejtéséhez kapcsolódóan felmerülhet a kérdés: a nyelveken szólás is titkokat kutat, az is további értelmezésre szorul, akkor milyen különbség van a kettő tartalma között?

<sup>24</sup> Az ApCsel-ben megjelenő prófétai alakokhoz lásd ELLIS The Role of the Christian Prophet in Acts című cikkét, továbbá GRUDEM: The Gift of Prophecy, 76–82.

len a kortól, nemtől, származástól vagy a képzettségtől, mindazonáltal alapvetően a közösség vezetői kapják meg ezt az ajándékot. Ebből adódik, hogy egyes keresztyének időről időre prófétálhatnak, és bárki törekedhet erre az ajándéokra (1Kor 14,1.24), ugyanakkor alapvetően mégsem az emberen múlik, hogy a Lélek méltatja-e erre az ajándéokra vagy sem. Amikor egy személy prófétálni kezd, Isten eszközévé válik tehát, de ez nem jelenti azt, hogy az embernek semmiféle feladata nincsen ebben a folyamatban (vö. 1Pét 1,10), mint ahogyan azt sem, hogy ilyenkor eksztatikus állapotba esve ne tudna magáról. Lukács is úgy beszél a Lélek munkájáról, mint válaszról. Így válik fontossá az ember felelőssége és szabadsága, hiszen a Lélek csak az emberi döntés után lép működésbe, „s funkciója nem az, hogy extázisba ragadjon, hanem az emberek közötti kommunikációt teszi lehetővé (vö. ApCsel 2,1–13; 10,19sk; 16,6–10)”.<sup>25</sup> A prófétálás az élő szavas kommunikáció eszköze marad. Hangsúlyosan Isten ajándéka, amihez az ember semmit nem tehet hozzá. Általában elmondható, hogy az ApCsel-ben a Lélek tevékenysége túlnyomó többségében a szóláshoz (1,16; 2,4.17.18.33; 4,25; 21,11; 28,25), a prófétáláshoz (4,8.31; 7,55; 13,9; 10,16; 21,7) kapcsolódik, vagy konkrétan a Lélek beszédéről olvashatunk (8,29; 10,19; 11,12; 13,2 stb.). Megállapítható tehát, hogy Lukács szóhasználatában a Lélek alapvetően Isten igéjének hirdetéséhez kapcsolódik, alkalmanként pedig a profetikus látáshoz, amit aztán ugyancsak a szó követ. És mivel mindez kizárólagosan a Lélek munkája, így az azt kijelentő személy háttérbe is szorul. Ezzel állhat összefüggésben talán, hogy az újszövetségi próféták esetében soha nem történt arra kísérlet, mint ószövetségi társaiknál, hogy prófeciáikat leírják és összegyűjtsék. Illetve az élősóhoz kötöttsége mellett volt még egy nehézsége az írásba foglalásnak, ez pedig az a tény, hogy a prófétálás nem személyhez kötött, vagyis nem egy tisztség, hanem egy adott időpontban megjelenő kinyilatkoztatás. Lukács maga úgy ábrázolja a prófétálást, mint aminek birtokába kerülhet bármelyik gyülekezeti tag, aki megkeresztelkedett, számára „a prófécia elsődlegesen Jézus Krisztus megjelenítése a világban a tanítványok Lélek által inspirált prédikációjában”.<sup>26</sup> Azt látjuk tehát, hogy az Újszövetség szerzői vagy nem ismerték azt az elvet, hogy a próféták megszűntek létezni a második Templom idején, vagy nem vettek tudomást róla.

Elképzelhető, hogy *minden* gyülekezetben ismert volt Lukács beszámolója az első pünkösdről és ennek magyarázata, vagyis a keresztyének a végidők jeleként értelmezték eme karizmatikus tevékenység felerősödését (lásd Jóel 3) – bár ezen kijelentéshez érdemes azért megemlítenünk, hogy a pünkösdi esemé-

<sup>25</sup> SIMON: A kezdetek varázsa, 121 – jegyezzük meg, hogy eksztatikus állapotról a korabeli pogány kultuszok esetében sem az emberekkel kommunikáló személynél olvasunk, hanem a kijelentést kapó látnoknál van erről szó – lásd GRUDEM: The Gift of Prophecy, 152.

<sup>26</sup> PANAGOPOULOS: Die urchristliche Prophetie, 12.

nyek leírása az egyetlen hely az Újszövetségben, de az ApCsel-en belül is, ahol Lukács a Lélek kiáradását a végső időkkel kapcsolja össze.<sup>27</sup> Pál pedig soha nem utal a prófétálással kapcsolatban a végső időkre, noha ő úgy véli, hogy az utolsó előtti napokban él; és soha nem köti a próféták feltűnését valamely bibliai szakaszhoz (a jóeli próféciához sem!), mint a végső idők beköszöntének a jelét! Gerhard Dautzenberg arról ír, hogy Pál korában a prófétálás levezetése a Jóel 3,1–5-ből általánosan elterjedt volt.<sup>28</sup> Noha elképzelhető, hogy az apostol Jóel próféciájának beteljesedéséről számol be, amikor rávilágít a tényre, nők és férfiak együtt prófétálnak (1Kor 11,5), de ha széles körben elterjedt volt ez a gondolat és az események is ezt látszottak igazolni, akkor miért nem utal egyértelműen Pál a prófécia beteljesedésére? Talán Ulrich B. Müllernek kell igazat adnunk, aki úgy véli, hogy a Jóel 3-hoz kötésnek legitimációs oka lehetett: ha az ószövetségi prófécia teljesedik be, akkor a próféták legitimek.<sup>29</sup> Ez a kijelentés mindenképpen igaz Lukács esetében, hiszen neki az egyik legfontosabb célja a folyamatosság felmutatása a választott nép és Krisztus új népe között. De Pál esetében ennek éppen semmi jelentősége nincsen, hiszen nála a Lélek igazolja a prófécia igaz voltát. Ennek köszönhető, hogy nála viszont sokkal gyakrabban jelenik meg a karizma kifejezés,<sup>30</sup> és a pneumatológia is a páli iratokban van kidolgozva talán a legrészletesebben,<sup>31</sup> hiszen a páli, pogánykeresztyén gyülekezetek lesznek azok a helyek, ahol megkérdőjelezhetetlen, hogy a Lélek ajándékának birtokában van minden gyülekezeti tag kisebb-nagyobb mértékben.<sup>32</sup> Viszont abból adódóan, hogy a gyülekezetek már nem képezik a zsidóság részét, megkérdőjelezhető ezen ajándékok forrása, eredete, éppen ezért van szükség arra, hogy a Lélek önmagát igazolja. Azt is jegyezzük meg, hogy ennek ellenére nem állítható, hogy a Lélek csak csodás jelenségekben képes megnyilvánulni a gyülekezetben. Számos olyan tevékenységet is találunk, amit Pál Neki tulajdonít, de semmi rendkívüli nincsen benne (vö. 1Kor 12,28).

<sup>27</sup> Ez természetesen nem jelenti azt, hogy ez a nézet ne lett volna széles körben ismert a korabeli zsidóságon belül (lásd AUNE: Prophecy, 193–194).

<sup>28</sup> DAUTZENBERG: Prophetie bei Paulus, 56.

<sup>29</sup> MÜLLER: Prophetie und Predigt, 22.

<sup>30</sup> Erről a kifejezésről érdemes megjegyeznünk, hogy az 1Pét 2,5; 4,10-et leszámítva, csak a páli irodalomban jelenik meg az Újszövetségben. Feltehetőleg Pál a kifejezést azért alkalmazza ekkora előszeretettel, mert abban benne érezhető ezen adományok ajándék jellege, az Isten kegyelme (χάρις) jelenik meg annak háttérében – lásd SCHRAGE: Korinther, 119, 137–141. A szó azonban nemcsak az egyes ajándékokra utalhat, hanem általában Isten Jézus Krisztusban megjelenő kegyelmére is (vö. Róm 5,15k) – SCHWEIZER: Konzeptionen, 316.

<sup>31</sup> Lásd SCHNELLE: Theologie, 244–249.

<sup>32</sup> MÜLLER: Prophetie und Predigt, 20–21 – a téma kifejtéséhez lásd továbbá CSERHÁTI: Az Újszövetség teológiája, 156–159.

Az 1Kor-ban Pál arról beszél, hogy a próféták alapvetően a gyülekezet épülését szolgálva bátorítsák, tanítsák<sup>33</sup> és vigasztalják a gyülekezetben lévőket (14,3,31), az újonnan érkezetteket, a (még) hitetleneket pedig vizsgálják meg (14,24). Ezt a célt elérni viszont nem lehet eksztatikus állapotban, vagy a jó rendnek nem megfelelően. Ezért olyan fontos az apostol számára, hogy a próféták tartsanak be bizonyos „játékszabályokat” (14,29–32), és értelmes beszéddel győzzék meg a hallgatóságot (14,15k).<sup>34</sup> Ugyancsak izgalmas kérdés a próféták körének meghatározása, mivel potenciálisan minden gyülekezeti tag elnyerheti a Léleknek ezt az ajándékát. Itt kell megemlítenünk, hogy a prófétanők is fontos szerepet játszanak ebben a korban, egyenrangú társaik a férfiaknak (προφήτις – Lk 2,36; ApCsel 21,9; 1Kor 11,5; 14,34; 1Tim 2,12; Jel 2,20). Természetesen az a tény, hogy bármelyik nő vagy férfi próféta lehet, nem jelenti azt, hogy a teljes gyülekezet próféta lenne, inkább azt teszi egyértelművé, hogy a közösség tagjai különféle ajándékokat kapnak, amelyek között a prófétálás is helyet kap, de amelyeknek mindegyike ugyanolyan fontos az egyház szempontjából. Abban eltérést mutat az ApCsel és Pál prófétaábrázolása, hogy míg az elsőben egy-egy személy jelenik meg ilyen tulajdonságokkal, Pál a próféták „hivataláról” beszél a gyülekezeteken belül, akiket jól meg lehet különböztetni az apostoloiktól és tanítóktól.<sup>35</sup> Ami a próféták feladatát illeti, egyértelműen azt látjuk, hogy Isten kijelentése által buzdítják, építik a gyülekezetet (1Kor 14,3), tehát közösségi alkalmakon szolgálnak alapvetően.<sup>36</sup> Ez persze nem jelenti azt, hogy ne kapnának néha speciális szerepet, mint amilyen a jövőbe látás (legalábbis Lukács szerint lásd ApCsel 11,28; 21,10–11; továbbá Júd 17–18), és noha hangsúlyos ez a feladatuk,<sup>37</sup> mégsem kizárólagos. Talán a prédikáció és a tanítás közötti különbségben ragadható meg a leginkább a próféták feladata. Míg a prédikáció egy új kijelentés alapján

<sup>33</sup> A μαθητῶν kifejezésnél (14,31) elképzelhető a „megtapasztalni”, „megismerni” fordítás is – lásd GREEVEN: Propheten, 11.

<sup>34</sup> Nem gondolhatjuk, hogy a 2-3 főre korlátozása a prófétálás karizmájának azt jelölné, hogy ezek csupán valamiféle rövid, szinte felkiáltásszerű kijelentések lennének („staccato Offenbarungsworte” – HILL: Christian Prophets, 112), hiszen ez esetben nem lennének képesek elérni a kitűzött célt, hogy tanuljanak, erőt merítsenek a többiek belőle.

<sup>35</sup> COOK: On the Question, 114.

<sup>36</sup> DAUTZENBERG: Botschaft und Bedeutung, 132–133; fontos látnunk, hogy a karizmák gyülekezethez kötöttsége mennyire fontossá válik az egyházatyáknál is, csak a közösségben gyakorolhatóak, mert csak a közösségben kontrollálhatóak. A közösség lesz a Lélek ajándékainak helye, ami nem zárja ki, hogy az egyén ne részesülhetne ebben. Kétségtelen, hogy különbség tehető tehát a Lélek folyamatos jelenléte és a pillanatnyi inspiráció között. „De ez nem jelenti szükségszerűen azt, hogy ez két különféle típusa lenne a Lélek-tapasztalásnak!” – lásd REILING: Prophecy, 60–63; idézet 62.

<sup>37</sup> SCHNEIDER: προφήτης, 444.

történik, a tanítás korábbi, tradicionális anyagok magyarázata és hirdetése.<sup>38</sup> Nyilván ez nem jelenti azt, mintha a profétálás ne lenne a kijelentés mellett tanítás is egyben, mint ahogyan az sem állítható, hogy a tanítás csupán emberi erőfeszítés lenne, hiszen mindkettőre igaz, hogy a Lélek munkálja. A proféták az Újszövetségben – akárcsak ószövetségi elődeik – a kijelentést Istentől kapják, és ahhoz nem tesznek hozzá semmit, ezért, amikor szólnak, nem saját tekintélyükre támaszkodnak, hanem – és ebben egyedülállóak a keresztyén vezetők között – Krisztus/Isten/a Szentlélek tekintélyére.<sup>39</sup> Sok esetben azért nehéz a szövegeinkben tetten érni a profétaként elmondott kinyilatkoztatásokat, mert nem mindig történik egyértelmű utalás arra, hogy a kijelentés honnan származik, alkalmanként csupán a kijelentő személye és a prédikációja tartalma valószínűsíti azt (lásd pl. Keresztelő prédikációja). Mivel azonban az ember elemévé válik a kommunikációnak, ezzel megteremtődik a hiba lehetőség is, ezért kinyilatkoztatásuk nem áll minden kétségen felül.

Érdekes kérdés a proféták igaz/hamis voltának megítélése. Már eleve a kérdés felvetése jelzi, hogy senki nem mentesült a „vizsgálat” alól, még akkor sem, ha igazán perdöntő bizonyítékról nem is tesznek említést a forrásaink. Mindenesetre az kijelenthető, nem ez volt a várt reakció egy ilyen jellegű kijelentés kapcsán. Ugyanakkor érthető a kételkedés, hiszen ez esetben mindig fennállt annak a lehetősége, hogy a látott jeleket valaki nem jól értelmezte, félreértette a kapott kijelentést és persze a legrosszabb esetben, direkt hamisította meg Isten szavát; vagy úgy tett profetikus igényű kijelentést, hogy annak hátterében nem volt valódi Istentől származó kinyilatkoztatás (lásd Mt 7,15; Mk 13,22; Mt 24,24 stb.). Ha az újszövetségi iratokat nagyító alá vesszük, úgy azt látjuk, hogy majd minden karizmatikus tevékenységnek egy idő elteltével megjelenik az „ál-” változata, aminek jelölésére az ószövetségi gyökerekkel bíró ψευδοπροφήτης mintájára (pl. Jer 6,13; 33,7.8.11.16) megalkotják azok ψευδο- pártját (álapostolok – 2Kor 11,13, áltanítók – 2Pt 2,1, álkrisztusok – Mk 13,22; Mt 24,24). Ez egyértelműen mutatja, hogy a „hamis” karizmatikusoknak jártasnak kellett lenniük legalább részben ezekben a tevékenységekben, egyébként meglehetősen rövid idő alatt kiderül hamisságuk, tehát bizonyosan a közösség tagjairól van szó. Az is kézenfekvő, hogy ezek a cselekedetek mindennaposak voltak a gyülekezeten belül, hiszen máskülönben nem lett volna értelme éppen ezeket hamisítani. Az Ószövetségben egyetlen minden kétségen felül álló bizonyítéka volt az igaz profétának, ha beteljesedett, amit mondott (5Móz 18,22). A beteljesedésig pedig az segítette

<sup>38</sup> COOK: On the Question, 114; továbbá COLLINS: Corinthians, 513 – nem véletlen, hogy Pál csupán egyetlen helyen, az 1Kor 14,6-ban nevezi magát tanítónak, annál gyakrabban illetik ezzel a névvel a deuteró-páli levelek (Kol 1,28; 3,16; 1Tim 2,7; 2Tim 4,11).

<sup>39</sup> AUNE: Prophecy, 204.

eldönteni a kérdést, hogy egyezett-e az Írások tanításával, illetve a korábbi próféták útmutatásával vagy sem. Ezzel szemben olybá tűnik, az újszövetségi prófétákat inkább olyan tulajdonságok alapján ítélik meg, amelyek megjelennek ugyan az Ószövetségben is, de nem játszanak ennyire jelentős szerepet: a tanítás tisztasága (1Kor 14,37–38; Gal 1,6–8; 1Jn 4,2; 2Thessz 2,1–2); vagy a próféták etikussága (Mt 7,15–23; ApCsel 13,6; Jel 2,20) fogja eldönteni igaz voltukat.<sup>40</sup> Vagyis az ószövetségi kollégáiktól eltérő módon, kijelentésük sokkal megkérdőjelezhetőbb és vitathatóbb volt, mint azoké. Pálnál a próféták megítélésével, megvizsgálásával az 1Thessz 5,19–22 és az 1Kor 12,10; 14,29-ben találkozunk.<sup>41</sup> A külső vizsgálathoz és a beteljesedés kritériumához csatlakozik még egy, a szenvedés kritériuma: vajon képes-e szenvedni is kijelentése igazságáért az adott személy.<sup>42</sup> Ha igen, akkor nyilván Isten üzenetét közvetítette, hiszen csak ezért érdemes még akár a szenvedést is felvállalni. „Összességében elmondható, az álprófeta nem azért hamis, mert tanítása vagy jövendölése hazugság lenne, hanem azért, mert jogtalanul tartott igényt rá, hogy prófétának tekintsék.”<sup>43</sup> Ezen a ponton válik igazán érdekessé, hogy annak ellenére, hogy kiderülhetett egy-egy kijelentésről, miszerint az nem prófécia, vagy nem abban az értelemben értendő, Pál soha nem alkalmazza a ψευδοπροφήτης kifejezést. Úgy vélem, ennek abban keresendő a magyarázata, hogy mivel alkalmankénti kijelentés, tanítás a prófécia, nem egy kiváltságokkal járó cím, így nem volt érdemes hamisítani. A kijelentés pedig csak akkor prófécia, ha igaz. Ha hamis, akkor hazugság és nem álprófécia.

Arról is feltétlenül érdemes megemlékeznünk a prófétaság/prófécia témáját tárgyalva, hogy az Újszövetség írói (egy kivétel a Jelenések szerzője), soha nem nevezik magukat prófétának. Stephen L. Cook könyvében arról értekezik, hogy Pál esetében ennek az az oka, hogy „az apostolok, *mint olyanok*, magasabb pozíciót töltöttek be az egyházban, mint a próféták”.<sup>44</sup> Véleményem szerint azonban ez a megközelítés teljesen téves Pál esetében, ugyanis azt veszi alapul, hogy prófétának lenni ugyanolyan tisztség, mint az apostoloké. Pedig ez nem így volt a Pál által alapított gyülekezetekben. Apostol

<sup>40</sup> COOK: On the Question, 115k; a témához lásd továbbá DUNN: Prophetic 'T'-Sayings, 183–188. James D. G. Dunn három fontos kritériumot nevez meg a prófécia igaz volta mellett: megfelel-e a korábbi kijelentéseknek, a prófeta viselkedése megfelelő-e és végül, hogy elégedett-e a közösség (i. m., 192).

<sup>41</sup> Ez a fajta igazságbizonyíték egyébként gyorsan eltűnik az egyházból. A Did 11,7 még ugyan utal rá, de már a veszélyekre hívja fel a figyelmet, hogy minden bűn megbocsáttatik, de a Lélek ellen elkövetett nem.

<sup>42</sup> KRAFT: Vom Ende, 180.

<sup>43</sup> FRIEDRICH: προφήτης, 831.

<sup>44</sup> COOK: On the Question, 117.



csak az lehetett, akit személyesen hívott el Jézus, ez valóban – ha úgy tetszik – egy tisztség volt. Más szavakkal: az apostoli tisztséget az egyház kapta, ez nem egy olyan tisztség, ami csupán kialakult az egyházban.<sup>45</sup> De a profétálás lényege éppen abban állt, hogy bárki, bármikor elnyerhette.<sup>46</sup> A karizma nem egy tisztség, hanem egy „áldott állapot”, ami nem zárja ki, hogy egy apostol ne részesülhetett volna benne, sőt! Ezért van az, hogy Pál csak az álapostolokat említi (2Kor 11,13), az álprofétákat nem, mivel csak az előbbi járhatott mint tisztség, kiváltságokkal, amiért érdemes volt „hamisítani” (lásd fentebb), az utóbbi nem. Ugyanezzel magyarázható az is, hogy Pálnak – noha nyilván profetikus kijelentéseket tett a gyülekezet körében – mégis latba kellett vetnie alkalmanként apostoli tekintélyét, megvédeni igazát (vö. 1Thessz 2,13; Gal 1,11–12; 1Kor 14,37–38), mert az apostol, mint Isten küldötte, *megkérdőjelezhetetlen módon* isteni autoritással beszélt, ellentétben a profétával.<sup>47</sup> A proféták kijelentése nem volt és nem is lehetett megkérdőjelezhetetlen. Ennek oka nyilván nem abban állt, mintha a valódi profécia forrása ne Isten lett volna, sokkal inkább az emberi tényezőre tekinthetünk, amely belépve a kommunikációba elképzelhetővé tette a hibázás lehetőségét is.<sup>48</sup> Ez nem azt jelentette, hogy a profétai szónak ne lett volna tekintélye,<sup>49</sup> csupán azt, hogy ez a kijelentést követő értelmezésben kristályosodott ki. Az apostoli tekintély ebből a szempontból felette állhatott a profétáknak. Ezért, valamint korábbi vizsgálódásaink alapján – lásd fentebb – egyáltalán nem lepődhetünk meg azon, hogy az autentikus Pál által írt levelekben az apostol soha nem nevezi magát profétának, csupán indirekt utalásokat tesz erre vonatkozóan (pl. 1Kor 13,2; 14,6). Ugyanakkor gyakorta használ olyan szófordulatokat, amelyek egyértelművé teszik, hogy profétai kijelentést ad tovább olvasóinak (1Thessz

<sup>45</sup> Lásd a témához WILKENS: *Das Amt des Geistes*, 41–43.

<sup>46</sup> Nem gondolom meggyőzőnek David E. Aune ez ellen felhozott érveit (vö. AUNE: *Prophecy*, 200–201). Jegyezzük meg, másutt éppen ezen érvelése ellen szól, amikor kifejti, hogy a proféták nem foglaltak el tisztséget, semmilyen professzionális képességgel nem rendelkeztek. Pál számos kiváló embert említ név szerint a leveleiben, de semelyik esetében nem említi, hogy proféta lett volna. Tevékenységük általában gyülekezethez kötött volt, nem vándoroltak, mint az apostolok stb. – lásd AUNE: *Prophecy*, 203–205.

<sup>47</sup> GRUDEM: *The Gift*, 47, 219–220.

<sup>48</sup> Másként véli Franz Schneider: „A profétai szó autoritás, ami legitimálja és megformálja az ígéhirdetést” (SCHNEIDER: *προφήτης*, 444). A proféták autoritásáról lásd GRUDEM: *The Gift*, 7–11. Wayne. A. Grudem a főbb típusok bemutatása után jól áttekinthető felosztást alkalmazva először az ószövetségi példákat veszi sorra (11–20), majd a Biblián kívüli, de a zsidó irodalomból származó példákat említi (21–33).

<sup>49</sup> A kijelentés kölcsönzött autoritást a profétának (DUNN: *The Theology*, 581–582), ami a kérügmáról folytatott diszkusszió után maradt hiányosságokat pótolta újabb ismeretekkel. Így a profécia „nem csupán az ismeretszerzés eszköze, hanem az a médium is egyben, ami a teológia relevanciáját lehetővé teszi” (lásd MERKLEIN: *Der Theologe*, 423, 427, idézet 428).

4,15–17; 1Kor 15,51–52)<sup>50</sup>; illetve nem kétséges, Lélektől ihletett a küldetése (Róm 15,19; 1Kor 2,10.13; 7,40; 2Kor 12,12; 13,3). És az is egyértelmű elhívásának történetéből (Gal 1,1.13–17), hogy saját magát az ószövetségi próféták örökösének, azok teljes jogú utódaként érti.<sup>51</sup> Később, a Pásztori levelekben, noha még mindig nagyon fontos a karizmatikus egyházvezetés, a közösségek már nem határolódnak el a presbiteri irányítás lehetőségétől sem. Sőt a Tituszhoz írt levél már a hitelességet és a tekintélyt garantáló láncolatot is felvázolja: Pál – Titusz – presbiterek (Tit 1,5), az 1Tim 1,13k-ben ugyanez a láncolat jelenik meg, de még csupán két tagja van: Pál és a tanítványa.<sup>52</sup> Az 1Tim 4,14-ből pedig az válik egyértelművé, hogy ugyanezt a tekintélyt és hitelességet, valamint a Lélek ajándékait a kézrátétel garantálja, amelyet ez esetben Timóteus már a vénektől kap és ő maga is továbbadhatja (vö. 1Tim 5,22).<sup>53</sup> „Mindez azt jelenti, hogy a Pásztori levelek megfogalmazásának idején normatív ereje volt az egyházi személyek (és feltehetően a hozzájuk kapcsolódó tradíciók) Pálra hivatkozó értékelésének.”<sup>54</sup> Ha pedig nem csupán a Pásztori levelekre tekintünk, hanem más, ehhez az időszakhoz sorolható iratokra is (lásd Ef 4,7–16; Zsid 13,7–17; 1Pt 5,1–4), akkor is azt látjuk, hogy a vezetői tisztségek meghatározása az apostolok Krisztusról szóló tanúságtételében nyeri el megalapozását.<sup>55</sup> Tehát az apostolok immáron a tradíciólánc elemei, a múlt nagy alakjai.

<sup>50</sup> Ehhez a két részhez és a közöttük való párhuzamhoz rövid, jó áttekintést ad MERKLEIN Der Theologe als Prophet című írása.

<sup>51</sup> SCHOTTROFF: Korinther, 244.

<sup>52</sup> Nem értek feltétlenül egyet Earle E. Ellis véleményével, aki úgy véli, hogy ez esetben nem mond többet a szöveg a tradíció képződéséről, mint az 1Kor 4,17 (lásd ELLIS: The Making, 56–57). A legmarkánsabb különbség éppen az, hogy ekkor Pál már nem él, tehát mint a múlt nagy alakja jelenik meg, vagyis a történelem részeként. Ugyanezt támasztja alá az a fejlődés is, ami Pál személyéhez kapcsolódóan kimutatható a pszeudoepigráfokat tanulmányozva – lásd LINDEMANN: Paulus, 40–49, 134–149. Míg a Kolossé levélben nem is annyira az apostol személyén van a hangsúly, mint sokkal inkább tanításán, úgy az erre támaszkodó Efezusi levél célja sem az, hogy meghúzza az apostol arcélét. Ez majd csak a Pásztori levelekre lesz jellemző, lásd pl. 1Tim 2,12–16; 2,7 (LINDEMANN: Paulus, 46). A tradíciólánc kialakulásához lásd továbbá HOFIUS: Gemeindeleitung, 201.

<sup>53</sup> Vö. PRATSCHER: Die Stabilisierung, 139–140. A kézrátétel általi hivatalba történő beiktatás témájához nem kapcsolható a 2Tim 1,6, mivel ezen a helyen nem esik szó az egyházszervezet bármilyen formájáról, hanem konkrétan a karizmákat említi a szerző (CARSON–MOO: Bevezetés, 554).

<sup>54</sup> LINDEMANN: Paulus, 49.

<sup>55</sup> HOFIUS: Gemeindeleitung, 184, lásd továbbá 185–186.



## Összefoglalás

Hogyan összegezhettük vizsgálódásunk eredményét? Jól látható, hogy alig néhány évtized alatt „a korai keresztyén prófécia egy metamorfózison ment keresztül, »krisztianizálódott«, azaz a zsidó és görög-római prófétai, orákulumokhoz és kinyilatkoztatáshoz kapcsolódó tradíciókból a próféciáknak és prófétáknak egy új típusa fejlődött ki”.<sup>56</sup> Ezek a személyek, noha egyértelműen szoros kapcsolatban álltak az Ószövetség prófétáival, mégsem rendelkeztek ugyanazzal a tekintéllyel, mint elődeik. Kijelentéseiket legalábbis az első időkben, a páli gyülekezetekben, alkalmanként kapták és funkciójuk a gyülekezeten belül nem tekinthető tisztségnek, semmiféle kiváltság nem járt együtt a prófétálással, és a személynek magának nem, csak a kijelentésnek volt tekintélye. Később ez annyiban módosult, ahogyan arról a szinoptikusok és az ApCsel tanúskodnak, hogy a prófétálás sokkal ritkábbá vált és immáron bizonyos személyekhez kötötték, illetve már magának a személynek is tekintélye volt a közösségekben, nem csupán az általa hirdetett üzenetnek. A próféták szinte teljes eltűnése a Pásztori levelekben pedig azt teszi egyértelművé, hogy a tradíción, konkrétan a hagyomány továbbadásának láncolatán alapuló irányítás lép a karizmatikus vezetés helyébe, amely sokkal nagyobb stabilitást adott a helyi közösségeknek, valamint a külvilággal való kapcsolattartást is könnyebbé tette.

## Bibliográfia

- ♦ AUNE, D. E.: *Prophecy in Early Christianity and the Ancient Mediterranean World*, Michigan, Erdmans Publishing Company–Grand Rapids, 1983.
- ♦ CARSON, D. A.–MOO, D. J.: *Bevezetés az Újszövetségbe*, Budapest, KIA, 2007.
- ♦ COLLINS, R. F.: *First Corinthians* (Sacra Pagina), Collegeville, Minnesota, The Liturgical Press, 1999.
- ♦ COOK, S. L.: *On the Question of the „Cessation of Prophecy” in Ancient Judaism*, Tübingen, Mohr Siebeck, 2011.
- ♦ CSERHÁTI, S.: *Az Újszövetség teológiája*, Budapest, Luther Kiadó, 2012.
- ♦ DAUTZENBERG, G.: Botschaft und Bedeutung der urchristlichen Prophetie nach dem ersten Korintherbrief, in J. Panagopoulos (Hg.): *Prophetic Vocation in the New Testament and Today*, Leiden, Brill, 1977, 131–161.

<sup>56</sup> AUNE: Prophecy, 194.

- ◆ DAUTZENBERG, G.: Prophetie bei Paulus, in I. Beldermann–E. Dassmann et al. (Hg.): *Prophetie und Charisma* (JBTh 14), Neukirchen-Vluyn, Neukirchener Verlag, 1999, 55–70.
- ◆ DUNN, J. D. G.: Prophetic 'I'-Sayings and the Jesus Tradition: The Importance of Testing Prophetic Utterances within Early Christianity, in: *NTS 24* (1978), 175–198.
- ◆ DUNN, J. D. G.: *The Theology of Paul the Apostle*, Michigan Cambridge, Eerdmans Publishing Company–Grand Rapids, 1998.
- ◆ ELLIS, E. E.: The Role of the Christian Prophetic Acts, in W. W. Gasque, R. P. Martin (ed.), *Apostolic History and the Gospel*, Exeter, The Paternoster Press, 1970, 55–67.
- ◆ ELLIS, E. E.: Prophecy in the New Testament Church – and Today, in J. Panagopoulos (Hg.): *Prophetic Vocation in the New Testament and Today*, Leiden, Brill, 1977, 46–57.
- ◆ ELLIS, E. E.: *The Making of the New Testament Documents*, Leiden, Brill, 2002.
- ◆ FORBES, Ch.: *Prophecy and Inspired Speech in Early Christianity and its Hellenistic Environment* (WUNT 75), Tübingen, Mohr Siebeck, 1995.
- ◆ FRIEDRICH, G.: προφήτης – Propheten und Prophezeien im Neuen Testament, in *ThWNT*, (1990), 829–263.
- ◆ GREEVEN, H.: Propheten, Lehrer, Vorsteher bei Paulus, in *ZNW 44* (1952/53), 1–43.
- ◆ GRUDEM, W. A.: *The Gift of Prophecy in 1 Corinthians*, Washington, University Press, 1982.
- ◆ HAHN, F.–KLEIN, H.: *Die frühchristliche Prophetie*, Neukirchen-Vluyn, Neukirchener Verlag, 2011.
- ◆ HARNACK, A. VON: *Die Mission und Ausbreitung des Christentums*, Wiesbaden, VMA-Verlag, 1924.
- ◆ HILL, D.: Christian Prophets as Teachers or Instructors in the Church, in J. Panagopoulos (Hg.): *Prophetic Vocation in the New Testament and Today*, Leiden, Brill, 1977, 108–130.
- ◆ HODOSSY-TAKÁCS, E.: Jeremiás haragja – Megjegyzések Jeremiás korának társadalomtörténetéhez és teológiai válaszkeresési kísérleteihez, in Karasszon I. (szerk.): *Hálaáldozat – Tanulmányok Dr. Molnár János dékán tiszteletére 70. születésnapja alkalmából*, Komárom/Komarno, 2008, 94–113.
- ◆ HODOSSY-TAKÁCS, E.: The Uriah Case (Jeremiah 26:20–23), in: Kókai Nagy V.–Egeresi L. S. (Hg.): *Propheten der Epochen. Festschrift für István Karasszon zum 60. Geburtstag / Prophets during the Epochs. Studies in Honour of István Karasszon for his 60<sup>th</sup> Birthday* (AOAT 426), Münster, Ugarit-Verlag, 2015, 127–135.

- ◆ HOFIUS, O.: Gemeindeleitung und Kirchenleitung nach dem Zeugnis des Neuen Testament, in *ZThK 103* (2006), 184–205.
- ◆ KOC SIS, I.: Pál apostol egyházképe a Korinthusi levelek alapján, in Benyik Gy. (szerk.): *Szent Pál levelei a korinthusiakhoz*, Szeged, JATEPress, 1995, 109–120.
- ◆ KÓKAI NAGY, V.: Az első keresztyén mártír, in *Studia Theologica Debrecinensis* (2008/1), 21–37.
- ◆ KÓKAI NAGY, V.: Pneumatikus egyházvezetés, in Fazakas S.–Ferencz Á. (szerk.): „*Krisztusért járva követségben...*” (Acta Theologica Debrecinensis 3), Debrecen, DRHE, 2012, 377–395.
- ◆ KÓKAI NAGY, V.: The Speech of Josephus at the Walls of Jerusalem, in *BN NF 161* (2014), 141–167.
- ◆ KÓKAI NAGY, V.: Találkozhatott-e Josephus személyesen profétával?, in *Ókor 13/2* (2014), 38–44.
- ◆ KRAFT, H.: Vom Ende der urchristlichen Prophetie, in J. Panagopoulos (Hg.): *Prophetic Vocation in the New Testament and Today*, Leiden, Brill, 1977, 162–185.
- ◆ LINDEMANN, A.: *Paulus im ältesten Christentum*, Tübingen, Mohr Siebeck, 1979.
- ◆ LINDEMANN, A.: *Der erste Korintherbrief*, Tübingen, Mohr Siebeck, 2000.
- ◆ MERKLEIN, H.: Der Theologe als Prophet, Zur Funktion prophetischen Redens im theologischen Diskurs des Paulus, in *NTS 38* (1992), 402–429.
- ◆ MÜLLER, U. B.: *Prophetie und Predigt im Neuen Testament*, Gütersloh, Gütersloher Verlagshaus-Gerd Mohr, 1975.
- ◆ PANAGOPOULOS, J.: Die urchristliche Prophetie, in uő (Hg.): *Prophetic Vocation in the New Testament and Today*, Leiden, Brill, 1977, 1–32.
- ◆ PRATSCHER, W.: Die Stabilisierung der Kirche als Anliegen der Pastoralbriefe, in *SNTU 18* (1993), 133–150.
- ◆ REILING, J.: Prophecy, the Spirit and the Church, in J. Panagopoulos (Hg.): *Prophetic Vocation in the New Testament and Today*, Leiden, Brill, 1977, 58–76.
- ◆ SCHNEIDER, F.: προφήτης, in *EWNT 3* (1983), 442–444.
- ◆ SCHNELLE, U.: *Theologie des Neuen Testaments*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 2007.
- ◆ SCHOTTROFF, L.: *Der erste Brief an die Gemeinde in Korinth*, Stuttgart, Kohlhammer, 2013.
- ◆ SCHRAGE, W.: *Der erste Brief an die Korinther* (EKK VII/3), Zürich–Neukirchen, Benzinger–Neukirchener, 1999.
- ◆ SCHWEIZER, E.: Konzeption von Charisma und Amt im Neuen Testament, in T. Rendtorff (Hg.): *Charisma und Institution*, Gütersloh, Güntersloher Verlagshaus–Gerd Mohn, 1985, 316–334.

- ◆ SIMON, T. L.: *A kezdetek varázsa és lendülete – Közelítések a Lukács-evangéliumhoz és az Apostolok Cselekedeteihez*, Budapest, Sapientia Főiskola–L'Harmattan, 2012.
- ◆ STRELAN, R.: The Running Prophet (Acts 8:30), *NT 43/1* (2001), 31–38.
- ◆ VERMES, G.: *A zsidó Jézus*, Budapest, Osiris, 1995.
- ◆ WILKENS, U.: Das Amt des Geistes und der Geist des Amtes – Neutestamentliche Einsichten und kirchliche Erfahrungen, in T. Rendtorff (Hg.): *Charisma und Institution*, Gütersloh, Güntersloher Verlagshaus–Gerd-Mohn, 1985, 23–54.

## Werner H. Kelber és a „recitáló” Jézus

Werner Kelber munkásságának jelentősége Walter J. Ong szerint abban áll, hogy az ókori kultúrák kutatásának eredményeit filozófiai éleslátással alkalmazta az evangéliumok vizsgálata során.<sup>1</sup> Chris Keith Tom Thatcherrel egyetértésben Kelber elméletét nem annyira eredményei miatt tartja alapvetőnek, hanem azok miatt a kérdések miatt, melyeket generált. Ebből a szempontból a *The Oral and the Written Gospel – The Hermeneutics of Speaking and Writing in the Synoptic Tradition, Mark, Paul, and Q* (Fortress Press, Philadelphia, 1983) című könyv mérföldkőnek számít a kutatásban.<sup>2</sup> A mű jellemzője, hogy erős kontrasztot vázol az írásbeliség és szóbeliség között, és ennek az ontológiai szinten jelentkező elkülönülésének a jeleit fedezi fel a Márk evangéliumának végső formájában. Kelber Bultmann és Gerhardsson elméletének kritikáját nyújtja, miközben, ahogyan látni fogjuk, főként Bultmann elméleti meglátásaitól alapvető kérdésekben függésben marad. Fontos pontokon pedig Milman Parryvel, Albert Lorddal és Eric Havelockkal, a szóbeliség-írásbéliség kutatás klasszikusainak elméleteivel áll párbeszédben.<sup>3</sup>

### A szóbeliség és írásbéliség ontológiai hasadéka

Az írásbéliség és szóbeliség általa újra megfogalmazott markáns elkülönülése sok szempontból jogos és érthető. Az írásba rögzülő elbeszél, mint az élő, különböző formákban és különböző szituációkhoz kötött tanítások, történetek az írásba foglalás révén kiemelkednek az eredeti kontextusból (dekontextualizáció), és egy mesterséges közeg részeivé válnak (rekontextualizáció), egy olyan írásos szerkesztettségé, mely pusztán nyelvi természetű, és ennek következtében művi.<sup>4</sup> Ez az írásosság révén rögzített szóbeliség kimerevített képét adja a folyékony és vibráló orális hagyományo-

<sup>1</sup> Lásd Walter J. Ong elismerő sorait in ONG: A szöveg mint interpretáció: Márk idején és azóta.

<sup>2</sup> KEITH: Jesus' Literacy, Scribal Culture and the Teacher from Galilee, 17, 54. lábjegyzet.

<sup>3</sup> KELBER: The Oral and the Written Gospel, 13.

<sup>4</sup> I. m., 94.

zásnak. Elhallgattatja a hangzó szót, kiiktatja a dialogikus szituációt, megszünteti a válaszlehetőséget, megtöri a továbbadás homeosztatikus egyensúlyát, az élőnyelvi szerkezeteket összerombolja, és linearizálja a nyelvi pluralizmust. A szöveg tehát önálló nyelvi produktummá lesz, mely elszakad a szociológiai közegétől, és saját belső világa alakítja ki a jelentéseket, melyeket közvetít. Ezért mondhatja Kelber az evangéliumokat vizsgálva: „szigorúan véve, az evangélium tehát nem a szóbeliségből mint olyanból származik, hanem a dekonstruált szóbeliség maradványaiból”.<sup>5</sup> Szintén nem lényegtelen következmény, hogy az írás olyan stabilitást biztosít a szövegnek, ami egy élő előadói közeg számára ismeretlen. Az aktív preventív cezúra, vagyis a közönség meggyőződéseinek kontrollja, Kelber későbbi munkáiban a „bioszféra”,<sup>6</sup> az egyik, ha nem a legfontosabb tényező, mely élőnyelvi közegben befolyásolja a szóbeli szövegeket, alapvetően destabilizálva őket.<sup>7</sup> Kelber osztja a klasszikus szóbeliség-írásbeliség kutatás radikális megkülönböztetését az érzékszervek dominanciáját tekintve is: a szóbeli kultúra fülközpontú, az írásbeliség szem- és látásközpontú közeg.<sup>8</sup> Ezeket az ókori görögség közegére és a törzsi énekmondók előadásaira kidolgozott megállapításokat aztán Kelber átemeli az első századbéli Palesztina környezetébe.<sup>9</sup> Alkalmazásukhoz igazolnia kell a kultúrák közti párhuzamokat, így megpróbál a zsidóság alapvetően szóbeli jellege mellett érvelni. Az írásos dokumentumok számát és elterjedtségét vizsgálva úgy látja, hogy az írás még Jézus korában is pusztán a papi és írástudó réteg kiváltsága kellett hogy legyen. A kumráni szövegek és más kéziratok jelenléte ugyan megtévesztő lehet, de a Jézus-mozgalom vizsgálata egyértelművé teszi: annak háttere és az evangéliumokat alkotó hagyományok tradíció története nem illik az írásbeli továbbadás logikájába.<sup>10</sup> Bultmann tézise éppen ezen a ponton mutatkozik elhibázottnak: a szóbeli és írásbeli hagyományozás mechanizmusát megfelelteti egymásnak, anélkül hogy a kettő közti különbséget észrevenné,<sup>11</sup> és emiatt a szöveghagyományozást az írásbeli szövegek szerkesztésének mintájára képzeleli el.<sup>12</sup> Kelber szerint a szóbeli és

<sup>5</sup> KELBER: *The Oral and the Written Gospel*, 94.

<sup>6</sup> Kelber egy 1995-ben megjelent tanulmányából használja a kifejezést, lásd KELBER: *Jesus and Tradition: Words in Time, Words in Space*, 139.

<sup>7</sup> KELBER: *The Oral and the Written Gospel*, 95. Ez a radikális változékonyság Jack Goody egyik alaptézise, lásd GOODY: *The Power of the Written Tradition*, 26–47.

<sup>8</sup> ONG: *Szóbeliség és írásbeliség – a szó technológizálása*, 66. kk. és 77. kk. vö. KELBER: *The Oral and the Written Gospel*, 15.

<sup>9</sup> KELBER: *The Oral and the Written Gospel*, 78. Kelber óv az egy az egyben megfeleltetésektől, de mint látni fogjuk, ugyanezt az elővigyázatosságot az elvek szintjén nem érvényesíti.

<sup>10</sup> I. m., 16. kk., vö. Bultmann kritikájával (2–8).

<sup>11</sup> BULTMANN: *Geschichte der synoptischen Tradition*, 347. Kelber érvét lásd KELBER: *The Oral and the Written Gospel*, 4.

<sup>12</sup> I. m., 87, vö. 7, 50, 88, 347. Kelber kritikáját lásd i. m., 4, 6, önállóan és részletesebben in KELBER: *Mark and Oral Tradition*, 7–55.

írásbeli kommunikáció médiaelméleti megkülönböztetése új kiindulópontot biztosíthat, annak elbogatellizálása viszont nemcsak a szöveg, de az azt mozgató szándékok félreértéséhez is vezet. Mert míg az írásbeliség elszakad a szociális közegetől, melyben megszületik, a szóbeli közlés nem elválasztható attól.<sup>13</sup> „Ezen kívül, a szóbeli nyelv mindig személyes (*personalized*). Beszélő és hallgató együtt hozzák létre azt a szituációt, melyben a szavak életre kelnek. Ugyanis a kimondott szavak képesek megalkotni az emberek közt annak aktualitását, amire utalnak. Nyelv és lét, beszélő, üzenet és a szavak valamiféle egységbe rendeződnek. A szóbeli megnyilvánulásnak ezt az összekötő és hatalommal bíró szerepét »szóbeli szintézisnek« (*oral synthesis*) nevezhetjük.”<sup>14</sup> A formulák, melyek a szövegeknek stabilitást biztosítanak, a szociális változásokkal együtt természetes módon variálódnak, és emiatt az egységes és változhatatlan szöveg képzete egyszerűen nem létezik az orális kultúrákban. Maga a memorizáció is szociális eseménynek bizonyul: a közösségen belüli változásnak alávetett azonosulási folyamat a szavakkal, és nem *verbatim* memorizáció.<sup>15</sup> Ezzel Kelber még egy határt von a szöveg stabilitása és a szóbeli közlés dinamikus változékonysága közé. A tudásáramlás azonban nem a hagyományt fenntartó közösség feladata. Bultmann tézise az anonim szerkesztői tevékenység romantikus illúziójának kell hogy mutakozzon, mivel a személy közti információátadásban, sőt a hagyományozás teljes folyamatában kimutathatóan az arra felhatalmazott továbbadóknak van kulcsszerepük.<sup>16</sup> Tekintélyük és megőrző tevékenységük Kelber szerint persze nem tudja megakadályozni a hagyomány változékonyságát. A „preventív cezúra”<sup>17</sup> azokat a hagyományanyagokat, melyek nem találnak befogadásra, elkerülhetetlenül a feledés homályába taszítja. A szóbeli hagyományozás további jellemzője az „eredeti forma”, de általában az „originális mű” képzetének hiánya. Milman Parryre és Albert B. Lordra hivatkozva állítja, hogy a szóbeli közlés sosem vezethető vissza saját eredetére, mivel mindegyik előadás „eredeti”, önálló mű.<sup>18</sup> Kelber szavait idézve: „a szóbeliségben a hagyomány mindig folya-

<sup>13</sup> KELBER: *The Oral and the Written Gospel*, 23.

<sup>14</sup> KELBER: i. m., 19.

<sup>15</sup> I. m., 24, 27. Ezen a ponton egyértelműen Gerhardssonnal vitázik. Hasonló kritika található in KELBER: *The Generative Force of Memory*, 17.

<sup>16</sup> KELBER: *The Oral and the Written Gospel*, 28.

<sup>17</sup> KELBER: *The Oral and the Written Gospel*, 28. 29. vö. 91, ahol a szóbeli tradíció homeosztatiszus egyensúlyáról beszél. Ennek fenntartása dinamikus folyamat, mely változékonysággal jár.

<sup>18</sup> Ong részletesen ismerteti Lord és Parry ez irányú kutatásait, elsősorban az emlékezet felől közelítve. Lord tézise ebből következik: nem az eredeti az érték, hanem az előadás szituációjában elhangzó „éppen aktuális” előadás. Lásd LORD: *Singer of Tales*, 124. kk. és ONG: *Szóbeliség és írásbeliség*, 56–64, valamint KELBER: *The Generative Force of Memory*, 17, illetve KELBER: *The Oral and the Written Gospel*, 30, 51.



matban lévő komponálás”,<sup>19</sup> vagyis a forma és a *Sitz im Leben* kapcsolata egyáltalán nem olyan evidens, mint ahogy azt Bultmann látni véli, mivel a hagyomány továbbadásának minden egyes lépcsője újabb kompozíciót, néha újabb műfajt is eredményezhet. A duplum annak a jele, hogy a szóbeli hagyomány a folyamatos, de nem identikus ismétlésre szorul; ezzel szemben az írott szöveg stabilitása ugyan felszabadít a repetíció kényszerére alól, viszont megszünteti a variációkat is.<sup>20</sup> Az írott szöveg a külső kommunikatív tértől elszakadva belső, komplex világot hoz létre. Míg a szóbeli kommunikáció a metakommunikatív jelek révén ezer szállal kötődik a szociális közeghez, amelyben létrejött,<sup>21</sup> az írott szövegről ez csak nagy óvatossággal mondható el.<sup>22</sup> Mivel reflexív és kritikus, mely eloldódik a közönségtől és önálló életre kel, irodalmi, művészeti alkotásként már nem tükröz, hanem kreatív módon létrehoz: nem kontextust jelenít meg, hanem maga teremti azt.<sup>23</sup>

### Márk mint a szóbeliség és írásbeliség közti cezúra megjelenítése

Kelber maradandó tézise, hogy Márk evangéliuma egyfelől szóbeli, másfelől viszont írásbeli produktum.<sup>24</sup> Ez azt jelenti, hogy a fent ismertetett jegyek mindegyikével rendelkezik. Ennek a szövegben megannyi jele van. Például, Márk 1–13 fejezetét elemezve Kelber a variációkra és az azok ellenére meglévő stabilitásra mutat rá. A példázatok stabil, memorizálható egységek,<sup>25</sup> a csodaelbeszélések tipikus formákat nagy variabilitással visszhangoznak,<sup>26</sup> a didaktikus történetek a szóbeli kultúrákra jellemző agonikus, harcos jegyeket hordozzák,<sup>27</sup> a példázatok többértelműsége pedig a szóbeliség „eredetivel” szembeni idegenkedését mutatja.<sup>28</sup> A stilisztikai eszközök egyértelműen a szóbeli elbeszélhetőség érdekét tükrözik: a hármas szám, a passzív helyett a harmadik személyű narráció, a történeti jelen használata, a nyelvi sajátosságok, az ismétlések mind a memorizációt segítő szóbeli technikák.<sup>29</sup>

<sup>19</sup> KELBER: *The Oral and the Written Gospel*, 30.

<sup>20</sup> I. m., 67.

<sup>21</sup> KELBER: *The Oral and the Written Gospel*, 23. Ezt Kelber transzparenciának nevezi.

<sup>22</sup> I. m., 115.

<sup>23</sup> I. m., 114. k.

<sup>24</sup> A Mk evangéliuma és a szóbeliség érintkezésével kapcsolatos kutatások jelenlegi állásáról összefoglalót nyújt HORSLEY–DRAPER–FOLEY (eds.): *Performing the Gospel, Orality, Memory and Mark*.

<sup>25</sup> KELBER: *The Oral and the Written Gospel*, 59.

<sup>26</sup> I. m., 53. k.

<sup>27</sup> I. m., 56.

<sup>28</sup> I. m., 62.

<sup>29</sup> I. m., 66.

Márk, a legkorábbi evangélium a megörökölt hagyományt viszont úgy kezeli, hogy miközben írásba foglalja azt, kritikát is gyakorol felette. Ez a polemikus jelleg részben az írásbeliségre jellemző episztemológiát vezérlő mechanizmusokból származik, részben tudatos kritika eredménye. Maga a lineáris elrendezés ugyanis már az írásbeliség jellemző jegye. Míg a szóbeliségben a formák szűkítik az átadható mennyiségét és tartalmát, úgy, hogy pluralitásuk megmarad, addig az írásbeliségben a narratív elrendezés egységesítő ereje az, ami egybefogja és irányba rendezi az egymásnak ellentmondó információkat és a különböző fókuszú elbeszéléseket.<sup>30</sup> A rendezés, a fiktív helyszínek, adatok, a szenvedést tematikusan előkészítő és meghirdető mondasok mind a szöveg lineáris koherenciáját segítik elő, melyet a narráció kívülről erőszakol a hagyománydarabokra.<sup>31</sup> Az időbeli előre- és hátrautalások a belső retrospektivitást szolgálják: mélységet adnak a szövegnek, miközben a múlt és jövő kapcsolatát kreálják meg. Az eredetileg önálló történetek így új összefüggésbe kerülnek, új jelentéseket nyernek. Tehát azáltal, hogy Márk a szóbeli hagyományt írásbelivé teszi, a narratív rendszerezést és redakciós munkát irányító szabályoknak teszi ki magát. És mivel az írásbeliség meghatározta kompozíciós folyamat a kívülállás és reflexív elemzés eseménye is, Márk ennek engedve valójában *újraalkotja* a hagyományt.<sup>32</sup>

Ahogy említettük, a kompozíciós munka másfelől tudatos kritikai tevékenységet is magába foglal. Kelber ennek a folyamatnak és váltásnak a megrajzolásában Eric A. Havelock felfedezését mozgósítja. Szerinte ugyanis Márk ahhoz hasonlóan utasítja el a tanítványokat és az általuk közvetített Jézus-képet, ahogyan Platón kritizálja az *Államban* a költőket.<sup>33</sup> Havelock szerint ugyanis Platón kritikája egy egész világrend elleni elkeseredett küzdelem, ahol a költészet tudásközvetítő, oktató, az egész tudatműködést meghatározó monopolhelyzete ellen folyik a harc. Ez elsősre nem nyilvánvaló az *Állam* szövegében. Ahhoz, hogy megláthassuk az ellenséget, ahhoz a róluk alkotott erősen eltorzított platóni kép következtelenségeit kell alapos vizsgálat alá vetni. Az így feltárt információkból rakható össze az a világ, mely Platón halálos ellensége. Kelber ezt a módszert követi. Felfedezni véli például, hogy Márk a követés modelljét és a tanítványok bukását hasonló gonddal ábrázolja. Ebből azt a következtetést vonja le, hogy az evangélium, amikor a Jézus-követő tanítványok kudarcát mutatja be, akkor tulajdonképpen nemcsak az orális hagyományozás fenntartásáért felelő tanítványi körrel szakít, hanem *általában a követés mimetikus módjával* is.<sup>34</sup> A mimetikus követés ugyanis a szóbeli

<sup>30</sup> I. m., 106.

<sup>31</sup> I. m., 107.

<sup>32</sup> I. m., 95.

<sup>33</sup> KELBER: *The Oral and the Written Gospel*, 95. k.

<sup>34</sup> I. m., 97. Ez Kelber korábbi tanulmányában már megfogalmazódó tézis, de ott a szem-

tudatműködés természetes adaptációs folyamata: a tanulás személy közötti, dinamikus folyamat. Az írásbeliség azonban a tanulást a szöveg világának közvetítő közegébe tolja át. Innentől a szöveg generálta valóság az a médium, ahol a követendő és a követő egymásra talál. Márk Kelber szerint éppen ezt az utat járja be: kimutatja a tanítványok mimézisének sikertelenségét, összekapcsolja a tanítványok elbukott megértésével, ezzel pedig a szóbeliség és írásbeliség antagonisztikus harcához érkezünk, melynek tétje nem egy Jézus-kép vagy egy hagyományegység hitelessége, hanem a régi világ eltűnése és az új hatalomátvétele. A kelberi kritika összes eleme tulajdonképpen erre az alapkonfliktusra vezethető vissza, például a tanítványok ideológiai egyszerűsége és „heroikus aktualitásuk” is, ami a Márk által megrajzolt Jézus teológiai komplexitásával ütközik.

A szóbeli Jézus ugyanis egy hérosz, ellenben Márk Jézusa egy paradoxonokban tobzódó alak. A tanítványok Márk szerint kitartóan ragaszkodnak krisztológiájukhoz, mely ellenáll a változásnak, és nem tud mit kezdeni Jézus halálával. Ezzel szemben az evangélium szerzője egy olyan új és komplex arcképet rajzol Jézusról, melyet a tanítványok nem képesek felfogni: ennek központja a szenvedő és meghaló Messiás képzele. Márk kritikával illeti a prófétákat – akik Jézus nevében tesznek csodákat és kijelentéseket, önmagukat Jézus tettei és szavai legitim örökösének tekintik –, a mondásokat pedig életrajzi keretbe, Jézus halála előttre helyezi, ezzel elválaszthatatlanul és kritikusan a földi Jézushoz köti azokat.<sup>35</sup> Hogy ezen a ponton Kelbert megérthessük, itt is látnunk kell az előfeltevéseket, amelyekkel dolgozik: ezekben az érvekben (is) a szóbeliséggel kapcsolatos elméleti-filozófiai meglátásokat igyekszik készpénzre váltani. A szóbeli tudat a beszéd aktualitása, és a szó áttűnő természete miatt a kommunikatív szituációban a jelenlét abszolútságát éli meg.<sup>36</sup> Ami a kommunikációban történik az hat, cselekszik, aktualizál, holtakat élővé, nem jelenlévőket jelenlévővé tesz, miközben a hallgatót is megeleveníti és cselekvésre készíteti. A profetizmus ezt az élő dinamikát tartja fenn azzal, hogy Jézus halála után Jézus nevében beszél. Ezzel ugyanis a prófétai tevékenység Jézus jelenlétét termeli újjá, és azt az erőt jeleníti meg, mely Jézus szavaiban volt. Kelber a próféciát a szóbeli episztemológiai tudatműködés tipikus példaként emlegeti, és azt állítja: a prófétai kijelentések nem konkrét üzenetük, hanem szóbeli tudatműködést tükröző mechanizmusuk miatt válnak kritika tárgyává az evangéliumban. Márk kritikája messze több,

---

benállást még az evangélium szerzőjének Péterrel és a jeruzsálemi gyülekezettel szembeni kritikájaként értelmezi, lásd KELBER: Mark 14,32–42 Gethsemane – Passion Christology and Discipleship Failure. A folyamatról részletesebben lásd alább.

<sup>35</sup> KELBER: *The Oral and the Written Gospel*, 98.

<sup>36</sup> Kelber ebben elsősorban Walter J. Ong felismeréseit követi, lásd KELBER: *The Oral and the Written Gospel Bevezetője*, xvii, és i. m., 14–34.

mint egyszerű vita bizonyos próféciák érvényességéről vagy érvénytelenségéről. Ennél sokkalta nagyobb a tét, mégpedig a szóbeliség vagy az írásbeliség halála. Kelber úgy véli, világosan látható: a márki kritika a profetizmust mint a szóbeli médium tipikus tudásközvetítő eszközét helyezi hatályon kívül, ezzel pedig magát a szóbeli episztemológiát veti el.<sup>37</sup> Ugyanez a mechanizmus vezérli az evangélistát, amikor keveset idézi a jézusi logiákat. A logiák ugyanis a profetikus szavakhoz hasonlóan működnek: direkt hozzáférést ígérnek a „teremtő szóhoz”. Márk szempontjából ezek a szavak túl direktek, túl epizodikusak, túl önállóak, vagyis túlságosan magukon viselik a szóbeliség tipikus jegyeit ahhoz, hogy a királyság titkát felfedjék. Márk tagadja Jézus direkt hozzáférhetőségét, melyet a szóbeliség hirdet, hiszen meglátása szerint Jézus halála mindent átalakít. Az első evangélista emiatt gyanúval kezeli a logiákat, bár beépíti őket teológiájába: ahogy a magvető példázata is mutatja, a beszéd önmagában nem effektív, de kudarca a királyság titkának egyik eleme.<sup>38</sup> A kritika újabb frontja pedig a tanítványok és a próféták mellett Jézus rokonainak hiteltelenítése. Kelber szerint nem véletlen, hogy éppen az övéké: általában a tradíció továbbadásában a családtagoknak alapvető szerepük volt.<sup>39</sup> Az evangélium utolsó fejezete például Kelber szemében világos elmarasztaló ítélet Jézus anyjával kapcsolatban: Jézus holttestének eltűnése a hírvivő asszonyok megnémulásával ér véget. A tanítványok pedig, akiknek a legmegbízhatóbb tradenseknek kellene lenniük, értetlenek egészen Jézus haláláig. Ennek kimutatásával Márk hitelteleníti a szóbeli hagyomány *összes* továbbadóját, hogy a saját írott szövegét emelhesse „a” hagyomány rangjára.

Kelber számára további bizonyíték a radikális és szándékos váltásra a Q és a passiótörténetek kontrasztja. A Q, tipikus szóbeli produktumként ugyanis nem tartalmazza a szenvedéstörténetet, míg a márki szövegben található narratív passiótörténet lesz központi jelentőségű.<sup>40</sup> A passió Kelber meggyőződése szerint egységes narratív kompozíció, mely a formatörténeti feltevésekkel

<sup>37</sup> Kelber szerint Márk a saját térfelükön mér csapást a prófétákra, mikor azzal érvel, hogy a kijelentéseikben „visszatérő” Krisztus nincs jelen, mivel a háborúk és viszályok ennek elmentmondanak (Mk 13). Vagyis a ható jelenlét nem elég hathatós, hiszen a szóbeliség gondolkodása szerint a mindenható és jelenlévő Jézus minden természeti és embertől származó pusztítást meg kellene akadályozzon. Kelber úgy látja, Mk ugyanebből az okból kifolyóan napolja el tudatosan és minősíti kiszámíthatatlannak a parúziát, vö. i. m., 100. k.

<sup>38</sup> A kudarc Kelber korábbi Márk-monográfiájában is központi jelentőségű: ennek oka azonban akkor még nem a szóbeliség más ontológiája, hanem Márk célja: őt a hibásan Jeruzsálemben megalapított központ elleni kritika vezeti. Lásd KELBER: *The Kingdom in Mark*, 144–147, vö. KELBER: *The Oral and the Written Gospel*, 101. Megjegyezzük, hogy a tanítványok kudarcának leírása nem feltétlenül a tanítványok elleni polémia. Lásd ehhez pl. WINN: *The Purpose of Mark's Gospel*, 24.

<sup>39</sup> KELBER: *The Oral and the Written Gospel*, 103, vö. KELBER: *The Kingdom in Mark*, 146.

<sup>40</sup> KELBER: *The Oral and the Written Gospel*, 192.

ellentétben nem darabolható kisebb egységekre. Ez a kutatás konszenzusával szemben megfogalmazott jellegzetesség Kelber szerint arra utal, hogy a passiótörténet az evangélium szerzőjének műve, és mint olyan, késői irodalmi fikció.<sup>41</sup> A keresztre feszítés általános tabuizálása, a tanítványok traumatikus élménye egyaránt a késői datálás mellett szól. Ha viszont a passió késői, milyen okból kerül az evangélium végére, ráadásul egy hármas halálleírás keretében?<sup>42</sup> Ennek oka a tudatos váltás, melyet a halál szövegszerű megjelenítése metaforikus szinten jelöl: a szóbeliség halálát jelenti be, és azt a szükségszerű váltást, mely annak a Jézusnak a megértéséhez kell, aki többé már nem jelenvaló.

Már ez alapján az áttekintés alapján látható lesz, amint Kelber a médiaelméleti feltevések felismerései alapján a szóbeliség és írásbeliség jegyeit egy az egyben próbálja megtalálni a márki szöveg rétegeiben. Csakhogy a megfeleltetés több dolog miatt is sántít: egyfelől Kelber több nehezen igazolható állítást próbál meg érvként használni.<sup>43</sup> Másfelől időközben maguk a médiaelméleti

<sup>41</sup> I. m., 196.

<sup>42</sup> I. m., 185. k. A három „halál”: 1. Jézus halála, 2. a templom pusztulása, 3. a tanítványok bukása.

<sup>43</sup> Kelbernek például a passiótörténet késői voltát nem sikerül meggyőzően igazolnia. Egyébként álláspontját részletesebben is kifejti a Márk evangéliuma passiótörténetével kapcsolatos tanulmánykötet zárófejezetében, KELBER: Conclusion: From Passion Narrative to Gospels. Érdekes, hogy a korábbi Márkról szóló művében ez még nem opció (KELBER: The Kingdom in Mark, 129–147). Ezzel az elméletével egyébként Kelber nincs egyedül. A próféciákból és fiktív történetekből összeállított passiótörténet nagy hatást keltő, és alapvetően Kelber gondolatmenetét követő képviselője John Dominic Crossan (lásd CROSSAN: The Historical Jesus, 367–391.). Bár a kutatás valóban megoszlik a passió lehetséges rétegekre osztásával kapcsolatban, ebből semmiképpen nem következik, hogy az egész passiótörténet *fiktív* irodalmi konstrukció, az meg pláne nem, hogy késői keletkezésű. A keresztről mint tabu és a tanítványokat ért sokk még nem magyarázat: a tabuizálás egészen a keresztyénség államvallássá tételéig fennáll, a sokk pedig akár az ellenkező hatást is létrehozhatta: a történet minél részletesebb elbeszélésének szükségét. Nagyon is kiszámítható a kelberi taktika: szüksége van a passió késői keltezésére ahhoz, hogy az írásbeliség-szóbeliség dualizmusba besorolt márki anyagok közül a passiót szimbolikus szintre emelhesse úgy, mint a szóbeliség halálát jelző irodalmi konstrukciót. A Q és az evangéliumok szembeállítása is sántít: Kloppenborg világossá teszi: a Q nem nélküli a narratív keret, vagyis nem „szóbeli”, ahogy azt Kelber állítja, mint ahogy a passiótörténet sem pusztán narráció, azaz „írásbeli” (KLOPPENBORG: The Formation of Q). Később Kelber maga is megváltoztatja véleményét, lásd KELBER: The Verbal Art in Q and Thomas, 37. Itt szerinte a Q éppen abban különbözik a Tamás evangéliumától, hogy hibrid műfaj: részben életrajz, részben szólásgyűjtemény. Alan K. Kirk azt kritizálja Kelberben, hogy nem veszi figyelembe a Q magas irodalmi stílusát, mely írásbeli átdolgozást feltételez (KIRK: The Composition of the Saying Source, 47. k.). Emellett nem világos, miért egyértelmű Kelber számára, hogy az evangéliumok „irodalmi szövegek” (pl. KELBER: The Oral and the Written Gospel, 116). Amikor az evangéliumok műfajait tárgyalja, a biografikus műfaji párhuzamok úgy általában fel sem merülnek lehetőségként. Úgy tűnik, a mesterségesen fenntartani igyekezett dichotómia kikényszerített eredményeket igényel, hogy önmagát fenntarthassa.

felismerések is komoly revíziókon estek át. Például a cezúraelmélet, melyet a kutatás „Great Divide”-nak (nagy hasadéknak) nevez, és mely Kelber könyvének központi tézise, mára anakronisztikussá vált.<sup>44</sup> Birger Gerhardsson, aki a legfrissebb kutatási eredményeket korát megelőzve megelőlegezte, Kelbernek írt válaszában jogosan mutat rá arra, hogy az első századi Palesztinában az írásbeliség és szóbeliség kapcsolata sokkal összetettebb, mint egy egyszerű bináris oppozíció: az olvasásra szánt „ortografikus tradíció” a helyes hangsúlyozással és hangzósítással, „hagyományos olvasatként” felolvasva, targumok révén fordítva és a *midrash* hagyománynak megfelelő értelmezéssel ellátva kerül a hallgatók elé.<sup>45</sup> Ehhez képest Kelber a „szóbeliséget” és az „írásbeliséget” olyan halmazokként kezeli, melyek nem érintkezhetnek egymással. A kelberi modellt dichotómiái miatt leegyszerűsítő tendenciával vádoló Gerhardsson messze nincs egyedül a kritikájával.<sup>46</sup> Joanna Dewey például amellet érvel, hogy a „nagy hasadék” nem fedezhető fel Márk evangéliumában: az a végső, kezünkben lévő stádiumában is alapvetően a szóbeliség jegyeit mutatja.<sup>47</sup> Samuel Byrskog Joanna Dewey elméletére kritikusan reflektálva viszont éppen azt hangsúlyozza: „A korai keresztyénségben nem létezik olyasmi, mint tiszta ’oralitás’, hanem csak szóbeliségek variációi vannak, és azok interakciói az írásbeliség gyakorlatával.”<sup>48</sup> A két álláspont abban megegyezik, hogy nem fogadja el a „nagy hasadék” elméletét. Igaza lehet Richard Horsley-nak abban az előbbi álláspontok közt közvetítő megoldásában, hogy Márk evangéliumát egyfelől felolvasásra, másfelől memorizálásra szánják (ezt Kelber is említi, de nem tulajdonít neki jelentőséget<sup>49</sup>), vagyis integráns része a szóbeliségnek. Michael F. Bird ezzel egyetértésben, az evangéliumok természetére utalva arról beszél, hogy bár a szóbeliségből az írásbeliségbe való átmenet bizonyos értelemben megfagyasztja a szóbeli közlést, és megváltoztatja annak jellegét, a szóbeli és írásbeli ugyanakkor nem igényel önálló hermeneutikát, mivel szóbeli és írásbeli kölcsönösen hordozhatja a másik jegyeit.<sup>50</sup> Az

<sup>44</sup> Ez többek közt azt is jelenti, hogy Bultmann feltevése, miszerint az írásbeli és szóbeli hagyományt hasonló törvényszerűségek szerint adják tovább, alaposabb átgondolásra szorul. Kelber érveit lásd KELBER: *The Oral and the Written Gospel*, 8–32. A paradigmaváltást és annak teológiai következményeit összefoglalja, és ez alapján kritikát gyakorol HURTADO: *Oral Fixation and New Testament Studies?*, 321–340, valamint Hurtadóval együttértésben KEITH: *Early Christian Book Culture*, 36. kk.

<sup>45</sup> Hurtadóval együttértésben KEITH: *Early Christian Book Culture*, 36. kk.

<sup>46</sup> Például FOLEY: *Words in Tradition, Words in Text*, 169–180, de a nyolcvanas évekre a szóbeliség-írásbeliség általában elfordul ettől a polarizált modelltől, és árnyaltabb képet igyekszik vázolni. Foley tanulmánya röviden vázolja is a folyamatot.

<sup>47</sup> DEWEY: *Oral Methods of Structuring Narrative in Mark*, 32–44.

<sup>48</sup> BYRSKOG: *A New Perspective on the Jesus Tradition*, 75.

<sup>49</sup> KELBER: *The Oral and the Written Gospel*, 115 és később 217. kk.

<sup>50</sup> BIRD: *The Gospel of the Lord*, 91. k., 227. k., különösen 227, 17. lábjegyzet.



átmenet Bird szerint tehát ugyan megfigyelhető az evangéliumokban, de az messze nem olyan radikális, mint ahogyan azt Kelber feltételezte. Hasonlóan, Hurtado szerint a márki anyagban semmi nem utal „revolúcióra”. Márk utal korábbi narratív hagyományokra, melyek meglétét evidenciaként kezeli; így a márki anyag inkább „evolúción” megy keresztül, mint radikális változáson.<sup>51</sup> Terence C. Mournet szerint illúzió azt gondolni, hogy Márk evangéliumával megszűnt a szóbeliség. Innentől kezdve viszont paradox Márkról egy radikálisan szóbeliségellenes dokumentum megírását feltételezni, tudva, hogy azt élő előadás formájában fogják használni, azaz fel fogják olvasni, és így visszakérül a szóbeliség vonzásába.<sup>52</sup> Sőt akkor Máté és Lukács forráshasználata is kérdésessé válik: vajon miért vállalnák fel a folytonosságot egy olyan evangéliummal, mely a saját forrásaival nem akarja ugyanezt a folytonosságot fenntartani?<sup>53</sup> Mindezek mellett az eltérő ontológiát támogató hagyománytörténeti konfliktusmodell sem meggyőző: sokkal valószínűbb, hogy Márk a hagyomány megmentésének, nem pedig megszüntetésének vagy újraírásának a szándékával írta az evangéliumot. Meggyőzőbb azt feltételezni, hogy az evangéliumok a szóban is hagyományozódó történetek tárai akarnak lenni, nem pedig azok konkurenciái, emlékezeti támpontok, nem pedig egy új paradigma nyomai.<sup>54</sup> Ezekre a kritikákra is reagálva a későbbi Kelber saját korábbi tézisének felülvizsgálva jóval árnyaltabb képet nyújt textualitás és oralitás viszonyáról. A kumráni szövegek vizsgálata például azt teszi nyilvánvalóvá számára, hogy maguk a szövegek nem annyira stabilak, hanem állandó újrendezés és aktualizálás tárgyai, állandó mozgásban vannak (*mouvance*).<sup>55</sup> Elismeri, hogy maga a szóbeli hagyomány is hordoz memorizált és formába öntött elemeket, illetve „mentális sablonokként” használja az írott szövegeket.<sup>56</sup> Mégis, ahogy egy vele nemrég készült interjú mutatja, alapvetően mégsem változott az *Oral and the Written Gospel*-ben lefektetett konfliktuselmélete.<sup>57</sup>

<sup>51</sup> HURTADO: *Mark: Evolutionary or Revolutionary?*, 17. k.

<sup>52</sup> MOURNET: *Oral Tradition and Literary Dependency*, 85. k.

<sup>53</sup> I. m., 85.

<sup>54</sup> A leegyszerűsítő dichotómia kritikájához lásd HURTADO: *Greco-Roman Textuality*, 91–106 és JOHNSON–PARKER (ed.): *Ancient Literacies*, különösen is kiemelendő Holt N. Parkernek a kötetben szereplő kiváló tanulmánya (Parker: *Books and Reading Latin Poetry*, 186–233).

<sup>55</sup> KELBER: *The History of the Closure of Biblical Texts*, 77.

<sup>56</sup> I. m., 74 és KELBER: *The Generative Force of Memory*, 21.

<sup>57</sup> KELBER–TATCHER: *It's Not Easy to Take a Fresh Approach*, 25–43, kül. 30. kk.



## Memorizáció és hagyomány

A hagyomány továbbadásával kapcsolatos érveit érdemes külön is ujj-hegyre szedni, mivel bennük több problémás feltevés is található. Ilyenek találhatók többek között a *memorizációval* kapcsolatos kelberi érvekben.<sup>58</sup> Nem világos például, hogy az emlékezés folyamatának szociológiai jellege miért zárja ki a *verbatim* elsajátítást? De az sem világos, hogy az „eredeti” szöveg hiányának tétele miért zárja ki a Crossan-féle strukturális azonosság (*ipsissima structura*) lehetőségét, vagyis azt, hogy az egymás mellett létező változatok egy közös szerkezetre vezethetők vissza?<sup>59</sup> Ennek elutasítása azt feltételezi, hogy csak írott szövegeket lehet stabilan továbbadni, ellenben szóban még igény sincs a pontos megőrzésre, aminek éppen a Kelber által gyakran idézett Lord megfigyelése mond ellent.<sup>60</sup> Lord ugyanis nem állítja, hogy a hagyomány abszolút változékony, vagy hogy a történetek egy idő után a felismerhetetlenségig átalakulnának. Az előadásnak szövegváltozatai vannak, és nem egymástól független önálló kompozíciói.<sup>61</sup> Így a kelberi érvek nemcsak hogy egy leegyszerűsítő és hibás dichotómiára épülnek, hanem ráadásul a szóbeli hagyományozás vizsgálatához nem hagynak semmi kézzelfoghatót.<sup>62</sup> *Argumentatio ex silentio* Kelbernek az az érve is, hogy Jézus sehol sem adja parancsba a szóról szóra tanulást. Egy szövegben hiábavaló erre utaló *direkt* nyomokat keresni, mikor ugyanezen az alapon ugyanennyire valószínű lehet, hogy maga az evangélium megszületése tesz ennek a jézusi szándéknak eleget. Egyébként, amikor Kelber a hagyomány stabilitását a pletyka terjedésének pszichodinamikájával állítja párhuzamba, éppen a hagyományozás stabilitását igazolja.<sup>63</sup> Ugyan a hagyományozást a *verbatim* elsajátítással azonosító kutatókkal szemben árnyaltnak tűnik az a felvetése, hogy bizonyos hagyományok megmaradnak, bizonyosak átalakulnak, míg megint mások eltűnnek. Csakhogy itt sem világos, milyen kritérium alapján különböztethetők meg azok a szövegek, melyeket nagy stabilitással hagyományoznak (ehhez hozza szemléltetésként a pletykakutatás eredményeit) másfelől olyan tradíciókat,

<sup>58</sup> Az ismertetett érveket lásd KELBER: *The Oral and the Written Gospel*, 27–32, 70.

<sup>59</sup> Crossan felvetését alaposan elemzi és kritizálja KELBER: *Jesus and Tradition – Words in Time, Words in Space*.

<sup>60</sup> KELBER: *The Oral and the Written Gospel*, 26. Jack Goody éppen ezt képviseli: szerinte a hagyomány oly mértékben változékony, hogy alapvető információk is kicserélődhetnek bennük, lásd GOODY: *The Power of the Written Tradition*.

<sup>61</sup> LORD: *Singer of Tales*, 138.

<sup>62</sup> SCOTT: *Blown in the Wind: A Response*, 188.

<sup>63</sup> KELBER: *The Oral and the Written Gospel*, 29. Létezik a pletyka természetét nem a hétköznapi értelmében használó és a hagyományozásban betöltött szerepét hangsúlyozó kutatás. Lásd BOTHA: *Orality and Literacy in Early Christianity*.

melyek radikálisan átalakulnak és kihullanak. A szóbeliség mindent magába olvasztó kohója szemléletes kép ugyan, de éppen elnagyoltsága miatt nem feltétlenül felel meg a valóságnak. Kelber elindul ugyan az úton, de nem érkezik meg: nem tesz különbséget a hagyományozott anyagok *jellelgevel* összefüggő továbbadási módok közt. Vannak hagyományegységek, amelyek fontosak, és vannak, amelyek kevésbé fontosak? Ezek vajon hasonló vagy eltérő technikával lettek továbbítva? Kenneth A. Bailey tapasztalatai azt mutatják: a hagyomány természete meghatározza a továbbadás módját és minőségét is. Vannak események, melyeket az archaikus állapotokat javarészt megőrző arab közösségek például pletykaként adnak tovább, következésképp nagyfokú változásoknak vannak kitéve. De vannak alapító történetek, vagy a közösség identitása szempontjából fontos, *informálisan kontrollált* tradíciók, melyek elmesélése tekintélyszemélyek kiváltsága, és annak továbbadását korrektív közösségi cenzúra felügyeli. Végül vannak *formálisan kontrollált* tradíciók, melyeket iskolai keretek közt, mester és tanítvány viszonyban adnak át, bármiféle módosítás lehetősége nélkül.<sup>64</sup> Sőt a továbbadás műfaja alapján is meghatározható a továbbadás pontossága.<sup>65</sup> Vagyis, hiba mindenhol egynemű, nem originális előadások oktatói szituációira szűkített hagyományozási folyamatot feltételeznünk, és más lehetséges tradíció-továbbadási szituációkat kizárnunk. Bailey szerint például a jézusi élettörténetek mint „alapító történetek” az informálisan kontrollált tradíciókhoz tartoznak. Abban az esetben tehát, ha elfogadjuk a bailey-i modell érvényességét, találunk olyan tendenciát, mely a változás, és olyat is, mely a megőrzés pontosságának irányába mozog.<sup>66</sup> A jelenséget az újabb szóbeliségkutatás más összefüggésben ugyan, de evidensnek tekinti. Az ún. „regiszterek” például különböző szóbeli kommunikatív szituációkat és az annak megfelelő beszédmódokat jelentenek, melyek egy társadalmon belül párhuzamosan léteznek; egyrészt csoportspecifikusan, másrészt akár egyéni szinten is: minden egyes individuum bizonyos számú regiszter birtokában van, melyeket a kommunikációs szituációnak megfelelően alkalmaz. Ez a korábbiakhoz képest komoly flexibilitást feltételez a szóbeli közösségek kommunikációjában, de a hagyomány továbbadásában is: a szóbeli hagyomány egyénileg és közösségi szinten (a közösség típusának megfe-

<sup>64</sup> BAILEY: *Informal Controlled Oral Tradition and the Synoptic Gospels*, 6.

<sup>65</sup> I. m., 6–8.

<sup>66</sup> Bailey szerint ezt pedig éppen a közösség felügyeli: nyilvános megszégyenüléssel jár, ha a mesélő nem képes pontosan visszaadni a történetet (i. m., 7). Persze sokan joggal vonták kétségbe, hogy a *haflat shamar*, az arab törzsek tábortűz melletti beszélgetése mennyiben feleltethető meg az őskeresztyén hagyományozási technikának. Valószínűleg csak komoly fenntartásokkal. Ami viszont elgondolkasztató, az a kommunikációs szituációk és azoknak megfelelő hagyományozási technikák viszonya és változatossága. Ennek felismerésével Bailey komoly előrelépést mutatott.

lelően) is komoly változatokat mutathat, miközben a konkrét csoporton belül a regiszterkombinációk alkalmazása stabil és nehezen változik.<sup>67</sup>

Nagyobb gond, hogy a Kelber elméletének sarokpontját jelentő havelocki elmélet maga sokkal meggyőzőbb, mint a kelberi applikáció, mivel az előbbi a szóbeliség-írásbeliség szembeállítás igazolására több konkrét szöveghelyet tud mozgósítani: elég pusztán a költőkkel szembeni platóni kritikára vagy a költészetet hazugságnak bélyegző szakaszokra gondolni. Ilyeneket Márk evangéliumában keresve sem találunk. Ráadásul Havelock érvei már csak azért is meggyőzőbben támasztják alá Platón szóbeliség-kritikáját, mivel nem terhelik a filozófusra a szóbeliség és írásbeliség közti váltást, hanem az átalakulást hosszú folyamatként mutatják be.<sup>68</sup> Kelber ezzel szemben nyilvánvalóan alig negyven év alatt bejárhatónak tart egy Havelock szerint több száz évig elhúzódó médiatörténeti folyamatot. A teológus továbbá némileg elnagyoltan végzi az elmélet áttemelését, és csak futólag látszik őt érdekelni az a kérdés, hogy az írásbeliség és szóbeliség palesztinai viszonyai mennyiben feleltethetőek meg a görög modellnek.<sup>69</sup> Larry W. Hurtado szerint ugyanis „nem kell ahhoz mindenkinek, vagy a többségének kifinomult íráskészséggel rendelkeznie ahhoz, hogy az »írásbeliség« komoly hatást gyakoroljon rá”.<sup>70</sup> Ez a Jézus korabeli Palesztinában, ahol a zsinagógai istentisztelet keretében felolvasott *írott* Tórának normatív tekintélye van, különösen is megszívlelendő érv. Kelber más bizonyítékai sem kényszerítő erejűek: egy újrakomponálással járó redakciós folyamat még önmagában nem feltétlenül a szóbeliségből írás-

<sup>67</sup> A „regiszterekkel” kapcsolatos elmülethez lásd HYMES: *Ways of Speaking*, 433–453.

<sup>68</sup> JAHANDARÍE: *Spoken and Written Discourse*, 20. kk.

<sup>69</sup> A tendencia minden óvatosság ellenére végigkísérhető Kelber szövegén. Egyfelől hangsúlyozza, hogy az *Íliással*, az *Odüsszeiával* vagy a délszláv énekmondókkal túl szoros párhuzamokat ne vonjunk (KELBER: *The Oral and the Written Gospel*, 78. k.), másfelől általánosító módon egyneműsíti az összes szóbelinek tartott kultúrát, és Jézust Szókratészhez hasonlítja (i. m., 19. k.). De nem elsősorban az elszórt, konkrét utalásokban, hanem alapfeltevésekben követi Havelockot és Lordot: a szóbeliség-írásbeliség szerkezetének leírásában (például i. m., 80), a váltás folyamatának felvázolásában, az imitáció és az azt kritizáló reflexív tudat ellentétének átvételében (i. m., 96, ahol egy az egyben idézi Havelock idevonatkozó megállapításait). A másik kérdés az, hogy vajon mennyiben tartható fenn az énekmondókkal kapcsolatos párhuzam (i. m., 66–68). Az eposzok mesélésének módja lehetséges, hogy változásnak van kitéve a közönség reakcióinak függvényében (vö. i. m., 71, 75, 92). Valószínű, hogy Jézus tanításait is alapvetően befolyásolja az a *Lokalkolorit*, annak a közegnek a sajátossága, ahol tanít, valamint a közvetlen hallgatóság. Ez közhelyszerű, ugyanakkor nem mellékes azt sem látni, hogy bizonyos makacs tartósság és ellenállás is megfigyelhető a hagyományanyagban: nem véletlen, hogy Jézust sokan felforgatóként írják le, vagy hogy az ősgyülekezet számára kellemetlen hagyományok is fennmaradnak. Ez az ellenállás azonban nem feltétlenül a szóbeliségnek (az orális paradigmának) köszönhető, és nem annak másfajta ontológiájával függ össze.

<sup>70</sup> HURTADO: *The Gospel of Mark: Evolutionary or Revolutionary Document?*, 16.

beliségre váltás jelensége, ráadásul ehhez azt kell feltételezni, hogy hosszabb életrajzi kompozíciók nem léteztek a szóbeli hagyományozás során, pusztán mikrotörténetek és elszórt mondások. Pedig ha csak a görög vagy az ugariti és akkád nemzeti eposzokat nézzük, azok egyértelművé teszik, hogy technikailag elképzelhető hosszabb történet memorizálása és továbbadása is, mégpedig akár rendkívül komplex műveké is, melyekben – mint azt Havelock elemzéseiben is láttuk – nagyon diverz anyag található.<sup>71</sup> Emiatt az sem meggyőző érv, hogy a narratív komplexitás és kompetencia az írásbeliség ismerve.<sup>72</sup> De az sem, hogy a stabilitás pusztán az íráshoz, a változékonyság pedig a szóbeliséghez kapcsolódik.<sup>73</sup> Másfelől, míg Kelber annak kimutatására, hogy Márk a szóbeliség jegyeit mutatja, számos meggyőző példát tud hozni, addig a Márk írásbeliségét vizsgáló fejezetben főleg elméleti, konkrétan nyelvfilozófiai és médiaelméleti megállapításokat és nagy ívű gondolatköröket kénytelen mozgósítani, hogy a márki kritikával kapcsolatos meglátásait igazolni tudja. Tanulságos például annak a gondolatmenetnek a bejárása – és ezt fentebb részben már megtettük –, melyben Kelber a próféta jelenségét kritizáló Márkot mutatja be.<sup>74</sup> Eugene Boringgal egyetértésben egyrészt megerősíti a próféta tevékenységét és elfogadja azt a bultmanni tézist, mely szerint Jézus halálát követően a próféta Jézus nevében hagyományokat hoztak létre. Másrészt a másik oldalon tagadja a bultmanni tézis következményét, vagyis annak valószínűségét, hogy a próféta ezt a gyülekezet kontrollja nélkül teheték meg. A próféta ugyanis maga is annak a hagyománynak az értelmezőjeként tekint önmagára, melynek a gyülekezet már birtokában van, és amely alapján a közösség kritikát gyakorol a próféta kijelentései felett.<sup>75</sup> Márk éppen azért tartózkodik az önmagukat Jézus próféciáiként aposztrofáló logionoktól, mivel tagadja a húsvét utáni új kijelentések lehetőségét, ezáltal pedig maga is tudatos kontrollálója a próféta inspirációnak.<sup>76</sup> Kelber ezen az elméleten azonban még csavar egyet: szerinte Márk evangéliuma azért tartózkodik a logiáktól, mivel a profetizmusnak a jelenlétet fenntartó *szóbeliségi*

<sup>71</sup> HAVELOCK: Preface to Plato, 63, 81. k.

<sup>72</sup> KELBER: The Oral and the Written Gospel, 188.

<sup>73</sup> Ez a könyv egyik alapmegállapítása, ami már csak az előfordulás alapján nyilvánvalóvá válik: i. m., 32, 62, 63, 91, 94, 99, 146, 158, 202, 209, 217. Rick Evans tanulmánya például az antik szöveg variabilitása mellett érvel. Lásd EVANS: The Quantitative Paradigm and the Study of Literacy, 241–250.

<sup>74</sup> Részletesebben lásd KELBER: The Kingdom in Mark, 113–116.

<sup>75</sup> A bultmanni tézist lásd BULTMANN: Geschichte der synoptischen Tradition, 176. k. Ennek az elméletnek mára klasszikussá lett kritikáját nyújtja BORING: Sayings of the Risen Jesus, 196. kk. Az ezt követő tanulmányok több esetben a Boring-féle megoldást finomítják; lásd például RICHARDSON: „I Say, not the Lord”: Personal Opinion, és DUNN: Prophetic ‘I’-Sayings and the Jesus Tradition.

<sup>76</sup> BORING: Mark, A Commentary, 357, 359.

*beszédmódját* kívánja hatályon kívül helyezni a saját textuális univerzumával, egy új episztemológia keretében. Ezt a következtetést igen nehéz igazolni,<sup>77</sup> és ehhez Kelbernek a szóbeliség-írásbeliség *elméleti* különbségtételéhez kell fordulnia. Csakhogy az evangélium szövegében ehhez a feltevéshez nehezen talál *konkrét* igazoló helyeket.

## Jézus útja az evangéliumokig

Kelber csak elszórt utalások szintjén beszél a történeti Jézusról. Meglátása szerint ez a Jézus olyan *karizmatikus tanító*,<sup>78</sup> aki – mint minden élőszóban oktató tanító – azt kockáztatja, hogy szavai megszületésük pillanatában elenyésznek. A történeti Jézus írástudatlan, akit csak Máté ruház fel a Tóra-értelmező rabbi jellemzőivel.<sup>79</sup> De éppen karizmatikussága, valamint amiatt a tekintély miatt, amit Jézustól kaptak, követői fenn akarták tartani a tanítását. Gyűjtik és továbbadják mondásait, mivel meggyőződésük alapján a mester neve alatt hagyományozott szavaknak kezdetektől hatalma van.<sup>80</sup> A tanítványok szóbeli közléseiben, általuk megformált történetekben a legősibb Jézus-kép egy olyan heroikus hőst mutat be, aki egy vele szembeállított és polarizáció révén megrajzolt világban lép fel, gyógyít és űz ki ördögöket. Kelber meggyőződése szerint ezen a szinten a gyűjtés igen, de a történetek megformálása nem kifejezetten tudatos munka: a kialakuló képet a szóbeliség sajátos közege által diktált episztemológiai folyamatok termelik ki. Mivel a szóbeli nyelv és tudat oppozíciókban gondolkodik, konfliktushelyzetek köré épülő történetekben mesél, melyekben a hős harcol és győz. Erkölcsi példázatait többértelműség és instabilitás járja át, mivel a szóbeliség nem tud absztrakt „jóról” és „rosszról”, csak a szituációban megvalósuló tett minőségéről. Tanításai pedig gnómaszerűek, újra meg újra aktualizált variációkban léteznek, mivel a szóbeli tudat emlékezetes formulákra szorul, hogy megtarthassa és alkalmazhassa az információkat. A hagyomány tehát a szóbeliség jegyeit hordozza. Ezeket a jegyeket a műfajok közvetítik és rögzítik. Minden elmesélt történet a használt műfajok jegyeit hordozza, mert nem is tehet másképpen.

Kelber négy alaptípust különböztet meg: közülük a „heroikus történet azt gyűjti magába, amit Jézusról igaznak tekintettek, a polarizációs történet a csa-

<sup>77</sup> Eric Eve szerint az evangéliumban szereplő *hamis* próféták elleni kritika nehezen feleltethető meg a kelberi *minden* prófétával szembeni általános kritikának. EVE: *Behind the Gospels*, 62.

<sup>78</sup> Kelber ezen a ponton Theissent követi, lásd KELBER: *The Oral and the Written Gospel*, 19 és Kelber: *The Generative Force of Memory*, 18.

<sup>79</sup> KEITH: *Jesus' Literacy*, 17, 166.

<sup>80</sup> KELBER: *The Oral and the Written Gospel*, 20.

ta és fejlődés mítoszt közvetíti, a didaktikus történet releváns információkat tárol, és a példázat diszorientáció révén tanít.<sup>81</sup> Ami igazán lényeges tehát, hogy mivel a műfaj egyben a tudatműködés módját is leképezi, az elbeszélés *technikája* összefüggésben áll az *elmondottal*: Jézust a tanítói történet tanítóként láttatja, a polarizációs történet vitázóként, a heroikus történetek pedig ördögökkel harcoló hősként. Jézus a Kelber által feltételezett szóbeli rétegben olyan sematikus, formuláris szabályok szerint megrajzolt tanítóként és ördögűzőként jelenik meg, aki harcol és győzedelmeskedik;<sup>82</sup> aki rendező jelenlétként van jelen, aki „kirohan a bizonytalanság ellen, és helyreállítja az emberi életvilág szerkezetét.”<sup>83</sup> Ez a kép alapvetően történetietlen, de ez is tipikusan a szóbeli gondolkodás jellemző jegye. A Q, ennek a képnek a legfontosabb forrása, még maga is szóbeli tanításgyűjtemény, narratív-történeti keret nélkül áll előttünk. A dokumentum egy időtlen tanító képét rajzolja; az általa közvetített Jézus bölcsességtanítóként, szavai által jelenlévő Úrként és prófétaként jelenik meg, aki követésre szólít.<sup>84</sup> És mivel a Q-ban nem szerepel a passiótörténet, emiatt az életet adó beszélő Jézus úgy áll a középpontjában, mint kezdetektől az örökkévalóságig létező felmagasztosult Krisztus, nem pedig úgy, mint az első evangéliumban, meghaló Emberfiaként. Az élő és feláldozott Jézus a Q teológiája szerint egy és ugyanaz, akit „a beszéd ereje egyesít.”<sup>85</sup>

## Az evangéliumok Jézusa és a szóbeli Jézus halála

A következő lépés során a szóbeliség szabályai által megrajzolt Jézus az írás közegébe vándorol. A szóbeli „Jézus-kép” Márk evangéliumában kritika tárgyá válik, és a tartalmilag és formailag nagy szóródást mutató történetegységek halmaza úgy egyesül az evangélium irodalmi kompozíciójában, hogy közben radikálisan új krisztológia alapjává válik. Márk új hangsúlyokat ad a szóbeli történetek által közvetített képeknek: a kompozícióban halmozódni kezdenek a paradoxonok, úgy, hogy az „új” Jézus maga lesz a paradoxonok és átrendezések Jézusa:<sup>86</sup> topográfiai paradoxonoké, mivel a templom helyett az Olajfák hegye lesz az új kijelentések helye, a szent város helyett Galilea a megváltás központja. Továbbá vallási toposzok paradoxonjainak Jézusa: Messiásnak hiszik, hogy annál nagyobb legyen a csalódás bukása miatt. Egy név-

<sup>81</sup> KELBER: *The Oral and the Written Gospel*, 79.

<sup>82</sup> I. m., 58.

<sup>83</sup> I. m., 72.

<sup>84</sup> I. m., 201.

<sup>85</sup> I. m., 203. 206.

<sup>86</sup> A következőket lásd KELBER: *The Oral and the Written Gospel*, 79. 215. k.



telen asszony, és nem pap ken fel tisztségére. És végül szokások és rituálék paradoxonjának Jézusa: ő és tanítványai páskát esznek, és mégsem azt, hiszen a mester halálát elővételező vacsoráját ülik. A legnagyobb paradoxon pedig Jézus halála lesz. Az ördög által összetört, majd rajta erőt vevő hős képe, mely nem fér bele az orális tudat működésébe, az új Krisztus-kép kulcsává válik.<sup>87</sup> Míg a szóbeli hagyomány Jézust állandóan *jelenlévőként* mutatja be, éppen a kommunikációs szituáció „orális szintézise” miatt, mely a hallgató-beszélőtárgy együttállását teremti meg, a narratív újraalkotás Jézus *múltbeli* tekintélyének helyreállítását végzi, és egyben a szóbeli hagyományozás és paradigma halálát jelenti be azáltal, hogy az írásbeliség Jézusa felülírja a szóbeli tradíció által ábrázolt Jézust. A jézusi mondások szenvedéstörténet elé illesztése ennek egyértelmű jele: már nem megkülönböztethetők a húsvét előtti és utáni „Jézus-szavak”, hanem mind a meghaló Jézus passió előtti szavaivá minősülnek. Ebben az értelemben Márk evangéliuma a „hiány” és a „csend” könyve:<sup>88</sup> az evangélium az örökre, a szavaiban jelenlévő Úr demitologizálását végzi, azzal, hogy tanítását a földi, halandó Jézushoz rendeli.<sup>89</sup> A paradoxonokban tobzódó történet, mely Jézus halálával és az üres sírral ér véget, és az Isten Országá titkát és titokzatosságát mutatja fel, Kelber szerint alapvetően formálja át a parabolák szerepét is. A kezdetben önálló egységekbe zárt, egymástól függetlenül, többféle Jézus-képet közvetítő parabolákat összerendezve a szöveg azokat új szintre, a műfaj szintjére emeli: az evangélium úgy válik parabolikussá, hogy a húsvéti események után felmagasztosult Jézus maga lesz „Isten példázataivá”.<sup>90</sup> Ezáltal Márk kiterjeszti a példázatokban rejlt rejtélyességet az egész Jézus-történetre: értőkre és kívülállóakra válik ketté a követők tábora. Mivel az evangélium befejezése a tanítványok kudarcával ér véget, értelemszerűen a szóbeli tradensek válnak „kívülállókká”. Az értők köre velük szemben azokból áll, akik birtokolják a Jézus életét megfejtő kódokat. Ők tudják, hogy Jézus a várákosokat nyugtalanító módon újraíró, paradoxonokban létező megváltó. A többiek Jézus életének példázatát nem értik, mert ők nem képesek ezt a fordulatot felfogni: ők még egy másik gondolkodási paradigma, a szóbeliség „Jézus-képének” foglyai.

<sup>87</sup> I. m., 55.

<sup>88</sup> Ebben John Dominic Crossan és Kelber egyetértenek, de Kelber túllép saját korábbi következtetésein, és szembekerül Crossannal. Vö. CROSSAN: Form for Absence: The Marcan Creation of Gospel.

<sup>89</sup> KELBER: The Oral and the Written Gospel, 210. Ezt a dinamikát Kelber János evangéliuma kapcsán is kimutathatónak véli, lásd KELBER: The Authority of The Word in St. John's Gospel, 119. kk.

<sup>90</sup> KELBER: The Oral and the Written Gospel, 120. Ebben a szerző Crossanra hivatkozik, vö. i. m., 220.



## A történeti Jézus eltűnése az írásbelivé válás során

Mindeközben a „történeti Jézussal” két dolog is történik Márk kezében. Egyrészt, mint ahogy láttuk, Jézus kettős közvetítettség távolságába kényszerül, mivel lefelől is a szóbeli, formuláris mikrotörténetek világa kebelezi be, majd pedig egy életrajzi, fiktív keret teremti meg életének valóságillúzióját. Ezáltal pedig maga a történeti válik hozzáférhetetlenné.

### Szóbeliség és történelem

Ezen a ponton egy mély történetfilozófiai problémába ütközünk. Megértéséhez fontos látnunk, hogy Kelber Havelock elméletét a narrációelmélet felé billenti. Míg Havelock magát korrigálva a narrációt és az a mögött húzódo valóságot a *The Greek Concept of Justice*-ban közelíteni kívánja, Kelber a *Preface to Plato* alapján a másik irányba mozdul el.<sup>91</sup> Ricoeurrel teljes egyetértésben vallja, hogy a narráció „eseményszerűsége” pusztán a szöveg keretén belül érvényes fikció marad.<sup>92</sup> Ezt az elvet, bár Kelber ezt így nem mondja ki, de kiterjeszteni látszik a szóbeli szövegekre is. Az erre utaló egyik fontos szövegrész Kelber *magnum opus*ában kimondja, hogy a szövegalkotás meghatározott tendenciáját, a narratív mesélést praktikus kényszer is motiválja. Mivel az orális beszéd célja Jézust a képzelet számára jelenvalóvá tenni, emiatt eseményekre *van szükség*, melyeket könnyű vizualizálni.<sup>93</sup> Érdemes idézni Kelbernek Havelockot egy az egyben visszhangzó állítását: „Van egy olyan poétikus értelem tehát, mely Jézus személyével szemben ellenséget kíván, egy patológikus kettőst, és lehetőleg megszemélyesített formában. A gonoszt nem »az«-ként határozza meg, hanem »te«-ként dramatizálja, szavakkal és értelemmel felruházva.”<sup>94</sup> Vagyis a továbbadás legelső stádiumában a Jézus-kép már fikcionalizálódik. Szerepeltető narrációk hőse lesz, de nem akármilyen hős: az orális médium dinamikája, egyszerűsítő, polarizáló, agonisztikus-heroikus, megszemélyesítő és didaktikus jellege meghatározta Jézust kapunk. A szóbeli megnyilvánulások szabályrendje írja elő az elmondhatót, ezzel pedig a „történeti” Jézus az elbeszélte közegében a szóbeliség szabályai által *megalkotható* karaktert és keretet kap.

<sup>91</sup> Ehhez lásd Havelockkal kapcsolatos fejtegetésünket (megjelenés alatt).

<sup>92</sup> Az írásbeliség elszakad a külső jelölésétől, és a jelentést belső világának egymásra vonatkozó utalásai fogják megképezni. Kelber narrációelméletének összefoglalásához lásd TATCER: *Beyond Texts and Traditions*, 8. kk.

<sup>93</sup> KELBER: *The Oral and the Written Gospel*, 55.

<sup>94</sup> Uo., vö. HAVELOCK: *Pre-Literacy and Pre-Socratics*, 49; valamint HAVELOCK: *The Greek Concept of Justice*, 50.

Mindez egy elvi szinten megörökölt és Kelber által felvállalt alaptétellel is szoros összefüggésben áll. Az összes vizsgált elbeszélést a *formatörténeti* műfajformák alapján kategorizálja. Ez összhangban áll a formatörténet hosszú hagyományával, de Kelber úgy emeli át a formatörténet egyik alappremisszáját, hogy közben elhagyja annak meghatározó elemét. A szóbeli szöveg mint konstrukció nála már *pusztán csak irodalmi jegyeit* tekintve áll összefüggésben az éleetszituációval, azaz a történet pusztá eszközévé válik valamilyen, az orális médium természetéből fakadó szükséglet kielégítésének. A vitaelbeszélések sajátos jegyeiket például a dramatikus jellegű memorizációt segítő hatásuknak és a frappáns mondás fokozását előkészítő szerepüknek köszönhetik.<sup>95</sup> A példázatok, már a szóbeli hagyomány kis szövegegységeiben is, az élethez közellét *képzetet* nyelvi-stiláris kifejezőkészsletük révén állítják elő.<sup>96</sup> Hasonlóan a szóbeli Jézus-történetek hősei a szóbeliség tipikus jellemábrázolási stratégiáit mutatják: statikusak, azaz jellemfejlődésen nem mennek keresztül; a tetteiken és etikai döntéseiken át válnak tanulsággá.<sup>97</sup> De mivel a hősök ábrázolása fikció, a megtörtént esemény vagy jellem (mondjuk Péter tagadása és viselkedése) és szövegesemény által kreált jellem és esemény (a tagadástörténet) két különböző realitás marad. Kelber szavaival: „[m]ozgás és esemény az animáció és a »valódi élet« érzetét keltik, elrejtve azt aényt, hogy többé-kevésbé korlátozott művészi jellemábrázolással van dolgunk”.<sup>98</sup> A „szóbeliség elsődleges kérdése nem a történeti aktualitás megőrzése, hanem hogy azt memorizálható és alkalmazható beszéddé alakítsa és tördelje”.<sup>99</sup> Világos beszéd. Jézus személye a nyelvbe vándorol, és szóbeli fikcióvá válik.<sup>100</sup> Kelber szerint a szóbeli előadás nem ablak, legalábbis nem abban az értelemben, hogy a szereplők valódi múltbeli döntéseit vagy tetteit tükröznék, hanem keret, mely strukturális kényszer révén újradefiniálja a hagyományozottat. Kelber ezzel a lépéssel a klasszikus formatörténet szociológiai irányultsága alól húzza ki a talajt: azáltal, hogy a médiumnak jelentésképző szerepet tulajdonít, a szövegektől megtagadja azt a lehetőséget, hogy megszületésük vagy alkalmazásuk közegének konkrét életösszefüggéseit tükrözzék.<sup>101</sup> A szövegek elvesztik történeti referencialitásukat,<sup>102</sup> és a performancia igényeihez igazí-

<sup>95</sup> KELBER: *The Oral and the Written Gospel*, 56. k.

<sup>96</sup> I. m., 59.

<sup>97</sup> I. m., 70.

<sup>98</sup> I. m., 69.

<sup>99</sup> KELBER: *The Oral and the Written Gospel*, 71.

<sup>100</sup> Uo.

<sup>101</sup> Lásd például Kelber Theissen-kritikáját, i. m., 25. k.

<sup>102</sup> Ugyanennek a „platonizmusnak” a nyoma, amikor Havelock nyomdokaiban járva Kelber kimondja: a szöveg etikai üzenete és formája sem alkot szerves egységet: az előző az a „pi-rula”, melyet a műfaji keret édesít meg, hogy „fogyasztható legyen” (i. m., 57). Ezzel azon-

tott narrációk a szóbeli kultúrák eszköztárának szemléltetésévé satnyulnak.<sup>103</sup> Természetesen a szövegek bizonyos értelemben történetiek maradnak, de már nem a közösség történetét vagy a megtörtént eseményeket tükrözik, hanem egy elmúlt kor, a szóbeli kultúra jellegzetességeit. Ezzel a történetiség tulajdonképpen tartalmától megfosztott leíró katalógussá válik, melynek feladata a szóbeli médium jegyeinek szemrevételezése marad.<sup>104</sup>

## Narráció és történelem

Csakhogy a folyamat itt nem ér véget: következő lépcsőként az evangéliumot alkotó történelem és logiák csoportja szóbeliből írásbelivé vált, aminek következtében az egységes történet összeillesztett hagyománydarabok még messzebbre vezettek a történetitől.<sup>105</sup> Kelber Bultmann-nal vitázva tagadja az önműködő akkumuláció és összerendeződés elvét, és helyére tudatos szerzői tevékenységet állít.<sup>106</sup> „A márki írásba foglalás (textualizáció) eredménye nem a történeti Jézus életének másolata, hanem művészi újraalkotás.”<sup>107</sup> A narratív kompozíció, egy lépéssel meghaladva a szóbeli szerkesztést, a valóság illúziójának újjáteremtésével „lineáris utazássá”, ügyes illúzióvá válik.<sup>108</sup> Kelber vérbeli bultmannianusnak bizonyul, abban elsősorban, ahogyan a történetit kivonja a vizsgálódás hatásköréből, de abban is, ahogy mindezt kezeli: nem tekinti ugyanis veszteségnek. Szerinte a szöveg betölti funkcióját: úgy törli el Jézus jelenlétét, hogy eközben múltbeli tekintélyét a szöveg „jelenva-

---

ban Kelber ugyanabba a platonizmusba esik, melyet Havelock ugyan el akar kerülni, mégis átment: a tartalom mellett a forma, a didaxis mellett a történet járulékos elemmé válik.

<sup>103</sup> Természetesen a szövegek bizonyos értelemben történetiek maradnak, de már nem a közösség történetét tükrözik, hanem pusztán a szóbeli kultúra sajátos jegyeit. Ez a történetiség tulajdonképpen tartalmától megfosztott halmaz, mely hiányt a médium jegyei pótolják.

<sup>104</sup> Kelber mintha érzékelné ezt a dilemmát, de szöveg és valóság viszonyának problémája ennek ellenére nem vetül fel. „Párbeszéd és viták veszik magukra az események erejét és tiszta akció-jelenetekkel vegyítik. Szavak hordozzák az esemény erejét, és a tettek legalább olyan hangosan beszélnek, mint a szavak. A szavaknak és tetteknek ez a kölcsönös viszonya, az események szó-karaktere és a szavak esemény-karaktere erősíti az evangélium *aktivista szintaxisát*.” (KELBER: *The Oral and the Written Gospel*, 65. k.) A tettek és szöveg kapcsolatának ez a szorosabban egymásba épülő jellege Havelock későbbi művének megváltozott előfeltevéseibe illeszkedik, de nem illik a *Preface* kereteibe.

<sup>105</sup> SCOTT: *Blowing in the Wind: A Response*, 184, kritikája a miénkkel megegyező következtetésre jut: „Alapjában azt gondolom, Kelber szóbeliségről alkotott elképzelése lehetetlenné teszi a történeti Jézus-kutatást.”

<sup>106</sup> KELBER: *The Oral and the Written Gospel*, 4.

<sup>107</sup> I. m., 116.

<sup>108</sup> Kelber itt Frank Kermode-t idézi, i. m., 114.

lóságának” szintjén helyreállítja.<sup>109</sup> A „helyreállított” persze nem hitelességi mutató: a megalkotott kép az írásbeliség következménye, önálló alkotás. Ebben pedig Kelber messzemenően Ricoeurt visszahangozza, aki szerint „az írás függetlenné teszi az írást a szerző szándékától. Amit a szöveg jelöl, többé nem esik egybe azzal, amit a szerző gondolt.”<sup>110</sup> Ugyanakkor Bultmannra is emlékeztet ez a gondolat, aki szerint Jézus alakjának megalkotása a húsvét utáni időszak munkája: Kelbernél a szóbeli hőstörténetek a megkomponált szöveg összefüggésében nyerik el a „szenvető messiás” alakját kirajzoló, a szóbeli – és az a mögött álló történeti – Jézustól teljesen elütő kontúrjaikat.<sup>111</sup> Márk tehát tudatos művészi tevékenység során egyfelől egyneműsíti a rendkívül komplex és heterogén Jézus-hagyományt. Ez a kompozíciós folyamat a szóbeli anyagok által közvetített Jézus-képet is szétbontja: a különböző egységek plurális Jézus-képe elvész, és az ezzel együtt adódó destabilizáló és komplex karaktere is megszűnik. Ugyanakkor az írás lineáris és egyneműsítő tendenciáiban a Jézus-ábrázolás nem lesz egyszerűbb, hanem pluralitásának elvesztése után, vagyis a mellérendelő orális gondolkodásmódból kilépve reflexív és kritikus jegyeket ölt.<sup>112</sup> Ezzel pedig átlépett egy új episztemológia keretébe, mivel az írásbeli tudat legfontosabb jellemzője, hogy a rögzített szöveg médiumának használatával a tudat felszabadul a reflexió és az elvont gondolkodás számára. Csakhogy ezen a ponton, hiába harcol vele, Kelber, új szinten legitimálva a hagyományfejlődés *automatizmusát*, ismét Bultmann árnyékában marad. Az evangélium szerzőjének kreativitása ugyanis minden ellentétes jel ellenére látszat. Ahogy a tanítványok, úgy Márk is a számára adott médium törvénye alá vetve azt mondja, amit a közeg *enged*.<sup>113</sup> Krisztológiájának talaja nem a tapasztalat vagy a történeti események sorrendje, hanem a médium generálta logika. És az sem véletlen, hogy az új krisztológiáról nem tudunk meg semmit: a régi és új Jézus valójában a szóbeli és írásbeli paradigma harcának és az utóbbi győzedelmeskedésének metaforájává egyszerűsödik.

<sup>109</sup> I. m., 108, 203.

<sup>110</sup> RICOEUR: *Hermeneutics and the Human Sciences*, 139, idézi THISELTON: *New Horizons in Hermeneutics*, 56. k., aki részletesen is tárgyalja Kelber és Ricoeur szövegelméletének átfedéseit.

<sup>111</sup> KELBER: *The Oral and the Written Gospel*, 110.

<sup>112</sup> I. m., 93, 97.

<sup>113</sup> Nagyon direkt módon lásd KELBER: *The Oral and the Written Gospel*, 93: „A szinoptikus szóbeliség folytatódó hatását nem kétségbe vonva szükséges felismernünk, hogy az evangélium írásbelisége a szinoptikus tradícióra új kommunikációs technológiát kényszerít. De egy új technológia magában hordozza a régi üzenet újrafogalmazásának, sőt újraalkotásának hatalmát.”

## Bibliográfia

- ◆ BAILEY, K. A.: Informal Controlled Oral Tradition and the Synoptic Gospels, in *Asia Journal of Theology* 5 (1991), 34–54.
- ◆ BIRD, M. F.: *The Gospel of the Lord: How the Early Church Wrote the Story of Jesus*, Grand Rapids, Eerdmans, 2014.
- ◆ BORING, E. M.: *Mark, A Commentary*, Louisville/London, Westminster John Knox Press, 2006.
- ◆ DEWEY, J.: „Oral Methods of Structuring Narrative in Mark”, *Interpretation* 43 (1989), 32–44.
- ◆ EVE, E.: *Behind the Gospels, Understanding the Oral Tradition*, New York, Fortress Press, 2014.
- ◆ HAVELOCK, E. A.: *Preface to Plato*, Cambridge/London, The Belknap Press of the Harvard University, Cambridge/London, 1963.
- ◆ HAVELOCK, E. A.: The Gospel of Mark: Evolutionary or Revolutionary Document?, in *Journal of the Study of the New Testament* 40 (1990), 15–32.
- ◆ HAVELOCK, E. A.: Greco-Roman Textuality and the Gospel of Mark – A Critical Assessment of Werner Kelber’s The Oral and the Written Gospel, in *Bulletin for Biblical Research* (1997), 91–106.
- ◆ JAHANDARÍE, K.: *Spoken and Written Discourse – A Multi-Disciplinary Perspective*, Stanford, Ablex Publishing Co., 1999.
- ◆ KEITH, C.: *Jesus’ Literacy, Scribal Culture and the Teacher from Galilee*, (Library of the New Testament Studies, 413.), New York, T&T Clark, 2011.
- ◆ KELBER, W. H.: *The Kingdom in Mark – A New Place and New Time*, Philadelphia, Fortress, 1974.
- ◆ KELBER, W. H.: „Mark and Oral Tradition”, in *Semeia* 16 (1979), 7–55.
- ◆ KELBER, W. H.: *The Oral and the Written Gospel – The Hermeneutics of Speaking and Writing in the Synoptic Tradition, Mark, Paul, and Q*, Philadelphia, Fortress Press, 1983.
- ◆ KELBER, W. H.: The Authority of The Word in St. John’s Gospel: Charismatic Speech, Narrative Text, Logocentric Metaphysics, in *Oral Tradition* 2 (1987), 108–131.
- ◆ KELBER, W. H.: Jesus and Tradition: Words in Time, Words in Space, in *Semeia* 6 (1995), 139–167.
- ◆ KELBER, W. H.: The Generative Force of Memory: Early Christian Traditions as Processes of Remembering, in *Biblical Theological Bulletin* 36 (2006), 17.
- ◆ KELBER, W. H.: The Verbal Art in Q and Thomas – A Question of Epistemology, in Horsley, R. (ed.): *Oral Performance, Hidden Transcript and Q*, Leiden/Boston, Brill, 2006.

- ◆ KELBER, W. H.–TATCHER, T.: It's Not Easy to Take a Fresh Approach. Reflections on the Oral and the Written Gospel (An Interview with Werner Kelber), in Tatcher, T. (ed.) *Jesus, the Voice and the Text, Beyond the Oral and the Written Gospel*, Waco, Texas, Baylor University Press, 2008, 25–43.
- ◆ KELBER, W. H.: The History of the Closure of Biblical Texts, in Weissenrieder, A.–Coote, R. B. (eds.): *The Interface of Orality and Writing* (WUNT 260), Tübingen, Mohr Siebeck, 2010.
- ◆ KIRK, A. K.: *The Composition of the Saying Source – Genre, Synchrony & Wisdom Redaction in Q*, Leiden, Brill, 1998.
- ◆ LORD, A. B.: *Singer of Tales*, New York, Atheneum, 1971.
- ◆ MOURNET, T. C.: *Oral Tradition and Literary Dependency – Variability and Stability in the Synoptic Tradition and Q*, Tübingen, Mohr Siebeck, 2005.
- ◆ ONG, W. J.: A szöveg mint interpretáció: Márk idején és azóta, in Nyíri, K.–Szécsi, G. (szerk.): *Szóbeliség és írásbeliség: A kommunikációs technikák története Homérosztól Heideggerig*, Budapest, Áron Kiadó, 1998.
- ◆ ONG, W. J.: *Szóbeliség és írásbeliség – a szó technológizálása*, Budapest, AKTI–Gondolat, 2010.
- ◆ SCOTT, B. B.: Blown in the Wind: A Response, in *Semeia* 65 (1994) 187–189.
- ◆ THISELTON, A. C.: *New Horizons in Hermeneutics – The Theory and Practice of Transforming Biblical Reading*, Grand Rapids, Zondervan Publishing House, 1992.



## Ajánlott irodalom

- ◆ BORING, E. M.: *Sayings of the Risen Jesus: Christian Prophecy in the Synoptic Tradition*, Cambridge/New York, Cambridge University Press, 1982.
- ◆ BOTHA, P. J. J.: *Orality and Literacy in Early Christianity*, Cascade Books, Eugene, Oregon, 2012.
- ◆ CROSSAN, J. D.: Form for Absence: The Marcan Creation of Gospel, in: *Semeia* 12 (1978), 41–53.
- ◆ DUNN, J. D. G.: Prophetic 'I'-Sayings and the Jesus Tradition: the Importance of Testing Prophetic Utterances within Early Christianity, in *New Testament Studies* 24 (1978), 175–198.
- ◆ EVANS, R.: The Quantitativ Paradigm and the Study of Literacy: A New Initiative in Variation Studies, in Thomas, A. R. (ed.), *Methods in Dialectology*, Clevedon/Philadelphia, Multilingual Matters LTD, 1988, 241–250.
- ◆ FOLEY, J. M.: Words in Tradition, Words in Text: A Response, in *Semeia* 65 (1994), 169–180.
- ◆ GOODY, J.: *The Power of the Written Tradition*, Washington, Smithsonian Institution Press, 2000.
- ◆ HAVELOCK, E. A.: *The Greek Concept of Justice – From its Shadow in Homer to its Substance in Plato*, Cambridge/London, Harvard University Press, 1978.
- ◆ HAVELOCK, E. A.: Pre-Literacy and Pre-Socratics, in *Bulletin of the Institute of Classical Studies* Volume 13 (1966), 44–67.
- ◆ HORSLEY, R. A.–DRAPER, J. A.–FOLEY, J. M. (eds.): *Performing the Gospel, Orality, Memory and Mark*, Minneapolis, Fortress Press, 2006.
- ◆ HURTADO, L. W.: Oral Fixation and New Testament Studies? „Orality”, „Performance” and Reading Texts in Early Christianity, in *New Testament Studies* 60 (2014), 321–340.
- ◆ HYMES, D.: Ways of Speaking, in: Bauman, R.–Sherzer, J. (eds.): *Explorations in the Ethnography of Speaking*, Cambridge, Cambridge University Press, 1989<sup>2</sup>, 433–453.
- ◆ KEITH, C.: Early Christian Book Culture and the Emergence of the First Written Gospel, in Keith, C.–Roth, D. T. (eds.): *Mark, Manuscripts and Monotheism, Essays in Honor of Larry W. Hurtado*, New York/London, T&T Clark, 2015.
- ◆ KELBER, W. H.: Mark 14,32-42 Gethsemane – Passion Christology and Discipleship Failure, in *Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft* 63 (1972), 166–187.



- ◆ KELBER, W. H.: *Conclusion: From Passion Narrative to Gospels*, in Kelber, W. H. (ed.): *The Passion in Mark – Studies on Mk 14–16*, Minneapolis, Fortress, 1976, 153–181.
- ◆ KLOPPENBORG, J. S.: *The Formation of Q: Trajectories in Ancient Wisdom Collections*, Philadelphia, Fortress, 1987.
- ◆ PARKER, H. N.: Books and Reading Latin Poetry, in Johnson, W. A.–Parker, H. N. (eds.): *Ancient Literacies – The Culture of Reading in Greece and Rome*, New York, Oxford University Press, 2009, 186–233.
- ◆ RICHARDSON, P.: „I Say, not the Lord”: Personal Opinion, Apostolic Authority and the Development of Early Christian Halakah, in *Tyndale Bulletin* 31 (1980), 65–86.
- ◆ RICOEUR, P.: *Hermeneutics and the Human Sciences*, Cambridge/New York, Cambridge University Press, 1981.
- ◆ TATCHER, T.: Beyond Texts and Traditions, Werner Kelber’s Media History of Christian Origins, in Tatcher, T. (ed.): *Jesus, The Voice and the Text – Beyond the Oral and the Written Gospel*, Waco, Texas, Baylor University Press, 2008, 1–26.
- ◆ WINN, A.: *The Purpose of Mark’s Gospel – An Early Christian Response to Roman Imperial Propaganda*, Tübingen, Mohr Siebeck, 2008.

## Adalékok Nagy Konstantin császár valláspolitikájához

### Egy hanyatló birodalom árnyékában

Miként a történelemből azt jól tudjuk, a Római Birodalom a Kr. u. 3. század derekára – az ún. katonacsászárok korára – már rég elvesztette azt a dicsfényt, amellyel egy évszázaddal korábban még minden kétséget kizáróan rendelkezett. Aurelianus császár 274-ben a Sol Invictus egyetemes kultuszának hivatalos birodalmi vallássá tétele következtében még úgy vélte, hogy a központi hatalom végre rátalált a birodalom régi erejét helyreállító, azt hosszú időre stabilizáló megoldásra, de mindez illúzió volt. A császár próbálkozásai nem érték el maradéktalanul a kívánt célt, sőt a birodalom válsága tovább mélyült, s a század végére úgy tűnt, a hanyatlás megállíthatatlan. A sokoldalú, de alapvetően sikeresnek mégsem mondható megoldási kísérletek után Diocletianus kezdett átfogó birodalomszervezési reformokba, kinek művét már Constantinus császár fejezte be. Diocletianus trónra lépése után nem sokkal hozzákezdett a birodalom olyan jellegű gazdasági és adminisztratív újjászervezéséhez, melynek ideológiája a plurális érdekek ötvözésén és a globális kereskedelem megteremtésén nyugodott. Az uralkodó egységes, közös fizetőeszközt vezetett be az egész birodalomban. A császárságot tetrarchátussá alakította át, hogy ezzel is elősegítse a hatékonyabb kormányzást, a birodalom eddig központosított közigazgatási struktúráját pedig lebontotta kisebb-nagyobb közigazgatási egységekre. Ezzel mintegy szoros összefüggésben persze még nagyobb erővel merült fel a legfőbb politikai tekintély legitimációjának kérdése. A közigazgatásilag ezentúl nagyobb autonómiát élvező egységek összefogása érdekében még markánsabban kellett hangsúlyozni a központi politikai hatalom tekintélyének transzcendens, mindenki felett álló voltát. Rostovtzeff erről a következőt írja: „A problémák, melyekkel Diocletianusnak és utódainak szembe kellett nézniük, sokrétűek voltak. A fő kérdés mégis az volt, hogyan stabilizálják és szervezzék meg a legfőbb hatalmat úgy, hogy az uralkodó többé ne csupán egy marionettbábu legyen a hadsereg kezében.”<sup>1</sup>

<sup>1</sup> ROSTOVITZ: The Social Economic History of the Roman Empire, 507.

## A monoteista vallásosság szerepének felerősödése

A problémák kezelésében ugyanakkor most is megkerülhetetlen tényező volt a vallás – legalábbis ami kifelé mutatkozott ebből a néptömegek kordában tartása végett –, illetve a vezetés oldaláról nézve a helyes és egyedül üdvözítő ideológia megtalálása, vagy a már létezők továbbfejlesztése.

„A vallás fokozatosan elsőrangú kérdéssé lépett elő majdnem mindenki számára. A vallási helyreállítás (restauráció) politikai jelentőségre tett szert az újonnan felosztott birodalomban, karöltve az igazság, erkölcs és társadalmi rend abszolút mércéjének tekintett tradíció iránti lojalitással.”<sup>2</sup>

Diocletianus ennek segítségével kívánta hatalmának természetfölötti és szent jellegét hangsúlyozni, s azt a meggyőződést erősíteni, hogy uralma és tekintélye transzcendens síkon van biztosítva, ha úgy tetszik, garantálva. Ez az eszme ismételt az uralkodó kultuszának birodalomszerte történő elrendelésében nyert tényleges kifejezést, ami a keresztények legjelentősebb, mintegy tíz esztendeig tartó (303–313) szisztematikus globális üldözéséhez vezetett.

Constantinus reformcsászár volta többek között abban is megmutatkozott, hogy felismerte: a kereszténységben többé nem a birodalmi eszme ellenségét kell látnia Rómának, hanem éppen fordítva, azzal minden szempontból nézve érdemes kiegyezni. Az ún. constantinusi fordulatnak eme kiegyezés adta a gerincét, de ez természetesen még csak a kezdet volt. A kiegyezés önmagában véve nem mutatna túl a más vallásokkal szemben már jóval korábban is érvényesített toleráns valláspolitikán, amiből viszont a birodalom még vajmi keveset profitálhatott volna. Itt sokkal inkább egyfajta ideológiai kapcsolat megteremtésére volt szükség a két legerősebb és legelterjedtebb vallásrendszer között. Ez lényegileg a napkultusz és a kereszténység részben művi úton felülről, másrészt természetes módon alulról kimunkálandó közös nevezőjének megtalálását és annak következetes alkalmazását jelentette a politika részéről. De lássuk, miről is van szó konkrétan!

## Kereszténység és napkultusz

A keresztény egyház 313. februártól a Constantinus és Licinius császárok által Mediolánumban kiadott ediktum folytán a birodalom összes vallásához és kultuszához hasonlóan vallásszabadságot élvezett, s a rendelet véget vetett a keresztényüldözéseknek. Euszebiosz írása és más korabeli beszámolók szerint Constantinus császár egy nevezetes látomása következtében fordult a keresztények Istenéhez.

<sup>2</sup> I. m., 509.

Egy ilyen látomás azon túl, hogy hitelessége bizonyíthatatlan, nyilvánvalóan nem magyaráz meg egy olyan nagyságrendű változást, mint amely ott és akkor végbement. Ezért érdemes a történelmi kulisszák mögé hatolva elemezni ezt a különleges fordulatot.

Constantinus 310-től már egyértelműen az Aurelianus által 274-ben bevezetett napkultusz, a Sol Invictus következetes híve volt, sőt ebben látta birodalma eszmei alapját. A Nap bőségesen szerepel a figurális műalkotásokon, érméken, feliratokon – írja Eliade.<sup>3</sup>

Szabó Edit kutatásai szerint Constantinus uralkodásának első éveiben nem vallott nyíltan színt vallási beállítottsága felől, de ezt követően igen rövid időn belül hitet tett a szoláris monoteizmus követése mellett: „Egyéni arculatot érempropagandája 310-től öltött: Hercules eltűnt, Mars teljesen visszaszorult, s helyüket szinte kizárólagosan Sol Invictus foglalta el, amiből az olvasható ki, hogy vallásos meggyőződését ez idő tájt egyfajta szoláris monoteizmus jellemezte.”<sup>4</sup>

A birodalom korábban vázolt helyzete, az elhatalmasodó és kezelhetetlennek látszó belső és külső problémák azonban világossá tették a császár számára, hogy a hatalom legfontosabb és legsürgetőbb feladata egy „olyan istenség választásának a kérdése, akire a birodalmat bízni lehet, vagyis a leg-erősebb istennel való szövetség”<sup>5</sup>.

A napkultusz kötelezővé tétele átmenetileg betöltötte ezt a szerepet, annál is inkább, mivel az uralkodó volt a birodalmi vallás Pontifex Maximusa. Ily módon egy kézben összpontosulhatott a vallás és a politika. Egy 313-ból származó érmén a Sol Invictusszal társítva láthatjuk a császár profilját.

Sordi szerint annak, hogy Constantinus nem szakított azonnal a napkultusz szimbólumaival, a pusztán politikai célszerűségnél sokkal mélyebb jelentősége van. A kereszténység elfogadását a napkultusz kifinomításának érezte, „megtérését” tehát egy vallásnak a másik javára történő lemondásában látta.<sup>6</sup>

A Nap imádata és a vallásszabadság megteremtése önmagában azonban nem biztosíthatta teljes mértékben a birodalmi egység megőrzését. Olyan vallási rendszer, illetve szervezet kiépítésére volt szükség, amely megvalósíthatta a birodalom összlagosságának kultikus értelemben vett tömörítését, melynek felépítése hierarchikus rendű, működése jól átlátható és ellenőrizhető.

Világosan megértette azt is, hogy „a kereszténység képes volt a Krisztusban való testvériség eszméjére alapozva a kapcsolatok és a kommunikáció egy olyan praktikus hálózatát megalkotni, mely sikeresen ívelte át a pogány kul-

<sup>3</sup> ELIADE: Vallási hiedelmek és eszmék története, 324.

<sup>4</sup> HAVAS–HEGYI–SZABÓ: Római történelem, 606.

<sup>5</sup> SORDI: The Christianity and the Roman Empire, 134.

<sup>6</sup> SORDI: The Christianity and the Roman Empire, 139.

tuszközpontok decentralizált megoszlását és a birodalom oszladozó struktúráját”<sup>7</sup>

A kereszténység birodalmi vallássá nyilvánítását ő maga ugyan még nem valósította meg, de néhány évtizeden belül (380) idevezetett az általa megkezdett folyamat.

A kereszténység kifinomult vallássá fejlődött, amely magába ötvözte a misztériumkultuszok bonyolultságát és az aszketizmus ridegségét. Egyre több művelt embert vonzott, akik aztán olyan irányba tökéletesítették, hogy végre megfeleljen a görög-római kultúrának. A pogányokat különösképpen vonzotta a gyülekezetek kialakította jóléti rendszer, valamint a keresztények egymással szembeni együtt érző viselkedése. Míg az egyház hosszú harcát vívta a kívülről jövő üldözéssel és a belülről marcangoló széthúzással, olyan hatékony szervezetet hozott létre, amely szinte kicsiben leképezte a világbirodalmat. Mivel stabilitást teremtett, elnyerte Constantinus császár tetszését is.<sup>8</sup>

Egyértelműen kimondhatjuk, hogy Constantinus a napkultusszal kapcsolatban már érvényesített eszme folytatását látta a keresztény egyházzal kötött szövetség keretein belül. „A Constantinus előtt lebegő eszme ugyanaz, mint amely Aurelianust és Diocletianust is motiválta: a legerősebb isten keresése, azé az istené, aki képes lenne sikeresen felvállalni a birodalom védelmét. A vallás mindenekfelett Róma és az istenség közötti szövetség volt, amelynek tárgya Rómának és a Római Birodalomnak az üdvössége.”<sup>9</sup>

Ugyanerről a folyamatról értekezik Williston Walker is egy a kereszténység történetéről írott művében, gondosan rámutatva, hogy Constantinus szemében valószínűleg – legalábbis kezdetben – nemigen volt különbség a keresztények és a napkultusz monoteizmusa között. Mindkettő egyetlen transzcendens istenség fenségét hirdette. Ezért mindkettő olyan világrend képét vetítette elő, amely egybeesett Constantinus saját küldetésfelfogásával: helyreállítani az egyetemes monarchiát, mely integrálná és egyesítené az emberi társadalmat a földön.<sup>10</sup>

A kiváló angol vallástörténész, Karen Armstrong szintén amellet érvel, hogy Constantinus már csak azért sem foglalkozott behatóbban a napkultusz és a keresztény dogmarendszer tanulmányozásával, mert számára a különbségek eszmei gyökerei egyfelől indifferensek voltak, másrészt pedig „a teológiai kérdéseket úgysem látta át”.<sup>11</sup>

<sup>7</sup> LAMBERIGTS: *History of Church and Theology*, 41.

<sup>8</sup> ARMSTRONG: *A History of God*, 137.

<sup>9</sup> SORDI: *The Christianity and the Roman Empire*, 141–143.

<sup>10</sup> WALKER: *A History of the Christian Church*, 129.

<sup>11</sup> ARMSTRONG: *A History of God*, 144.

Ezen a háttéren következetes logikával viszi tovább gondolatmenetünket Sheperd, aki szerint Constantinus terve az egyházzal a politikai rend megszentelése volt a birodalom keresztény helyreállítása által.<sup>12</sup>

## Nagy Konstantin személyes vallásossága

A császár számára mindezekből következően teljességgel lényegtelen tényező volt, hogy milyen kultusz égisze alatt teremt meg a birodalom hönöhajtott egységét, a lényeg kizárólag abban állt, hogy ez az ideológiai egység minél hamarabb összekovacsolódjon. Henry Chadwick valami hihetetlen éleslátással és kellő tömörséggel mutatja be a reformcsászár valláspolitikáját, melynek lényege az alábbi idézet tanúsága szerint valóban inkább tudatos és számító politika, mintsem megélt vallásosság volt: „Konstantin sosem értette egészen a keresztény tanítást, de biztos volt abban, hogy a harcok során kivívott győzelem végső soron valamilyen istenség ajándéka. Egyáltalán nem gondolta, hogy a kereszténység és a győzhetetlen napba vetett hite kölcsönösen kizárják egymást.”<sup>13</sup>

Ugyanezt a szemléletmódot tükrözi a következő gondolatmenet is, jelen esetben az akkori szenátus oldaláról nézve: „A Colosseum mellett emelt diadalívvel mondott a szenátus köszönetet Constantinusnak azért, hogy megszabadította Rómát Maxentius zsarnoki uralmától. A diadalíven olvasható felirattal azonban a szenátus inkább a napisten Apolló előtt hódol, mintsem az éveken át vérrel-vassal üldözött keresztények Istenének fejezné ki háláját.”<sup>14</sup>

Gibbon a Római Birodalom hanyatlásáról és bukásáról írott munkájában szintén arra utal, hogy Constantinus császár még akkor is a Nap génusza felé vonzódott, amikor már lényegileg felismerte a kereszténységben rejlő erőt, és céljaként tűzte ki annak felhasználását a várva várt birodalmi egység megteremtése érdekében: „Constantinus odaadása különösképpen a Nap génuszára irányult, a görög és római mitológia Apollójára. A Napot Constantinus láthatatlan vezetőjeként és védelmezőjeként ünnepelték.”<sup>15</sup>

A szerző itt olyan hiszékeny tömegről ír, mely a kor kiterjedt politeista vallásrendszereinek híveiből verbuválódott, s melynek egyesítése vitathatatlanul az erős birodalom záloga volt.

<sup>12</sup> SHEPERD: Liturgical Expressions of the Constantinian Triumph, 75.

<sup>13</sup> CHADWICK: The Early Church, 115–116.

<sup>14</sup> KARÁDI: A kereszténység krónikája, 55.

<sup>15</sup> GIBBON: History of Decline and Fall of the Roman Empire, 97.

A Sol Invictus vallása egységesítő szerepet játszott a politeista világban, talán ezért kedvelte Nagy Konstantin is, és Sol viszonylag hamar azonosult Krisztussal, az igazi Nappal, az igazság és igazságosság Napjával.<sup>16</sup>

### Az ókereszténység álláspontja

De vajon hogyan viszonyultak a kereszténység kortárs vezető személyiségei a birodalom által számukra, illetve az egyház számára biztosított új lehetőséghez? – tehetjük fel jogosan a távolról sem pusztán akadémikus kérdést. Nos, míg egyfelől a császár hatalmas lehetőséget látott a keresztény vallás támogatásában a birodalom egysége, valamint a saját hatalma megőrzése érdekében, addig az egyház vezető rétege is új lehetőségeket vélt felismerni a birodalommal, illetve a császári hatalommal való szövetségben. A 4. századi egyház kezdte egyre inkább az isteni gondviselés jeleként értelmezni a Római Birodalom fennállását, mint amelyet Isten maga rendelt majdani intézményes keretül az egyház által képviselt rend megvalósítása céljából, amely egyben alapvető eszköze az isteni mű beteljesítésének.

Euszebiosz a legnagyobb elismerés hangján kommentálja a váratlan fordulat meglepetésszerűségét, mely pozitív értelemben ugyan, de valahol mégis derült égből villámcsapásként érte az üldözések vérvizataros századainak traumájából még egészen fel sem ocsúdó kereszténységet.<sup>17</sup>

Gergely Jenő így ír – a fordulat következtében – az államvallási státusz elnyerésének irányába haladó keresztény egyházzól: „Az egyezségből származó váratlan nyereség magát a keresztény egyházat is meglepte: üldözött kisebbségből egyik napról a másikra szinte mindenhatóvá lett, Constantinus által az állam első intézményévé emelkedett.”<sup>18</sup>

Az egyházi vezetők közül egyre többen úgy vélték, hogy az egy hivatalos nyelvet ismerő, jól szervezett birodalomban a hatalom segédletével sokkal gyorsabban terjedhet az evangélium, s közelíthet el az Isten országa.

Csabai Tamás eszmetörténész egy tanulmányában kiválóan rávilágít arra a tényre, hogy a Napot és más égitesteket imádó alattvalók az evangéliumot is közelebb érezhették magukhoz, ha azt megfelelő szimbólumok, rítusok és ünnepek beiktatásával tárták eléjük.<sup>19</sup>

Ez az elgondolás annak ellenére, hogy önmagában véve jónak és nemesnek tűnik, jelentős veszélyeket is rejtett magában. A fenti ideológia következmé-

<sup>16</sup> VANYÓ: Katekézis, költészet és ikonográfia a 4. században, 79.

<sup>17</sup> VANYÓ: Ókeresztény írók, 372–373, 390.

<sup>18</sup> GERGELY: A pápaság története, 28.

<sup>19</sup> CSABAI: Európa, Amerika, az iszlám és a kommunizmus, 53.



nyeként ugyanis az egyház és a romanizmus eszméje immáron szétválaszthatatlanul összekapcsolódtak. Az új egyházi gondolkodás szerint az egyháznak egy egységes politikai közösség megteremtésének elérésével kell beteljesítenie földi misszióját, mely az örök isteni rendben gyökerezik. Krisztus királyságának földi megelőlegezéseként egy egységes világrendet kell létrehozni, melyben a politikai és vallási tekintély egységesen képes fellépni Krisztus tekintélyének az egész lakott földön való érvényesítése érdekében (oikumené). A politika és a vallás tehát a 4. század elejétől fogva mind szorosabban összefonódott, és hosszú ideig elválaszthatatlanok is lettek egymástól.

„A rómaiak politikai és katonai egyeduralmát az új vallás szellemi egyeduralma váltja fel, és a hit expanziója előtt korlátlan lehetőségek állnak. Róma lett Krisztus egyházának központja, mint ahogyan már Caesar birodalmát a városból irányították” – fogalmazza meg Halecki.<sup>20</sup>

Ugyanakkor azt sem volna illő elhallgatnunk, hogy a kereszténységnek és pogányságnak a kiegyezése, valamint a trón és az oltár szövetségének megteremtése nem csupán pozitív elemeket tartalmazott, de bizonyos értelemben káros hatást is gyakorolt az egyház erkölcsi életére nézve.

A magyar katolikus egyháztörténész, Szántó Konrád kiemeli, hogy az államilag támogatott, majd a század végén államvallássá lett egyház részesült ugyan a hatalomból, de ezzel a hatalommal való visszaélésnek, az erőszak igénybevételének kísértése is állandóvá lett az egyház életében. Negatív irányba ható tényező lett, hogy sokan igazi hit nélkül, érdekből lettek keresztényekké, mert az egyházhoz mint államilag támogatott, majd uralkodó valláshoz tartozás társadalmi és gazdasági előnyökkel járt. A gyakran érdekből történt megtérések következtében a régebbi szigorú fegyelem meggyengült, és pogány, illetve világias szellem hatolt be az egyházba.<sup>21</sup>

E pogány és világias szellem behatolásának hátteréről, illetve annak okairól és következményeiről igen szemléletesen értekezik Erich Schnepel, aki arra világít rá, hogy a fordulatot követően a legmagasabb hivatalokba keresztényeket helyeztek, tehát aki karriert akart csinálni, annak előbb kereszténnyé kellett lennie. Tömegesen léptek be az emberek az egyházba, hogy boldoguljanak akár a hivatali, akár az üzleti életben. Ha ezelőtt veszélyes volt kereszténnyé lenni – ettől kezdve „megérte”. A kereszt és a kereszténység valódi belső tartalmát maga a császár sohasem ragadta meg, és bár halála előtt megkeresztelkedett, lelkében-szellemében sohasem lett keresztény. Értelme foglalkozott ugyan az Újszövetség gondolataival, de a bűnről, kegyelemről fogalma sem volt.<sup>22</sup>

<sup>20</sup> HALECKI: *The Millennium of Europe*, 40.

<sup>21</sup> SZÁNTÓ: *A katolikus egyház története*, 138.

<sup>22</sup> SCHNEPEL: *Az út kezdete*, 42–44.

Szántónál és Schnepelnél jóval keményebben fogalmaz George Bancroft amerikai történész, amikor azt írja, hogy mindaddig senki sem gondolt arra, hogy a vallás védelmére az egyén lelkiismeretének tiszteletben tartása miatt van szükség, amíg egy Júdeából jövő hang az emberiség legjelentősebb korszakának hajnalát jelezve meg nem alapította a tisztán lelki alapokon álló, egyetemes érvényű vallást, és meghagyta, hogy a császárnak csak azt adják meg, ami a császáré. Az evangélium hirdetésének kezdetén ezt a szabályt még megtartották. De mihelyt a Római Birodalom akkori uralkodója elfogadta ezt a vallást, a kereszténység elveszítette egyetemes jellegét, és szentségtelen szövetségbe kényszerült a szentségtelen állammal.<sup>23</sup>

Sohm Rudolf szintén amellett érvel, hogy „...a diadalban veszély is rejtett. Nem csak az, hogy most a szabadsággal, becsülettel és hatalommal együtt a kapzsóság és állashajhászat is bevonult az egyházba.”<sup>24</sup>

Orosz István ugyanakkor kissé árnyaltabban fogalmazva azt emeli ki, hogy a kereszténység legfeljebb csak „tudomásul vette” a beavatkozást – mint ahogyan az erős központi hatalommal szemben egyelőre nem is lehetett más választása –, mindazonáltal a világi segítség adott esetben még kedvező is lehetett a számára: „A győzelem mámorában a kereszténység tudomásul vette, hogy Nagy Konstantin, mint dominus beavatkozik az egyház dolgaiba, az államegyházzá váló kereszténység belső ügyei államügyekké válnak. E beavatkozást időnként az egyháziak is elősegítették.”<sup>25</sup>

Rostovtzeff szerint Constantinus békét ajánlott az egyháznak, feltéve, ha az viszont elismeri az államot és támogatja a birodalmi központi hatalmat. Az egyház – a maga hátrányára, sok tudós szerint – elfogadta az ajánlatot. A birodalmi hatalom örök volt, mint az őt támogató egyház, és világhatalom volt, akárcsak az egyház világegyház.<sup>26</sup>

Ugyanerről a – kereszténység számára – bizonyos értelemben káros folyamatról Török József katolikus egyháztörténész professzor azt írja, hogy a profán és a szakrális világ, az e világi és a vallásos rend soha nem különültek el egymástól. Constantinus, kiegyezve a kereszténységgel, a vallásnak ezt a társadalmi szerepét nem utasította el, sőt a kereszténység társadalmi egybe tartozást segítő jellegének elsőbbséget biztosított. A császár a kereszténység hivatalos képviselői felé éppen olyan pozitív megkülönböztetést alkalmazott, mint tették azt elődei az ősi vallással kapcsolatban. A kereszténység polgárjogot nyert, majd védeltséget élvezett, végül pedig nyílt támogatottságban részesült. Mindennek persze megvolt a maga ára.<sup>27</sup>

<sup>23</sup> BANCROFT: *History of the Formation*, 378.

<sup>24</sup> SOHM: *Rövid egyháztörténet*, 53–54.

<sup>25</sup> GUNST: *Európa története*, 26.

<sup>26</sup> ROSTOVITZEFF: *Social and Economic History*, 509–511.

<sup>27</sup> TÖRÖK: *Egyetemes egyháztörténelem*, 65–66.

Gergely Jenő szerint is: „A kereszténység felszabadulásának és a hatalommal való szövetkezésének nagy ára volt: a birodalom hatalmát kellett szolgálnia, s ennek érdekében a császárok beavatkoztak az egyházi és hitbeli kérdésekbe. Az állam és a kereszténység összekapcsolódásából sorsközösség következett.”<sup>28</sup>

A megkezdett folyamat azonban, mint ahogyan azt korábban jeleztük, megállíthatatlan volt, és igazából nem is akarta azt már szinte senki sem megállítani.

Az új ideológia „csatasorba állítása” kifejezetten eredményesnek mutatkozott, alkalmas volt arra, hogy a központi hatalom és a gazdaság átmeneti megerősítésével párhuzamosan – sőt javarészt ebből következően – a társadalom számára is megelégedést biztosítson.

„Konstantinnak a keresztényekkel való szövetsége, noha igencsak kockázatos játéknak tűnt abban az időben, alaposan meghálálta magát. A bizáncizmus, a római intézmények, a hellenisztikus kulturális eszmék és a kereszténység vallási törekvéseinek kombinálása messze hatékonyabbnak bizonyult az összes társadalmi és etnikai réteg megnyerésében, mint a romanizmus vagy a hellenizmus külön-külön egymagában.”<sup>29</sup>

A milánói türelmi rendelet kibocsátása utáni időben Constantinus császár egyre céltudatosabban növelte az egyház erejét. Ezzel mintegy párhuzamosan, fokról fokra szorult vissza a korábbi pogány vallásosság. Az államhatalom által támogatott új eszmeiség terjedését számos császári rendelet segítette elő. A keresztre feszítés büntetését 315-től kezdődően megszüntetik, a gyermekeket, a rabszolgákat, a foglyokat pedig külön törvények védik. Egy 316-ban kiadott törvény már azzal az indoklással tiltotta meg, hogy a bűnözők homlokára bélyeget süssenek, hogy végtére is minden ember az Isten képére alkotott teremtmény. Az egyház olyan kiváltságok sokaságával lett felruházva, amelyeket néhány évvel korábban még a pogány államvallás élvezett, mint például a katonáskodás és a közterhek alóli mentesség, a templomi menedékjog, a püspökök bíraskodási joga különféle peres és bűnvádi ügyekben, valamint a hatalmas állami dotáció.

Érdekes, hogy az első keresztény jelképek 315-től kezdve jelentek meg a pénzérméken, az utolsó pogány jelképek pedig 323-ban tűntek el. Az egyház kiváltságos jogi státuszt kapott, vagyis az állam joghatósági szinten is elismerte a püspöki bíróságok ítéleteinek érvényességét. A keresztények a legmagasabb tisztségekbe kerültek, és megsokasodtak a pogányok elleni szigorító intézkedések. Nagy Theodosius alatt (379–395) a kereszténység államvallássá lett,

<sup>28</sup> GERGELY: A pápaság története, 29–30.

<sup>29</sup> PETERS: The Harvest of Hellenism, 682.

és a pogányságot hivatalosan is betiltották; az üldözöttekből pedig üldözők lettek.<sup>30</sup>

Az eddigiekben taglalt történelmi folyamat e záróakkordja noha egy kétségtelenül érdekes és meghatározó mozzanatát képezi az ókor egyháztörténetének, ezen a ponton mégis el kell vágnunk a további események követésének fonalát. Tesszük ezt azért, mert az államvallási keretek kimunkálásának konkrét elemzése mind terjedelmi, mind pedig tematikai szempontból nézve már minden vitán felül álló módon túlfeszítené a tanulmány címében foglalt történelmi kereteket.

## Bibliográfia

- ◆ ARMSTRONG, K.: *A History of God: From Abraham to the Present: the 4000-year Quest for God*, London, Knopf, 1993.
- ◆ BANCROFT, G.: *History of the Formation of the Constitution of the USA*, New York, Appleton, 1982.
- ◆ CHADWICK, H.: *The Early Church*, London, Penguin Publishing Group, 1996.
- ◆ CSABAI, T.: *Európa, Amerika, az iszlám és a kommunizmus*, Budapest, Aeternitas Kiadó, 2005.
- ◆ ELIADE, M.: *Vallási hiedelmek és eszmék története* 1. kötet, Budapest, Osiris Kiadó, 1994.
- ◆ GERGELY, J.: *A pápaság története*, Budapest, Kossuth Kiadó, 1982.
- ◆ GIBBON, E.: *History of Decline and Fall of the Roman Empire*, New York, Harcourt, Brace, 1960.
- ◆ GUNST, P. (szerk.): *Európa története*, Debrecen, Csokonai Kiadó, 1993.
- ◆ HALECKI, O.: *The Millennium of Europe*, University of Notre Dame Press, 1996.
- ◆ HAVAS, L.–HEGYI, GY.–SZABÓ, E.: *Római történelem*, Budapest, Osiris Kiadó, 2007.
- ◆ KARÁDI, K.: *A kereszténység krónikája*, Budapest, Officina Nova, 1998.
- ◆ LAMBERIGTS, M.: *History of Church and Theology*, Louvain, Chatolic, University of Louvain, 1996.
- ◆ PETERS, F. E.: *The Harvest of Hellenism – A History of the Near East from Alexander the Great to the Triumph of Christianity*, New York, Hopkins, 1970.

<sup>30</sup> ELIADE: *Vallási hiedelmek és eszmék története*, 325.

- ◆ ROSTOVITZEF, M: *The Social Economic History of the Roman Empire*, Oxford, Calderon Press, 1963.
- ◆ SCHNEPEL, E.: *Az út kezdete – Jézus Krisztus gyülekezete a Római Birodalomban* (eredeti címe: *Christus im Römerreich*, 1939), Budapest, Primo Könyvkiadó, 1985.
- ◆ SHEPERD, M.: *Liturgical Expressions of the Constantinian Triumph*, Dumbarton Oaks, Trustees for Harvard University, 1997.
- ◆ SOHM, R.: *Rövid egyháztörténet*, Budapest, Franklin Társulat, 1922.
- ◆ SORDI, M.: *The Christianity and the Roman Empire*, Washington, University of Oklahoma Press, 1994.
- ◆ SZÁNTÓ K.: *A katolikus egyház története*, Budapest, Ecclesia Kiadó, 1987.
- ◆ TÖRÖK, J.: *Egyetemes egyháztörténelem* 1. kötet, Budapest, Szent István Társulat, 1999.
- ◆ VANYÓ, L.: *Katekézis, költészet és ikonográfia a 4. században*, Budapest, JEL Kiadó, 1995.
- ◆ VANYÓ, L.: *Ókeresztény írók*, 4. kötet, Budapest, Szent István Társulat, 1984.
- ◆ WALKER, W.: *A History of the Christian Church*, Edinburgh, T & T Clark Ltd., 1997.

## A bűnbocsánat hirdetésének helye és szerepe az istentiszteleten

Az istentisztelet célja nem más, mint Isten magasztalása, és ennek a magasztalásnak a konkretizálódása a felebarátaink felé történő szolgálatban. Mindezt azonban megelőzi az a meggazdagodás, amely Isten jelenlétében, az ő kezdeményezéséből történik az istentiszteleten. Mert mindig ő az, aki először ad, aki előbb szolgál az ember felé. Aki megelőz minket az ő szeretetével (1Jn 4,19). Ebből kifolyólag csakis ebből a szeretetből fakadhat a mi Isten-dicséretünk és szolgálatunk. Éppen ezért fontos úgy is tekintenünk az istentiszteletre, mint az ember legalapvetőbb szükségletének kielégítésére, amelyben az Istennel és az emberekkel való helyzete rendeződhet. Ennek kezdete pedig Isten megbocsátó szeretetének, és így a bűn kötelékei alól történő föloldozásnak a megtapasztalása.<sup>1</sup> Gyökössy Endre hasonlatával élve tehát, ha az istentiszteletre tekintünk, figyelniünk kell a „tv-adás” és a „leadó” mellett a „készülékre”, az emberre is, hogy jól tudja fogni az üzenetet, feltéve e vizsgálódás nyomán azokat a kérdéseket, hogy mi az, ami segítheti, és mi az, ami akadályozhatja őt ebben.<sup>2</sup> Ennek a dolgozatnak a célja tehát rámutatni arra, hogy az emocionális stabilizálás, az elfogadottság és a megbocsátás élménye legalább olyan fontos a hívő ember számára, mint a kognitív mobilizálás, azaz a gondolkozásmód megváltoztatása<sup>3</sup> annak érdekében, hogy aztán eredeti rendeltetését betöltve egész lényével tudja áldani és magasztalni az Urat (Zsolt 103,1). Ebből az alapvetésből kiindulva keressük most a bűnbocsánat hirdetésének konkrét helyét, és megélésének legteljesebb lehetőségét az istentisztelet struktúrájában.

### A bűntudattól a bűnbánatig (valláslélektani megközelítések)

A bűnbocsánat megtapasztalását mindig megelőzi a bűn felismerése és megbánása, mely út a még homályos, szorongató bűntudattól a konkrét bűnbánatig, a tudattalanból indulva egészen a tudatig hatol. Enélkül ugyanis a

<sup>1</sup> BOROSS: A liturgika vázlata, 32–33.

<sup>2</sup> GYÖKÖSSY: Istentiszteletünk megújulásának lélektani szempontjai, 2.

<sup>3</sup> HÉZSER: Pasztorálszichológiai szempontok az istentisztelet útkereséséhez, 69.

valódi bűnbocsánat elfogadása lehetetlenné válik, Isten felszabadító üzenete pedig olcsó kegyelemmé (Dietrich Bonhoeffer) lesz a számunkra, valódi, életátalakító hatások nélkül. Ha a valláslélektan oldaláról vizsgáljuk meg a dolgot, akkor jól láthatóvá válik az a mozgási, fejlődési irány, mely a pszichológiai, a morális és a teológiai büntudat állomásain áthaladva jut el az Isten előtti bűnbánatig, és így a bűnbocsánat kapujáig.

A valláslélektani szakirodalom első állomásként a *pszichológiai büntudatot* tárgyalja, mint gyötrő és nyugtalanító érzelmet, mely az emberi együttélésre vonatkozó szabályok megsértéséből fakad. Ennek előfeltétele a személyiség fejlődése, melynek jellemzői a felelősség, a társas kapcsolati szabályok fontosságának megértése és az empátia kialakulása a másik ember felé, tehát egyfajta kinyílás az éntől a te irányába. Ebben láthatjuk meg az első homályos és tapogatózó lépéseket a bűnbocsánat felé, melyet az emberbe írt törvény mobilizál a vádoló lelkiismeret által (Rm 2,14–15). Ezt követi aztán a *morális büntudat*, amely már egy konkrét, tudatosan elfogadott morális törvény vagy törvényrendszer megszegése nyomán alakul ki. Ennek a szakasznak ezért fontos feltétele a morális törvények ismerete és azok elismerése, valamint a döntési szabadság tudatosodása. Jelentős szerepe van még ezek mellett a morális büntudat kiváltódásában az önreflexióra való képességnek és a lelkiismeret egyre finomodó működésének is. A pszichológiai büntudattól abban különbözik, hogy bár mindkettőjük forrása valamilyen norma vagy szabály megszegése, az előbbi egy szűkebb, szociális térben mozog és gondolkodik, az utóbbi pedig egyetemes, az egész életet átható irányelvekről tud, amely aztán fokozatosan a személyiségébe integrálódva annak meghatározójává válik. Végül egy ennél is tágabb dimenziót tár elénk a *teológiai büntudat*, amely csak az embernek az Istennel való kapcsolatában értelmezhető. Ezen a szinten az ember ugyanis mély, egzisztenciális megdöbbenéssel veszi tudomásul a teremtett voltából adódó rendeltetése és a tényleges állapota és cselekvése között fennálló különbséget, szakadást, amely szabadításért kiált őbenne (Rm 7,14–25). Az ebből fakadó nyugtalanító és fájdalmas feszültség tehát már nem szüntethető meg másként, csak az Istennel való találkozásban, a tőle kapható feloldozás és megbékélés által.<sup>4</sup>

Ezen a ponton tehát a bűn már nem csupán szociális vagy morális kérdés, hanem az embert alapvető egzisztenciájában fenyegető romboló erő, amely személyiségének egészét, annak legmélyebb rétegeit is áthatja. Éppen ezért az ember – a teológiai büntudat felhívására – a bűnbánatban mobilizálódik, amellyel kifejezi szándékát életének megváltoztatására, céljainak és értékrend-

<sup>4</sup> HORVÁTH-SZABÓ: Vallás és emberi magatartás, 91–96.



jének átalakítására és az Istennel való kapcsolatának helyreállítására.<sup>5</sup> Hasonlóan fogalmazza meg ezt a dinamikát Vető Lajos, amikor a bűnbánat három stádiumáról beszél: a bűn felismeréséről, a kellemetlen kísérő érzésekről és a bűn akarati leküzdéséről,<sup>6</sup> amely a tékozló fiú történetében gyönyörűen rajzolódik ki előttünk (Lk 15,17–20). Az ember következképpen ebben a folyamatban, feladva az önmagáról alkotott eszményi gyermeki képet, a felnőtté válás küzdelmes és fájdalmas útjára lép (1Kor 13,11), és újra megtaláltatik és helyreállítatik az Istennel, önmagával és a másik emberrel való kapcsolatában. Együttal pedig elfogadja a bűn és a kegyelem konfliktusának az életében való állandó jelenlétét, tudva azt, hogy van szabadítója (Rm 7,14–25).<sup>7</sup>

E felszabadító úthoz azonban hozzátartozik azoknak a zsákutcáknak az elkerülése is, melyek az egészségtelen büntudat és a különböző elkerülő mechanizmusok formájában jelentkeznek az ember életében. Beteges büntudat alakulhat ki például abban az esetben, ha Isten helyett a felettes én, azaz a szülők által közvetített és belsővé tett töredékes, esetleg torz rend uralkodik és lép fel vádolóan. Ugyanígy a tökéletesség hamis kényszere is irreális büntudatot válthat ki.<sup>8</sup> Ezeknek a félresiklásoknak a vonatkoztatási pontja azonban sohasem Isten, hanem az egyénnek magával szemben támasztott elvárásai, melyet a szeretethiány és a kapcsolat esetleges elvesztése miatt érzett félelem határoz meg.<sup>9</sup> Ehhez hasonló tévút és menekülés a büntudat kivetítése más emberekre vagy egész közösségekre, illetve a túlzott önvád (kapaszkodás a bűnbe) vagy önmagunk felmentése (a felelősség elhárítása) is.<sup>10</sup> Mindezekhez pedig gyakran egy félreértett Isten képe társul. A helyes, egészséges, bibliai Istenkép ugyanis, „amely megszabadítja az embert szorongásaitól és arra bátorítja, hogy bizalommal forduljon hozzá, mint atyához”,<sup>11</sup> döntően befolyásolja az egészséges bűnbánat kialakulását és a bűnbocsánat elfogadásának képességét.

Ahhoz pedig, hogy az ember eljusson az egészséges bűnbánattól a bűnbocsánat egész lényét átjáró megtapasztalásáig, szüksége van bizonyos rítusokra is, melyek segítik őt a pillanat átfogó és numinózus mozzanatának átélésében.<sup>12</sup>

<sup>5</sup> HORVÁTH-SZABÓ: Vallás és emberi magatartás, 97.

<sup>6</sup> VETŐ: Tapasztalati valláslélektan, 115.

<sup>7</sup> VERGOTE: Büntudat és vágy, 107–108.

<sup>8</sup> I. m., 78–80 és 91–95.

<sup>9</sup> NÉMETH: Pasztorálantróplógia I., 371.

<sup>10</sup> GRÜN: Megbékélés Istennel, 63, 67–69.

<sup>11</sup> VERGOTE: Büntudat és vágy, 108.

<sup>12</sup> JUNG: Briefe, 440.

## A vallási rítusok szerepe és jelentősége

A vallási rítusok szavak nélkül vagy azokkal kiegészítve ábrázolják ki és teszik átélhetővé az embernek a transzcendenssel való kapcsolatát. Egyben egyéni és közösségi hitvallások is arról a viszonyról, amely az Isten és az ember között fennáll. A rituális cselekményben a nonverbális kommunikáció a hangsúlyosabb, de ahhoz (ideális esetben) mindig kapcsolódnia kell valamilyen verbális értelmezésnek is.<sup>13</sup> Ha a lelki gondozás felől tekintünk rá, akkor azt láthatjuk, hogy a rítus, mint a terápia legrégebbi formája, segítséget nyújt az emberi élet számára. Ezt a következő funkciók betöltésével teszi:

- *Tehermentesítő funkciót lát el* azáltal, hogy szabályozza, keretbe foglalja az Isten-ember viszonyt, ezzel is stabilizálva a kapcsolatot.
- *Artikulációs funkciót lát el*, azaz segíti kifejezni a kimondhatatlant, amiről nagy érzelmi töltésük miatt nehéz beszélnünk (nehéz élethelyzet, bűn).
- *Segít a túláradó érzelmek elviselésében, feldolgozásában* és annak mederben tartásában, megóva ezzel a krízishalmozódástól.
- *Megerősítő funkciót tölt be* az élet fordulópontjain (születés, felnőtté válás, házasság, temetés), megkönnyítve ezzel is az átmenetet az egyik élethelyzetből a másikba.<sup>14</sup>

A rítusoknak tehát egyszerre megtartó és megújító szerepük van, mellyel az emberi élet stabilitását és dinamikáját hivatottak szolgálni. Eliade nyomán a keresztény élet rítusait két nagyobb egységre lehet tagolni:

- Az első egységbe sorolhatók az *alkalmi rítusok*. Idetartozik a beavatás (keresztelés, konfirmáció, első úrvacsora), a bűnbánat és bűnbocsánat, a házasság, a különböző évfordulók és a temetés.
- A második egységet a *rendszeresen ismétlődő rítusok* csoportja alkotja. Ilyen a minden héten megtartott istentisztelet és az egyházi év ciklikusan visszatérő ünnepei.<sup>15</sup>

A fentiek alapján megállapíthatjuk, hogy a rítusok szervesen hozzátartoznak a vallásos élethez. Ha ezt figyelmen kívül hagyjuk, akkor a rítusnélküliség egyfajta medernélküliséget eredményezhet, és nem segít az embernek átlépni a profánból a szentbe, a mindennapok taposómalmából belépni az élő Isten jelenlétebe. A túl racionalista, rítusszegény istentisztelet ugyanis csupán a

<sup>13</sup> NÉMETH: Pasztorálanropológia I., 218.

<sup>14</sup> HÉZSER: Pasztorálszichológiai szempontok az istentisztelet útkereséséhez, 70–71.

<sup>15</sup> SENN: Christian liturgy: Catholic and Evangelical, 8.

fejhez szól, osztályteremmé lesz, és a lélek mélyebb rétegeit csak alig vagy egyáltalán nem érinti meg.<sup>16</sup> Éppen ezért figyelembe kell vennünk a rítusok szerepét és jelentőségét annak érdekében, hogy az evangélium üzenete, Isten bűnbocsátó kegyelme intenzívkussá (belsővé) váljék azáltal, hogy a testi folyamatokban inkarnálódik.<sup>17</sup>

## A bűnvallás és a feloldozás helye az istentiszteleten

Mindezek után – közelítve a címben megnevezett témánkhoz – most már érdemes megvizsgálnunk a bűnbánat és a bűnbocsánat hirdetésének pozícióját az istentisztelet rendjén belül. Ahhoz azonban, hogy ezeknek az elemeknek a helyzetéről és megítéléséről tisztább képet kaphassunk, szükséges egy rövid történeti áttekintést tennünk kialakulásuk folyamatára is, eljutva a mai magyarországi református állapotig.

A bűnbánat és az ahhoz kapcsolódó feloldozás már a kezdetektől jelen volt a keresztény egyház istentiszteleti gyakorlatában. Ennek teológiai megalapozását nagyon érzékletesen írja le Ágoston, amikor is Lázár feltámasztásának története nyomán (Jn 11,1–44) először Isten megváltó munkájára mutat rá, aki feltámaszt minket a halálból (39–43), majd az egyházéra, aki Jézus Krisztus parancsára oldoz fel (44), így élve a reá bízott hatalommal (Mt 18,18). Közösségi formáját a Didache-ben (II. század) is megtaláljuk az úrvacsorával kapcsolatban.<sup>18</sup> Később a IV. és a VII. század között a zsinatok is „kanonizálták” a bűnbánatot és az ahhoz kapcsolódó különböző gyakorlatokat. Ilyen volt többek között a templom leghátsó részében való elhelyezkedés, a térdelés vagy az úrvacsorai közösségtől való távolmaradás, megvallva ezzel az egész gyülekezet előtt is a bűnt és kifejezve annak megbánását. Az idők folyamán aztán a közösségi bűnvallás helyett a négy szemközti gyónás került előtérbe. A IV. lateráni zsinat (1215) pedig kötelező, legalább évenkénti gyónást írt elő az áldozó hívek számára.<sup>19</sup> Így – többek között a fülbegyónás elterjedése miatt is – a bűnvallás közösségi jellege és az istentiszteleten betöltött szerepe egyre inkább a háttérbe szorult, és csak a reformáció idején vált újra hangsúlyossá.<sup>20</sup>

<sup>16</sup> FEKETE: Református istentiszteletünk hiányai és azok pótlása, 75.

<sup>17</sup> THEISSEN: Az őskereszténység élményvilága és magatartásformái, 329.

<sup>18</sup> CZEGLÉDY: Liturgia, 74.

<sup>19</sup> WAINWRIGHT–TUCKER: The Oxford History of Christian Worship, 120–121, 813.

<sup>20</sup> CZEGLÉDY: Liturgia, 74.

Ha a reformátorok istentiszteletről alkotott felfogását nézzük, akkor a bűnvallás és a feloldozás kérdésében is igen változatos kép tárul a szemünk elé. Luther Márton, Kálvin János és Zwingli Ulrich a bűnvalló imádságot egyértelműen az istentisztelet elejére teszi, közvetlenül az introitus, előfohász vagy salutatio után. Zwingli Ulrichnál még egyszer előfordul a prédikáció után is, az absolutio azonban csak Kálvin János strassbourgi liturgiájában szerepel önálló elemként. Később a Zwingli Ulrich rendtartása nyomán megszülető trigurumi ágendában – melynek másolatát 1559-ben Bullinger Henrik megküldte Huszár Gálnak – a bűnvallás már a prédikáció után helyezkedik el, közvetlenül az úri imádság előtt. Huszár Gálnál ez aztán egyetlen imádsággá olvad össze. Hasonló átalakulást fedezhetünk fel lutheránus vonalon is, ahol a pfalzi és az azt követő Bornemissza Péter-féle agenda is a prédikációt követően illeszti be a bűnvallást, Melotai Nyilas Istvánnál ez azonban már a Huszár Gálnál is látott módon egybevonódik. A Zsarnay Lajos által szerkesztett liturgiában – amely az első világháborúig, illetve az egységes magyarországi rendtartás bevezetéséig volt általánosan elfogadott gyakorlatban – szintén nem különálló liturgiai elem a bűnvallás, ahogy az erdélyi Vadas József – Nagy Péter-féle ágendában sem.<sup>21</sup>

Erre a megszegényedésre válaszul, és a kálvini alapokból kiindulva javasolta az első világháborút követően a debreceni lelkészi kar a bűnbánati rész újbóli bevezetését és megerősítését. Ennek ellenére önálló elemként nem került be az 1927-es rendtartásba,<sup>22</sup> bár Ravasz László is állandó alkotórészként tekint rá, de úgy, hogy azt az imádságon belül is elképzelhetőnek tartja (ahogy azt a korábbi példákban is láthattuk), így csupán az úrvacsorai résznél kap külön szerepet.<sup>23</sup> Ezzel egy időben Makkai Sándor határozottan kiállt az „ősi formákhoz való visszatérés” mellett, melynek része többek között a bűnvalló imádság és a feloldozás újbóli beiktatása az istentiszteleti gyakorlatba. Az Erdélyi Református Egyház számára szerkesztett ágendáskönyvben erről így vall: „A bűnbocsánat hirdetése minden istentiszteletnek a szentélybe vezető kapuja. Nem juthat addig az ember Istennel kapcsolatba, míg bűnös voltát meg nem ismeri és rá válaszul meg nem hallja Isten kegyelmi ígéretét: »Bízzál fiam, megbocsátattak a te vétkeid.« Ezért kell ragaszkodnunk ahhoz, hogy minden istentiszteletünk bűnvallással és bűnbocsánat hirdetéssel kezdődjék”.<sup>24</sup> Ennek folyományaként Erdélyben mind a mai napig különálló elemként szerepel a bűnvallás és a bűnbocsánat hirdetése, mint a homíliás istentiszte-

<sup>21</sup> BENEDEK: A magyarországi református egyház istentiszteletének múltja, Ausztria, 81–84.

<sup>22</sup> FEKETE: Liturgia és idő, 151–152.

<sup>23</sup> RAVASZ: Istentiszteleti rendtartás a magyar református egyház számára, 5, 282.

<sup>24</sup> MAKKAJ: A mi istentiszteletünk, 21.

letnek és nem csak az úrvacsorainak is szerves része.<sup>25</sup> A ma is érvényben lévő 1985-ös magyarországi Ágenda, követve az 1927-es rendet, csak az úrvacsorai résznél közöl külön bűnvallási és bűnbocsánat hirdetési elemet. Ez, tekintve, hogy az úrvacsora nem része minden vasárnap az istentiszteletnek, azt eredményezi, hogy a gyülekezet sokszor bűnei megvallása nélkül áll Isten elé, ami bibliai alapon megengedhetetlen. Pásztor János ugyan kezdeményezte bevezetésüket, ezt a javaslatot azonban végül nem fogadták el.<sup>26</sup>

Ebből a történeti vizsgálódásból pedig az is jól látható, hogy bár (még ha önálló elemként nem is) a bűnvallás a legtöbb esetben meg tudott maradni az istentiszteleti liturgiában (az imádság részeként), addig a bűnbocsánat hirdetése nem vált olyan hangsúlyossá, elsikkadt vagy éppen a prédikációra hárult. Holott a bűnbánatnak nem kellene háttérbe szorítania, elnyomnia a bűnbocsánat hirdetését az istentisztelet felépítésében, mert a kegyelem hirdetésének igénye létfontosságú, és éppen ezért nem válhat esetlegessé. Az egyháznak ugyanis az a feladata, hogy közvetítse azt az elengedést, amit az Atya ad a tékozló fiúnak. Így lesz „...az istentisztelet a megkegyelmezett bűnösök találkozása a Kegyelemmel. Ahol ugyanis a büntudat időszakos lezárulása nem történik meg, ott lelki zavarok támadnak.”<sup>27</sup>

Ahhoz pedig, hogy az istentisztelet struktúrája ezeket a zavarokat megelőzze, és segítse eljuttatni az embert a kegyelemmel való találkozásig, szükség van arra, hogy a hívő végigjárhassa a büntől való elszakadás útját annak teljességében, a keresztségtől egészen az úrvacsoráig.

## A keresztségtől az úrvacsoráig

Pásztor János is hangsúlyozza Karl Barthot követve azt a felismerést, hogy a teljes istentisztelet a keresztelessel kezdődik, a prédikációval folytatódik, és végül az úrvacsorai közösséggel fejeződik be.<sup>28</sup> Ezzel is kiemeli az ighirdetés és a sákramentumok szerves összetartozását, melynek együttes hatása segíti az embert abban, hogy kegyelemből élve megváltó Urát, Jézus Krisztust követhesse, és megmaradhasson az ő szeretetében (Jn 15,9). Éppen ezért a keresztségben találjuk meg az alapját a büntől való elszakadásnak (Rm 6,1–11). Az ezt követő minden bűnbánati aktus pedig a keresztségben végrehajtott elszakadás folytatása.

<sup>25</sup> KOZMA: Kis Ágenda, 5–6.

<sup>26</sup> PÁSZTOR: Liturgika, 125.

<sup>27</sup> FEKETE: Református istentiszteletünk hiányai és azok pótlása, 76.

<sup>28</sup> PÁSZTOR: Liturgika, 138.

A kereszteléssel lépünk be tehát a Feltámadott hatalmi zónájába, melyhez hozzátartozik a separatio, az elkülönülés a régi élettől és a nemet mondás az őemberünkre. Ezt fejezte ki az ördög kiűzésének (exorcizmus) és az ellene mondásnak (abrenuntiatio diaboli) a korábbi gyakorlata is. Luther *Keresztelési könyvecskéjében* (Taufbüchlin) is megtalálhatók ezek az elemek, utalva arra, hogy természetünknel fogva a sátán hatalma alatt állunk, amelyből a keresztség szakít ki minket. Emellett természetesen azt is hangsúlyozza, hogy ezeknek az elemeknek csak emlékeztető karaktere van, mellyel az Isten által végzett szabadításra utalunk. Ennek ellenére a református reformáció, mint a római egyházhoz kötődő gyakorlatot, ezeket a gyakorlatokat elvetette, és az igehirdetést helyezte itt is a középpontba. Később aztán a pietizmus és a racionalizmus idején ezek az elemek teljesen kikoptak a protestáns gyakorlatból.<sup>29</sup> A keresztség azonban megmaradt alapnak és kiindulópontnak a bűntől való elszakadás útján. Így lesz aztán számunkra egyfajta átmeneti (elválasztó, határhelyzeti és befogadó) rítussá,<sup>30</sup> ami által tudhatjuk, hogy átmentünk a halálból az életbe (Jn 5,24).

Az úrvacsorában pedig Isten értünk és bennünk való munkálkodása egészen személyessé és kézzelfoghatóvá válhat a számunkra. Itt tapasztalhatjuk meg ugyanis a legmélyebben a Krisztussal való titokzatos egyesülés, az unio mystica cum Christo valóságát. Azt, hogy Krisztus él bennünk, mi pedig őbenne (Gal 2,20; Jn 14,20). Ebben a sákramentumban tehát – a vallási rítusok és a hit szimbólumainak segítségével is – lényünk legmélyéig élhetjük át az Istennel való helyreállított és megújított kapcsolatunkat. Előtte és Vele felidézhetjük és átdolgozhatjuk életünk történetét, annak válságaival és bukásaival együtt,<sup>31</sup> hogy aztán gyógyírül vehessük azokra bűnbocsátó kegyelmét. Így lesz aztán a Jézus Krisztusban adatott bűnbocsánat hirdetőjévé és a Vele való mélyebb találkozás színterévé az istentisztelet.

## Összegzés

Mindezek alapján elmondható, hogy a valláslélektani, rítuselméleti és liturgikai megfigyelések egyaránt alátámasztják és legitimálják a bűnvallásnak és a hozzá kapcsolódó bűnbocsánat-hirdetésnek egy konkrét rítusban, önálló liturgiai elemekben való jelenlétét az istentiszteleten, hogy az ne csak a fülünkig jusson, hanem a szívünkig is, és teremhessen bennünk gyümölcsöket Isten

<sup>29</sup> HAFENSCHER: Liturgia, 443–444, 448–452.

<sup>30</sup> VAN GENNEP: Átmeneti rítusok, 79.

<sup>31</sup> BAUMGARTNER: Pasztorálpszichológia, 149.

dicsőségére. Örömteli, hogy ennek helyreállítására már mind hazánkban (kísérleti bőjti istentiszteleti rend a Generális Konvent Liturgiai Bizottságának szerkesztésében), mind pedig nemzetközi szinten (Limai Dokumentum) történtek kísérletek.

## Bibliográfia

- ◆ BAUMGARTNER, I.: *Pasztorálpszichológia*, Budapest, Új Ember Kiadó, 2006.
- ◆ BENEDEK, S.: *A magyarországi református egyház istentiszteletének múltja*, Ausztria, Órisziget, 1971.
- ◆ BOROSS, G.: *A liturgia vázlatja*, Budapest, Primo Kiadó, 1988.
- ◆ CZEGLÉDY, S.: *Liturgia*, Debrecen, Debreceni Református Teológiai Akadémia, 1978.
- ◆ FEKETE, Á.: *Liturgia és idő – a magyar református istentiszteleti gyakorlat egy 1968-as és egy mai felmérés tükrében* (doktori értekezés), Budapest, 2013 – digitalizált változat, elérhető: [http://corvina.kre.hu:8080/phd/Fekete\\_Agnes\\_disszertacio.pdf](http://corvina.kre.hu:8080/phd/Fekete_Agnes_disszertacio.pdf), letöltés dátuma: 2016. április 10.
- ◆ FEKETE, K.: Református istentiszteletünk hiányai és azok pótlása, in *Confessio* 35 (2008), 74–82.
- ◆ GENNEP, A. VAN: *Átmeneti rítusok*, Budapest, L'Harmattan, 2007.
- ◆ GRÜN, A.: *Megbékélés Istennel*, Pannonhalma, Bencés Kiadó, 2013.
- ◆ GYÖKÖSSY, E.: *Istentiszteletünk megújulásának lélektani szempontjai*, kézirat, évszám nélkül.
- ◆ HAFENSCHER, K.: *Liturgia*, Budapest, Luther Kiadó, 2010.
- ◆ HÉZSER, G.: *Pasztorálpszichológiai szempontok az istentisztelet útkereséséhez*, Budapest, Kálvin Kiadó, 2005.
- ◆ HORVÁTH-SZABÓ, K.: *Vallás és emberi magatartás*, Piliscsaba, Pázmány Péter Katolikus Egyetem Bölcsészettudományi Kar, 2007.
- ◆ JUNG, C. G.: *Briefe*, II, Olten, 1972.
- ◆ KOZMA, Zs. (szerk.): *Kis Ágenda*, Kolozsvár, Kolozsvári Református Egyházkerület, 1986.
- ◆ MAKKAI, S. (szerk.): *A mi istentiszteletünk*, Kolozsvár, Minerva Irodalmi és Nyomdai Műintézet Rt., 1929.
- ◆ NÉMETH, D.: *Pasztorálantrológia I.*, Budapest, Károli Gáspár Református Egyetem – L'Harmattan Kiadó, 2012.
- ◆ PÁSZTOR, J.: *Liturgia*, Komárom, Selye János Egyetem Református Teológiai Kar, 2005.
- ◆ RAVASZ, L. (szerk.): *Istentiszteleti rendtartás a magyar református egyház számára*, Budapest, Bethlen Gábor Irodalmi és Nyomdai Rt., 1930.



- ◆ SENN, F. C.: *Christian liturgy: Catholic and Evangelical*, Minneapolis, Fortress Press, 1997.
- ◆ THEISSEN, G.: *Az őskereszténység élményvilága és magatartásformái*, Budapest, Kálvin Kiadó, 2008.
- ◆ VERGOTE, A.: *Bűntudat és vágy*, Budapest, Semmelweis Egyetem – Párbeszéd (Dialogus) Alapítvány, 2008.
- ◆ VETŐ, L.: *Tapasztalati valláslélektan*, Budapest, Evangélikus Egyetemes Sajtóosztály, 1966.
- ◆ WAINWRIGHT, G.–WESTERFIELD TUCKER, K. B. (eds.): *The Oxford History of Christian Worship*, New York, Oxford University Press, 2006.

## Öntudat, éntudat – a református identitás empirikus vizsgálata és teológiai értékelése

### Bevezetés

Az emberi létezés egyik legfontosabb kérdése, legalábbis minimálisan alapvető kiindulási pontja, hogy önmaga definícióját, saját létezésének értékelését meg tudja adni. A „ki vagyok én?” kérdés az emberi tudat és psziché kialakulásának csírájától kezdve égető és azonnali választ kereső problematikájává válik. Családban, kortárs közösségben, munkahelyen, vallási színtereken, kulturális és politikai valóságban, az élet minden területén az egyén tudatának feszül a kérdés saját hangján vagy éppen másokén megfogalmazva. Az identitás, az öntudat kialakulása számos benyomás, tapasztalat és környezeti-kulturális hatás együttes és szintetizált összességéként megy végbe. A klasszikus megfogalmazás dimenzióit Pataki Ferenc<sup>1</sup> hármas rendszerben ragadta meg. Az egyén személyes, perszonális identitása, önismerete saját tapasztalás útján alakul ki, melyben megismeri külső és belső jellemvonásait, tisztába kerülhet értékeivel és hátrányaival egyaránt. A második faktor a szociális identitás, amely az egyén közösségi térben és interakcióban való megnyilvánulásainak beszűrődése nyomán alakul ki. Az én és a te találkozásának konfliktusa vagy éppen konszenzusa alapjaiban határozza meg a másokhoz való viszonyulást, a személyes hely megtalálását. A harmadik eleme az identitásnak a strukturális megközelítésen alapuló társadalmi környezetet és annak hatását foglalja magában. Ahogy rendszerszinten értékeli az egyén megbecsültségét, elfogadottságát, egyéni szabadságának kibontakozását (vallás, szólás, cselekedet), úgy értékeli önmagának helyét és szerepét az össztársadalomban. Az egyéni, szociális és társadalmi identitást formáló dimenziók egyaránt leírói lehetnek az identitás számos formájának. A nemzeti, állampolgári, lokális, vallási és egyéb önértelmezések kategóriáiban az individuum keresi mind a pozitív megerősítések, a csoporthoz való tartozás profitáló tényezőit, ugyanakkor igyekszik elkerülni a negatívumokat: szégyen, magányosság, kirekesztettség. Konzekvensen keressük helyünket és önmagunkat az identitás rendszerében, tudatos-tudatalatti módon.

<sup>1</sup> PATAKI: Identitás-személyiség-társadalom, 21–22.

A református identitás és önértelmezés esetében is ebben a rendszerben lehet mozognia kutatónak és egyénnek egyaránt. Annak feltárása, hogy ki, miért és mi módon vallja magát reformátusnak, e hármas dimenziót a tudosság és latencia tengelyek keretébe kell elhelyezni. Hiszen vannak olyan nyilvánvalóan és tudatosan felvállalt és megvallott identitásmodellek, melyben az egyén öntudatának konstrukciója egyértelműen megmutatkozik. Identitásának jegeit külsőségekben, kulturális preferenciában, viselkedésében és életvitelében öntudatos módon vállalja. Máskor viszont csak a belső hagyományhoz ragaszkodás, hitbeli meggyőződés, lelki alkat alapján öntudatlan, „zsigeri” megnyilatkozások figyelhetők meg.

Alapvető kutatási kérdés, hogy milyen mértékben mérhető empirikus módon a református identitás dimenziórendszere. Ezen előadás keretei összefoglaló olvasatát csak kicsiny mértékben engedi kibontani, de talán egyes kérdések megvilágítására igényt tarthat. Leírható-e, karakterizálható-e tipikus vagy atipikus kálvinista viselkedés, személyiség, identitás? Milyen dogmatikai, ekkleziológiai, szociológiai attribútumok azok, amelyek mozaikszerűen rajzolják ki a református személyiséget, karaktert? A hipotetikus kérdések megválaszolásában egyaránt támpontot jelentenek kvalitatív és kvantitatív vizsgálatok, országos és reprezentatív felmérések, kutatóműhelyi munka. Amikor a református identitás alapvonásait igyekszünk megragadni, akkor a vallásgyakorlás formáit és mértékét, és a hittartalmak tradicionális vagy éppen személyes meggyőzéseit együttesen kell vizsgálni.

## **Biblikus megközelítés és egyháztörténeti kitekintés**

Az Isten-ember viszony minőségében és mélységében a Szentírás alapján a vallási identitás fejlődésének számos stációját fedezhetjük fel. Az egyes identitást erősítő tételek, meggyőzések az adott korszak adott értelmezési kereteit mutatják, amelyek nem kizárólagosak, hanem sokkal inkább szintetizáló jelleggel jelentkeznek. A teremtéstől kezdve a Mennyei Jeruzsálem apokaliptikájáig a kapcsolat, a hit mélysége és minősége determinisztikus törvényszerűséggel alakítja a vallási öntudatot. A teremtésben a közvetlen viszony, a kezdeti szövetségi állapot kialakulása rövid ideig áll csak fenn, hiszen a bűn rontása felülír mindent. A teremtményi egzisztenciális tudat, bár a kiüzetéssel meggyengülni látszik, mégis a Szabadító ígéretének reménységében továbbra is keretet ad az emberi létnek. A szövetség megerősítése, Noé és Ábrahám narratívájában, generációk számára egyértelműsíti transzcendens kapcsolódásukat, a néppé, nemzetté válás reménységét, ígéretét. A néppé válás és az új haza, az ígéret földjének koncepciója tematizálja az Istenhez való ragaszkodást, a szövetség-

gi hűséget. Az egyiptomi szabadulás után, a pusztai vándorlás során válik a zsidó törzsek laza halmaza fokozatosan néppé és kultikus közösséggé. A 12 törzs rendjén alapuló nemzetté válás és a Jahve tiszteletének centralizálása teremti meg a lehetőséget, hogy a honfoglalást véghez tudják vinni. A letelepedés során állandó konfrontáció segíti az identitás megerősödését, hiszen az ott lakókkal (héber vs. városlakók) folyamatos harcban álltak. Területi és vallási integritásukért állandó küzdelmet kellett folytatniuk. A prófétai korszak tovább élesítette az identitás kérdését, hiszen az Isten közvetlen kijelentésével való találkozásban az egyén döntése még inkább kritikussá vált: engedelmesség, avagy hűtlenség.<sup>2</sup>

Jézus megváltói munkája nyomán újabb szintre lépett a vallási identitás. Az evangélium igazságában és Isten univerzális kegyelmében az etnikai, ószövetségi szerződések felülíródnak, a választott nép a „föld végső határáig” kiterjed. A messianisztikus elvárások azonban a Krisztust elutasítók között továbbra is fennmaradnak, ezzel a „két szövetség” népe alakul ki. A kereszténység globálissá válásában eltűnnek az etnikai, társadalmi és gazdasági különbségek, hiszen egy test tagjaiként egyformán részesednek a Krisztusban. A hívek közössége elsősorban lesz keresztyén identitású és a nemzeti öntudat csak másodlagossá válik. A későbbi korokban erősödik a nemzeti karakter, a középkori egyház dominanciájáig territoriális, dinasztikus kérdésként bukkan ez fel. A reformációval érkezik el a nemzetiségi és vallási hovatartozás igazi mérföldköve. A protestantizmusban az identitás alapját az első generáció esetében (Bucer, Zwingli, Farel) a Biblia primátusa és a sakramentális értelmezés kettős forrása adta. A második generáció (Luther, Kálvin) már intellektuálisabb, doktrinális kérdések csomópontjaiban találják meg identitásukat.<sup>3</sup> A politikai, közéleti moralitás és a hit gyakorlati megmutatása (diakónia) lesznek differenciáló tényezői a protestáns irányzatoknak: milyen szerepe van az egyháznak a közéletben – két kard vs. magisztrátus.<sup>4</sup> Az eltérő közéleti felfogás bizonyosan eredeztethető a különböző kontextusból és teológiai súlypontozásból is. Az utódok felekezeti identitását a hitvallási kérdések határozták meg. Az uralkodó vagy éppen a katolikus társadalommal szembeni kiállás a szószéken, de akár a csatamezőn is a saját hitértelmezés kinyilvánításáról vagy éppen annak védelméről szólt. A magyar protestantizmusban az identitáskérdés sokkal mélyebb intencióval jelenik meg, hiszen nem csupán a hitértelmezés különbözőségével, de a nemzeti integritás kihívásával, sőt magával a keresztyén kulturális önmeghatározás egzisztenciális küzdelmével kellett

<sup>2</sup> WARD: Religion and Community, 131–134.

<sup>3</sup> MULLER: John Calvin and the late Calvinism, 130–132.

<sup>4</sup> PARKER: The Reformation of Community, 192.

szembesülni. A két „pogány” között őrlődő magyar reformátusok és evangélikusok számára nem negáción alapuló vallási identitást kellett formálni: „nem vagyok híve a Mária-kultusznak”; hanem sokkal inkább jól körülrajzolható, egzakt és elvont protestáns identitást kellett munkálni.

## Egyházzociológiai, ekkleziológiai megközelítés

A vallási identitás kialakulása alapesetben személyes tapasztalás, de ennek mindenkori vitális valósága a közösség, az egyház szférája. A hit és a felekezeti hovatartozás „maga módján” való megélése mindaddig jellemző csak, amíg konfliktus, avagy krízis részesévé nem válik az egyén. Az individuum hitvallási helyzetében ki kell mondani önmagáról, ki ő, mit vall. A vallás értelmezése mind a teológia és a szociológia berkein belül fokozatosan kristályosodott ki. A vallás és vallásosság klasszikus szociológiai fogalmait<sup>5</sup> Durkheim (1925) ragadta meg elsőként, a következő definícióban: „Vallás, a szent dolgokra vonatkozó hitek és gyakorlatok egységes rendszere.” Ehhez képest Yinger (1970) meghatározásában már sokkal tágabb értelemben kezeli a vallás kérdését: „A vallás olyan hit- és gyakorlatrendszer, amelynek segítségével valamely embercsoport az emberi élet végső kérdéseivel birkózik.” A vallásosság dimenzióinak megrajzolásában Glock és Strak (1965) komplex rendszerként látják a hittartalmak megélésének mibenlétét.<sup>6</sup>

A vallás azonban több, mint pusztán hitgyakorlási rendszer, hiszen a dogmákon, rítusokon túl az egyén vallásosságának karakterisztikája is áthatja. A saját tapasztalatok és spirituális attitűdök át- és átszövik az evangélium és az egyházi tanítás önmagában való belső megértését. Karl Tangen<sup>7</sup> norvég teológus empirikus vizsgálatai során a vallási identifikáció személyes integrációs elemeit kutatta. Kutatását egy koppenhágai és egy londoni püünkösdi gyülekezetben végezte. Alapvető tényezőnek tartja a flow-érzést – Csíkszentmihályi Mihály elmélete a belső boldogságról, amely a kiteljesedést foglalja magában – a gyülekezet vonatkozásában. A személyes integráció, a gyülekezetbe való bekapcsolódás kritériuma a lelki növekedés tapasztalata, a transzcendens élmény, a biztonságérzet, az otthontudat megélése jelenti. Az empirikus kutatási eredmények és mindennapi egyházi tapasztalataink egybecsengve mutatják annak a posztmodern valóságnak jelen helyzetét, mely a fokozott

<sup>5</sup> ANDORKA: Bevezetés a szociológiába, 548.

<sup>6</sup> 1. Ideológiai dimenzió – hit. 2. Rituális dimenzió – vallásgyakorlás. 3. Intellektuális dimenzió – vallási ismeretek. 4. Tapasztalati dimenzió – vallásos élmény. 5. Következménydimenzió – a mindennapokban megélt vallásosság.

<sup>7</sup> TANGEN: Ecclesial Identification beyond Late Modern Individualism?, 214.

szolgáltatási elvárásokat fogalmazza meg a gyülekezetek és a közegyház felé egyaránt. Érthetjük ez alatt a biztonságkeresés vágyát mint alapvető szükségletet (Maslow), de úgy is fel-felbukkan, mint elvárás. A közösségnek befogadónak, toleránsnak, támogatónak és segítő alapszándékúnak kell lennie, ebben az elvárásrendszerben az egyén felé mindenkor maximálisan elfogadóan kell kínálnia önmagát. Az egyéni elvárások szabadpiaci kultúra alapján, akár a prekoncepciókat be nem töltő közösségeket el is hagyhatják, hiszen a vallások multikulturális közegében számos lehetséges alternatíva kínálkozik. Az „egy igaz hit” álláspont egyre inkább marginalizálódik. Jellemző tendenciaként fogalmazódik meg ez az álláspont európai értékrendvizsgálat alapján a magyar társadalomban is, hiszen a lakosság jelentős hányada van azon a véleményen, hogy „nincs egyetlen igaz egyház sem, mert mindegyiknek van alapvető igazságtartalma” (44,9%).<sup>8</sup>

Az egyházi értékek erodálódása, a népegyházi klasszikus keretek gyengülése teret adhat a válogató vallásosságnak, a hittartalmak saját, egyéni innovatív kreációjának. A szinkretizmus latens módon gyökeresedik meg még a tradicionálisabb gyülekezeti környezetben is. Eklatáns példaként sorolható ide az a hajdúsági presbiter, aki a hittartalmak vizsgálatakor röviden így összegezte meggyőződését: „Isten létezik, Jézus halálát és feltámadását hiszem, de nem tudom, hogyan történt. Csak azt remélem, hogyha elrontottam valamit életemben, egy következő földi életben kijavíthatom.”<sup>9</sup> A keresztyén református tanítás és a reinkarnáció kusza egyvelege sugárzik át közel hat évtizedes egyháztagsági személyes élettörténeten keresztül. Az egyházi tanítói közegétől eltávolodó, az el-egyháziatlanodás, az értékek közvetítésének primer forrása-ként való szerepvesztés a modern szekularizált társadalomban ezeket a keveredéseket, összeolvadásokat eredményezi. A változó közerkölc és moralitás flexibilissé válása összefüggésbe állítható az egyház térvesztésével és privát szférába való visszahúzódásával. Amíg a premodern társadalmat az egyház, vallásosság esszenciálisan hatotta át a személyes élettértől a tágabb közösségi lét teljes vertikumáig, addig a felvilágosodással és liberális eszmeiséggel a lelkesítő hatóköre a magánéletre kezdett koncentrálni.

A népszámlálások adatsorainak és tendenciának vizsgálatával szignifikánsan kirajzolódik a 21. századi magyar egyháziasság, vallásosság jellemrajza. A 2001-es és a 2011-es népszámlálás valláshoz kapcsolódó alapadatait nézve hamar szembetűnik két – látszólag ellentmondó – sajátosság. Amíg a vallási

<sup>8</sup> European Values Studies (EVS 2008) Variable Report Hungary, 177.

<sup>9</sup> FAZAKAS–KOC SIS: „Református vallásosság a Tiszántúlon” 2005–2010. Debreceni Református Hittudományi Egyetem Etika és Egyházsociológiai Tanszék longitudinális felmérése. Bővebb elemzés: KOC SIS: „Vegyétek számba őket...”, 187–206.

kötődéssel rendelkező népesség számának zuhanásszerű csökkenése látható, addig a vallási struktúra lényegében változatlan maradt, azaz a vezető vallások részesedése a vallási kötődéssel rendelkező populáción belül csak alig változott. A 2011-es népszámlálás egyik furcsa eredménye, hogy jelentősen nőtt a nemzetiségi és vallási kérdésekre nem válaszolók aránya (10% → 27,2%).<sup>10</sup> A jelenség azt támasztja alá, hogy az egyházaktól való elfordulás mértéke növekszik, ugyanakkor nem lehet a hittartalmak, a spiritualitás csökkenésével, eltűnésével számolni. A vallásosságot a nagyon fontos (15,2%), a fontos (26,6%), a nem fontos (32,9%) és a nem lényeges (25,2%) skálán mozogva értékelték a megkérdezettek egy köztes idejű felmérés (EVS 2008) kérdésére válaszolva.<sup>11</sup>

A reformátusok vonatkozásában a generális adatok alapján elmondható, hogy számuk egy évtized alatt bő 30%-kal csökkent (2001: 1 622 796; 2011: 1 153 454; -30,6%). A vallási kötődésükről nyilatkozók táborában csökkent ugyan a részesedésük (2001: 17,8%; 2011: 15,9%), a vallásosak között azonban lényegében változatlan maradt az arányuk (2001: 21,3%; 2011: 21,2%). Az önmagát reformátusnak valló népesség területi elrendeződése a tendenciózus fogyasztó egységességével nem változott a két census közötti időszakban. A hagyományos kálvinista vidékek a Sarkad–Ózd vonaltól keletre megtartották számarányukat, az ország nyugati felében egy-egy település esetében látható változás. Győr és Sopron környékén látható emelkedés (4% → 4,5%), amely a térbeli mobilitás, belső migráció hatására jelentkezhet.<sup>12</sup>

## Az identitás megerősítésének körei

A fenti statisztikai és szociáletikai tendenciák arra mutatnak, hogy a vallásosság klasszikus értelemben átalakult, hiszen az egyházhoz, felekezethez való tartozás meggyőződése lanyhult, ugyanakkor a vallás iránti fogékonyság, a spiritualitás nem változott a népességben belül. Ezen tendenciózus folyamatra szükséges az egyháznak reagálnia, reflektálnia. Az előregedő gyülekezeti közösségekben, bár a 2015. évi kauzális statisztikai adatok alapján bizonyos pozitív elmozdulás tapasztalható, a valódi egyházi kötődést egyre kevesebben vallják magukénak. Fontos lenne további komplex empirikus tanulmányozása a vallási identitás változásának, elemrendszerének, személyes megélésének.<sup>13</sup>

<sup>10</sup> DÖVÉNYI–NÉMETH: A vallási diverzitás változása Magyarországon 2001 és 2011 között, 554.

<sup>11</sup> European Values Studies (EVS 2008) Variable Report Hungary, 51.

<sup>12</sup> DÖVÉNYI–NÉMETH: A vallási diverzitás változása Magyarországon 2001 és 2011 között, 563.

<sup>13</sup> Nagy Károly Zsolt (MTA Néprajztudomány Intézet), Hámori Ádám (Károli BTK) számos kutatásban vizsgálta a kérdést. Az ARDA-felmérés tapasztalatai érdekes adaptációs lehetőséget nyújthatnak. <http://www.thearda.com/learningcenter/compareadul/>



A gyülekezeti közösségek szociológiai mutatóit rendszerfejlesztői szemszögből is lényeges lenne vizsgálni, hogy az adott egyházi tradicionális keretek felhasználásával milyen – akár új típusú – formai megújulásra, változásra van szükség.

Az egyházi intézményi rendszer olyan potenciált jelent a református egyház számára is, amely missziós terület, kultúraközvetítő tér, értékátadó közeg lehetne. A közel 200 oktatási intézmény, a több mint 250 diakóniai intézmény erőforrását, lehetőségét a református értékrend, identitás megerősítésének kiemelt helyeként kellene látni. A református iskolák identitásának megkülönböztetése pedagógiai alapokon absztrakt és kontextuális típusokra oszthatók fel. A keresztény hittel kapcsolatos kérdéseket, mint az iskola életszemlélete és filozófiája határozhatjuk meg az identitás szempontjából. Az életszemléletre nevelésben már a szituációs és környezeti önmeghatározások domborodnak ki. További öntudatformáló dimenziók lehetnek az iskolai célok, pedagógiai tevékenységek, oktatási módszerek, szociális környezet és kapcsolatrendszerhez való viszony. Az önazonosság a tevékenységek, tartalom és iskolai környezet dimenzióiban formálódhat.<sup>14</sup>

További izgalmas kérdés az egyház közéleti tematizálásának kérdése. A közélet sokkal többet jelent, mint csupán a *polis* ügyeinek irányítási kérdései vagy hatalmi konstellációi. Ebbe a kérdéskörbe sorolható a környezetvédelem, fenntartható fejlődés, vidékfejlesztés, társadalmi szolidaritás, migráció stb. felvetései egyaránt. Helyi és közegyházi szinten egyaránt fontos ezekkel a kérdésekkel foglalkozni, ebben állást foglalni, hiszen sokak számára jelenthet azonosulási pontot a felekezeti álláspont artikulálása.

## Bibliográfia

- ♦ ANDORKA, R.: *Bevezetés a szociológiába*, Budapest, Osiris Kiadó, 1997.
- ♦ DÖVÉNYI, Z.–NÉMETH, Á.: *A vallási diverzitás változása Magyarországon 2001 és 2011 között*, in *Területi statisztika*, 2014, 54(6): 550–573.
- ♦ *European Values Studies (EVS 2008) Variable Report Hungary*, 2013/51. GESIS Leibniz Institute of Social Sciences, Tilburg University.
- ♦ FAZAKAS, S.–KOC SIS, Á.: *„Református vallásosság a Tiszántúlon” 2008 – A Debreceni Református Hittudományi Egyetem Étika és Egyházsociológiai Tanszék longitudinális felmérése – Bővebb elemzés KOC SIS, Á.: „Vegyétek számba őket...” Vallássociológiai felmérés a Tiszántúli Református Egyházkerületben*, In *Orando et laborando – A Debreceni Református Hittudományi Egyetem 2006/2007 értesítője*, 187–206.

<sup>14</sup> KOPP: Református középiskolák identitása, 555.

- ◆ KOPP, E.: *Református középiskolák identitása*, In *Educatio* 2005/3., 554–572.
- ◆ MULLER, R.: *John Calvin and the late Calvinism: the identity of Reformed tradition*, In *The Cambridge Companions to Reformation theology*, Bagchi-Steinmetz (Eds.), North Carolina, Duke University, 2004, 130–149.
- ◆ PARKER, Ch.: *The Reformation of Community, Social Welfare and Calvinist Charity in Holland 1572–1620*, Cambridge University Press, 1998.
- ◆ PATAKI, E.: *Identitás-személyiség-társadalom*, In Váriné Szilágyi Ibolya–Niedermüller Péter (szerk.), *Az identitás kettős tükrében*, Budapest, MTA Néprajzi Kutatócsoport – Magyar Pszichológiai Társaság Szociálpszichológiai Szekciója – TIT Országos Elnöksége, 1989, 17–38.
- ◆ TANGEN, K.: *Ecclesial Identification beyond Late Modern Individualism?*, A case study of life strategies in growing late modern churches, Leiden, 2012.
- ◆ WARD, K.: *Religion and Community*, Oxford, 1999.

## A helyi gyülekezet autoritása és autonómiája

*Figyelembe veendő ekkléziológiai szempontok egy lehetséges reform során*

### Változás – reform – transzformáció – vízió

Az „*ecclesia semper reformari debeat*” elv kétféleképpen valósulhat meg gyakorlatilag az egyház életében. Egyrészt úgy, hogy külső tényezőknek köszönhetően transzformálódik az egyház életfeltétele, élettere, szociológiai, kulturális, demográfiai keretfeltétele. Másrészt úgy, hogy felülről jövő reform vagy alulról induló kezdeményezések által tudatos változást sürgetnek, s optimális esetben foganatosítanak is. A kettő azonban legtöbb esetben szorosan összefügg egymással, mégpedig úgy, hogy a külső változtató erők sürgetik vagy kényszerítik a belső változást.

Az MRE közelmúltban útjára indított kezdeményezése, az Egyházi Jövőkép projekt is a külső kényszerítő erők felismerését tette meg a leendő reform, illetve vízió alapjául: „*Magyarország is drámai változásokon megy keresztül, falvak szűnnek meg, alakulnak át, és az az infrastruktúra, épített örökség, amely évszázadokon át alkalmas eszköze volt az evangélium szolgálatának, ma sok esetben gátja annak. Ezek a folyamatok – a kulturális, a demográfiai és a gazdasági változások – az egyháztagság fogyását vetítik elénk, ami döntő módon visszahat egyházunk életére*”<sup>1</sup> – olvashatjuk az „Érintés” előszavában.

Hasonló intencióval indította útjára az EKD is „Kirche der Freiheit” elnevezésű reformprogramját 2006-ban. A demográfiai változások, az egyház szolgálatának súlypontváltozásai arra motiválták a német reformereket, hogy átgondolják az EKD struktúráját, szervezetét. Ezek alapján a német reformprogram a következő alapcélokat tűzte ki maga elé: 1. Homályos aktivitás helyett lelki profilálást; 2. Súlypontok meghatározását a teljességgel szemben; 3. A formák mozgathatóságának preferálását a struktúrákba való kapaszkodással ellentétben; 4. Kifelé orientálódást önelégültség helyett.<sup>2</sup> A komoly szociológiai, társadalmi, kulturális, demográfiai és gazdasági felmérések, mutatók elkészítése és elemzése után a reformprogram 12 pontban (ún. jelzőtűzben) teszi meg javaslatát az EKD és gyülekezetei számára 2030-ig: 1. Lelki

<sup>1</sup> Érintés, 4.

<sup>2</sup> Kirche der Freiheit, 8.

otthon teremtés(e); 2. A gyülekezetek sokrétűségének igenlése; 3. Az evangélikus/református hit kisugárzásban erős találkozhelyeinek létrehozása és megerősítése; 4. Lelki kompetencia, minőség tudatosság és teljesítőkészség által bizalmat nyerni az embereknél; 5. A hívők egyetemes papságának és az önkéntességnek a támogatása; 6. A lelkészi hivatás megerősítése; 7. A gyermekek és ifjúság képzését a világban való tanúságtételként értelmezni; 8. Evangélikus/református módon profilálni a diakóniát; 9. A tematikus tervezés és szervezés tudatosítása és preferálása; 10. Az egyháztagok anyagi szolidaritásának a megerősítése; 11. Az egyházi struktúra átgondolása; 12. Evangélikus profil adni Németországnak.

Akár a Jövőkép projektet, akár a Kirche der Freiheit reformprogramot nézzük, első olvasatra kitűnik, hogy elsősorban egyfajta strukturális reformmal és változtatási szándékkal állunk szemben. Mi sem bizonyítja ezt a legjobban, mint az, hogy a Kirche der Freiheit reform kritikusaiknak egyik legnagyobb támadási felülete éppen a reformprogramban meghatározott helyi gyülekezetek 80%-os részarányosságának 50%-os részarányra való csökkentésének gondolata. Azaz az EKD-n belül 2030-ra úgy oszlanának meg a gyülekezetek, hogy abban csupán 50%-ot tennének ki a helyi gyülekezetek, 25-25%-ot pedig a profil és az ún. hálózatgyülekezetek.

Tehát, ha elfogadjuk azt, hogy mindkét kezdeményezés az egyház bizonyos krízisének felismeréséből és annak komolyan vételéből indul ki, akkor a reformok céljának kell tekinteni azt, hogy a fennálló krízist feloldja, a krízist okozó és a krízis által okozott problémákra megoldást találjon. Emellett a reformszemlélet mentén haladva nagyon hamar meg lehet nevezni a részben már említett kritikus pontokat: csökkenő demográfiai mutatók és az emiatt kialakult fogyatkozó egyháztagság, pénzügyi-gazdasági nehézségek, az infrastruktúra fenntartásának problémái váltják ki a reformstresszt vagy a változtatás szándékait. Ez a reformirány azonban óhatatlanul egy olyan irányba mutat, mintha az egyház szervezeti és szerkezeti működése, illetve annak megváltoztatása lehetséges lenne a szervezetfejlesztés, management, gazdaságtudomány és finanszírozás tisztán szekuláris eszközeivel és módszereivel.

Éppen ezért az első megállapítás, amelyet egy egyházi reform esetében a reform és változtatás kiindulási pontjának kell venni, az az, hogy az egyház bármilyen reformkísérlete nem lehet más elsődlegesen, mint teológiailag megalapozott és átgondolt reform. Ez valójában reformátori örökségünk: hiszen akár Luther, akár Kálvin vagy bármely más reformátor teológiai felismerések mentén kezdeményezte a változást, s nem pedig bizonyos szervezeti vagy szerkezeti változtatásokat próbáltak meg utólag teológiai köntösbe bújtatni. A Kirche der Freiheit reformprogram kritikusaik nem kis mértékben adtak hangot annak, hogy az egyház tulajdonképpeni problémája nem öko-

nómiai, gazdasági, hanem teológiai probléma,<sup>3</sup> valamint nem a management kérdése, hanem elsősorban lelki orientációs krízis.<sup>4</sup> Ugyanakkor egy erőltetett reformkísérlettel vagy éppen reformkényszerrel szemben hangsúlyozzák, hogy identitásánál fogva a protestáns egyház állandó önvizsgálatban él, józan szituációanalízis által foganatosítja a *semper reformanda* elvet, s nem pedig egyfajta változtatásentuziazmus révén.<sup>5</sup> Ha tehát egy lehetséges vagy kialakulóban lévő magyarországi reformról gondolkodnánk, elsődlegesen teológiai módszerrel kell azt tennünk.

Ugyanakkor a reformokkal szembeni józanságra figyelmeztet az a meglátás is, hogy a fennálló krízisek legtöbb esetben megoldhatók a maguk részterületén, nem kapcsolódnak feltétlenül egymáshoz, s nem kell egy bizonyos reformalarmizmussal mindjárt teológiai és egyházkrízist kiáltani. „Az egyháztagság eróziója nem szükségszerűen jelent [pl.] finansziális krízist, mindaddig, amíg a megmaradt gyülekezeti tagok készek arra, hogy többel járuljanak hozzá az egyházfenntartáshoz” – írja Günter Thomas, a német egyházi reform egyik kritikusa.<sup>6</sup> Reformmetodikailag létezik tehát egy olyan módszer, amely az adott problémákat az adott szakterület eszköztárával oldja meg. Különösen fontos ennek tudatosítása akkor, amikor egy-egy helyi gyülekezet éppen a csökkenő egyháztagság és a kieső bevételek miatt kerül egy olyan helyzetbe, ami által a jogi önállóságával együtt a teológiai önértékelését is elveszti. Ezért fontos tisztázni és egyben különválasztani azt, hogy mit jelent a gyülekezet teológiailag és jogilag – ez utóbbi aztán magában foglalja a szociológiai, finanszírozási és gazdasági definíciókat is.

## Mit is jelent a gyülekezet autonómiája, autoritása?

Gazdasági, strukturális, szociológiai szempontból könnyen átcsaphat egy-egy reformkísérlet abba az irányba, hogy haszonelvűség és quasi üzleti hatékonyság alapján húzza meg egy-egy gyülekezet határvonalait.<sup>7</sup> Ezek szerint az alacsony büdzsésű, minimális létszámmal, illetve választójogú egyháztaggal rendelkező, infrastruktúráját és lelkipásztori állását fenntartani képtelen gyülekezetet jogilag megfosztanák autonómiájától, közegyházi választójogától. Sőt a Kirche der Freiheit reformprogram szerint többek között ez a gazdasági

<sup>3</sup> KARLE: Kirche im Reformstress, 120.

<sup>4</sup> KARLE: Das Ende der Gemütlichkeit, 334.

<sup>5</sup> KARLE: Kirche im Reformstress, 16.

<sup>6</sup> THOMAS: 10 Klippen auf dem Reformkurs der EKD, 380. Vö. KARLE: Kirche im Reformstress, 103.

<sup>7</sup> KARLE: Kirche im Reformstress, 200–201.

és létszámbeli visszaesés indokolná a laikusok szolgálatának egyre nagyobb és rendszeresebb térnyerését is,<sup>8</sup> így tehát a lelkipásztori szolgálat hosszú távú és széles területen való igénybevétele is megkérdőjeleződne. Jogilag és gazdaságilag ez érthető, sőt a participáció igazságos elvének figyelembevételével el is várható egy-egy közegyházi választás során, hogy az igazságosság és részarányosság elvével vizsgálják meg egy gyülekezet jogi autonómiáját.

De teológiailag a probléma sokkal árnyaltabb annál, mint hogy egyenlőséggel kerüljön a szociológiai/gazdasági mutatók csökkenése és egy gyülekezet teológiai realitásának és legitimitációjának megkérdőjelezése közé. Az, hogy mind az egyház, mind pedig a helyi gyülekezet életképessége teológiai és ekkleziológiai szempontból nem mennyiségi, hanem minőségi kérdés, egyértelmű tézis. Mégis népegyházi hagyományokon nyugvó egyház- és gyülekezetképünk (és ez az EKD esetében is így van!) a csökkenő tendenciák láttán, könnyen figyelmen kívül hagyhatja a minőség prioritását, és a mennyiséggel együtt próbálja meg azt együtt értelmezni. Ez persze érthető akkor, amikor az egyház és gyülekezet fogalma a látható és láthatatlan, illetve a hitt és az empirikus egyház elválaszthatatlan egységében kerül szemlélésre. Tehát nem lehet általánosságban beszélni a helyi gyülekezetről, mert a gyülekezet egyszerre a hit tárgya (az egyházzal együtt), s egyszerre konkrét szociológiai valóság is térben és időben.

Szinte valamennyi gyülekezetértelmezés abból a páli egyháztanból indul ki, miszerint a helyi gyülekezet, mint pl. efézusi, korinthusi, thesszaloniki, római stb. gyülekezet a szó teljes értelmében *ekklesia*,<sup>9</sup> és ezek a helyi gyülekezetek úgy reprezentálják az Isten *ekklesiáját*, hogy azokban Isten-*ekklesiájának* pneumatikus-krisztológiai nagyságának lényege jut kifejezésre. Így minden gyülekezet teljes értelemben Isten-*ekklesiája*.<sup>10</sup> Ez az újszövetségi alapvetés azonban nemhogy megerősíti a gyülekezet (jogi/gazdasági/szociológiai) autonómiáját, hanem ráadásul magára a teológiai autonómiára mond bizonyos értelemben nemet. Otto Weber meglátása szerint *„a konkrét, egybegyűlt gyülekezet nem magáért és nem magából való. Egyház létét nem magának köszönheti, és nem magáért működte. Krisztus ígéretének, kiválasztásának és testének erejéből egyház... A gyülekezet autonómiája [ezért] egyenesen elképzelhetetlen. [...] Az egyház mint helyi gyülekezet nem tudhat semmiféle autonómiát magának, mert azt, ami egyházzá teszi, nem önmagában hordozza, és sem az egyes tagjai, sem pedig azok egysége nem kölcsönzi neki valamilyen formában,*

<sup>8</sup> Kirche der Freiheit, 67–69.

<sup>9</sup> MÖLLER: Gemeinde I., 318; ROLOFF: Die Kirche im Neuen Testament, 96–97; VOLF: Képpünkre és hasonlatosságunkra, 184–185; KARLE: Kirche im Reformstress, 135; EBNER: Allgemeine Zugehörigkeit, 257.

<sup>10</sup> I. m., 97.

*hanem sokkal inkább újonnan fogadja azt.*<sup>11</sup> Ez a megállapítás azonban mégis segít, hogy jól lehessen látni mindkét irányba: a szociológiai (jogi, gazdasági) és a teológiai irányba. Az első irány felé azt jelzi, hogy a gyülekezetet nem a jogi státusza, gazdasági teherbíró képessége és szociológiai (demográfiai) adottságai teszik gyülekezetté, a másik irányba pedig azt, hogy a teológiai ismertetőjegyek nem a gyülekezet függetlenségét (autonómiáját) jelentik, pl. akár a lelkipásztorral, akár az egyházkormányzattal vagy egy másik gyülekezettel szemben, egyfajta hamis öntudatot létesítve, hanem éppen a Szentháromság Istenhez való függőségi kötődését. A gyülekezet tehát nem attól autonóm, hogy jogilag, gazdaságilag annak deklarálják; nem is attól, hogy emberi tényezők bizonyos teológiai minimumtevékenységet abszolváltnak (igehirdetés, sákramentumok kiszolgáltatása stb.), hanem létezésének egyetlen alapja magában Krisztusban van; „*Krisztus maga konstitutív a gyülekezet számára*”.<sup>12</sup>

Ezek alapján a gyülekezet teológiai autonómiája egy kint lévő autonómia, quasi független minden emberi tényezőtől. De mit jelentene a helyi gyülekezet autoritása? Azaz, mi kölcsönzi a tekintélyét akár a társadalom, akár a közegyház, akár önmaga és saját tagjai irányába? A reformátori autoritásértelmezést alapul véve elmondható, hogy a pápai kúria hierarchizmusán nyugvó jogi tekintélyt a Szentírás és az Ige autoritása váltotta fel. Ez nem csupán az Igének adott abszolút tekintélyt, hanem lényegében megszüntette az egyház hatalmát és befolyását a hívők élete és lelkiismerete felett, többek közt oly módon, hogy a papi tisztségértelmezést Istent képviselő és ítélő-bírói modusától megfosztva, segítői és tanítói tisztet tulajdonít a lelkipásztorok számára.<sup>13</sup> Luther szerint az evangélium válik magává az *isteni joggá*, s legmagasabb autoritássá, mely révén az eddig papok és püspökök által gyakorolt egyházkormányzás Isten igéjének hirdetésében konkretizálna. Ez az elgondolás határok közé szorítja az egyházkormányzat és a keresztyén felsőbbségértelmezést is, hiszen „*mivel egyedül Krisztus az egyház feje, nem lehet a keresztyének között más felsőbbség*”.<sup>14</sup> Hasonló, az egyházkormányzattal szembeni szkeptícizmussal érvel Zwingli amellet, hogy „*ama Lélek által kormányozza Krisztus az egyházat, amely minden hívőben megtalálható*”.<sup>15</sup> Bucer aztán ezt az autoritást az egyházon túl is legitimálja, mert szerinte „*Krisztus lelki birodalma, amely az egyházban konkrét alakot ölt, meg kellene határozza a világi életet, s egy keresztyén államiságban kellene kidomborodnia*”. A lelki autoritás

<sup>11</sup> WEBER: Versammelte Gemeinde, 41, 44.

<sup>12</sup> I. m., 46.

<sup>13</sup> MAU: Autorität II., 32.

<sup>14</sup> I. m., 33. Vö. WA 6,297,39k; WA 11,271,11kk.

<sup>15</sup> I. m., 33. Vö. CR 91,390,14kk.



tulajdonképpen hordozója nem a tisztség, hanem a Szentírás igéjét követő, szigorú önfegyelem közt élő gyülekezet.<sup>16</sup> Kálvin számára alapvető autoritással bír a Szentírás. Azonban az egyházon belüli autoritás a lelkipásztorokat illeti meg, akik, mint Krisztus szolgái, érette mint az egyház egyedüli tanítójáért alkalmazzák saját autoritásukat; s legyen akár világi, akár egyházi hatalom, legitim autoritása közvetve vagy közvetlenül kizárólag Krisztus uralmának szolgálatában állhat.<sup>17</sup> A protestáns ortodoxia megőrzi a Szentírás autoritását úgy, hogy egyben a Szentíráshoz való viszonyában kapnak egyfajta tekintélyt az óegyházi és reformátori hitvallások is.<sup>18</sup> Mindemellett figyelembe kell venni azt is, hogy az autoritás szintén egy kintlévőség teológiai etikailag, amely az emberre a teremtéskor reáruházott isteni megbízatásában gyökerezik, s amelyben összekapcsolódik az ember méltósága és istenképősége.<sup>19</sup> Azonban mint idegen és kint lévő autoritását az egyháznak úgy kell tekinteni, hogy az megfeleljen Isten igényének,<sup>20</sup> s hogy azt maga Jézus Krisztus legitimálja a Szentlélek által.<sup>21</sup>

A helyi gyülekezet tekintélyéről tehát autonómiájához hasonlóan nem ön-maga teljesítménye, s nem is a felsőbb egyházvezetés által deklarált relatív hatalom alapján lehet és kell beszélni, hanem az alapján, hogy mennyi tükröződik benne a Szentírás és Krisztus tekintélyéből. Az autoritás és autonómia ilyen teológiai meghatározása azonban valóban megkérdőjelezi a jog és az egyházkormányzat abszolutizmusát a helyi gyülekezet teológiai értelmezésével kapcsolatban.

Egy lehetséges reform során mindez a következő jogi elveket, illetve fogantatásokat kellene hogy meghatározza: Valójában szükséges-e, hogy a teológiailag így meghatározott gyülekezet minden esetben jogi státuszt kapjon, s mint egy közegyházi Prokrusztész-ágyba, belekényszerítsék a parókiális keretbe, vagy sokkal inkább „lábát nyújtva” ott tartásuk? S ebből kifolyólag lenne szükségszerű, hogy az egész egyházi struktúrát felszabadítsák az egyházjog és egyházi bürokrácia abszolút autoritása alól, miszerint éppen a jog deklarálja egy-egy gyülekezet jogi autonómiáját, státuszát, így teológiai/ekkléziológiai teljes értékűségét.

Ennek alapján véve egyfajta pszichológiai hatása van. Hiszen a parókiális rendszerben gyökerező közegyházi egyház- és gyülekezetképünk, illetve fel-fogásunk nehezen vagy egyáltalán nem tud megszabadulni attól az örökség-

<sup>16</sup> I. m., 34.

<sup>17</sup> Uo. vö. OS 5,154,15; OS 5,133,26;134,1kk.

<sup>18</sup> I. m., 35.

<sup>19</sup> AMELUNG: Autoritát III., 37.

<sup>20</sup> BEINTKER: Autoritát IV., 41.

<sup>21</sup> I. m., 47.

től és megrögzöttségtől, hogy csak a jogilag autonómnak nyilvánított gyülekezet teljes értékű. Azaz, akkor és ott lehetne szó teljes értékűségről, ahol jelen van a parókiális rendszer kelléktára és szereplőgárdája: tehát van helyben lakó lelkész, kántor, harangozó, folyik a gyülekezeti hitoktatás, konfirmációi előkészítő, a strukturális feltételek adottak stb.<sup>22</sup> Ennek elvárása, pontosabban ezek bármelyikének hiánya egyfajta egyházi frusztrációt eredményez, amely a gyülekezeteket és a gyülekezeti tagokat egy olyan rezignált letargiába hajtja, amely kétségbe vonja a gyülekezeti élet realitását, s mindig egyfajta hosszúra nyúló átmeneti állapotnak vagy hosszú alkonynak tekintik a missziói és diaszpórástátuszt, a lelkész helyettesi vagy missziói jogállását, a parókia lakatlanságát.

### A helyi gyülekezet értéke – értékelése

Jóllehet a helyi gyülekezet nagy érték. Sőt! A német egyházi reform kritikusaiknak vissza-visszatérő érvelése a reformkezdeményezésekkel szemben éppen az, hogy megvédje a helyi gyülekezetek realitását, relevanciáját és létjogosultságát, a már említett profilgyülekezetek számának növelésével szemben. Az érvelések sokszínűek: szorgalmazzák a helyi gyülekezetek vitalizálását kifutómodellként való értelmezésükkel szemben. Hangsúlyozzák a helyi gyülekezet strukturális, finansziális és motivációs teherbírását, funkcionalitását a nagyszervezetben belül; a helyi gyülekezetet tekintik a nagyegyház bázisának, ahol a helyi istentiszteleten konkretizálódik elsősorban a keresztyén élet, s maga a helyi gyülekezet lesz a hit kijelentésének kristallizációs pontja. Mivel az egyház primer módon mint gyülekezet realizálódik, csak gyülekezeteiben élő egyházként van jövője. Jelentős érvelésként hangzik el a helyi gyülekezetek védelmében a kazuális szolgálatoknál való fizikai jelenlét (pl. egy esetleges internetgyülekezettel szemben), illetve a kazuális szolgálatok népegyházi tartalékként való definiálása.<sup>23</sup> Ugyanakkor az istentiszteletre egybegyülekező gyülekezet a protestáns egyházfelfogás szerint nem a látható, szervezett (pl. országos) egyház lokális manifesztációja, hanem egy hely, ahol Jézus Krisztus egyháza empirikus formát ölt.<sup>24</sup>

A helyi gyülekezet prioritásának egyrészt érzelmi okai is vannak, ha figyelembe vesszük azt a Magyarországon is leggyakrabban megtapasztalható tényezőt, hogy a vallásos (felekezeti) identitás összekapcsolódik a lokális identi-

<sup>22</sup> LÜTCHE: *Ekklesia zwischen Ortsgemeinde und Gesamtkirche*, 128.

<sup>23</sup> KARLE: *Kirche im Reformstress*, 124–192; THOMAS: *10 Klippen auf dem Reformkurs der EKD*, 363–364.

<sup>24</sup> THOMAS: *10 Klippen auf dem Reformkurs der EKD*, 363.

tással, az életfordulókat kísérő eseményekkel, s így a helyi gyülekezet, valamint a helyi templom a személyes élettörténet részesévé válik.<sup>25</sup> Másrészt éppen a reformok kapcsán felmerülhet az infrastruktúra, legtöbbször a templomok fenntarthatóságának kérdése is, ami sokszor akut problémává válik. Tény, hogy a magyar reformátusság is egyfajta templomos vallásosságot tudhat magáénak, és sokszor maga a templom épületében realizálódik a vallásosság és konkretizálódik a felekezeti kötődés. A templom fenntartása és megléte éppen ezért nagyon kényes és érzékeny kérdés. És csak óvatosan lehet még most beszélni arról, amit a VELKD<sup>26</sup> már 2006-ban nyilatkozatban adott ki „*Búcsú egy templomtól*” címmel, amely elvi alapvetést és liturgiai segédanyagot tartalmaz azokra az esetekre és eshetőségekre nézve, amikor egy gyülekezetnek meg kell válnia a templomépületétől.<sup>27</sup>

Ugyanakkor a helyi gyülekezet megerősítése melletti érvként szól az is, hogy számos helyi gyülekezet az MRE jelenlegi jogrendje és társadalmi elkötelezettsége alapján betölt olyan funkciókat, és olyan társadalmi vákuumok helyére lép, amelyek egy adott település életében életmentők a munkahelyteremtés, szociális vagy oktatási szféra területén, de egyben lehet a civil társadalom kezdeményezője és aktora is, vagy éppen intermediális intézmény az egyén és az ossz társadalom között, amint arra a Kirche der Freiheit reformkritikusai rávilágítanak.

A főként vallásszociológiai, személyes és érzelmi, társadalmi és közéleti intenciók jóllehet mérvadóak, de mégsem válhatnak kizárólag elsődleges szempontokká megelőzve a helyi gyülekezet korábban ismertetett teológiai legitimitációját.

## A helyi gyülekezetek és az egyház viszonya

A helyi gyülekezetet szükséges definiálni az adott szervezett közegyház (EKD/MRE stb.) szervezetével szemben. Hiszen egy lehetséges reform során nagyon könnyen – egyfajta jogi huszárvágással – olyan status quót teremtenek, amely a gyülekezetek értékét egyfajta filiális állapotba juttatja. Ezzel óhatatlanul megteremtődik a közegyház autoritása a helyi gyülekezettel szemben, s ez a centralizált egyházkép egyfajta visszalépést jelentene a protestáns egyházértelmezéstől.<sup>28</sup> Hiszen „*a gyülekezet nem része az egyháznak, hanem*

<sup>25</sup> Lásd KARLE: Kirche im Reformstress, 163–175; GUNDLACH: Kirche in der Fläche, 353.

<sup>26</sup> Vereinigte Evangelische-Lutherische Kirche Deutschlands (Németország egyesült evangélikus-lutheránus egyháza).

<sup>27</sup> Abschied von einer Kirchengebäude.

<sup>28</sup> KARLE: Kirche im Reformstress, 201; LÜTCKE: Ekklesia zwischen Ortsgemeinde und Gesamtkirche, 132.

*maga a teljes egyház*” – írja többek között Miroslav Volf.<sup>29</sup> De ha egy gyülekezet teológiai legitimitását mégsem lehet jogi státusszal párosítani, s ezzel egy időben nem kívánatos az sem, hogy filiaként értelmezze önmagát, milyen megoldás kínálkozik? Két teológiai elgondolást érdemes itt megemlíteni.

Az egyik elgondolás a már idézett Otto Weber 1949-ben megjelent *„Versammelte Gemeinde”* című munkáját veszi alapul. Eszerint a gyülekezet nem önmagában létezik és nem önmagában teljes értékű, hanem a többi gyülekezettel egységben él. Azaz, *„minden helyi gyülekezet Krisztusban nem csupán a saját életét éli, hanem egyszerre minden másikat is... s így minden egyes gyülekezetnek szüksége van a másokra, s nem tud a másik nélkül egyház lenni”*.<sup>30</sup> Ez a koegzisztencia alapvetően teológiailag alapozza meg azt a kibernetikai elvet, amely az egyházi szolgálatot hálózatszerűen képzelné el. Tehát az egyházi szolgálatok részterületekre való felosztása, s annak egy-egy gyülekezetre való kiosztása így nem csupán egyfajta praktikussági, kényelmességi és erőforrás-takarékossági okok mentén történhetne, hanem teológiai érvelés alapján.

Itt azonban ismét két közegyházi gyakorlat újragondolását kell foganatosítani. Egyrészt a parókiális rendszer territoriális igényét, miszerint az adott lelkipásztor és gyülekezet igényt tart az adott település vagy településrész minden szolgálatára, s mindent egy adott földrajzi határon belül önállóan és egyedül kíván(nak) megoldani. Ez gyakorlatilag szeparálja és izolálja a helyi gyülekezetet a többi gyülekezettől, és a helyi egyház teológiai legitimitását egy rosszul értelmezett aktivizmussal fejezi ki. Tulajdonképpen három ponton ragaszkodhat egy gyülekezet a parókiális rendszer örökségéhez: 1. a territoriális egyháztagság, 2. minden szolgálat lefedésének (az autarkia), valamint 3. a különböző életkorok és igények kiszolgálását megcélzó teljes program megvalósításával és elvárásával.<sup>31</sup> Ennek feloldását jelentené a szubszidiaritás és szolidaritás, valamint az egyház iránti regionális felelősség foganatosítása, amikor a parókiális határokat és igényeket feloldva az egyházi, gyülekezeti munkát és szolgálatokat háló(zat)szerűn osztanak fel egymás között a gyülekezetek.<sup>32</sup> Ennek gyökerei ráadásul szintén a reformatori egyházértelmezéshez nyúlnak vissza. Többek között meg lehet említeni az 1571-es Emdeni Zsinatot, ahol a centralizált katolikus hierarchiával szemben fogalmazták meg annak az igényét, hogy az egyes egyházi döntéseket a lehető legalacsonyabb szinten hozzák meg, s a problémákat is ott oldják meg.<sup>33</sup> Tehát a mai parókiális jogra kivetítve az egyházi gyakorlatban ez azt jelentené, hogy a

<sup>29</sup> VOLF: *Képünkre és hasonlatosságunkra*, 205.

<sup>30</sup> WEBER: *Versammelte Gemeinde*, 54–55.

<sup>31</sup> EBERT–POMPE: *Handbuch Kirche und Regionalentwicklung*, 129.

<sup>32</sup> I. m., 130–131.

<sup>33</sup> I. m., 131.

szolgálatok felosztása nem a konkurens előítéletek kényszerű legyőzésének, nem is a saját inkompetencia elismerésének, hanem egymás támogatásának (tehát a szolidaritásnak) az elve alapján történne, s a szubszidiaritás elve alapján megtalálva a megvalósítás megfelelő helyét az izolált gyülekezet és a centralizált nagyegyház vagy közegyházi struktúra (egyházmegye/kerület) között.

A másik teológiai elgondolás, amely a filiaegzisztencia frusztrációját, kudarcélményét tompítaná, Christian Möller olvasata az egyház és a gyülekezet komplementaritásáról. Eszerint az egyház és a gyülekezet kapcsolatának helyes értelmezése s gyakorlati megvalósítása nem egyik vagy másik túldimenzionálásában van, hanem abban, hogy együtt és egymásra vonatkoztatva látja és láttatja a kettőt. *„Az egyetemes egyház fogalmának túldimenzionálása a helyi gyülekezetek filiává degradálásához vezet; egy exkluzív gyülekezetfogalom viszont éppen a más gyülekezetekkel való közösséget hagyja figyelmen kívül. Egyik sem létezhet a másik nélkül. Hiszen egy egyház, amely gyülekezetek nélkül él, megkeményedik tradícióiban, megüresedik épületeiben. S egy gyülekezet, amely egyház nélkül marad, elveszíti széles látókörét, s megfullad lassanként közösségének szűkösségében.”*<sup>34</sup> A komplementer értelmezés elvezethet egy olyan egyház- és gyülekezetképhez, ahol nem alá-fölé rendeltség, hanem az egymásrautaltság az értelmezés kiindulópontja.

Tulajdonképpen ennek egyházbiztos és egyben gyakorlati előmozdítója lehetne maga a vizitáció, az egyházlátogatás intézménye is, amely segíthetne abban, hogy a helyi gyülekezet és az összegyház ne váljanak el egymástól, hiszen mindkettőnek kölcsönösen szüksége van a másikra. *„A helyi gyülekezet jóllehet teljes mértékben egyház, de nem az egész egyház.”*<sup>35</sup> Ez azonban nem jelentheti a kritikátlan jogi értelmezést, autonómiát és autoritást. A két teológiai értelmezés mentén lehetne, illetve kellene feloldani a feszültséget, hogy egy jogilag, gazdaságilag, szociológiailag életképtelen helyi gyülekezet mégis teljes értékű teológiai önértelmezést tudhasson magáénak. Ehhez azonban további lépések, fogalmi és elvi tisztázások szükségesek. Egyrészt meg kell szabadulni attól a provinciális szentimentalizmustól, amely a helyi gyülekezet értékét nagymértékben a parókiális rendszer fenntartásában és az egyházi bürokrácia és struktúra életben tartásában véli felfedezni. Maga a Kirche der Freiheit reformprogram is célul tűzi ki a tartományi egyházak észszerű csökkentését vagy realizálását.<sup>36</sup> Másrészt át kell kalibrálni azt a közegyházi szemléletet, amely egyfajta mennyiségi eredményességet és hatékonyságot vár el a gyülekezetektől éppen úgy, mint a lelkipásztoroktól, s amely mintha kizárólagos érdekeltsége lenne a vizitáció itthoni gyakorlatának.

<sup>34</sup> MÖLLER: Gemeinde I., 330.

<sup>35</sup> LASOGGA-HAHN: Die Visitation 21–22.

<sup>36</sup> Kirche der Freiheit, 93–95.

## A helyi gyülekezet: teológiai minőség szociológiai mennyiség helyett

A minőségi egyháztudat kialakítása persze nem kis feladat egy olyan egyház számára, amely, még ha kritikusan és fenntartásokkal, de mégis előszeretettel és egyfajta romantikus ragaszkodással gondol népegyházi múltjára, örökségére, sőt megpróbálja azt revitalizálni. (A német egyházi reform kritikái mögött egy még nagyobb és még ma is hatékonyabb népegyházi háttér áll. Innen érthető, hogy még inkább ragaszkodnak az antireformerek a helyi gyülekezetek által fémjelzett népegyházi vallásossághoz és kelléktárához.) A kérdés tehát az, hogy megvan-e a szándék arra, hogy ezt a mennyiségi egyháztudatot felváltsa egy hitvallásos elköteleződésen és teológiai kompetencián alapuló minőségi egyháztudat, még akkor is, ha ez sok ponton fájó veszteséggel járna?

Teológiailag nézve segítségül jöhet a Máté 18,20<sup>37</sup> üzenete. Jóllehet nem veszélytelen Jézusnak ezt a kijelentését liturgiai, egyházbiztos szempontból értelmezni, mégis olyan locus classicusként lehet tekinteni rá, mint amely egy olyan krisztusi ígéretet hordoz magában, amelyből létrejön az egyház,<sup>38</sup> illetve egy olyan minőségi egyházképet rajzol ki, amely éppen a feltámadott Krisztus által lesz egyházzá. M. Volfot idézve: *„Ahol ketten vagy hárman összejönnek Krisztus nevében, ott nemcsak Krisztus van jelen, hanem a keresztyén egyház is megvalósul – lehet, hogy egy rossz gyülekezet, olyan egyház, amely ellene szegül a szeretetnek és igazságnak, amely azonban ennek ellenére egyház.”*<sup>39</sup> Ugyanerre az igehelyre úgy tekint O. Weber, mint a gyülekezet *Magna Chartájára* s mint egy irtózatos (!) szóra. *„Ez alapján az egyházban semmi dolgunk nincs az emberekkel, hanem csak magával Krisztussal.”*<sup>40</sup> S ha az egyház deklarálásánál kiiktatjuk ez alapján az emberi tényezőket, akkor ezzel együtt a mennyiségi tényezők is felülbírálásra kerülnek. Azonban az ekkleziológiának el kell kerülni a pusztai szociológiai értelmezés kísértését, és krisztológiailag kell megalapoznia a Mt 18,20 egyházértelmezését. Tehát 2-3 Krisztus nevében összegyűlt egyháztag egyházat alkothat teológiai értelemben, de ebből nem feltétlenül kell következnie annak, hogy gyülekezetről kelljen beszélni jogi, vagy istentiszteletről liturgiai értelemben!

Persze egyértelmű lehetne, hogy mit is jelent(ene) valójában Jézus nevében összegyűlni?! Mégis az „útszéli” vagy „konyha”-ekkleziológiákat elkerülvén, szükséges az egyház és a helyi gyülekezet teológiai legitimitását még precízebben meghatározni. Mind Kálvin, mind a Confessio Augustana hang-

<sup>37</sup> „Mert ahol ketten vagy hárman összegyűlnek az én nevemben, ott vagyok közöttük.”

<sup>38</sup> HAUSCHILDT: Organisation der Freiheit, 216.

<sup>39</sup> VOLF: Képünkre és hasonlatosságunkra, 183.

<sup>40</sup> WEBER: Versammelte Gemeinde, 16.



súlyozza a *notae ecclesiae*ként az ige tiszta hirdetését és a sákramentumok helyes kiszolgáltatását.<sup>41</sup> S ezen a ponton azonban úgy tűnik, hogy mégis megbillen a mérleg. Hiszen az ige tiszta hirdetése és a sákramentumok helyes kiszolgáltatása alapvetően emberi tényezőkön is múlhat. Ennek oka lehet többek között egyfajta rosszul értelmezett reformátori szabadság, amely liturgiai és dogmatikai kötetlenséget és tanfegyelmetlenséget eredményez. Ez a szabadság és kötetlenség aztán lehetőséget kínál a teológiailag reflektálatlan egyéni értelmezésekre a helyi gyülekezetek és lelkipásztorok számára, s az így kialakult lokális *notae ecclesiae* mentén éppen az ige tiszta hirdetését teszik másodlagos vagy többedleges szemponttá, vagy rosszul berögzült sakramentális és liturgiai gyakorlataikat emelik abszolút autoritássá – még akkor is, ha mindezt egyfajta jó szándékból éppen Jézus nevében és a helyi gyülekezet és annak tradíciói iránti elkötelezettségéből teszik. Azonban a kialakult helyi tradíció mint szociológiai, történelmi vagy akár vallási/vallásossági meghatározottság nem válhat és nem emelkedhet teológiai kritériummá, végképp nem autoritássá. Ezért lenne szükség a vizitáció ellaposodott és teológiai kritikai funkciójától megfosztott, s pusztán adminisztratív intencióval ellátott intézményének helyreállításához, hogy akár a lelkipásztoroknak, akár a gyülekezeteknek segítségül lehessen bibliai és reformátori, s így teológiai értelemben egyháznak lenni. Ahogyan a német püspöki konferencia nyilatkozik a vizitációról: „A vizitációban az egyház a vizitálók által afelett örködik, hogy Isten igéje a Szentírásnak megfelelően legyen hirdetve, a sákramentumok [szintén] az Írás szerint legyenek kiszolgáltatva, s hogy ezáltal a gyülekezetekben Jézus Krisztus egyháza élön és sokoldalúan bontakozhasson ki.”<sup>42</sup> Azt, hogy ennek a szakmai monitoringnak mekkora jelentősége van, maga a Kirche der Freiheit reformprogramja is elismeri, szorgalmazva a vizitáció szempontjainak és standardjainak egységes kialakítását.<sup>43</sup> Tehát nem egy ősi és elavult intézmény újjáélesztésével állunk szemben, hanem az egyház és a gyülekezetek életét ma is lényegesen alakító, kísérő, tanácsadó, segítő és kontrolláló egyházon belüli organizmusával, illetve mechanizmusával.

Ugyanakkor azt is komolyan kell venni, hogy éppen az ige hirdetés és tanítás vizitáció általi kontrollálása nem csupán az ezt végző lelkipásztorok számára van kötelező érvénnyel, hanem a gyülekezeti tagok irányában is. Így a „ketten vagy hárman” evangéliumi minimuma túlmutat egyfajta sajátos szociológiai legitimáción, s a hangsúly áttevődik arra, hogy mit is jelent valóban Krisztus nevében összegyülekezni, az ApCsel 2,24 alapján kitartóan részt venni a tanításban, s elfogadni a *notae ecclesiae* következményét, hogy „*nincs gyülekezet*

<sup>41</sup> Lásd CA VII; Inst, 4.1.9.

<sup>42</sup> LASOGGA–HAHN: i. m., 17.

<sup>43</sup> Kirche der Freiheit, 27.



*helyes tanítás nélkül*".<sup>44</sup> Ez aztán ismét megkérdőjelezi népegyházi gyakorlatainkat, amely sokszor nemcsak számol a hitismeretek deficitjével,<sup>45</sup> hanem bizonyos esetekben épít is rá (lényegtelen az igehirdetés teológiai tartalma, hiszen a lelkipásztor egyedül a kompetens teológus szakember). A minőségi egyháztudat kialakítása a gyülekezetek – akár alternatív, istentiszteleten kívüli – tanításával is nagymértékben elősegíthető lenne. A tanítás azonban nem csupán a hitismeretek lexikális, informális birtoklásának előmozdítását jelentené, hanem segítené a továbblépést az egyház és gyülekezet hitvallása felé, amely a liturgiában való realizálódáson túl, a személyes meggyőződésben s a hitvallás etikai konzekvenciáinak foganatosításában konkretizálna. Ez viszont már egyfajta autoritást adhatna a helyi gyülekezetnek, alapvetően önmagával szemben, amely révén gyülekezet- és egyháztudatuk saját, személyes, meggyőződésen és ismereten alapuló hitvallásukkal kerülne szoros és elválaszthatatlan összefüggésbe. Hiszen „*az egyház nem más, mint emberek hite és hitvallása, és (rendszerint) ugyanez – vagyis maga az emberek hite és hitvallása – teszi egyházzá*”.<sup>46</sup>

### Laikusok szolgálata: reform vagy deprofesszionálás

Végül a német egyházi reform kapcsán meg kell vizsgálni a laikusok szolgálatának kérdését. A Kirche der Freiheit reform javaslatot tesz arra nézve, hogy 2030-ig az igehirdetés szolgálatának csak egyharmadát látnák el teológiát végzett lelkipásztorok, a fennálló kétharmadot pedig laikusok és ún. prédikátorok és lektorok.<sup>47</sup> Ez a lelkészi állások drasztikus csökkentését vonná magával, amely számszerűségében a jelenlegi (2006-os adat) 21 000 lelkészi állást 13 000-re csökkentené vissza 2030-ig.<sup>48</sup> Mindamellet, hogy a reformátori elgondolás feloldja a korábbi papi tisztség és felszentelt papok eltörölhetetlen jellegét (*character indelebilis*), s megalkotja az egyetemes papság elvét, mégis a laikusok, a nem felszentelt (nem ordinált) s teológiát nem végzetek ilyen arányú szolgálata a deprofesszionizálás veszélyét rejti magában a reformkritikusok véleménye szerint.<sup>49</sup> Ugyanakkor a lelkipásztorok kivonulása a helyi gyülekezeti szolgálatok színteréről az egyház súlyvesztését is jelentené, hiszen német egyháztagság-felmérések bizonyítják, hogy a legtöbb ember

<sup>44</sup> VOLF: Képünkre és hasonlatosságunkra, 195.

<sup>45</sup> FAZAKAS: Népegyház – krízis vagy lehetőség, 337–338.

<sup>46</sup> VOLF: Képünkre és hasonlatosságunkra, 195.

<sup>47</sup> Kirche der Freiheit, 67–69.

<sup>48</sup> I. m., 75.

<sup>49</sup> THOMAS: 10 Klippen auf dem Reformkurs der EKD, 370–372.

számára a helyi lelkészen válik tapasztalhatóvá az egyház, tehát megkérdőjelezhetetlen a lelkészek kulcsszerepe a népegyházban. Azaz, míg a keresztyén egzisztencia a helyi lelkészen realizálódik és konkretizálódik, addig az egész egyház, amely szervezetként áll a lelkipásztor mögött, mindig csak absztrakt marad.<sup>50</sup> A lelkési szolgálat preferálását támasztja alá az a lutheri értelmezés, miszerint „*minden keresztyén pap, de nem mindegyik lelkész*”,<sup>51</sup> s hogy az igehirdetés tisztsége egy speciális, ordinációhoz kötött tisztséget foglal magában.<sup>52</sup> Luther számára az egyetemes papság kiinduló gondolata abban volt, hogy eltörölje az áldozópap elsődlegességét a laikus hívőkkel szemben, amely felszentelése által állította Istenhez különleges közelségbe, s amely egyúttal a laikus hívő relatív Istentől való távolságát is magában foglalta. Azaz, az egyetemes papság gondolata elsősorban sakramentális jellegű és nem kériumatikus.

Kibernetikai szempontból ez azonban nem jelentené a laikusok kivonulását sem az egyház, sem pedig a helyi gyülekezet életéből. Sőt! Egyfajta funkcióátcsoportosítással átvállalhatnak olyan nem teológiai feladatokat a lelkipásztoroktól, amelyek viszont éppen a lelkipásztori kériumatikus szolgálatot veszélyeztetik. A képviselő, igazgatás, pénzügyi és gazdasági feladatok elvégzése történhetne laikus szinten,<sup>53</sup> úgy persze, hogy ennek meg kell teremteni mind a jogi, mind pedig az anyagi feltételeit. Ugyanakkor a laikusok szolgáltatásának elkerülhetetlensége szükségessé teszi a teológiai és egyházi ismeretek átadását abszolváló képzéseket – mert – egy korábbi idézetet továbbgondolva – nincs szolgálat tanítás nélkül!

## Szempontok és tézisek egy lehetséges reformhoz – Összegzés

1. Minden egyházon belüli reformkezdeményezést és változtatást teológiai megalapozottsággal kell elkezdni; ugyanakkor bizonyos részproblémák megoldása még nem feltétlenül jelent reformszükséget.
2. A református egyház önmagában hordozza a változás és változtatás lehetőségét, így a reformalarmizmus és reformstressz helyett fontosabb lenne foganatosítani saját protestáns identitásunk komolyan vételét.
3. Mivel a helyi gyülekezet autonómiája és autoritása egy kívül lévő attribútum, nem feltétlenül szükséges, hogy a jog deklarálja egyházközséggé a gyülekezetet. Ez leginkább egyfajta gyülekezetpásztorációs és kibernetikai

<sup>50</sup> KARLE: Kirche im Reformstress, 158.

<sup>51</sup> OBERDORFER: Kinderwissen 34, vö. WA 31,1,211.

<sup>52</sup> Uo.

<sup>53</sup> Lásd BRACKS: Gemeindekuratoren und Kirchenentwicklung, 217.

- elvi következményt vonna maga után, és a jogi, valamint a teológiai értelemben vett gyülekezet disztinkcióját.
4. Az egyházszervezet átstrukturálása nem feltétlenül kell egyet jelentsen a gyülekezetek megszüntetésével, de különbséget kell tenni a parókiális jog által meghatározott territórium és a gyülekezeti szolgálat között. Már rövid távon is megspórolhatatlan a gyülekezetek és a lelkipásztori szolgálatok összefogása a szolidaritás és szubszidiaritás elve alapján.
  5. A népegyházi örökségként definiálható mennyiségi szemléletmódot fel kell váltsa a minőségi és teológiailag meghatározott egyházi és gyülekezeti élet, még akkor is, ha ez bizonyos helyzetekben fájdalmas veszteséggel jár.
  6. Át kell gondolni a lelkészi szolgálat és a laikusok szolgálatának felosztását a kérügmaticus szolgálatok javára, ebből kifolyólag szükséges nagy(obb) hangsúlyt fektetni a gyülekezeti tagok és laikus munkatársak képzésére.
  7. Elengedhetetlen az egyházlátogatás intézményének újragondolása teológiai és tanítói alapon, a manapság sok esetben tapasztalható adminisztratív vagy szankcionáló funkcióval szemben.

## Bibliográfia

- ◆ *Abschied von einer Kirchengebäude. Entwidmung*, Hannover, VELKD, 2006.
- ◆ AMELUNG, E.: Autorität III., in *TRE* (Theologische Realenzyklopädie) V., Berlin–New York, Walter de Gruyter, 1980, 36–40.
- ◆ BEINTKER, H.: Autorität IV., in *TRE* (Theologische Realenzyklopädie) V., Berlin–New York, Walter de Gruyter, 1980, 40–51.
- ◆ BRACKS, H.: Gemeindekuratoren und Kirchenentwicklung – Eine nicht nur bayerische Perspektive, in Rauber, J. (Hrsg.): *Kirche der Freiheit gestalten, Herausforderungen für Gemeindeberatung und kirchliche Organisationsentwicklung*, Neukirchen-Vluyn, Neukirchener, 2013, 205–218.
- ◆ EBNER, M.: „Allgemeine Zugehörigkeit“ Christentum entscheidet sich in der Bindung an eine konkrete Gemeinde! Eine Stellungnahme zum Impulspapier „Kirche der Freiheit“ auf der Grundlage der paulinischen Schriften, in Karle, I. (Hrsg.): *Kirchenreform, Interdisziplinäre Perspektiven*, Leipzig, Evangelische Verlagsanstalt, 2009, 253–268.
- ◆ Érintés – *Sorsdöntő párbeszéd a megújulásért*, Budapest, Egyházi Jövőkép Bizottság, 2013.
- ◆ CALVINI, Johannis: *Opera Selecta* (OS 5) Bd. V., München, Kaiser, 1936.
- ◆ FAZAKAS, S.: Népegyház – krízis vagy lehetőség, in *Theologiai Szemle XXXVI* (1994/6), 332–344.

- ◆ GUNDLACH, TH.: Kirche in der Fläche, Beobachtungen und Thesen, in Kirchenamt der EKD (Hrsg.): *Kirche im Aufbruch, Schlüsseltexte der Reformprozess*, Leipzig, Evangelische Verlagsanstalt, 2012, 348–353.
- ◆ EBERT, CH.–POMPE, H.-H. (Hrsg.): *Handbuch Kirche und Regionalentwicklung – Region – Kooperation – Mission*, Leipzig, Evangelische Verlagsanstalt, 2014.
- ◆ HAUSCHILDT, E.: Organisation der Freiheit – „evangelisch Kirche sein“ verändert sich, in Kirchenamt der EKD (Hrsg.): *Kirche im Aufbruch, Schlüsseltexte der Reformprozess*, Leipzig, Evangelische Verlagsanstalt, 2012, 215–232.
- ◆ KARLE, I.: Das Ende der Gemütlichkeit? Eine Auseinandersetzung mit den Reformbestrebungen der EKD, in *Evangelische Theologie* 67 (2007/5), 332–349.
- ◆ KARLE, I.: *Kirche im Refromstress*, Gütersloh, Güterloher Verlagshaus, 2011.
- ◆ *Kirche der Freiheit, Perspektiven für die Evangelische Kirche im 21. Jahrhundert*, Ein Impulspapier des Rates der EKD, Hannover, EKD, 2006.
- ◆ LASOGGA, M.–HAHN, U. (Hrsg.): *Die Visitation, Eine Studie des Theologischen Ausschusses der VELKD*, Hannover, VELKD, 2010.
- ◆ LÜTCKE, K.-H.: Ekklesia zwischen Ortsgemeinde und Gesamtkirche – Theologische Implikationen in den gegenwärtigen Strukturfragen der Kirche, in Reuter, H.-R.–Bedford-Strohm, H.–Kuhlmann, H.–Lütcke, K.-H.: *Freiheit verantworten, Festschrift für Wolfgang Huber zum 60. Geburtstag*, Gütersloh, Chr. Kaiser, Gütersloher Verlagshaus, 2002, 128–139.
- ◆ LUTHER, M.: *Von dem Papstthum zu Rom wider den hochberühmten Romanisten zu Leipzig*, in D. Martin Luthers Werke, Kritische Gesamtausgabe (WA 6) Bd. 6, Schriften, Predigten, Disputationen 1519/20 Weimar, Hermann Böhlau, 1888, 277–324.
- ◆ LUTHER, M.: *Von weltlicher Obrigkeit, wie weit man ihr Gehorsam schuldig sei*, in D. Martin Luthers Werke, Kritische Gesamtausgabe (WA 11) Bd. 11, Predigten und Schriften 1523, Weimar, Hermann Böhlau Nachfolger, 1900, 29–281.
- ◆ MAU, R.: Autorität II., in *TRE (Theologische Realenzyklopädie)* V., Berlin–New York, Walter de Gruyter, 1980, 32–36.
- ◆ MÖLLER, CH.: Gemeinde I., in *TRE (Theologische Realenzyklopädie)* XII., Berlin–New York, Walter de Gruyter, 1984, 316–335.
- ◆ OBERDORFER, B.: Kinderwissen – Das lutherische Verständnis von Kirche und Gemeinde, in Karle, I. (Hrsg.): *Kirchenreform, Interdisziplinäre Perspektiven*, Leipzig, Evangelische Verlagsanstalt, 2009, 25–36.
- ◆ ROLOFF, J.: *Die Kirche im Neuen Testament*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1993.

- ◆ THOMAS, G.: 10 Klippen auf dem Reformkurs der Evangelischen Kirche in Deutschland – Oder: Warum die Lösungen die Probleme vergrößern, in *Evangelische Theologie* 67 (2007/5), 361–387.
- ◆ VOLF, M.: *Képiinkre és hasonlatosságunkra – Az egyház mint a Szentháromság képmása*, Budapest, Harmat, 2013.
- ◆ WEBER, O.: *Versammelte Gemeinde, Beiträge zum Gespräch über Kirche und Gottesdienst*, Neukirchen-Vluyn, Neukirchener Verlag, <sup>2</sup>1975.
- ◆ ZWINGLI, H.: *Von dem Predigtamt*, in Huldreich Zwinglis sämtliche Werke, Bd. 4, Corpus Reformatorum 91 (CR 91), Leipzig, Heinsius, 1927, 382–433.

## Szemponatok a gyülekezeti felnőttképzés bevezetéséhez

### Az Isten Igéjét tanuló gyülekezet követelménye

Az egyház életében a kezdetek óta szorosan összekapcsolódott a miszió és a felnőtt katechumenátus, hogy a keresztyén hit alapjait, gondolkodásmódját, életet formáló szemléletét továbbadják.

Nem véletlen, hogy a keresztyén tanítás közreadásának vágya a reformációban kiemelt feladat lett. Kálvin nem véletlenül tanította, hogy a hit helye nem a tudatlanságban, hanem a megismerésben van. A *reformáció* sajátos kifejezése volt „az igaz tudomány” megismerése és elsajátítása, amiről nemcsak beszéltek, hanem amiért tettek is.

A tanuló gyülekezet vonása már a Heidelbergi Káté didaktikus-kognitív terminológiájába beleillett. Már a Káté 2. kérdés-feleletében *megismerésről és tudásról* van szó. A HK 6. kérdés szerint az ember elsősorban avégre teremtett, „hogy teremtő Istenét igazán *megismerje*”. A hit is „*ismeret*, amelynél fogva igaznak tartom mindazt, amit Isten az ő igéjében nekünk kijelentett” – mondja a 21. kérdésre adott felelet. A HK 103. feleletben jellegzetes fordulat, hogy „Isten Igéjét *tanuljam*”. A HK 122. kérdés-feleletben Isten nevének megszentelése is elsősorban azt jelenti, hogy „téged igazán *megismerjünk*”. Ahol Isten színre lép, ott a bölcsesség lép színre, és várja az őt megismerni vágyó ember érdeklődését, megérteni akarását.<sup>1</sup> A Szentírást megérteni annyit, mint járni a hit gyakorlásának és a hit nyelvének iskoláját.<sup>2</sup>

A hit egy egészen új megismerési lehetőséget tartogat a hívő ember számára. Kálvin azt mondja erről a hitről, hogy az „Isten irántunk való jóakarátának erős és biztos megismerése, amelyet miután a Krisztusban való ingyenes ígéret igazságán alapul, a Szentlélek nyilatkoztat ki a mi elménknek és pecsétel meg szívünkben”.<sup>3</sup> János evangéliuma is egy lélegzetre mondja ki, összekapcsolva a hitet és a tudást (Jn 6,69; 8,32; 14,9–10). Különösen a páli irodalom gazdag abban, hogy a hit (*πιστις*) fogalmát és állapotát ezzel az ismeretet és a tudást hordozó intellektuális vonallal kapcsolja össze (1Kor 2,2; 1Kor 3,16; 1Kor 8,4–7). Barth Károly tétele szerint: „A keresztyén hit az értelem meg-

<sup>1</sup> BARTH: Die christliche Lehre, 28–29.

<sup>2</sup> LATZEL: Theologische Grundzüge des Heidelberger Katechismus, 155.

<sup>3</sup> KÁLVIN: Institutio, III.2.7.

világosodása, amelyben emberek felszabadulnak arra, hogy a Jézus Krisztus igazságában éljenek s ezzel bizonyossá lesznek életük értelme és minden történés oka és célja felől.<sup>4</sup>

Ez az alapelv kristálytiszt. De körülvesz bennünket a való világ, ezért világunk kontextusát is fel kell vázolnunk.

## A hitismeretben meggyengült állapot nyomorúságrajza

Luckmann (1963) és Berger (1980, 1994) nagy figyelmet keltő szociológiai vizsgálatai alapján helyesebb a vallásosság változásáról, mint a vallásosság le-tűnéséről beszélni. Szerintük a jelenlegi vallásosságot a fokozódó privatizálódás, individualizálódás és pluralizálódás jellemzi.<sup>5</sup>

A *privatizálódás* a vallás vonatkozásában azt jelenti, hogy az egyén szabad döntésétől függ, melyik vallási irányhoz kapcsolódik, illetve hogy egyáltalán van-e vallásos meggyőződése. A vallásszabadság alkotmányosan biztosított, ami menlevelet jelent a vallástalanság szabadságának is. A privatizálódás lényegesebb összefüggése viszont, hogy a társadalmi élet ma az ember vallási hovatartozásától függetlenül működik. A közéletben megjelenő szerepek az általánosan elfogadott elképzelések szerint függetlenek a vallási összefüggésektől, még akkor is, ha pl. a foglalkozásválasztásnál vagy a foglalkozásvégzés mikéntjénél a vallásos meggyőződés igencsak fontos szerepet játszhat.

A vallásszociológiai viták rámutatnak arra, hogy a privatizálódásnak ez a formája egyáltalán nem zárja ki a vallásnak a közéletre, a nyilvánosságra való befolyását. Politikai összefüggésben sem állítható, hogy a vallás teljesen elvesztette volna jelentőségét. Egyéni motiváció alapján, vallási okokból csoportok alakulhatnak politikai és közéleti célok elérése érdekében. A társadalomkritikus vallásosság eredményeként született meg a deprivatizált vallás fogalma. Példa erre az ökológiai mozgalom vagy a keresztyén konzervatív politika. Ezek a vallásos deprivatizációs jelenségek körülhatárolt ellenmozgalmak és mint ilyenek, tisztán megkülönböztethetők a társadalomban nagy általánosságban tapasztalható vallási privatizációs tendenciától.

A privatizálódott vallás egyben *individualizálódott* is. Önálló, saját döntések születnek a hit és a hívés formájáról anélkül, hogy azok követnék valamely vallási közösség elvárásait, vagy az egyházi tanok tartalmi irányvonalát. Ez egy kereső, válogató beállítottság, amely csupán egyes elemeit veszi át a vallásos tradíciónak. A keresés, kiválasztás kritériuma az, hogy az én saját

<sup>4</sup> BARTH: Kis dogmatika, 20.

<sup>5</sup> LÜCK-SCHWEITZER: Religiöse – Bildung – Erwachsener, 43–45.



tapasztalataim összefüggésében „minek van értelme”.<sup>6</sup> Egyrészt az individualizálódott vallást az élettörténet alakítja ki, másrészt a vallásos meggyőződés értelmének mércéje az, hogy mennyiben segíti az a saját élettörténet sikeres lefolyását. Leegyszerűsítve: keresek az életemhez egy azt igazoló-magyarázó vallást.

Egy ilyen társadalmi helyzetben, melyet magas fokú vallási privatizálódás és individualizálódás jellemez, együtt jár a vallási *pluralizálódás* tendenciája is.

Ha egy fölrendelt, intézményes vallásrend nem tartja össze az individuális megjelenési formákat, akkor a vallási pluralizmus szituációja szükségszerű következmény. Maga az egyháztagság sem jelent hasonló hitformát és hasonló életvitelt. Ezt belső pluralizálódásnak nevezhetjük, ami ma a keresztyén felekezetekben nálunk is jelentkezik.

A multikulturális és multivallásos társadalmi létforma következtében ehhez egy külső pluralizáció is kapcsolódik. A német szakirodalom itt megjegyzi: Németországban a keresztyénség mellett egész sor más vallásforma is megjelent és mennyiségileg is számottevő arányt tesz ki. Ez választási lehetőséget is ad az embereknek. A valamely valláshoz való odatartozás már nem önmagától értetődő, sokkal inkább önálló választásra, döntésre kényszerít.

Ezzel nagyon gyakran találkozunk a gyülekezeti munkában. A vallási tartalmak, igazságok és erkölcsi normák elvesztették kötelező erejüket, nem számíthatnak objektív és általános érvényre. Az egyén szabadon válogathat közöttük, s a döntését nem kell megindokolnia. *Peter L. Berger*, a meghatározó amerikai szociológus „*herezis-kényszer*”-nek (*Zwang zur Häresie*) nevezi ezt a jelenséget. Amikor a hagyományozott rendező elveket félretéve választ valaki igazságok és normák között, óhatatlanul heretikussá válik. Egyfelől azért, mert szubjektív ítéletalkotását föléje helyezi mindenki másénak, másfelől pedig azért, mert olyan új és egyéni rendszert teremt, ami hamisnak bizonyul az adott igazság és norma eredeti rendszeréhez viszonyítva.<sup>7</sup>

Egyesek ezt a helyzetet szabadságnövekedésként értelmezik. Ma az egyéni, önálló döntés lehetősége valóban sokkal nagyobb, mint korábban, amikor a vallási konformitást még politikai eszközökkel is kikényszerítették. Sokak számára viszont maradandó megterhelést jelent éppen az, hogy saját döntésre kényszerülnek. Erre a túlterhelésre és beválthatatlan elvárásra utal, hogy sokan látszatbiztonságba menekülnek, amelyeket nem csak fundamentalista mozgalmak nyújtanak.

<sup>6</sup> Mivel itt az élettörténeti összefüggések döntőek, biografizált vallásosságról is beszélhetünk ebben a vonatkozásban. LÜCK–SCHWEITZER: *Religiöse – Bildung – Erwachsener*, 43.

<sup>7</sup> LÜCK–SCHWEITZER: *Religiöse – Bildung – Erwachsener*, 44.

A vallás változásaihoz kapcsolódó jelenségek nem egyediek. Az általános társadalmi és kulturális változás részei. A modern és posztmodern létformában az individualizálódás az élet kézjegyévé vált.<sup>8</sup>

A felekezetenélküliségről szóló vita is az individualizálódás és pluralizálódás tendenciájának jegyében áll. Felmérések bizonyítják, hogy a felekezetenélküliséget illetően szigorúan különbséget kell tenni Kelet-Európa és Nyugat-Európa között. Nyugaton a felekezetenélküliség viszonylag fiatal jelenség, keleten régi és tartós jelenség. Keleten a volt ateista állampropaganda játszott ebben döntő szerepet. *Neubert azt állítja, hogy keleten a felekezetenélküliség a hiányzó individualizálódás megjelenési formája, nevezetesen egy olyan túllakalmazkodás a társadalmi meghatározókhöz, elvárásokhoz és konvenciókhoz, amely lehetővé teszi az individualizálódást.*<sup>9</sup>

A vallásszociológiai diszkusszió a vallásosság változását összefüggésbe hozza még az egyes társadalmak határain túlmutató globalizációs folyamattal is. A globalizáció folyamatában (mely által a világ „egyetlenegy helységgé válik”) a tradíciók és identitások alapvetően relativizálódnak, a látszólag végtelen lehetőségek miatt. Nemcsak a médiák világot átfogó és világméretű turizmust bemutató szerepe kapcsolódik ehhez, hanem a világgazdaság összefonódása is és a nemzetközi migráció. Az idegen megjelenése gyakran az idegen vallás megjelenését is jelenti. Ami ennek a vallásnak új, közvetlenebb érzékeléséhez is vezet.

A szinkretista tendenciák normál jelenséggé váltak, nem mint valláskeveredés, hanem mint a vallás és a tradíció iránti szelektív beállítottság. A társadalom megkérdőjelezte a tradicionális normákat, így vált nyilvánvalóvá a keresztény hagyomány átadásának krízise.<sup>10</sup> A szelektivitáson túl H. J. Körtner

<sup>8</sup> U. Beck szociológus értelmezése szerint az individualizáció kettős folyamat: egyesek számára kiszabadulás a „történelmileg kialakult szociális formákból”, az osztályhoz, réteghez, származáshoz kötött kultúrkörből. Mások szerint viszont ez „a tradicionális biztonság elvesztését” és a „szociális kötődés új formáját”, illetve kontrollt is jelent. A kontroll az individualizálódással kapcsolatban arra utal, hogy nemcsak a szabadság növekszik, hanem sok tekintetben egy kontrolltolódás következik be. Egy olyan társadalmi nyomás következik be, hogy automatikusan arra kényszerül az ember, hogy individualizálja a vallását. Uo.

<sup>9</sup> LÜCK-SCHWEITZER: Religiöse – Bildung – Erwachsener, 45.

<sup>10</sup> ТОМКА: Vallás és egyház Magyarországon a rendszerváltás kezdete óta, 14–16: „...ebben a szétszabdalt világban a vallás és az egyház többé-kevésbé hagyományosan és természetesen beleillik a magánélet kapcsolatrendszerébe, de nincsen automatikusan jelen a munkahely, állam, a kollégai és baráti kapcsolatok hálózataiban. Az ember életének egyre nagyobb s egyre fontosabb részét tölti olyan közegben, amelynek célirányos, profán rendje független hittől és vallástól. Ez a helyzet kettős kihívást tartalmaz. Az egyénnek magának kell meghatároznia, hogy milyen jelentőséget tulajdonít hitének s akarja-e, tudja-e azt életének minden vonatkozásában érvényesíteni. A vallási intézmény (egyház) pedig szembekerül azzal a feladattal, hogy párbeszédbe kerüljön, hogy tisztázza kapcsolatát mindazokkal a területekkel, amelyek természetük szerint profánok és öntörvényűek.”

hívja fel a figyelmet arra, hogy a hit diaszpóraegzisztenciája közös ökumenikus tapasztalattá lett: „A diaszpóralét semmi esetre sem csak a kisebbségi egyházak szituációja, hanem a keresztyén hit és egyház lényegi ismertetőjege...”<sup>11</sup>

Amikor manapság szembe találja magát az egyház a „vallások piacán” egy szinkretista vallás- és világfelfogással, vagy a hamis ökumenizmust zászlóra tűzve az általános keresztyénség szólamaival, sokféle szektássággal, politikai és társadalmi messianizmussal, szabados erkölcsű és gondolkodásmódú demokráciával, globalizációval, információdömpinggel, technikai robbanással, testkultusszal, sztár csináló emberimádattal és a világvallások testközelbe érkezésével, akkor nem csoda, ha a történelmi egyházak tagjai között fenyeget a gyülekezeti tagok identitáskrizise.

Mindezekkel együtt mi nem veszteségorientált, rezignált, aggódó egyházkerület vagyunk, hanem az ígéretorientált látásmód<sup>12</sup> jegyében hívom a Tiszántúl reformátusságát közös gondolkodásra és tanulásra a jövő érdekében.

## **Elodázhatatlan missziói feladatunk a gyülekezeti felnőttképzés egyházkerületi segítséggel történő beindítása**

Elodázhatatlan feladatunk a gyülekezeti felnőttképzés szisztematikus megszervezése, hogy a keresztyén hit alapelemei sokak tudatába és életfolytatásába tudatosabban beépüljenek. Kevés már csupán megállapítani, hogy református öntudatunk meggyengült.

A felnőtt gyülekezet tanítása a reformátori örökség része. Amikor az egyház története során a protestáns egyházak ezt a munkaterületet parlagon hagyták, akkor mindig mélypont jött; amikor megbecsülték, akkor azzal a hitbeli megmaradást szolgálták és a jövőt munkálták.

Megmaradásunk érdekében fel kell vennünk a többfrontos harcot a tunyasággal, s ehhez átgondolt módszerek, új alkalomtípusok és más megközelítési módok szükségesek, mert az egyházi alapfogalmak, a régi teológiai evidenciák és a megfogalmazás sokaknak idegen. Még a gyakorló, rendszeresen templomba járó gyülekezeti tagjaink jelentős részének is vékonyka és sekélyes a keresztyén hitismerete (de természetesen tisztelet a szép számú kivételnek is!). Szükséges az időszerű, felkészült tanítás, amit aztán következetesen képviselhetünk is. Nem elég a kampányszerű vagy egyszeri „vallásos élmény”, hanem be kell indítanunk a kitartó és folyamatos gyülekezeti felnőttképzési munkát.

<sup>11</sup> KÖRTNER: Theologie der Diaspora, 20.

<sup>12</sup> Christian Möller kifejezése.

Mi is ez?

A gyülekezeti felnőttképzés egy „határnyitó program” (*Entgrenzungsprogramm*): nyitás a híveink társadalmi helyzetére, életére és lelki hiányaira figyelő evangéliumi tanításra (Roland Degen és mások).<sup>13</sup>

A külföldi protestáns tapasztalatok szerint a gyülekezeti felnőttoktatás egy teljesen új dimenzióját nyitotta meg a gyülekezeti életnek, és jelentős impulzusokat és kritériumokat adhat a gyülekezeti megújuláshoz. A gyülekezeti felnőttoktatás jelentősége abban az összefüggésben is előtérbe kerül, hogy a gyülekezet számára alapvető jelentőségű biblikus keresztyén hagyomány kifejtéséért, megnyitásáért maga a gyülekezet felelős. A gyülekezeti felnőttoktatás ugyanakkor olyan kísérlet is, amely különböző munkaterületeket és munkaformákat, amelyek általában az egyházi év körforgásához vagy az egyéni élet folyamatához kapcsolódnak, kiszabadítja izolációjukból és egymással kapcsolatba hozza (G. Adam).<sup>14</sup>

A szakirodalom ezen a téren új fejlődési tendenciát jelez. Az egyházképben megjelent az a kettős elvárás a gyülekezettel kapcsolatban, hogy a gyülekezet egyrészt tudós, tájékozódó és tanító közösség, másrészt viszont kereső, kérdező és tanuló közösség is.<sup>15</sup> Az egyháznak az evangéliummal kell segítenie az életkérdések megoldásában (H.-J. Petsch), hiszen az egyház életközösség.<sup>16</sup>

Az evangélium az élet alapja, amiből élünk, az oktatás pedig az életgyakorlatot segíti. A gyülekezeti felnőttképzés azért „sürgetően szükséges”, mert a keresztyén tradíció által közvetített megoldások és az életkérdésekre adott válaszok önmagukban már nem mindig kielégítőek.

A keresztyének kisebbségi helyzete a társadalomban és az új kihívásokkal szembeni normák megtalálása megkövetelik a felnőttképzést. A személyes hitről való számot adni tudásban is kell fejlődünk, de igen komoly hiányosságok mutatkoznak abban, hogy hogyan lehet a hitet átváltani cselekedetekre, és hogy ehhez az átváltáshoz milyen etikai döntések meghozatala szükséges.

Új tendencia az is, amelyik a parókiális felnőttképzést komplex feladatnak tekinti, és kiterjeszti azt az óvodától az időssekkel való szolgálattig, de szakaszonként elvárja a differenciáltságot. Rendszerszerűen jelenik meg, vagyis a szakaszok egymástól is függenek, meg egymásra is utaltak (*E. Rosenboom*).<sup>17</sup>

A felnőttképzés mint egyházon belüli képzésforma speciális igényeknek és kötelezettségeknek kell hogy eleget tegyen, például folytatnia kell

<sup>13</sup> DEGEN: Gemeindepädagogik, 684.

<sup>14</sup> LACHMANN: Gemeindepädagogisches Konpendium, 18–21.

<sup>15</sup> A Felnőttképzés Német Protestáns Munkaközösségének állásfoglalása (DEAE – Deutsche Evangelische Arbeitsgemeinschaft für Erwachsenenbildung [1979; 1980; 1983]).

<sup>16</sup> PETSCH: Reflexion und Spiritualität, 93.

<sup>17</sup> ROSENBOOM: Gemeindepädagogik, 25–40.

a konfirmanduskorban megkezdett oktatási feladatot és azt a felnőtt élethelyzetének megfelelően kell elmélyítenie (K. E. Nipkow). Ennyiben felnőtt katechumenátusról beszélhetünk, amely az evangéliumhirdetés közvetlen kontextusában áll és így kapcsolódik a belmisszióhoz (Ulrich és Jetter).<sup>18</sup>

Az egyházat a számadás felelőssége sarkallja erre, hogy kinyilvánítsa, mit jelent keresztyénként hinni, a világban élni, ugyanakkor az egyház tagjának lenni. Az egyház az élő Isten evangéliumát szolgálja. Minden tanulásának és tanításának ez a végső vonatkoztatási pontja.<sup>19</sup>

A tanuló közösségként élő egyház segítheti el arra a szintre a tagjait, hogy képessé váljanak az evangéliumi gondolkodásmód megértésére, és kapcsolódjanak be képességeiknek megfelelően a gyülekezet összegyűjtésébe, vagyis éljenek keresztyénként a világban és működjenek együtt a gyülekezettel.<sup>20</sup>

A felnőttképzés összekapcsolhatja a hagyományos gyülekezeti, egyházi, intézményi munkaágakat a tanulás lehetőségével (nőszövetség, férfikör, fiatal felnőttek bibliakörei, témacentrikus gyülekezeti esték, szeretetvendégségek stb.).

A felnőttek tanulását nem terheli az iskolai tanulás teljesítménykényszere, és segítséget adhat a résztvevők „önsegítéséhez” (= *Selbsthilfe*).

Ez a forma olyanokat is el akar érni, akiket másképpen nem ér el a gyülekezet.

A felnőttképzés egyéni és társadalmi életproblémákat tematizál, amelyek feldolgozásához a korábban szerzett iskolai tudásanyag és a hétköznapi tudásanyag (*Alltagswissen*) nem ad elég segítséget, vagyis „élettanulást” jelent. Az egyházi felnőttképzés elő tudja mozdítani az önszerveződő tanulást, az életszerű ismeret megszerzését, közösséget formál, és számít a Krisztustól eredő megbékéltetés és megszabadítás dinamikájának hatására.<sup>21</sup>

*Erich Feifel* a felnőttképzés teológiai didaktikáját összeköti egy kor- és szakszerű egyházértelmezéssel, amiben a hit és tapasztalat összefügg: „A teológiai felnőttképzés feladata az, hogy az egyházat olyan tanuló közösséggé alakítsa, amelyben a vélemény- és az akaratképzés a hitnek megfelelően történik. [...] A hívőket egy tanulási folyamat által akarja a hit ügye számára aktivizálni.”<sup>22</sup> A tanulóközösségként értelmezett egyháznak különböznie kell a hierar-

<sup>18</sup> STRUNK: *Erwachsenenbildung*, 178.

<sup>19</sup> ADAM: *Kirchliche Erwachsenenbildung*, 137; vö. az EKD 1983-ban kiadott állásfoglalásával – *Kammer der EKD für Bildung und Erziehung*, 1983.

<sup>20</sup> Tomka Miklós még 2000-ben írta: „...a reformátusok között valamivel gyakoribb, mint a katolikusok között a felekezeti öntudatot őrző, de Istenben nem hívő 'kulturvallásosság'.” TOMKA: *Vallás és egyház Magyarországon a rendszerváltás kezdete óta*, 5.

<sup>21</sup> ADAM: *Kirchliche Erwachsenenbildung*, 135.

<sup>22</sup> WEYMANN: *Evangelische Erwachsenenbildung*, 64. és 150. lábjegyzet.

chikus-intézményes egyházszervezeti formától. Partnerség és közös felelősség jelölik a felnőttképzés alapbeállítottságát.

Ahhoz, hogy a hívek a hit ügyei iránt aktívabbá váljanak és felelősséget vállaljanak, ahhoz egyrészt kommunikációra van szükség, vagyis arra, hogy az emberek hallgassanak egymásra, beszéljenek egymással, tanuljanak egymástól az egyházban.

Másodszor szakismeretre van szükség, amely a közös kérdésfelvetés és válaszkeresés által alakul ki.

Harmadszor: szükséges, hogy a hívek bekapcsolódjanak a hitkérdésekről való eszmecserebe. Feifel szerint „a hívők hittapasztalatai az egyház hitről való bizonyoságtételének konstruktív részei”. (Ezt nevezi Feifel „*sensus fidelium*”-nak, „*a hívők hitérzéké*”-nek.)<sup>23</sup> Ezért a teológiai felnőttképzés döntő feladata, hogy a korábban szerzett hittapasztalatokból induljon ki és azok elmélyítését segítse.<sup>24</sup>

Az életkérdések és a hitválaszok közötti közvetítő szerep az értelemkérdésnek mint implicit Isten utáni kérdésnek jut. Az élet értelme iránti kérdés kulcsfontosságú szerepet kap.<sup>25</sup>

A felnőttképzés nem speciális intézmények feladata az egyházban, hanem elsősorban a gyülekezeté. Így a felnőttképzés és a gyülekezeti munkaágak együttműködésének kérdése még nagyobb jelentőséggel vetődik fel, állítja *Gerhard Strunk*.<sup>26</sup>

*Volker Weymann* a Biblián tájékozódó felnőttképzés didaktikájára hívja fel a figyelmet. Abból a kérdésből indul ki, hogy a hit és az élet mennyiben jelent egymás számára kihívást, másrészt mennyiben segítik egymás kölcsönös fel-

<sup>23</sup> WEYMANN: *Evangelische Erwachsenenbildung*, 64.

<sup>24</sup> Ez azonban vitát nyit a „dogmatikus argumentatív teológiával” éppúgy, mint egy „társadalomkritikus-funkcionális” teológiával. Az első normatívan megszabott tan formájában jelentkezik és így képtelen a hitet és a tapasztalatot kellőképpen egymásra vonatkoztatni. Utóbbi az a veszély fenyegeti, hogy túl gyorsan azonosítja a hitet és az intendált társadalmi tapasztalatot. Mindkettővel szemben Feifel olyan teológiai modellt keres, amely a hit és a tapasztalat szakszerű kapcsolatát szolgálja. Ezt Tillich kérdés-felelet korrelációjában találja meg. A hit és tapasztalat korrelációja Feifelnél egy kettős különbségtételhez kapcsolódik: egyrészt különbséget tesz a mindennapi tapasztalat és a vallási tapasztalat között, másrészt a vallási tapasztalat és a hittapasztalat között. Feifel szerint csak akkor jöhet létre a keresztyén hit és az emberi kérdések közötti korreláció, ha utóbbiak „először vallási dimenziókba” tevődnek át. Vagy másképpen kifejezve: „a korrelációs kritérium jogosultsága döntő mértékben attól függ, hogy az ember a mindennapi élet tapasztalataihoz kapcsolódó értelem kérdésnél utat talál-e a transzcendenshez, hogy életének értelmére vonatkozó kérdésében impliciten benne van-e az Isten után való kérdezés”. WEYMANN: *Evangelische Erwachsenenbildung*, 64–65. és 150. lábjegyzet.

<sup>25</sup> Uo. Az élet értelménél kezdeni – ez a felnőttkor központi kérdése. Feltűnő, hogy az élet értelmének kérdése általában a szenvedés kérdésével összefüggően jelenik meg.

<sup>26</sup> STRUNK: *Erwachsenenbildung*, 179.



tárását. Ez a kérdés egyben a gyakorlati oktatói munka két alapirányzatát is megjelöli.

Az egyik irányzat a hitkijelentések szempontjából alakult ki, és elsősorban bibliai szövegekkel dolgozik. Ez a bibliaorientált oktatói munka.

A másik irányzat alapvető életproblémákból, létezményekből, korunk kihívásaiból indul ki. Ez a témaorientált oktatói munka. A két alapirányzat témájuk és gyakorlatuk miatt is, legtöbbször összefonódnak, hiszen egymásra utaltak és egymást támogatják.

Az egyik abból indul ki, hogy a bibliai szövegeket kialakulásuk összefüggéseiben mint a maguk idején szöveggé vált életet fedezi fel.

A másik keresési irány abból indul ki, hogy valaki nehéz létezményeket él át és így keresi a keresztyén hit megszabadító igazságait. Vagyis a gyülekezeti felnőttképzésben egyrészt figyelni kell arra, hogy mi indít el az evangéliumtól az élet felé, másrészt arra is, hogy mi indít el az létezményről az evangélium felé. Targyszerűen a bibliaorientált és a témaorientált megközelítés egymásba fonódik, de mégis megkülönböztethető.<sup>27</sup>

A felnőttképzést az határozza meg, hogy az evangélium segítő-megszabadító üzenetét a mindennapok problémái megoldása számára akarja közvetíteni (Ernst Lange, Manfred Seitz, H.-G. Jung). Tehát nem egyszerűen a felnőttek hitoktatását célozza meg, hanem az élet mindennapi kihívásaihoz kíván segítséget adni, az ember, a világ és Isten bibliai-evangéliumi értelmezése szerint. Ezek a felnőttképzés cselekvésfolyamatát meghatározó alapelvek.

Ernst Lange úgy beszél a gyülekezeti felnőttképzésről, mint „a szabadság nyelviskolájáról”, amely a „keresztyén szabadság begyakorlásának” elvén alapul és amelynek célja, hogy az emberek „rendeltetésük fényében” „Isten gyermekeinek szabadságához” juthassanak el.<sup>28</sup>

Az is fontos, hogy lássuk, *mik nem a feladatai a gyülekezeti felnőttképzésnek*. Nem feladata a professzionális továbbképzés, nem indít nyelvtanfolyamokat vagy számítógépes tanfolyamokat. Feladata viszont például foglalkozni azzal, hogy hogyan változtatja meg a komputer az életünket.

Összefoglalva: Az egyházi felnőttképzés néhány tipikus momentumát<sup>29</sup> emelem ki:

1. Az egyházi felnőttképzés *dialogikus*. Az egyház és a világ, a hit és az élet, valamint az emberek közötti beszélgetés áll a középpontban.
2. Az egyházi felnőttképzést *az élet orientálja*. Az oktatás középpontjában a felnőttek életvilága és teljes személyisége áll a mögöttük álló létezményeket mozgósítva.

<sup>27</sup> WEYMANN: Evangelische Erwachsenenbildung, 92.

<sup>28</sup> LANGE: Sprachschule für die Freiheit, 129.

<sup>29</sup> ADAM: Kirchliche Erwachsenenbildung, 150.



3. A résztvevők *önkéntesen vesznek részt* és tanulási folyamatukat maguk határozzák meg. Nem „iskolázásról”, hanem önképzésről van szó, maguk határozzák meg, hogy mit és mennyit akarnak tanulni. Ennek a metodikára nézve is következményei vannak. A csoportmunka különösen nagy jelentőségű. – Nem véletlenszerű, hanem megtervezett, program szerinti tanulás történik.
4. Az egyházi felnőttképzés elvileg *mindenki számára nyitott* és mindenkihez fordul. Kínálatával nem csupán a „gyülekezeti magot” keresi és várja, hanem az egyháztól eltávolodottak érdeklődését is fel kívánja kelteni.
5. Az egyházi felnőttképzés az egyházban és az egyház által történik, hogy *az Evangéliumot bekapcsolja az oktatási folyamatokba*. Ennek a kritériumnak a folyamat minden területére vonatkoznia kell: a motivációra, az érték és norma kérdéseire, az emberképre, a teológiai gondolkodásra.
6. Az egyházi felnőttképzés *a mindennapi életet szolgálja*, a felnőttek mindennapi problémáikhoz igazodik (G. Strunk). Témái a felnőtt ember mai helyzetéből kiindulva fedeztetik fel az aktuális egyházi tanításokat.<sup>30</sup>
7. Fontos ebben a koncepcióban, hogy *a helyi gyülekezet áll a középpontban*. Az előadás-sorozatok időben körülhatároltak, segítik az elmélyülő elgondolkodtatást, és lehetőséget adnak a közbeeső reflexióra is. A kurzusoknak van önálló értékük is, de a tapasztalatok szerint az ilyen aktivitásoknak *jelentős gyülekezetépítő hatása van*.<sup>31</sup>

## Bibliográfia

- ◆ ADAM, G.: Kirchliche Erwachsenenbildung, in *Jahrbuch der Religionspädagogik*, 6. Neukirchen-Vluyn, 1989.
- ◆ ADAM, G.–LACHMANN, R. (Hrsg.): *Gemeindepädagogisches Kompendium*, Göttingen, 1987.
- ◆ BARTH, K.: *Die christliche Lehre nach dem Heidelberger Katechismus*, Zürich, Evangelischer Verlag A. G. Zollikon, 1948.
- ◆ BARTH, K.: *Kis dogmatika*, Budapest, é. n.
- ◆ DEAE – Deutsche Evangelische Arbeitsgemeinschaft für Erwachsenenbildung, Frankfurt/Main 1979; 1980; 1983.
- ◆ DEGEN, R.: *Gemeindepädagogik*, in Mette, N.–Rickers, F. (Hrsg.): *Lexikon der Religionspädagogik*, Neukirchen-Vluyn. 2001. I. kötet.
- ◆ KÁLVIN, J.: *Institutio*, III.2.7., Budapest, Kálvin Kiadó, 2014.

<sup>30</sup> STRUNK: *Erwachsenenbildung*, 393–410.

<sup>31</sup> ADAM: *Kirchliche Erwachsenenbildung*, 142.

- ◆ KÖRTNER, U. H. J.: Theologie der Diaspora: eine ökumenische Zeitansage, In *Focus. Kirche in der Diaspora* 20. 2013/3.
- ◆ LANGE, E.: *Sprachschule für die Freiheit – Bildung als Problem und Funktion der Kirche*, München–Gelnhausen, 1980.
- ◆ LATZEL, TH.: Theologische Grundzüge des Heidelberger Katechismus, in Härle, W.–Lührmann, D. (Hrsg.): *Marburger Theologische Studien* 83., Marburg, N. G. Elwert Verlag, 2004.
- ◆ LÜCK, W.–SCHWEITZER, F.: *Religiöse – Bildung – Erwachsener, Grundlagen und Impulse für die Praxis*, Stuttgart–Berlin–Köln, Verlag W. Kohlhammer, 1999.
- ◆ PETSCH, H. J.: *Reflexion und Spiritualität*, Würzburg, 1993.
- ◆ ROSENBOOM, E.: Gemeindepädagogik, in *EvErz.* 26. 1974, 25–40.
- ◆ STRUNK, G.: Erwachsenenbildung, in *Handbuch der Praktische Theologie (G)* 3. Bd, Matthias-Grünewald Verlag, 1993, 393–410.
- ◆ STRUNK, S.: Erwachsenenbildung, in *TRE (Theologische Realenzyklopädie)* X., Berlin–New York, Walter de Gruyter, 1982, 178–179.
- ◆ TOMKA, M.: Vallás és egyház Magyarországon a rendszerváltás kezdetei óta, in *THÉMA* 2000/4. 14–16.
- ◆ WEYMANN, V.: *Evangelische Erwachsenenbildung*, Stuttgart–Berlin–Köln, Verlag W. Kohlhammer, 1983.

## A teológiai évek – felkészülés a lelkeszi szolgálatra

### Bevezetés

**E**bben a tanulmányban a református lelkeszi teológiai képzést 33 lelképásztorral készült interjú tükrében abból a szempontból vizsgálom, hogy az egyetemi oktatás és nevelés kérdései hogyan jelennek meg a lelkeszi identitás kialakulása során.

A keresztyénség történetében az egyetemek immár 900 éve részt vesznek a pap-, illetve lelkészképzésben.<sup>1</sup> A 12. századi bolognai és párizsi egyetemek mintájára alapított középkori egyetemek egyik fő fakultásának a teológiát tartották.<sup>2</sup> Az azóta eltelt hosszú idő alatt a nevelési elvek és a tudomány is átmert pár paradigmaváltáson. Több jel mutat arra, hogy korunkban a kultúra területén jelentős változások mennek végbe, ezzel együtt az egyetemi képzések keretén belül új paradigmák keresése indult, és ezen belül a teológiai képzés is keresi helyét az átalakuló világban.<sup>3</sup>

Új és újra feltett kérdések vetődnek fel, amikre a teológiai képzésnek válaszokat kell adnia.<sup>4</sup> A lelkészinterjúk kapcsán talán az egyik legfontosabb kérdés, hogy vajon mi lehet a célja a lelkészképzésnek az egyetemi kereten belül:

- Olyan okos és tájékozott emberekre van szükség, akik teológiai szempontok alapján képesek reflektálni az élet dolgaira?
- Esetleg olyan vezetőképzés helye a teológia, ahol elég ügyes és gyakorlott lehet egy fiatal, hogy akár nála 20, 30, 40 évvel idősebbek „pásztora”, illetve lelkigondozója legyen?
- Vagy olyan igehirdetőkre van szükség, akik Isten Lelkének segítségül hívásával Isten Igéjét közvetítik és bölcsen tanítanak?

<sup>1</sup> MIHÁLYFI: A papnevelés története és elmélete, 54.

<sup>2</sup> Ez a hagyomány él tovább abban is, hogy több nyugat-európai egyetem szemeszterfüzete elsőként a teológiai kar kurzusait veszi sorra (Heidelbergi Egyetem, a müncheni LMU egyetem stb.).

<sup>3</sup> HIGTO: A Theology of Higher Education.

<sup>4</sup> A változások értékelése kapcsán megfontolandók Ravasz László hetven évvel ezelőtt írt sorai: „Mire bevezünk az új korszak vizeire, ámulva vesszük észre, hogy a megoldott problémák újaként merednek reánk s a dolgok lényege mit sem változott, csak a név más és a névadó.” RAVASZ: A világnézet, 309–316.

- Richard Osmer amerikai presbiteriánus (kálvinista) teológusként a teológiai képzés célját a következőkben látja: „Az egyházban tanítók számára egy dolgot tisztáznunk kell: tanításuk alapvető célja, hogy egy olyan környezetet biztosítsanak, melyben a hit éled, támogatásra lel és kihívást kap.”<sup>5</sup> Ennek kapcsán kérdezhetjük, hogy lehet-e az egyetem Isten iskolája a teológus számára?<sup>6</sup>

Ez a tanulmány része egy nagyobb vállalkozásnak, melynek során a lelkészek életének „megtörténetét” (Kernnarration) követve a tartalomelemzés módszerével összesen kilenc téma mentén vizsgáljuk a lelkészi identitás kulcskérdéseit.<sup>7</sup> 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 lelképásztorral készítettek interjút 2013–15 között az ország különböző pontjain. Az interjúk anyagát, az interjúrészleteket a társadalomtudományos közlemények módszertani gyakorlatának megfelelően anonim módon idézem. 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 témák összegzését és tudományos igényű, de egy lehetséges reflexióját írjuk 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. Ezzel a módszerrel természetesen nem kapunk átfogó képet a lelkészekről, hiszen a kvalitatív elemzés korlátokat szab ennek, de az interjúk fő ereje a kérdéseikben és a bizonyágtételükben van. Ha az idézett gondolatok rezonálnak az olvasó saját élettapasztalatával, akkor a lelkészek történetei saját reflexióra készíthetnek bennünket mint a személyes vallomások olvasóit (transformative resonance).<sup>8</sup> A lelkészek elmondott élet-bizonyágtételei pedig a saját magunk által megharcolt válaszaink megtalálásában segíthetnek.

A következő oldalakon azt vizsgáljuk, hogy milyen válaszokat találtak az interjúalanyok teológusként, remélve, hogy szempontjaik segíteni tudják a teológiai képzés útkeresését korunk változó kihívásai között.

<sup>5</sup> OSMER: *Teaching for Faith*, 15.

<sup>6</sup> A Zsoltárok könyvéhez írt kommentárjában, a reformátor megtérésének leírása kapcsán írja Osmer, hogy a hitben növekedés az Isten által való taníthatóságban való növekedés, i. m., 53.

<sup>7</sup> A kutatómódszertanhoz lásd WHITE–WOODFIELD–RITCHIE: *Reporting and Presenting Qualitative Data*, 311–313.

<sup>8</sup> SWINTON–MOWAT: *Practical Theology and Qualitative Research*, 47.

## A felnőttkor küszöbén

A családi fészek elhagyása a legtöbb teológus esetében egybeesik az egyetemi évekkel. Levinson szerint ez az életszakasz egyfajta átmenet a felnőttkorba, amikor a fiatalok saját életüket alakítják ki, olyan területeknek, mint a párválasztás, az első munkahely, a családalapítás.<sup>9</sup> Ebben a szakaszban az ember önálló útra indul, függetlenségének megteremtésére törekszik. A fiatalnak szüksége van az eltávolodásra ahhoz, hogy identitása megszilárdulhasson. Erről az időszakról elmondható, hogy ambivalens a viszony a szülői házhoz, de a felnőtt élethez is. Még otthon van a szülői házban, de mégis már elszakadt onnan; már belépett a felnőtt életbe, de még nem teljesen önálló.<sup>10</sup> Erikson az identitáskrizist leginkább a serdülőkor kihívásának látja, és szerinte ezt a kora ifjúkort elsősorban az intimitás és integritás kérdései határozzák meg.<sup>11</sup> A serdülőkorban elindul a fiatal egy úton, viszont 20–30 éves kora között sok olyan további döntést kell meghoznia, amelyek az identitását alapvetően meghatározzák. A serdülőkori identitáskrizisre talált válaszok után az elköteleződés, a megtalált úton való járás első lépései mozgalmassá teszik ezt az időszakot nemcsak a külső történések, hanem a belső viszonyulások, világnézet stb. tekintetében is. A hitfejlődés szempontjából az ifjúkor egyik kulcsfogalma az elhívással kapcsolatos egyéni vízió (vocation dream) megélése.<sup>12</sup>

Addig világi iskolába jártam, akkor az volt nekem az álmom, hogy bejövök a teológiára és itt lesznek a kiválasztottak, akik tényleg elkötelezettek Isten szolgálatára. Teljes mély megdöbbenés ért, hogy nagyon sokan vannak, akik csak úgy itt vannak. (16/23)

Sokszor tényleg ez volt, hogy valakik inkább [...] szerettek volna kis Cseri Kálmánok lenni, de hogy ez nem sikerült senkinek sem. Szóval, hogy amikor én elkezdek Cseri Kálmán lenni és úgy csinálok, mintha ő lennék, de nem azért, hogy úgy képmutató vagyok, vagy át akarok bárkit is verni. Nem, mert ez egy pozitív példa, hogy az szeretnék lenni, de nem az vagyok. Na tehát ugye [név] ők ketten voltak, akik továbbléndítettek és elindítottak azon, hogy elmélyüljek, hogy érdemes teológiával foglalkozni, a rendszeres teológiával foglalkozni. (6,16)

<sup>9</sup> LEVINSON: *Seasons of a Woman's Life*, 18.

<sup>10</sup> I. m., 25.

<sup>11</sup> ERIKSON: *Identity – Youth & Crisis*, 135.

<sup>12</sup> FOWLER: *Becoming Adult – Becoming*, 117.

A serdülőkorban kialakul a nagy Álom – azoknak a vágyaknak az összessége, amit az életben el szeretne érni a fiatal –, és később ez tovább formálódik. A fiatal nagy álma, hogy hőssé legyen, rendkívüli tettek végrehajtására vágyik.

El sem tudtam képzelni másképpen, mint hogy én elmegyek egy kicsi helyre, és már mielőtt végeztem volna, megkeresett Somogy megyéből minket az anyukámnak egy, az egyházból ismert iftársa, ő akkor már évtizedek óta Somogyban dolgozott, ott volt lelkész, és ő hallotta [...], hogy én Baranyába készülök. Mer’ hogy akkor az volt ugye a végvár, és akkor eljött hozzánk, hogy Baranya most már kezd feltöltődni fiatal lelkészekkel, de ha én tényleg olyan helyet keresek magamnak, akkor menjek Somogyba, mert az sokkal nehezebb helyzetbe van. És hát én természetesen azt mondtam, hogy ide nekem Somogyot. (26,4)

Míg gyermekkorban időérzékelésünk a jelenhez kötött, addig a fiatal számára a jövő válik a legfontosabb időperspektívává, már nem a jelenben él, mint a gyermek, hanem a jövőre tekint.<sup>13</sup> A fiatal számára nagyon fontos a jövőorientáltság, a rá váró életkérdésekre való válaszkérés és az az álom, hogy ő majd beteljesíti vágyait, illetve megmutatja a világnak, a környezetének, hogy mire képes. A történetekben ehhez a „majd én megmutatom, én jobban tudom” mintázatai jellemzőek. (Nem véletlen, hogy a legtöbb forradalom elindítói ezen korosztály tagjai voltak a történelem során.) Újoncfázisnak is nevezik ezt az időszakot, mert a fiatal már felnőttként definiálja magát, már kirajzolódik a karaktere, ugyanakkor még kevés tapasztalata van a felnőttéletről.<sup>14</sup>

Mert tudod, abban az időben kicsik voltunk még ahhoz, hogy lássunk szemben teljes mélységében embereket, meg teológiai látásokat, meg sok mindent. [...] nagyon jó tanárok voltak, de megvolt a másik véglet is, akit kár volt odaengedni, mert többet rombol, mint amennyit a többi használ. És azért kicsi emberekről beszélgetünk. 18–19 éves emberkének mennek a teológiára. Én is úgy mentem. Ott még viszonylag túl nagyokat lehet rombolni. (12,20)

Az életszakasz nehézsége abban rejlik, hogy a fiatal már felnőtt ugyan, de még tapasztalatlan, még keveset tud az életről, és a jövő nagyon tág, nehezen igazodik el. Épp ezért fontossá válik ebben az időszakban a mentorszemély szerepe, akitől a fiatal mintát, információt, segítséget kaphat, aki átadja neki tapasztalatait, segít a döntő választásokban.

<sup>13</sup> ZIMBARDO: *Időparadoxon*, 193.

<sup>14</sup> BERGER–LUCKMANN: *A valóság társadalmi felépítése*, 195.

Ő volt az ifivezetőm, a teológiát akkor végezte el, mikor én elsőbe kerültem. Együtt nem voltunk soha, de nagyon sokat tanultam tőle, sokat biztatott, meg melletttem állt. Ő egy példa volt, nagyon más, ő egy szelíd, nagyon megbízható, nagyon hiteles keresztyén, nagyon odahajlik az esetetekhez, én ennél sokkal izébb vagyok. Ő nagy hatással volt rám. (23,12)

Volt egy-két ember, akik itt kiemelkedtek az itteni tanárok közül és a tudásukkal elsősorban, de a személyiségükkel is néha hatást gyakoroltak énrám. De a legnagyobb fordulat mégiscsak az volt, amikor személyes kapcsolatba kerültem a [professzor neve] tanítványaival. Ennek a [professzor neve]-nek volt egy olyan kisugárzása, úgy látszik, tudásban is és személyiségben is, ami kinyitotta a szememet arra, hogy no lám, no lám, a református egyház nemcsak az, amit én megismertem. [...] És az egy nagy felfedezés volt. (5,54)

A képzés szempontjából fontos lehet a többgenerációs tanári gárda, hiszen a fiatal integritáskérdéséhez és a bölcsesség kereséséhez az idősebb, tapasztalt mentorok tudnak többet adni, a fiatalabb tanárok számára pedig az intimitás, a generációk közelsége miatti kapcsolódás mehet könnyebben a fiatalokkal.

### **A szakmai identitásformálás három dimenziója**

Az egyetemi képzésnek számos célja lehet, de az amerikai valláspedagógus professzor, Robert W. Pazmiño szerint az oktatás és nevelés kapcsán a nevelési intézmények három fő fókusz valamelyikét tartják elsődlegesnek.

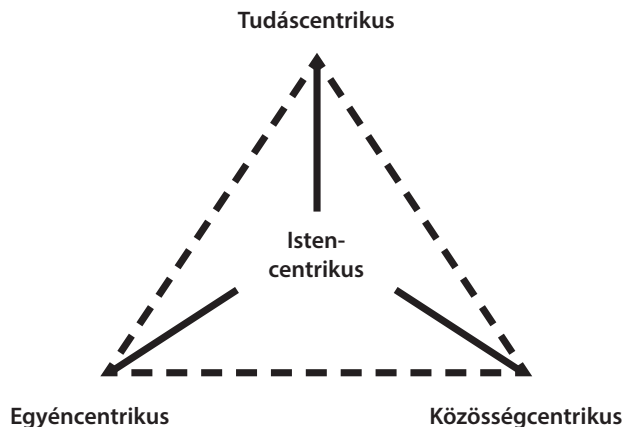
Az egyik a tartalomközpontú oktatás, amely elsősorban tudást akar átadni és célja, hogy minél több ismerethez jusson a diák és minél műveltebb legyen az adott területen. A másik lehetséges célja az oktatásnak, mikor az egyén igényeit veszi figyelembe a nevelő és a nevelési rendszer: mi az, ami a diákot érdekli, érinti, számára releváns és fontos. Itt az oktatás a diák befogadókészségéhez, motivációjához kötődik elsősorban. A harmadik lehetséges fókusz a közösség igényeit veszi figyelembe: mi az, amire a közösségnek szüksége van, és nagy hangsúlyt helyez ez a fajta oktatási szemlélet arra, hogy a diákok kapcsolódjanak egymáshoz, tegyenek a közösségért, legyenek felelős és aktív részesei a társadalom életének és alakítói környezetüknek.



A főbb tanítási fókuszok Pazmiño szerint:<sup>15</sup>

	Fókusz	Szükségletek	Curriculum	Hangsúlyok	Korlátok
<b>Rendszerezett tudás</b>	Tartalom-fókusz	A tudományosság igényei	Logikai meghatározottság („Mi az, ami adekvát és tudományosan megalapozott?”)	A tudományos ismeretanyag fő hangsúlyai	A diákok befogadóképességének figyelmen kívül hagyása
<b>Diákok érdeklődése</b>	Az egyént állítja a centrumba	A diákok „érzése” szükségleit és érdeklődését tekintve	Pszichológiai tájékozódás („Mit szeretnél tanulni?”)	„Aha”-élmények kiváltása	A rendszerezett tudás és/vagy a közösségi felelősség elsikkadhat
<b>Közösségi élet</b>	Közösségi vagy társadalmi fókusz	A közösség igényei	Társadalmi meghatározottság („Mit vár el a csoport?”)	Szocializációs (enkultúrációs) folyamat	A status quo fenntartása az ellenvélemények és a kreativitás elnyomásához vezethet

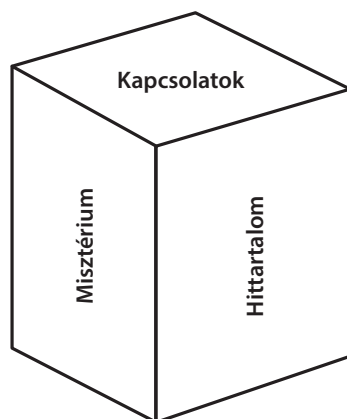
Pazmiño mindhárom fókuszot fontosnak tartja, de amellet érvel, hogy az egyházi oktatásnak elsősorban Isten-centrikusnak kell lenni. Ezt szemlélteti az alábbi ábra:<sup>16</sup>



<sup>15</sup> PAZMIÑO: Principles and Practices of Christian Education, 22.

<sup>16</sup> I. m., 17.

Az Isten-centrikus nevelési fókusz nem azt jelenti, hogy az előző három lenne fontos. Mindegyik területet az Istennel való kapcsolat viszonyrendszerében értelmezi. Az egyházi, ezen belül a teológiai oktatás számára nem a tartalom, az egyén vagy a közösség jelent fókuszt, hanem az Istennel kapcsolatban megélt közösség, az Istennel megérett tartalom és az Istennel kapcsolatban reflektált önismeret. Ezeknek a perspektíváknak Samuel Solivan kapcsán a következő neveket adja Pazmiño: az első az ortodoxia („igaz tan”), a második az ortopraxis („igaz gyakorlat”), a harmadik az ortopathos/ortopassion („igaz lelkesedés”).<sup>17</sup> A felnőttképzés kapcsán, más elnevezéssel ugyan, de Osmer is e három dimenzió együttes érvényesítését tartja mérvadónak.<sup>18</sup>



Az egyházi nevelésben és oktatásban e dimenziók együtt kell hogy megjelenjenek. Az ortodoxia a másik kettő nélkül merev szabálykövetést és az igazság törvényeskedő változatát eredményezheti. Az ortopraxis önmagában kegyeskedésbe vagy spiritualitás nélküli humanizmusba fordulhat. Az ortopathos pedig egy a világtól, de akár az egyház közösségétől is elszakadt miszticizmusban szigetelődhet el. A továbbiakban e három dimenzió érvényesülését vizsgáljuk meg a magyar teológiai oktatásra nézve a lelkészintertjük tükrében.

### A kognitív sémák elsajátításának nehézségei és szükségessége

A teológia tudományának tartalma szempontjából kulcsfontosságúak az elődök által hagyományozott kognitív sémák.<sup>19</sup> Egy lelkész szemléletesen vall a sémák elsajátításának fontosságáról:

<sup>17</sup> PAZMIÑO: God Our Teacher, 12.

<sup>18</sup> OSMER: Teaching for Faith, 39.

<sup>19</sup> OSMER: Teaching for Faith, 42.

Nagyon érdekes volt ezt meglátni, és én nagyon nagyra értékelem ezért a teológiát. Mindig megy ez a nyavalygás, hogy kéne gyakorlatot tanítani többet a teológián – nem tudom, biztos hallottad már ezt a toposzt –, ellene vagyok. Érdekes módon ellene vagyok. Szerintem sosem lesz már az embernek ideje hébereznii meg görögözni, és végső soron mégiscsak teológusok vagyunk és a teológia grammatika – mondja Luther. Tehát itt gondolkodni kell, meg olvasni kell, meg szociológiai riportot csinálni. Kikerülsz segédlelkésznek és temetsz, mint az állat. Nincs többé ilyen nyavalygás. Halomban állnak a könyvek, és évek óta nem tudom végigolvasni. Tehát ez egy munka. Majd beszélünk erről is biztos... A lelkési hivatás. Ott kellene tanulni. Az ember később meg úgyis szív... kimész akkor és szívsz eleget. Szerintem jó főnök kell, aki elmagyarázza hatodéven, vagy mit tudom én. Kell a gyakorlat, de szerintem nem a suliban. Ott el kellene mélyedni azokban a dolgokban. (17,26)

Az egyetemi életben nagyon fontos szerepe van, hogy a szakma specifikus sémarendszerét elsajátítsa a hallgató. Mérő László karakteres véleményét fogalmaz meg az egyetemen elsajátítandó sémarendszerekkel kapcsolatban: „Az egyetem, azaz az universitas lényege éppen az, hogy egy általános képzést ad, amelynek segítségével a diplomásoknak meglesz az alapja ahhoz, hogy specialistává váljanak. [...] Az egyetemistát arra edzették öt éven át, hogy bármikor meg tudjon tanulni valami egészen újat, meglegyen hozzá az általános szakmai alapja, és legyen gyakorlata az egészen új dolgok megtanulásában. [...] Ebből a szempontból majdnem mindegy, hogy valaki a római jogból, a parciális differenciálegyenletek vagy az ószláv grammatika tanulmányozásával szerezte meg ezt a képességet. Minden egyetem esetében ez a szakmai alapozás valami olyasféle dolgokkal történik, aminek később nagy valószínűséggel nem veszi konkrét hasznát az ember. Például nem orvos az, aki nem tudta valamikor a halántékcsont összes dudorának és üregének a latin nevét – és van belőlük vagy kétszáz. Ezek még csak megbetegedni sem igen tudnak, de akkor is, az orvosnak ismerni kell az emberi test minden porcikáját. Ez alapozza meg tudását és az általános gyógyítóképeségét. [...] Az egyetem generalistákat képez. Ugyanakkor aki akar, viszonylag gyorsan specialistává válhat.”<sup>20</sup> Ehhez hasonlóan a teológiát végzett hallgató egy általános rálátást és szemléletet kap, amit aztán érdeklődéséhez és tehetségéhez mérten tovább mélyíthet. Ez a generalista versus specialista dilemma jelenik meg a következő lelkészinterjúban is:

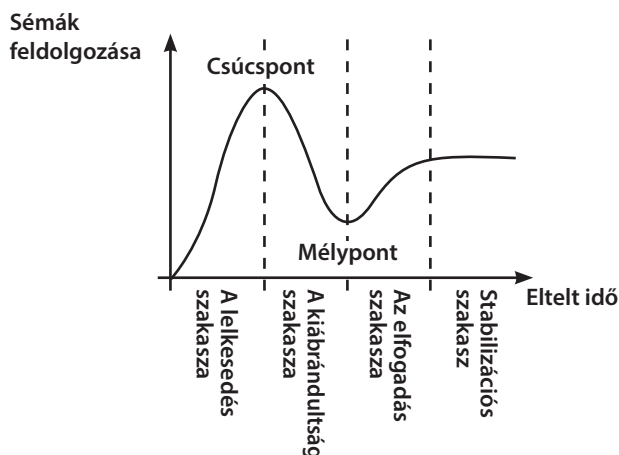
Nagyon-nagyon eszköztelen a mai lelkész társadalom. [...] én nagyon borzasztó vagyok egzegézis, görög/héberből, de az én véleményem az, hogy teológusokat képzünk, és nem lelkészeket, és ez nem jó, mert teológusokból viszont középszerűt tudunk képezni. Tehát hogy ez ma nem olyan nehéz, ott van a

<sup>20</sup> MÉRŐ: Maga itt a tánctanárr?, 29.

Bibleworks, kipreparálja a szöveget. Ott van egy csomó jó színvonalú, magyar nyelven is vannak jó kommentárok, de angolul meg bármikor bármi elérhető. Ezek azért olyan teológusok, akik éveket vagy évtizedet töltöttek egy páli levélnek az értelmezésével, és hogy bizonyos szempontból többre jutottak, mint amire mi fogunk, ha nekiülünk a szövegnek. Azt gondolom, hogy ettől függetlenül ezt nem spórolnám meg, tehát ez tök jó dolog úgy készülni, hogy a szöveget kipreparálni, végignézni, de hogy nekem hiányzik az, hogy oké, de mi az a közeg, amiben mi hirdetjük az evangéliumot, mik a kérdések. Ebben az apologetika, önismeret, tök jó lenne a szociológia egy olyan szempontból, hogy egyházmegértési szempontból. Vannak még ilyen vezetélmélet, meg nem tudom mi. (3,59)

Visszatekintve én azt mondom, hogy sok jó impulzust kaptam. Amikor ott ültem, akkor azt gondoltam, hogy ez nagyon uncsi. [...] Viszont sok olyan dolgot mondtak el a gyülekezetük életéből, ahogy ők csinálták, ami engem akkor nem nagyon érdekelt. Visszagondolva azok az anekdoták, amiket beleszórtak, egy kicsit nagypapássá tették az órákat. Nagypapa mesél az unokáinak. Most azt látom, hogy majdnem az volt a lényege az egésznek. Volt 1-2 tanár, aki iszonyatosan tölcserrel töltötte a fejünkbe a tudást. Nem gondolom, hogy ezzel baj volt. Ezekkel a dolgokkal kevésbé foglalkozom ma. [...] Arra viszont megtanítottak, hogy mit hol kell megtalálni, ha az ember keres. Az élet is megtanítja az embert megkeresni, hogy hol vannak magyarázatok vagy ilyen dolgok. (20,16)

A sémák nagy mennyiségű elsajátítása időigényes és fáradságos feladat. Az alábbi sematikus ábra a sémák elsajátításának mennyiségét és a motiváltság különböző időszakait érzékelteti:<sup>21</sup>



<sup>21</sup> A sématanulás és motiváció összefüggése, CSERVENYÁK: Szörfölés a motivációs ciklus hullámain.

A sémák elsajátításának fázisai: az ismeretszerzés öröme, nehézségei, „értelmetlensége” a teológiai képzés kapcsán több interjúban is előkerült:

Egyre jobban a teológiával kapcsolatos akár irodalmi, akár bibliai vetületű ismeretek elkezdtek foglalkoztatni. Szóval úgy éheztem és szomjaztam az igazságra, mondhatnám nagyon nemesen, de hát azért lehet ez túl szép ahhoz képest, amit ott megéltem, de valami ilyen az egyértelműen, tehát az ismeretek iránti mély éhség ott volt bennem. (10,8)

Az egész megtérésfolyamat ez nagyon gyorsan zajlott, igazából úgy volt, hogy megtértem, és akkor utána fél év múlva, nem volt egy év, 8 hónap múlva én jelentkeztem a teológiára. Tehát ez elég merész dolog volt, és ezt is éreztem a felvételin, hogy én nem tudok semmit, pláne azokhoz képest, akik ott voltak a lelkészgyerekek, ezek úgy születtek, hogy tudják a Bibliát fejből. Én meg azt se tudom, miről van szó. Úgyhogy a legnagyobb élmény nekem ez volt a teológián, hogy a Bibliával foglalkoztam állandóan. Meg hogy istentiszteletek vannak, és külön leülünk még beszélgetni. [...] és azt éreztem, mintha egy szivacs vagyok és Isten önti rám az Igét, meg a tanításokat, meg a közösségélményeket, tehát így nagyon... Na ebből azért nagyon sokat tanultam, és aztán utána később megjött az eszem is azért. Hogy azért le kell ülni, meg kell tanulni dolgokat, és akkor a végén már jó volt. (29,14)

Jó esetben a képzés öt éve alatt az elsajátított sémáknak nemcsak a mennyisége, hanem komplexitása is nő.<sup>22</sup> Tehát a tanulóknak „elkezd összeállni” többféle mintázat és egyfajta saját látás és vélemény a teológiai kérdésekről. A sémák közötti összefüggések meglátása és az életkérdésekben való alkalmazása hozzájárul ahhoz, hogy világszemlélete, a világról alkotott képe változzon az egyetemi hallgatónak.

Voltak olyan teológiai területek, ahol felfedeztettek velünk, felfedeztünk dolgokat, és ezek szélesítették az ember látókörét, és voltak olyanok is, ahol az a fajta teológiai látás, amiben én gondolkoztam, szocializálódtam, az nem mindig volt teljes összhangban azzal, amit tanultunk, vagy ahogyan tanultuk. (11,15)

A sémák mennyiségi növekedésével egy ideig még az asszimiláció jelensége tapasztalható, ami azt jelenti, hogy a meglévő sémarendszerbe integrálja a fiatal az újabb megértett és elsajátított gondolatokat.<sup>23</sup> Egy idő után azonban már nem működnek a régen bevált sémarendszerek, ekkor az akkomodáció jelenségét figyelhetjük meg. Új sémarendszerek jönnek létre a régi sémarendszerek széttöredezésével és azok egy más rendszerbe való beépülésével. Az

<sup>22</sup> MÉRŐ: Észjárások – remix, 189.

<sup>23</sup> PIAGET: Szimbólumképzés gyermekkorban, 177.

előző kognitív sémák vagy akár hitszintek rendszerei nem tűnnek el, de beépülve új konstellációban jelenhetnek meg a későbbiek során.<sup>24</sup>

A teológián viszont nemcsak a társaság volt jó, hanem a hitélet is abszolút megfordult. Bibliakörök, ez-az-amaz, és hát hivatásszerűen egy csomó kérdésen el kellett gondolkodni. Addig is gondolkodtam ezeken, de folyamatosan alakult a dolog. Ott is kialakult egy nagy erős, jó hit – hú, ezt most így dicsérem... De a lényeg az, hogy egy dinamikus, gyors fejlődés... évről évre minden kérdésre. (17,22)

Több lelkész számolt be arról, hogy milyen kihívást jelentett a teológián elsajátított szemlélet és tudásanyag, és milyen nehéz volt megtartani a régi hitüket. Volt, aki ennek örült, hogy változott az ő látása, volt, aki azonban igyekezett „megvédeni” magát a teológián őt ért hatásoktól.

Találkoztam [tanár név], aki nagyon nagy hatással volt rám. A hite is és a műveltsége is. Éreztem, hogy hívó ember, és ezért szerettem is. De emlékszem rá, hogy nem tudtam hova tenni, hogy cigarettázik, és ez nagyon zavart. Evangélikál-bethánista háttérből jöve ez nehéz volt. Igaz, hogy elvált, de hát történnek ilyen tragédiák az életben, bizonyára nem ő volt a hibás. Innen indultam. Érték kihívások. Sok mindenem át kellett mennem és sok mindent át kellett értékelnem. A korábbi örökségemért hálás vagyok, de már nem az vagyok. Fokozatosan történt, de már egyáltalán nem az vagyok, aki akkor voltam 23-24 évesen, teológiai értelemben. Nem volt könnyű. Az első évek nehezek voltak. Fokozatosan könnyebb lett. Az eltávolodás nehéz volt, mert kicsit árulásnak is érezhettem volna. De úgy gondolom és úgy érzem, hogy a Krisztus felé közeledtem. [Tanár név]-ben ezt láttam meg, hogy a Krisztushoz közelebb van, mint én. Ez vonzott benne, hogy tanuljak tőle: hogyan lehet Krisztushoz közelebb kerülni. Ez az irány meg is maradt. Krisztus volt a mérce és a cél. Másképpen gondolkodom sok mindenről, majdnem mindenről a teológiában, mint ők. De ez nem azt jelenti, hogy nem az a gyökér, vagy nem az az irány – a Krisztushoz közelebb kerülés – amit rajtuk keresztül kaptam. (25,9)

Az egyetemi évek – akár pozitívan, akár negatívan élte meg a diák – a világkép alakításában, a teológiai kérdések rendszerére való rálátás, szemléletformálás tekintetében nem múlnak el nyomtalanul. A későbbi szakmai életben az itt tanultakra épít és foglal állást. Ha a képzés során összeállt a hallgató számára az, hogy képes-e az élet kérdéseit teológiai reflexiónak alávetni, illetve „végső meghatározottságának” tekinti-e a keresztyén üzenetet,<sup>25</sup> akkor ez a teológiai szemlélet a későbbiekben is meghatározó lesz számára, még akkor is, amikor esetleg kilép az egyházi szolgálatból.

<sup>24</sup> FOWLER: Stages of Faith, 289.

<sup>25</sup> TILlich: Rendszeres teológia, 29.

Mikor az ember felfedezi, hogy a teológiai képzésnek és struktúrájának mennyire nincsen köze a valósághoz, ahhoz, amit lelkészként csinálnod kell. Aztán rájössz, hogy mégiscsak megvan ennek a szépsége. Mondjuk egyháztörít nincsen értelme 10 szemeszteren keresztül tanulni, ezt továbbra is fenntartom. Mindenki két hét alatt készül fel a szigorlatra és tökéletesen elég, tehát hogy pont, felkiáltójel. De voltak tárgyak, amiket ki nem hagytam volna. (12,19)

Így nyílt, csiszolódott, szélesedett [a hitem], és talán azt is mondhatom, hogy sokkal inkább hitelvi alapokat nyert. Addig egy olyan nagyon gyermeki hit volt, ami inkább a lelkesedés, a közösség, a szeretet megtapasztalása volt, és itt jöttek le azok a hitelvi tapasztalatok, ami már döntésszerűen, dogmatikailag a helyére került. (16,23)

### A meggyőződési közösség sokszínűsége

A teológia egy speciális közege az egyháznak, hiszen a többi egyetemhez képest a hasonló érdeklődésű, indíttatású fiatalok kerülnek egy közösségbe. Az egyház felől nézve a sokféle családi háttérből, kegyességi irányzatból, hitstílusból érkezők sajátos gyűjtőhelye a teológia. Amíg egy nagyobb városban van lehetőség arra, hogy valaki a saját hitstílusa szerint válasszon gyülekezeti közösséget, addig a teológiák között ez nehezen megy, hiszen kevesebb ilyen intézmény működik. Az intézményen belül – mint az élet más területein is – az ember hálózatokban gondolkodik, és ennek megfelelően szociális kapcsolatokat, kapaszkodókat keres.<sup>26</sup> Folyamatosan összehasonlítjuk egymással életutunkat, életterveinket és a közösség modelleket és mentorokat, szereplőket kínál a bevonódásra és az elkülönülésre egyaránt. A bevonódás, a saját történetnél nagyobb ügy – vagy közös történetben való részesülés – nem elhanyagolható jelentőségű a tanulás motivátorai között. A tanuló elhiszi, bízik benne, hogy egy adott (szakmai) közösség története számára releváns. Ha a részesedés igénye cselekvésbe fordul és a közösség befogadja – beavatva a tudásba a tanulni vágyót, akkor válik a tanuló is „értelmezés hordozóvá” –, ő maga is írja tovább azt a történetet, melybe bebocsátást kapott.<sup>27</sup> Mivel a teológia egyrészt oktatási intézmény, másrészt az egyház egy speciális közössége, a teológiai hallgatónak nemcsak a szülői házhoz, hanem (küldő) gyülekezetéhez való viszonyát is definiálnia kell. Ennek a keresésnek mintázata, amikor a teológus körbelátogat több városi gyülekezetet.

<sup>26</sup> Vö. CASTELLS: *The Power of Identity*, 5.

<sup>27</sup> DRECHSEL: *Lebensgeschichte und Lebens-Geschichten*, 41.



Akkor határoztam el azt is, hogy körbejárok mindent, ami lehetőség van Budapesten, minden gyülekezetbe el akarok menni, az Élő Isten gyülekezetébe, a Pünkösdi gyülekezetbe, a baptistákhoz, előtte én nem jártam sehol. Nekem az volt a természetes, ahogy mi ott éltünk. Nem vágytam máshova. A teológia éve alatt, ami itt Pesten volt, minden gyülekezetet megnéztem. Volt, ahonnan menekültem, és mondtam, hogy jaj, aztán volt olyan, ahol hasonló légkört találtam, mint nálunk, tehát ahol szerették egymást az emberek, tudtak egymásról, ismerték egymást a gyülekezet tagjai. Nagyon vegyes volt a benyomás. De úgy ötödév végére, kimondtam, hogy a református a legjobb felekezet, mert a legbiblikusabb. Nekem ez leszűrődött ebből a nagy körbejárásból, tudtam azt is, hogy lelkészként nem illik elmennem kinek az istentiszteletére. Teológusként még azt gondoltam, hogy szinte a kötelességem az is, hogy tudjak mondani valamit erről, ha valaki megkérdezi, hogy miért nem evangélikus vagyok, és miért vagyok református. (16,23)

Van, aki az elsődleges referenciaközeget a teológián, van, aki viszont egy (többnyire az otthoni) gyülekezetben találja meg:

A teológián volt a gyülekezetem. [...] a teológusoktól meg elvárják, hogy kopassák kopottra a padot a gyülekezetben. Minek? A teológia a gyülekezetem. (12,18)

Én nem épültem be [városnév] gyülekezetbe. Ha vizsgaidőszakban esetleg fent maradtam, mert másnap vizsga vagy hangverseny volt, hogy menni kellett szolgálni, akkor sem köteleződtem sehol. [...] És ugyanaz az élmény, hogy ahogy én középiskolában sem vettem igazán részt balhéban, egyetem ideje alatt sem emlékszem, hogy nekem a nagy bulizások helyszíne lett volna a teológia. Megtanultam, amit meg kell, meg hát csináltam otthon a dolgomat, amit meg kellett. Tehát így éltem meg, hogy mentem haza hétvégén és 5 napot fent vagy, de aztán mészhaza, mert oda tartozol vagy hát az az otthonod. (13,15)

Minden közösség interpretáló közösség, melyen keresztül élettapasztalataink értelmezési keretbe foglalódnak, egyfajta közösségi értelemkeresésről, értelemtalálásról van tehát szó.<sup>28</sup> A kollektív cselekvés és tapasztalat nemcsak egy öröklött tradíciót rekonstruál, hanem a jelen és a jövő tapasztalatait is szervezi. Az egyik ilyen „örökség” az individuális-rendszerező és a fundamentalista hitstílus közötti ellentét a teológia közösségén belül.<sup>29</sup> A hitstílusok különbségét Heinz Streib definíciója szerint értelmezem: „Saját definícióm szerint a hitstílusok különböző módjai a vallás gyakorlati-interaktív (rituális), pszichodinamikus (szimbolikus) és kognitív (narratív) újjászervezésének és

<sup>28</sup> GRÄB: *Lebensgeschichten Lebensentwürfe Sinndeutungen*, 93.

<sup>29</sup> STREIB: *Faith Development Theory Revisited*, 153.

használatának, amelyek az élettörténetben és az életvilágban gyökereznek, és amelyek korrelációban a személyközi kapcsolatok stílusaival egy életen át egymásra rakódó rétegekként alkotják a vallásosság változásait és átalakulásait.”<sup>30</sup> A teológia világa kívülről nézve egyfajta meggyőződési közösséget alkot, de a rendszeren belül sűrűsödnek az egyház sokszínűségének stílusai. Vannak egyéni hitbéli útra jellemző különbségek, de vannak hozott különbségek is, hiszen a vallásos szocializáció meghatározó, és nem a teológián kezdődik a hitbéli növekedés folyamata.<sup>31</sup>

Ugye nekem nagyon sok konfliktusom volt a teológia falain belül. Mert én a liberális teológiát istentelenségnek tartottam, azokat az embereket, akik ezt vitték vagy hirdették, nem tartottam megtért embereknek, az egyház ellenségeinek gondoltam. Szóval, hogy azért ez érthető, hogy azért ez egy elég nehéz dolog, hogy az ember egyik oldalról vizsgáljon meg tanuljon, de a másik oldalról meg úgy érzi, hogy amit ti csináltok, az egy nagy istentelenség, és ezt abba kellene hagyni, és ezt nem szabadna így. Ezt nagyon sajnálom, mind az én hozzáállásomat, mind ezt az egész helyzetet. Nagyon nehezen beilleszthető valaki, aki egy lelki közösségből jön, és aktív lelki életből, ez a... nem tudom, hogy most a teológia milyen, de akkor ez szinte borzasztó nehéz volt valamilyen módon beilleszkedni ezzel a hozzáállással [...] tehát nagyon erős kontraszt volt. (31,21)

Az egyházi közösségekből hozott sokféleség, a kialakuló klikkek és csoportok közül kiemelkedik a „piés” és „piás” csoportok megkülönböztetése. A teológiai tanulmányok során sokféle feszültséget hordoznak a rendszerben élők. Ezeknek a feszültségeknek egy része életkori sajátosság, de egy másik részük viszont a teológia mibenlétével kapcsolatos. Több esetben a teológia mint tudomány és/vagy az egyéni hit megélése közti feszültség rajzolódik ki:

Mert sajnos azt is kellett lássam, hogy a professzorok közül sem mind hívő. (16,24)

Hány teológiai tanár jár gyülekezetbe? Hány teológiai tanár van ott minden áldott vasárnap a templomban? Prédikál, szolgál, megy el reggeli áhítatra, megy el hétközi alkalmakra? Hagyjuk már! 95%-uk sehova nem jár. (18,12)

Értékkonfliktus az, ami két „címkézett” csoport létét életre hívja. Mivel ez a „piés/piás” ellentét informálisan van jelen, így nehéz pontosan körülhatárolni, hogy miről is van szó. Az egyik lelkész így próbálta körülírni a jelenséget:

<sup>30</sup> STREIB: Faith Development and a Way beyond Fundamentalism, 160.

<sup>31</sup> KLESSMANN: Das Pfarramt, 315.

Olyan volt a vallásosság, ahogyan később itt a teológián fogalmazták meg, hogy két táborra oszlott elég élesen a társaság, a piásokra és a piésekre. Na most, a pietisták = a piések, azok szörnyen vaskalaposak tudnak lenni, ez a vonal volt az uralkodó. [...] És a vaskalaposág, ez a merev, törvényeskedő dolog... attól más ember is a haját tudta tépni. Nem nagyon volt alternatívája ennek. Tehát ez a mélyen vallásos kegyességi pietista vonal volt a kínálat ott, a másik pedig ennek a természetes, kamaszos, zabolátlan, dühös elutasítása. És mélyen meg tudtam érteni mindkét tábor. Én nem váltam lázadó elutasítónak, én ezt a fajta kegyességet éltem, azzal együtt, hogy a szeretetlenségi részét nem tudtam magamévá tenni törvénykezés szintjéig. És azért nem, mert ott éltem eleven emberekkel, és kimondatlanul, de értékelték. Az osztálytársaim és a szobatársaim. (5,33)

Valószínű, hogy a teológiai hallgatók többsége nem tudná magát egyértelműen egyik vagy másik csoportba behatárolni a teológia elején/során, hiszen sokféle módon vélekedhetnek a kultúráról, egyházzal, hitről és tudományról. A két pólus érzete azonban segít a belső feszültségeket csoportszintű konfliktusokra kivetíteni, kézzelfoghatóbbá tenni.

Nem kerestem barátokat, de mégis találtam. És hogy milyen hitélet zajlott. Voltak azért különböző kis összeverődések, meg alkalomok, de hogy mik voltak, már nem rémlik, vagy hogy volt-e valami. Amik kimondottan, tehát. Akár egy sörözés keretében építettük föl és kerültek szóba különböző teológiai témák. [...] Azért voltak ilyen viszonylag szűk, nem azért volt szűk, mert nem lehetett bejönni, hanem valahogy úgy alakult, hogy nem egy 50 fős, hanem 5–10–20 fős beszélgetések. [...] Adott esetben mindig hozta ezt a ki mit tanult éppen. Meg kinek melyik könyvet, kinek mit olvastunk és akkor abból merre, meddig merítkeztünk. Volt azért teologizálás. Szó se róla. Sokat volt teologizálás itt a [étterem neve]. Igen. De hát ugye a barátságra ezt tudom mondani, hogy én nem akartam, kerestem barátokat, meg már szerintem akkor is túl sok volt a barátom, ahhoz hogy barátot keressek, de azért lettek barátaim. (1,17)

Az „ők” és „mi” különbségtétel egy „meta”-szinten működő, a sokaságot jelentő „azok” mintázatát tükrözi. Több lelkész arról számolt be, hogy személyes szinten „én-te” relációkban nem áthatolhatatlanok a klikkek közötti ellentétek:

Persze voltak pozitív fordulatok is, tehát nekem az egyik nagy élményem az, hogy a [név]-val mi nagyon jó barátok lettünk. [...] mi teljesen más táborban fozítottunk, [...] ő az, aki stréber volt, mi meg a kocsmalátogatók, tehát [étterem név] tanszék. [...] Ezt hát ő ezt így el is fogadta, de hát pont emiatt nem is kommunikáltunk. Ez igaz a [másik név]. A [másik név] az meg BSZ-esként jött teológiára. [...] És mind a kettővel tök jóba lettem, és mondták, hogy számukra mekkora élmény az, hogy a piásokból – ugye ők voltak a piések, mi meg a piások. (22,108–109.)

A teológiai oktatás kettősségét abban is láthatjuk, miszerint valaki a teológiában a tudományos sztenderdek szerint felépülő szellemi műhelyt lát, mások pedig a teológiában a hitet „védelmező” és továbbadó lelki központot várna el.

## Az ortopathos megélése a teológián

Graham Cheesman kritikája a teológiai oktatással kapcsolatban: „A teológiai képzés téves elképzeléseket rejt magában mind a teológia, mind pedig a képzés terén, már amivé a 20. századra zsugorodott sajnos e szóösszetétel jelentése. A teológia különböző tudományos részdiszciplínák gyűjtőfogalma lett, mely nélkülözi az Isten szeretetét és személyes megtapasztalását. A képzés pedig többnyire az oktatás és a tudományművelés szinonimájává vált, semmint a személy éréseinek a tanulás általi segítését jelentené.”<sup>32</sup> Ahogy Cheesman is rávilágít, a teológiai oktatásban a hit megélése kulcsfontosságú, de ezen a területen érzik magukat leginkább elhagyatva az interjúk alapján a volt teológusok:

Ugye azt szokták mondani, a teológia nem a hitben megerősítés időszaka, hanem a hit próbája. (13,20)

A spiritualitás is hiányzott az egyetemről. Voltak nekünk itt ilyen évfolyam-áhítataink, ilyen közös áhítataink, ahol megmelegedtünk, de egy ilyen átfogó szellemi vezetés, egy profétikus látás, az nem volt. (5,1)

A Szentírás által tanított igazságokat szabadon értelmezzük. Mintha jogunk lenne hozzá, mintha a Szentírás tanítása fölött valók lennénk. „Kilúgozzuk”, relativizáljuk, gyengítjük az igék értelmét és üzeneteit. Már a papképzőben rengeteg lókuszhitelességét megkérdőjelezzük. Aztán csodálkozunk, hogy a református lelkipásztor miért nem tud prédikálni és miért üresek a templomok. Drámai baj. Nem olyan régen beszélgettem valakivel, aki ma diák az egyik teológiánkon, elmondta – komoly hívő fiatalunk –, hogy kétségbe ejti az, amit tanítanak. Mert úgy érzi, hogy teljesen kikezdik az élő hitét, a Jézusba vetett élő hitét. (15,17)

A teológiai képzés során több olyan kompetenciaterület van, amely elsődleges prioritást élvez: ilyen például a kognitív tudás és a verbális készségek.<sup>33</sup>

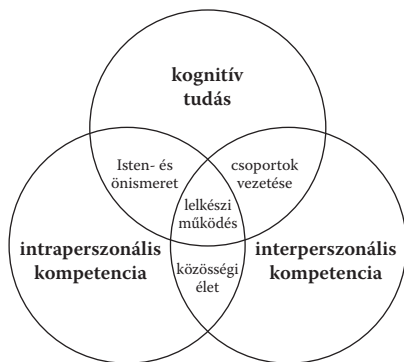
<sup>32</sup> CHEESMAN: *Competing Paradigms in Theological Education Today*, 484–485.

<sup>33</sup> Gardner a többbrétű intelligencia kapcsán számos különböző területet határol el, benne a jól ismert kognitív, az intraperszonális, interperszonális, nyelvi, logikai-matematikai, téri, testi-kinesztéziás logikai, zenei, természeti, spirituális és egzisztenciális intelligenciával. Lásd GARDNER: *Intelligence Reframed*, 72–82.

A teológiai oktatás ezeket tartja legfontosabbnak, de a teológiának a verbális és a logikai intelligencia fejlesztésén túl a zenei készség, illetve az inter- és intraperszonális intelligenciák területeivel is foglalkoznia kell. A lekipásztori identitás szempontjából mint teológus fontos, hogy „okos” ember legyen, mint vezető fontos az, hogy tudjon kapcsolatot teremteni és ápolni, de fontos az is, hogy az Istennel való személyes kapcsolat megélője és szószólója legyen a gyülekezetben (intraperszonális intelligencia). Ennek a belső megélésnek és Isten-kapcsolatnak példája az egyik lelkész vallomása:

Szembesültem azzal, hogy nem az a fontos, hogy kik veszik körül az embert, hanem az a fontos, hogy milyen úton indul el. És a teológia számomra mindig is egy olyan dolog volt, ami sok tekintetben meghatározó volt ugye, tanulmányi szempontból is, leginkább abból a szempontból, hogy lássam azt, hogy mennyire fontos erős szövetségben lenni Istennel. Mert nem az egyház fogja megtartani az embert, hanem az Isten. (7,1)

Valljuk, hogy a lelkészt alkalmassá Isten teheti a szolgálatra, de emberi szinten léteznek olyan kompetenciaterületek, melyeket a teológiai oktatás kapcsán szem előtt lehet tartani.<sup>34</sup> Ezt a „kompetenciaterkép” szemléltetem az alábbi ábrán:<sup>35</sup>



A gyülekezet tagjai „bölcsséget” várnak az ige hirdetőjétől, és ebben az életkorban a bölcsesség az élő tradícióval való párbeszédből jöhet a fiatal életébe. Személyes élettapasztalata önmagában még nem lenne elég ahhoz, hogy nálánál tíz-húsz-harminc évvel idősebbek számára „lelki vezető” lehessen.<sup>36</sup> Isten Igéjének a perspektívái, a megértett igazságok, az elődök, mentorok szempontjai mind segítséget nyújthatnak a fiatal számára a hit és az élet kérdéseinek reflexiójában.

<sup>34</sup> PAZMIÑO: By What Authority Do We Teach?, 120.

<sup>35</sup> Saját szerkesztés.

<sup>36</sup> ERIKSON: Identity – Youth & Crisis, 140.

A hit Isten ajándéka, de a hit útján való növekedés segítése feladata az egyháznak és a teológiának is, ahogy James Fowler fogalmaz: „A keresztyén közösségnek a hivatásvégezés lelkületét kell nyújtania, amely megerősíti a fiatalokat a félelmeikkel és a szenvedélyekkel való küzdelemben, egyrészt támogatva őket talentumaik és a világ szükségéi szerinti hivatásuk megtalálásában, másrészt medret adva a lehetőségeik és kreativitásuk kiteljesedésének.”<sup>37</sup>

Mivel a hit megélésének segítése rendszerszinten nem volt a képzésben mindig kielégítő, ezért „alulról jövő” kezdeményezésként volt, amikor a diákok maguknak szervezték meg a lelki élet alkalmait:

A teológia egészének a hitéletét nem tartottam olyan magasröptűnek. Mi ezt úgy csináltuk a barátaimmal, hogy szerveztünk külön bibliaórát magunknak, meg imaközösséget, és tudtuk meg, hogy van, aki röhög rajtunk, nyilvánvaló volt, hogy „ilyen hülyék vagytok, bejöttök fél 8-ra ahelyett, hogy aludnátok”. Engem a teológia másodévtől kezdve megerősített a hitemben. Bennem, mire én a teológiáról kikerültem, semmi kétség nem volt, hogy a legjobb döntést hoztam meg és nekem lelkésznek kell lennem. (14,83)

Volt arra is példa, mikor egy-egy gyakorló lelkész vagy egyetemi professzor köré gyűlve éltek meg lelki közösséget a hallgatók a teológiai évek során:

Harmadévesek voltunk, amikor [professzor neve] bácsira is nagyon ránehezedett a teológushallgatók állapota, lelki állapota. Egy reggeli áhítat után fölállt és egy perc türelmet kért. Akinek fáj az, hogy itt a teológián van, aki szeretne változtatni ezen, aki szeretné, hogy Isten lelke változtasson a teológusok lelki állapotán, a teológia lelki állapotán, azt szeretettel várom minden csütörtökön délután 16 órától a lakásomon. Egy teológiai professzor, aki nem csak tudós prédikátor, aki a lelki atyánkká lett. A gyakorlati teológia professzora, aki klasszikus tanító prédikátor volt, ezeken a csütörtök délutánokon [...] nem volt annyi szék a lakásban, mint amennyien voltunk. 20–25-en voltunk bent a lakásban, szőnyegre, földre, szekrénynek támaszkodva, ablakba, ki hol ült, ki hol talált helyet. [professzor neve] bácsi elővette a Mindennapi kenyerünket, fölolvasta a három igét. Megkérdezte, hogy ki beteg a diákok közül, kinek van valamilyen baja, miért kell imádkozni? Ezzel eltelt kb. 10 perc. Majd fél órát imádkoztunk. Háromnegyed órát voltunk együtt. Egy tudós teológus professzor, lelki atyaként a diákokkal együtt Isten előtt, óriási élmény volt. (27,3)

Több lelkész is rendszerszintű javaslatokat fogalmazott meg ezen a területen:

Ami ott egyáltalán nincs meg, hogy az embernek a személyes istenkapcsolatára meg lelki életére, legalábbis én ezt tapasztaltam, hogy nyilván alakult, meg változzon, meg nyilván hatásos így is értek, meg tudom, meg a társakkal való

<sup>37</sup> FOWLER: *Becoming Adult – Becoming Christian*, 118.

dolgok, ezek nagyon sokat segítettek. De hogy nincs beépítve a rendszerbe az, hogy legyen mondjuk egy heti, havi lelki vezetővel való találkozás, vagy hogy reflektálj mindarra, amit tanulsz. Az, hogy benned ez mit hoz elő, hogy ne csak azt tudd, hogy a tantárgy vagy a könyv mit ír le, hanem mondjuk ez rád milyen hatással van, hogy ez téged hogyan alakít. Tehát hogy ezek, ezt a részét érzem hiányosnak a teológiai képzésnek. (21,33)

Én nagyon-nagyon sok önismeretet vinnék be, mert minden emberekkel való foglalkozásnak, szakmának ez fontos. A teológiában főleg azért, mert hogy az embereknek azzal a lényegével foglalkozunk, amely mégiscsak a spiritualitás, és lelkiekben élük ki a személyiségüket. Hogyha valaki saját magával nem foglalkozik ezen a téren, akkor szerintem nem fogja tudni. Mint ahogy egy pszichológusnál elmondják azt, hogy aki maga nem végez önismeretet, a másokban is saját magát fogja terápiaztatni. Ez azt hiszem, hogy a lelkészre is igaz, hiszen magát fogja prédikálni, és nem Istent, amíg a saját istenkapcsolatára nem mélyül el önismereti szinten is. Az Isten története és az én történetem hogy és hogyan kapcsolódott össze, hol vannak azok a pontok, ahol igazából nem is annyira Istenről szól, hanem rólam. (3,59)

Ahogy a fenti példák is mutatják, a teológiai képzés legnagyobb specifikuma és egyben legnagyobb kihívása az egyetemi közegben, hogy a lelki növekedés helye is legyen.

## A szakmai életre készítés

Sola experientia facit theologum.<sup>38</sup> Egyetérthetünk Lutherrel, aki szerint a teológust a gyakorlat teszi lelkésszé. Ez a gyakorlat már a teológián elkezdődik. Sok mindent majd a gyülekezeti életben sajátít el a jövőbeli lelkész, viszont a teológiai képzés is meghatározó része annak, hogyan áll majd szolgálatba a teológus. Gyülekezeti élet és teológia közti szakadék létezik, csak úgy, mint más szakmánál az elméleti képzés és gyakorlati élet esetében is.<sup>39</sup> Több lelkész is említést tesz erről:

Mert a következő a kérdésem nekem mindig a tudománnyal, hogy életre tanít, vagy pedig ilyen életidegen és száraz. Én inkább ilyen irodalomelméleti kérdés-ként fogtam fel érettebb fejjel, hogy mit csinál egy szemináriumon egy irodalommal foglalkozó tanár az ELTE-n. Maga köré gyűjti a csibéit és elvonul velük kotkodácsolni az elefántcsonttoronyba, és művészeti finomságokkal foglalkozunk, vagy kiveti az utcára, az életbe, mint ahogyan Shakespeare tette ezt, és az

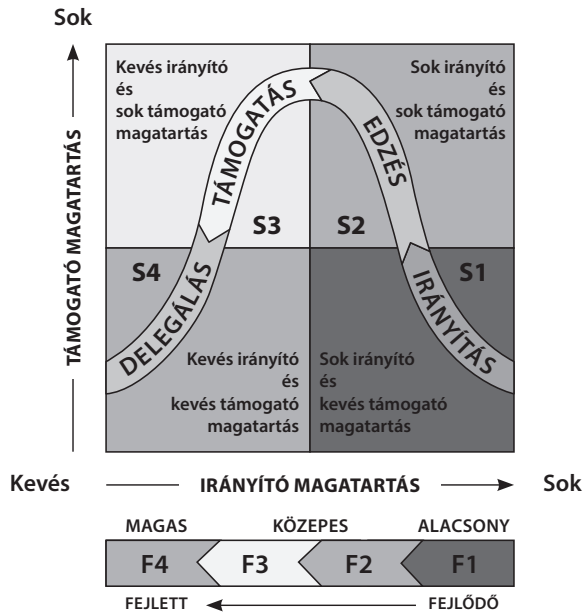
<sup>38</sup> Luthert idézi EBELING: Studium der Theologie, 175.

<sup>39</sup> OTTO: Kirche und Theologie, 48.



életre tanít az irodalommal. Most a teológiának az életről kell szólnia, az ember problémáiról és az arra adott válaszokról. És tulajdonképpen ezeket a válaszokat nem nagyon kaptam meg. A [név] volt egy zseniális megfogalmazása, mikor átjött [város név], a teológiáról a [város név] teológiára: [...] hát lehet, hogy itt a másfél méterre két métert ugranak a hosszútávugrók, de 8 méter a világcsúcs, és amúgy nem hosszút, hanem magasat kellene ugrani. Ez nekem úgy a szívemből szólt, amikor leírta a [város név] teológia helyzetét. (5,8)

A tanítás és nevelés önmagában komplex és nehéz feladat. Fontos lenne egységben látnunk az egyetemi képzést és a gyülekezeti tanoncéveket.<sup>40</sup> Az egyház nem a teológián kívül és a szolgálat sem csak a teológia után kezdődik, hanem a teológiai stúdium az egyház szolgálatának és a közösség megélésének egy formája.<sup>41</sup> Amit a hallgató az egyetemen tanul, az is formálhatja később a gyülekezeti kultúrát és a jövőbeli lelkész kapcsolódásait a kollégáihoz és az egyházszervezethez egyaránt. A teológia nem önmagáért van, a lelkészi munka fő folyamata a gyülekezetekben, intézményekben és misziókban zajlik, de támogató folyamatként mégis kulcsszerepe van az egyház egésze szempontjából. Ahhoz, hogy az egyetemi képzést és az azt követő „tanoncéveket” egy rendszerben lássuk, egy lehetséges modell a Hersey- és Blanchard-féle helyzetfüggő vezetés elmélete.<sup>42</sup>



<sup>40</sup> DYKSTRA: Growing in the Life of Faith, 139.

<sup>41</sup> I. m., 146.

<sup>42</sup> BLANCHARD–ZIGARMI: Helyzetfüggő vezetés, 3. kk.

A munkatárs vagy tanuló szakmai jártasságához mérten ez a modell a vezetésben megkülönböztet irányító, edző, támogató és delegáló vezetési stílusokat. A teológiai évek egészére értelmezve a modellt, célravezetőnek tűnik, hogy a képzés során a teológiai képzés jellege változzon az irányítóból a támogató tanítási formák felé. A hallgatók kompetenciáinak változásaira érzékeny képzés egyre inkább az önállóságra nevelés felé kell mozduljon.<sup>43</sup> A teológiai tanulmányok elején fontos, hogy sémarendszerekkel, keretekkel, elvárásokkal tisztába kerüljön a hallgató. Ahogy azonban egyre kompetensebben sajátít el sémákat és kezd látni összefüggéseket, fontos, hogy egyre inkább teret kapjon a személyes reflexió, az önálló vélemények megformálása, kialakuljon egy nem átvett, hanem személyes látás a hit és az élet kérdéseiről. A teológiai képzést követően az irányításnak kevesebb szerep, viszont a fiatal szárnypróbálgatásainak fontos szerep jut. Itt a támogatás a legfontosabb bizonyos korrekciókkal. A teológiai tanulmányok és a gyakorlati év után fontos, hogy olyan közegbe kerüljön a hallgató, ahol önállóan is kap feladatokat. Kevés irányítás mellett és kevesebb kontroll mellett tudjon önálló módon neki delegált feladatokban helyt állni. Ekkor már mindenképpen fontos, hogy a hallgató kikerüljön a gyerekszerepből, egyre inkább felnőttként tekintsen rá a mentorlelkész, vezető lelkész, teológiai tanár, hiszen fontos, hogy egyre inkább a közösség felelős vezetőjévé váljon.<sup>44</sup> David Tracy az élet teológiai reflexiójára való felkészítésről így ír: „A vallások felteszik és választ kínálnak az élet olyan alapvető kérdéseire, mint emberi létünk értelme és igazsága az egyedülletben, a közösségben, a történelemben és a világegyetemben. A teológusok azt a szellemi kalandot vállalják, mely szerint a vallási tradíciók ilyen kérdésekre autentikus választ adnak. Minden teológiának feladata az ilyen végső kérdések őszinte és jó felvetése és a válaszok szenvedélyes és következetes megfogalmazása.”<sup>45</sup>

A teológiai képzés mint „edzés”, reflexióra készítés megvalósulásáról az egyik lelkész a következőket mondta:

Annak örülök, hogy mindig volt, tehát voltak tanáraink, akikkel tudtunk beszélgetni úgy is, hogy kritikusan. És ez most nem egyfajta egyházkritikát jelentett, hanem egyfajta egyházi realizmust. Mert valljuk be őszintén, hogy a teológiának a világa az messze áll az egyház valóságától, amit az ember előleg láthat benne. De hogyha kellően... távolról nézi, vagy a megfelelő beágyazottsága megvan, akkor viszont már nem lesznek kérdései, mert egészen világosan tisztában lesz azzal, hogy mi a helyzet. (7,75)

<sup>43</sup> OSMER: A Teachable Spirit, 220.

<sup>44</sup> WOLF–ROSANNA: Az embervezetés művészete, 151.

<sup>45</sup> TRACY: The Analogical Imagination, 4.

A teológia gyakorlati évét, illetve régebben a segédlelkészséget mint a „támogatás” igényét a következő interjúrészletből is láthatjuk:

Szóval az egy felejtős dolog, hogy miért nem nevelnek ki olyan lelkészeket, akik minden területen meg tudják állni a helyüket, mert ilyen nincs, ez lehetetlen, nem lehet jó lelkészt kiképezni. Jó lelkész attól lesz valaki, hogy alázattal, nyitottsággal elfogadja azt az utat, amit az Isten elé tesz, amit úgy érzi, hogy járnia kell, és szép lassan majd azzá válunk. Én ezt éreztem, azt, hogy a teológusok jó lelkészként akarnak kikerülni, köztük én is nyilván a teológiáról, holott ez egy irreális elvárás. Jó lelkésszé majd pár év vagy évtized alatt válunk vagy nem válunk, de hogy ez nem a teológián fog eldőlni, az biztos. Szóval ezt, amit, hát... Én ezt úgy fogalmaztam meg, és ezt vállalom is, hogy túl sokat nem adott nekem ilyen szempontból a teológia, de nem is rontott. Tehát én végigmentem rajta, mint egy pallón a szakadék fölött, aztán kész, ennyi. Nekem utána kezdődött nagyon a formálásom, kinn a terepen, már a valós életben. (18,21)

Egy fiatal lelkész a delegált felelősség kapcsán beszél arról, hogyan élte meg a gyülekezeti életben kapott felelősséget és hatalmat:

Szakmailag nagy hibákat követtem el, sok butaságot. Volt egy ifi, amit kettéválasztottam, az egyik el is halt. Azt én elcseszttem konkrétan, ezen nincs mit szépíteni. A másik kivirágzott, onnan van a másik öcsémnek a felesége. De hát ez nem változtat azon, hogy kidobtam az ablakon egy tucat embert, vagy nem tudom, mennyit. De hát nem csak ez, egy csomó nagyon nagy, nagyon súlyos hibát követtem el út közben. De hát ez van, ezek a tanulóévek. (17,30)

A lelkészképzés kétezer éves történetében volt olyan időszak, amikor a püspöknél, előljárónál, sztárecnél laktak a növendékek, és életközösségben tanulták meg mindazt, ami a lelkészi szolgálathoz szükséges.<sup>46</sup> Volt olyan korszak, amikor a kolostorok és papi szemináriumok voltak a szolgálatra való felkészítés helyei. Az egyetemek a kolostori és konventi életet kiegészítő tudományos képzés helyei voltak. Ma azonban az egyetemi képzések átalakulásával, a teológiai képzés céljainak és eszközeinek rendszerszintű átstrukturálására van szükség.<sup>47</sup> Ehhez a munkához a felnőttkori tanulás szemléletét kell szem előtt tartanunk, amelyben a hallgató partnerként és jövődöbéli munkatársként éli meg a lelkésszé válás teológiai éveit.<sup>48</sup>

<sup>46</sup> MIHÁLYFI: A papnevelés története és elmélete, 13.

<sup>47</sup> Vö. FEKETE: A református lelkészképzés jövőképe, 73–79.

<sup>48</sup> PÁNGYÁNSZKY: Tanítás és tanulás felnőttkorban, 191–193.

## Összegzés és kitekintés

A társadalmi változásokkal, kulturális átalakulással a lelkésszerep is sokat változott az elmúlt évtizedek során, és a lelkészeknek egyénenként és lelkész közösségeként is feladata, hogy a hívő élet „élő emberi dokumentumai”, só és világosság legyenek a világban.<sup>49</sup> Amikor a lelkészképet vizsgáljuk, az egyik legfontosabb kritériumnak vallom, hogy az egész személyiséget egységben kell szemlélnünk, ugyanis a szakmai szerep kialakulásának útja nem megérzésekről vagy elért célokról, hanem folyamatról szól.<sup>50</sup> A lelkésszé válás nem független a kontextustól, de minden kontextusban van lehetőség a tanulásra, növekedésre, hiszen a lelkészi szolgálat számos készség és képesség „elég jó”, haladó szintű használatát feltételezi. Életünk különböző területein eltérő mértékben válunk gyakorlottá. A lelkészi hivatás megélésének tanulása egy többfázisú folyamat. Az első fázis az, amikor valaki látja azt, hogy mit jelent lelkésznek lenni. Van, aki már a szülői házban úgy nő fel, hogy felmenői között lelkészek vannak, és akár kisgyerekkorától testközelből látta, hogy hogyan éli meg valaki a lelkészi hivatását, míg más csak egy későbbi életszakaszban találkozik gyülekezettel. A lelkésszé válás következő fázisa már az, amikor a gyülekezetben olyan szerepeket próbál ki a jövőbeli lelkész, amely kapcsolódik a későbbi lelkésszerepéhez. Ez lehet a teológiai évek előtt, alatt, illetve utána is: például ificsoport-vezetés, lelki gondozói beszélgetés, táborszervezésben való részvétel stb. A következő fázis az, amikor már a közösség jóváhagyásával belép valaki a lelkészi tisztségbe és előbb kezdő, majd haladó szinten otthonosan tud mozogni ebben a szerepben. A lelkésszé válással már nemcsak nézi, hogy mások hogyan csinálják, nemcsak csinálja azt, ami megértése szerint a lelkész munkájához tartozik, hanem „mint hivatásos hívő”, ő maga is tanítja azt, hogy mit jelent Krisztus-követőként élni a világban. A lelkésszé válás nemcsak egy szereptanulási folyamat, hanem egy identitás szintű megélése a hívő életnek. A lelkészi hivatás meglátásom szerint leginkább abban különbözik más hivatásoktól, hogy a lelkész nemcsak találkozik a keresztyén hit megélésének kérdéseivel és dolgozik, mint minden más hívő, hanem ő ezt „a többiek elé éli” és tanítja is.<sup>51</sup> Az Istennel megélt kapcsolata a világ dolgaira és önmagára való reflexiója, amelyet időről időre – akár a szószéken, hittanórán, személyes beszélgetésben „közkinccsé tesz”. Ez egy olyan életforma, mely folyamatosan keresi a kapcsolópontokat a Biblia bizonygató tétele és a mai világ között.<sup>52</sup> A lelkészekkel készült interjúk is mutatják, hogy

<sup>49</sup> GERKIN: *The Living Human Dokument*, 43.

<sup>50</sup> CSEPELI: *A szervezkedő ember*, 349.

<sup>51</sup> SCHAREN: *Faith as a Way of Life*, 1.

<sup>52</sup> CARROLL: *God's Potters*, 32.

a Krisztus-követés számos formát ölthet az egyházi szolgálaton belül is, de tartalmát tekintve az Isten kegyelmének kereséséről és az adott kontextusban való megtapasztalásáról tesznek bizonyosságot ezek a történetek. A Kr. u. 4. században a kappadókiai atyák egyike, Nazianzi Gergely így jellemezte az egyházi szolgálatban állók Istennel való kapcsolatának elsőrendűségét: „Az embernek előbb magát kell megtisztítania, mielőtt másokat tisztítana; előbb magának kell bölcsé válnia, mielőtt másokat bölcsességre vezetne; világitania kell, és a fényt kell továbbadnia; Isten közelébe kell kerülnie és úgy vezetni másokat oda; megmentettnek kell lennie és úgy munkálkodni mások üdvéért.”<sup>53</sup> Úgy gondolom, hogy a 21. században élő keresztyénként és lelkészként nekünk is ez a szolgálatunk örök lehetősége és állandó feladata. A lelkipásztornak, ahogy minden hívőnek, szüksége van arra, hogy Istennel, önmagával és környezetével kapcsolatba kerüljön és maradjon. Őszinte legyen magához, nyitott az emberekre, megélje hitét és Krisztusba vetett reménységét. Lelkészként ez kiegészül azzal, hogy feladatunk oda menni, ahol az emberek vannak, azon a nyelven szólni hozzájuk, amelyen értenek, és úgy melléjük állni, hogy az számukra és számunkra a hitben való növekedés alkalma legyen.

## Bibliográfia

- ◆ BERGER, P.–LUCKMANN, T.: *A valóság társadalmi felépítése – Tudásszociológiai értekezés*, Budapest, József Műhely Kiadó, 1998.
- ◆ BLANCHARD, K.–ZIGARMI, P.: *Helyzetfüggő vezetés*, Budapest, Bagolyvár Kiadó, 1998.
- ◆ CARROLL, J. W.: *God's Potters. Pastoral Leadership and the Shaping of Congregations*, Pulpit & Pew, 2006.
- ◆ CASTELLS, M.: *The Power of Identity – The Information Age: Economy, Society and Culture*, Vol. 3, Oxford, Blackwell, 1997.
- ◆ CHEESMAN, G.: Competing Paradigms in Theological Education Today, in *ERT* 17 (1993), 484–499.
- ◆ CSEPELI, Gy.: *A szervezkedő ember – A szervezeti élet szociálpszichológiája*, Budapest, Osiris Kiadó, 2003.
- ◆ CSERVENYÁK, T.: *Szörfölés a motivációs ciklus hullámain: a vezetés abszorpció modellje*, digitális hivatkozás, elérhető: <http://tudatosvezetes.blogspot.hu/2011/07/szorfoles-motivacios-ciklus-hullamain.html> (utolsó letöltés dátuma: 2016. január 16.).

<sup>53</sup> Értelmezésem szerint az elsőrendűség itt nem időbeliséget, hanem fontossági sorrendet jelöl. Nazianzi Gergely beszédeiből idézi (2,71) PURVES: *Pastoral Theology in the Classical Tradition*, 9.

- ◆ DRECHSEL, W.: *Lebensgeschichte und Lebens-Geschichten: Zugänge zur Seelsorge aus biographischer Perspektive*, Gütersloh, Gütersloher/Chr. Kaiser, 2002.
- ◆ DYKSTRA, C.: *Growing in the Life of Faith – Education and Christian Practices*, Louisville, Geneva Press, 1999.
- ◆ EBELING, G.: *Studium der Theologie – Eine enzyklopädische Orientierung*, Mohr Siebeck, 2012.
- ◆ ERIKSON, E. H.: *Identity – Youth & Crisis*, London, Faber, 1968.
- ◆ FEKETE, K.: *A református lelkészképzés jövőképe*, in Szabó, L. (szerk.): *Mérlegen a lelkész*, Gyülekezetpedagógiai füzetek 2. Budapest, Teológiai Irodalmi Egyesület, 2000, 73–79.
- ◆ FOWLER, J. W.: *Becoming Adult – Becoming Christian – Adult Development and Christian Faith*, San Francisco, Jossey-Bass, 2000.
- ◆ FOWLER, J.: *Stages of Faith: the psychology of human development and the quest for meaning*, New York, Harper and Row, 1981.
- ◆ GARDNER, H.: *Intelligence Reframed: Multiple Intelligences for the 21<sup>st</sup> Century*, Basic Books, 1999.
- ◆ GERKIN, C. V.: *The Living Human Dokument – Re-Visioning Pastoral Counseling in a Hermeneutical Mode*, Nashville, Abingdon Press, 1984.
- ◆ GRÄB, W.: *Lebensgeschichten Lebensentwürfe Sinndeutungen – Eine praktische Theologie gelebter Religion*, Gütersloh, Chr. Kaiser/Gütersloher Verlagshaus, 1998.
- ◆ KLESSMANN, M.: *Das Pfarramt – Einführung in Grundfragen der Pastoraltheologie*, Neukirchen-Vluyn, Neukirchener, 2012.
- ◆ LEVINSON, J. D.: *Seasons of a Woman's Life*, New York, Alfred A. Knopf, 1996.
- ◆ MÉRŐ, L.: *Észjárások – remix: a racionális gondolkodás ereje és korlátai*, Budapest, Tericum, 2006.
- ◆ MÉRŐ, L.: *Maga itt a tánctanár? Pszichológia, moralitás, játék és tudomány*, Budapest, Tericum Kiadó, 2015.
- ◆ MIHÁLYFI, Á.: *A papnevelés története és elmélete*, Budapest, Szent István Társulat, I. kötet, 1896.
- ◆ OSMER, R.: *A Teachable Spirit – Recovering the Teaching Office in the Church*, Louisville, John Knox Press, 1990.
- ◆ OSMER, R.: *Teaching for Faith: A Guide for Teachers of Adult Classes*, Louisville, Westminster/John Knox Press, 1992.
- ◆ OTTO, G.: *Kirche und Theologie – Beiträge zu einem Klärungsprozeß*, Hamburg, Furche Verlag, 1971.
- ◆ PÁNGYÁNSZKY, Á.: *Tanítás és tanulás felnőttkorban – Szemléletváltás a felnőttkatekézisben*, Budapest, Evangélikus Hittudományi Egyetem, 2015.



- ◆ PAZMIÑO W. R.: *By What Authority Do We Teach? Sources for Empowering Christian Educators*, Grand Rapids, Baker Books, 1994.
- ◆ PAZMIÑO, W. R.: *God Our Teacher: Theological Basics in Christian Education*, Grand Rapids, Baker, 2001.
- ◆ PAZMIÑO, W. R.: *Principles and Practices of Christian Education: An Evangelical Perspective*, Eugene, Oregon, Wipf and Stock Publishers, 2002.
- ◆ PIAGET, J.: *Szimbólumképzés gyermekkorban*, Budapest, Kairosz, 2004.
- ◆ PURVES A.: *Pastoral Theology in the Classical Tradition*, Louisville, John Knox Press, 2001.
- ◆ RAVASZ, L.: *A világnézet*, in Domanovszky, S. (szerk.): *Magyar művelődéstörténet*, V. kötet – Az új Magyarország, Magyar Történelmi Társulat, 1939–1942 (reprint: Budapest, Arcanum, 2003, 309–316).
- ◆ SCHAREN, C.: *Faith as a Way of Life – A Vision for Pastoral Leadership*, Grand Rapids, Eerdmans, 2008.
- ◆ STREIB, H.: Faith Development Theory Revisited – The Religious Styles Respektive, in *The International Journal for the Psychology of Religion* 2001/3 (2001), 144–158.
- ◆ STREIB, H.: Faith Development and a Way beyond Fundamentalism, in Christiane, T.–Dirk, H.–Sara, M.–Walter, N.–Walter van, H. (ed.): *Faith based radicalism: Christianity, Islam and Judaism between constructive activism and destructive fanaticism*, Gods, humans and religions 10, Bruxelles, Lang, 2007, 151–167.
- ◆ SWINTON, J.–MOWAT, H.: *Practical Theology and Qualitative Research*, London, SCM Press, 2013.
- ◆ TILLICH, P.: *Rendszeres teológia*, Budapest, Osiris, 1996.
- ◆ TRACY, D.: *The Analogical Imagination, Christian Theology and the Culture of Pluralism*, Crossroad, 1981.
- ◆ WOLF, N.–ROSANNA, E.: *Az embervezetés művészete*, Budapest, L'Harmattan Kiadó, 2011.
- ◆ ZIMBARDO, P.: *Időparadoxon*, Budapest, HVG Kiadó, 2012.

### Ajánlott irodalom

- ◆ HIGTO, M.: *A Theology of Higher Education*, Oxford, Oxford University Press, 2012.
- ◆ WHITE, C.–WOODFIELD K.–RITCHIE, J.: Reporting and Presenting Qualitative Data, in Ritchie, J.–Lewis, J. (ed.): *Qualitative Research Practice – A Guide for Social Science Students and Researchers*, London–Thousand Oaks–New Delhi, SAGE Publications, 2003, 287–320.



## Tolerancia a nevelésben

A tolerancia kétélű kard: szolgálhat jó célokat, és szolgálhat rossz célokat. Lehet életfeltétel, és lehet ellenünk fordított halálos fegyver. A tanulmány mindkét jellemzőt igyekszik figyelembe venni, ennek érdekében nyelvészeti és fogalmi tisztázásokkal pontosít, történelmi tényeket idéz fel, és európai látókörbe helyezi mondanivalóját. Ezek összefüggéseiben ma nemcsak toleranciatudatosságról kell beszélnünk, hanem tolerancianaivitásról, sőt toleranciaáldozatokról is. A tolerancianevelés világszerte központi helyet foglal el a mai iskolai és andragógiai oktatáspolitikában. Az úgynevezett „toleranciaklíma” megteremtése a médiaműsorok kiemelkedő szerkesztési szempontja. A tolerancianevelés sajátossága, hogy elsősorban nem az iskola, nem a család, hanem az állam/korszellem követeli meg, nemegyszer beleütközve éppen a korábban elsődleges nevelési színterek: a család, az iskola ellenállásába. Milyen szerep hárul ebben a közegben az egyházra, hangsúlyosan pedig az egyházi nevelésre? Alább ezekre a fölvetésekre keresünk választ, szem előtt tartva, hogy ez nem elvi kérdés csupán, hanem a bőrünkön érzett napi tapasztalás, amelyet a migrációs helyzet/válság élesít napról napra.

### A toleranciaelv érvényesülése a magyar gondolkodásban

Minket nem kell a toleranciára tanítani – mondjuk első hallásra –, hiszen ősidők óta ismerjük, ennek szellemében élünk, és valóban sorolhatjuk az érveket, amelyek *nyelvészeti, történelmi és hitelvi* alapokon nyugvó *tények*.

Elsősorban nyelvészeti tényezőknek köszönhető, hogy a tolerancia elve nem idegen a magyar gondolkodástól. A magyar *nyelv mellérendeléses* szerkezetű, ebből pedig az következik, hogy *gondolkodása* is. A mellérendeléses gondolkodás és viselkedés Karácsony Sándor szemléletes szavaival élve azt jelenti, hogy: „Addig nem alhatom a te jelenlétedben nyugodtan, míg te magadat nem érzed nyugodtan az én jelenlétemben.”<sup>1</sup> Whorf és Sapir híres *nyelvi relativitáselmélete* szerint „a gondolatok megfogalmazása egy adott *nyelvtan része*”.<sup>2</sup> Vagyis „ugyanazt a világot másként programozza be agyába egy

<sup>1</sup> KARÁCSONY: A magyarok kincse, 205.

<sup>2</sup> WHORF: Language, Thought, Reality, 134, 212–213.

német és egy magyar anyanyelvű ember”.<sup>3</sup> A tolerancia elve tehát nyelvünk szerkezetéből adódóan alapvetően otthonos nálunk.

Történelmi tények is azt igazolják, hogy a tolerancia bele van oltva társadalomszervezési szemléletünkbe István királytól kezdve a *tordai országgyűlésig*, hogy csak két kiemelkedő példát említsünk. Abban a korban, amikor Európa a vallási türelmetlenségtől izzott, és például a pápa tizenötezer valdensre gyűjtatta rá az erdőt úgy, hogy csak tizenöt menekült, vagy mikor a Szent Bertalan-éji vérengzés több tízezer hugenotta halálát okozta, hárommilliót pedig száműzetésbe kényszerített, Erdély a vallási türelem földje volt. Az 1568-as *tordai országgyűlés a világon elsőnek mondta ki a vallási toleranciát*, amely nem tesz különbséget katolikus, evangélikus, református és unitárius vallás között, nem kap helyet benne a területi elv sem. A törvény értelmében *bármely* városban vagy faluban több felekezet élhet együtt, a földesúr nem avatkozhat be jobbagyai vallási hovatartozásába, és mindenki *maga* döntheti el, melyik vallást követi. *Bárkinek is tilos a más felekezetűeket szidalmazni, papjait gyalázní, ellenük erőszakos cselekedetet elkövetni.*<sup>4</sup>

[...] mindön helyökön az prédikátorok az evangéliomot prédikálják, hirdessék, kiki az ő értelme szerént, és az község ha venni akarja, jó, ha nem pedig senki kényszerítéssel ne kényszeritse az ű lelke azon meg nem nyugodván; de oly prédikátort tarthasson, az kinek tanítása ő nékie tetszik. Ezért pedig senki [...] az prédikátorokat meg ne bánthassa, ne szidalmaztassék senki az religióért senkitől. [...] és nem engedtetik senkinek, hogy senkit fogsággal avagy helyéből való priválással fenyögessön az tanításért, mert az hit istennek ajándéka, ez hallásból lészön, mely hallás istennek igéje által vagyon.

Ma, amikor a világ a vallások mentén szakad, méltán lehetünk büszkéek erre a vallási toleranciaörökségre. Eddig népek csatáztak egymással, a 21. században civilizációk, s ezzel együtt vallások. Erről szól S. Huntington „A civilizációk összecsapása és a világrend átalakulása” című könyve. Az új népcsoportokkal *új vallások és kulturális tradíciók* jelennek meg Európában – amelyek között legnagyobb teret az iszlám követel magának –, új, vallási-morális-politikai állásfoglalásra készítette az őslakos európaiságot. Egyidejűleg belülről a *szekularizáció* morzsolja a keresztyénység erőit úgy, hogy ami eddig elvi-filozófiai kérdésként vetődött föl, és kényelmesen el lehetett vitatkozgatni róla nagyjából következmények nélkül, az most a napi életvitelt meghatározó, gyakorlati életkérdéssé válik. A toleranciaelv mai kihívása éppen az, hogy a toleranciának nemcsak a keresztyén felekezeteken belül kell érvényes választ találnia, hanem más *világvallásokkal szemben* és egy *„egyre inkább harcias*

<sup>3</sup> NEMESKÜRTY: Mi magyarok, 8.

<sup>4</sup> BENDA: 1568. évi tordai országgyűlés, 1–4.

*jelleget öltő szekularizmussal*<sup>5</sup> szemben. A szekularizmus Európa nyugati térfelén az anyagi jóléttel párhuzamosan „magától” ment végbe, nálunk irányítottan, amennyiben a pártállami rendszer véres kézzel követelte meg az ateizmust. Az eredmény ugyanaz: néptömegek szakadtak el a „keresztyén Európában” Istentől, s ezzel önnön gyökereiktől, amely addig élte őket.

Nyelvészeti és történelmi örökségünk okán nem kell leckét vennünk toleranciából, legalábbis *nem olyan formában*, mint ahogy azt talán mások elvárják tőlünk, mégis beszélnünk kell róla, elsősorban azért, mert éppen a toleranciára való nyitottságunk könnyen *áldozattá* is tehet minket, ha nem tudjuk, hogy mit is követel tőlünk a korszellem a tolerancia jegyében.

A tolerancia mai nagy kérdései: Meddig kell/lehet elmenni, hol a határ, s van-e határ egyáltalán? Mindenkitől megkövetelendő? Ki követelheti meg? Milyen területeket érint? Tanítható, vagy tanítása már befolyásolás valamilyen érdekek mentén? Szükséges ezek felől tudakozódni, hogy okuljunk, s hogy ne váljunk a *toleranciaiaivítás, elővigyázatlanlanság vagy tájékozatlanság áldozatává*.

## Előzmények – hogyan jutottunk ide?

### *Vízválasztó évek az oktatáspolitikában*

2007-ben jelent meg F. Schweitzernek, a nemzetközileg elismert valláspedagógusnak egy cikke, amelyben azt jelzi, hogy a tolerancia és a toleranciára nevelés *elsődleges kérdéssé* vált a köznevelésben mind Németországban, mind pedig más európai országokban. Hozzáteszi: a téma ilyen mértékű népszerűvé válását megelőzte (és egyben *segítette, „pro-vokálta”*) néhány nyilvános erőszakos cselekedet a menekültekkel szemben Németországban, valamint terrorista akciók néhány nyugati országban, így Spanyolországban és Nagy-Britanniában.<sup>6</sup>

Ugyanezekben az években *Amerikában* azt állapítják meg, hogy „az utóbbi nemzedékben a tolerancia az amerikai általános erkölcsfilozófia *csúcspontjára* emelkedett”.<sup>7</sup>

Hasonlóan nyilatkozik ez idő tájt a *norvég* Afdal Geir: „a tolerancia a *leggyakoribb fogalom* a nevelés- és tantervelméletben, és leginkább köznapi használatában”<sup>8</sup> – vagyis már bement a köztudatba, és a napi élet része lett. Ezeket a *csúcsoakat* megelőzte néhány figyelemre méltó esemény.

<sup>5</sup> BENDA: Education for Tolerance, 131.

<sup>6</sup> SCHWEITZER: Religious individualization, 89.

<sup>7</sup> BERGEN–BERGEN–STUBBLEFIELD–BANDOW: Authentic Tolerance, 112.

<sup>8</sup> AFDAL: Tolerance and Curriculum, 101.

2005-ben David Bell, az iskolák fő tanfelügyelője a Hansard Societyhez (a demokrácia őreként működő szervezet) intézett beszédében arra hívta fel a figyelmet, hogy jelentős mértékben nő a független, hitelvi alapon működő iskolák (faith-schools) száma: „Az Egyesült Királyságban 300 körüli hitelvi alapokon nyugvó iskola van, ezen belül több mint 50 zsidó, hozzávetőlegesen 100 muszlim iskola, és több mint 100 evangélikál iskola működik.” Jelentése különösen a *keresztyén* iskolákra irányította a nyilvánosság és a „politikacsinálók” figyelmét azzal, hogy „*a keresztyén iskolák nem töltik ki a tolerancia-tesztet*”. Ennek üzenete az volt, hogy a keresztyén iskolák nem segítik megfelelően diákjaikat abban, hogy becsüljék és megértsék más hitben élő embertársaikat, így nem nevelik a liberális, plurális és szekuláris társadalom tagjává. A jelentés címszalagos hírré vált, majd nagy médianyilvánosságot kapott, és társadalmi vitát gerjesztett.<sup>9</sup> Mintegy húsz év távlatából történelmi, politikai és oktatáspolitikai összefüggéseket láttat ez az eset. Ezek után sok politikus és nevelő sürgetően szükségesnek tartotta a tolerancia témáját tárgyalóasztalokra tenni, formába önteni és számon kérhetővé tenni. Los Angelesben Tolerancia Múzeum nyílt 2006-ban, New Yorkban működésbe lépett egy Tolerancia Központ.

### *Egy civilszervezet*

2008. október 7-én Párizsban megalapították a Tolerancia és Megbékélés Európai Tanácsát (European Council on Tolerance and Reconciliation, rövidítve: ECTR) mint *nem állami* szervezetet azzal a céllal, hogy figyelje a toleranciával, illetve annak *hiányával* kapcsolatos jelenségeket Európában, így az idegengyűlölet (xenofóbia), az antiszemitizmus és faji megkülönböztetés gyanújával vádolható eseteket. Ma a szervezet egyik elnöke (chairman) Tony Blair, korábbi brit miniszterelnök, másik elnöke (president) Moshe Kantor, az Európai Zsidó Kongresszus elnöke.

Egy hónappal később, 2008 novemberében ugyanez a szervezet többekkel együtt *Európai Tolerancia Hetet* szervezett különböző programokkal.

Még 2008-ban az ECTR *díjat* alapított Tolerancia Érem néven. Értelemszerűen azokat jutalmazza ezzel, akik kimagasló erőfeszítéseket tesznek a tolerancia elősegítéséért a spanyol királytól a futballistáig. A díjat először 2010-ben adták ki. Még ugyanebben az évben az ECTR Horvátországban tartott egy konferenciát a következő témában: „A megbékélés felé; Tapasztalatok, technikák és lehetőségek Európa számára.” A Tolerancia Érem második és a harmadik kitüntetettjei *balkáni* (horvát és szerb) állami vezetők lettek.

<sup>9</sup> PIKE: Citizenship Education, 35–36.

2012-ben az ECTR elnöke, Viatcheslav Moshe Kantor *javaslatot* tett *toleranciátörvény* bevezetésére, amelyet hivatalos, ünnepélyes keretek között jelentett be (ahol jelen volt a Tolerancia Érem két kitüntetettje is) az Európai Parlamentnek és Martin Schulz-nak, az Európai Parlament elnökének azzal az igénnyel, hogy az majd terjesztessék ki minden tagországra.

2013. szeptember 17-én bemutatták *a törvény tervezetét* illetékes európai vezetők előtt azzal az *indítvánnyal*, hogy elvei kerüljenek bele *minden egyes nemzet törvényi rendszerébe*.<sup>10</sup> A törvénytervezetet bemutatták *különböző fórumokon*, találkozásokon, szemináriumokon, nemzetközi szervezetekben, így az Európai Tanácsnak is. Eredményeképpen létrejött az ECTR–Európai Tanács munkacsoportja, amely ennek bevezetésén dolgozik. Az ECTR szakértői testület elnöke a Tel-Aviv Egyetem professzora, a háborús bűnök szakértője, Yoram Dinstein így fogalmazott: „*A tolerancia a ragasztóanyag*, amely összeerősíti a köteléket a különböző csoportok között az *egy társadalomban*.”<sup>11</sup>

2015-ben megszületett a statútum, a „*A nemzeti szabályozás modellje a tolerancia támogatására*” (Model National Statute for the Promotion of Tolerance). Megalkotói *mintatörvénynek* szánják. Mindössze 12 oldal, de lényegre törően tárgyalja, mi legyen *büntethető az intolerancia* jegyében. Érvük: bár az Európai Unió elkötelezett a tolerancia elve mellett, törvényileg sehol nem szabályozza. A mintatörvény célja, hogy a retorikai általánosságokon túl konkrét, törvényi úton érvényesíthető (azaz perelhető) kötelezettségeket mondjon ki a tolerancia érvényesítése mellett, és az intolerancia *eltiprása* (!) érdekében.

## A ECTR–MNSPT mintatörvény a nevelésről

A fent említett, mindössze tizenkét oldalas, a tolerancia támogatását célzó nemzeti mintatörvény kilenc szakaszából egyet teljes egészében a nevelésnek szentel. A *8. szakasz szól a nevelésről*. Kimondja, hogy a kormány biztosítja, hogy az iskolák a *legalsó szinttől az egyetemig* képzési kereteik között bátorítják a diákokat a *különbözőség elfogadására*, és toleranciaklimát teremtenek. Ilyen *képzésekre* kerül sor a katonaságnál és a törvényhozásban. Tolerancia-tudatossági tréningeket hirdetnek meg a társadalom *különböző rétegei* számára, különösen a hivatásos csoportokban és a felnőttoktatásban. Különösen fontos újszerű szakmai tréningeket biztosítani jogászok, közöttük bírók és igazságügyi szakemberek, adminisztrátorok, valamint rendőrségi tisztviselők, orvosok stb. számára.

<sup>10</sup> Model National Statute for the Promotion of Tolerance.

<sup>11</sup> Model National Statute for the Promotion of Tolerance.

*Képzési anyagok* készülnek a „toleranciatudatosság kurzusokhoz”, rövid összefoglalókkal. Ezeket az oktatási minisztériumok készítik el.

*Oktatókat* képeznek ki, akik alkalmassá válnak arra, hogy másokat oktasanak toleranciatudatosság kurzusokon.

Az *oktatási minisztérium biztosítja*, hogy a tananyagok mentesek legyenek bármilyen burkolt vagy jelentéktelen sértéstől, amely bármely csoport ellen irányul, amely csoportokat az 1. szakasz felsorol (ezek: faji, kulturális gyökerekkel, etnikai hovatartozással, vallási kötődéssel, nyelvi vonatkozásokkal, nemi önazonossággal, szexuális irányultsággal vagy más hasonló természetű ismérvekkel jellemezhető).

A *könyvkiadás, színdarabok, újságok, riportok, folyóiratok, cikkek, filmek és televízióprogramok a toleranciaklimát erősítik*, és ha szükséges, a *kormány támogatását* élvezik.<sup>12</sup>

A mintatörvény egyebek között azt is előírja, hogy a kormány alapít egy *Nemzeti Toleranciafigyelő Bizottságot* (National Tolerance Monitoring Commission). A fiatalokat, akik a toleranciatörvényben megnevezett paragrafusok ellen vétenek, *kötelezik*, hogy „rehabilitációs programban vegyenek részt, ami belecsendesíti őket a toleranciakultúrába”. („...will be required to undergo a rehabilitation programme designed to instill in them a culture of tolerance.”) A dokumentum 4. (f) (ii) pontja pedig azt rögzíti, hogy „*nem szükséges tolerálni az intoleranciát*”. Ez a törvény kísértetiesen hasonlít az 1946:VII törvényhez, amely valósággal megnémította az embereket: kimondja, ha például valaki egyes személyek vagy csoportok ellen izgat, ha hallotta és nem jelentette, kettőtől tíz évig terjedő börtönre ítéltető, de ha jelenti, nem büntethető.<sup>13</sup>

A törvény(tervezet) szankciókról is rendelkezik, miként a migránsokról és a médiáról is. Utóbbinak több pontja is éppen a neveléshez, a toleranciaklíma megteremtéséhez kötődik. Ebben a gondolatkörben tehát a nevelésnek központi szerep jut!

Ez az intenzív tudatformálási folyamat, amely láthatóan mintegy 20 éve zajlik egyre erőteljesebben és követelőbben, jó ideológiai előkészítése volt a mostani migrációs helyzet minél kisebb ellenállásba ütköző elfogadtatásának.

Ma a tolerancia-korszellem az a „politikai Leviathán” – ahogy Martin Buber idézi – vagy „új Leviathán”,<sup>14</sup> amelynek felismerhetőek a vonásai a Szentírás alapján és az egypártrendszerben szerzett történelmi tapasztalataink alapján.<sup>15</sup>

<sup>12</sup> Model National Statute for the Promotion of Tolerance.

<sup>13</sup> FODORNÉ NAGY: Történelmi lecke, 83.

<sup>14</sup> ALMOND: Education for Tolerance, 131–143.

<sup>15</sup> Vö. FODORNÉ NAGY: Történelmi lecke.



## Elbizonytalanodás

2012–13-ra sikerült annyira a köztudatba vinni a tolerancia témáját, hogy többé nem kérdés, hogy a köznevelés *feladata*, hogy „elősegítse a toleranciát”, s ebben egyetértenek neveléstudósok, törvényhozók és a legtöbb politikai párt a liberális demokráciákban. Szólnak róla tudományos írásokban, nemzeti tantervekben, oktatáspolitikában és nemzetközi szerződésben. Mégis, annak ellenére, hogy a tolerancia mára a demokratikus államok jelszavává vált, mintegy önálló rangot szerezve magának, „jelentése zavaros marad, csakúgy, mint az, hogy a tolerancia előmozdítása mit követel a közneveléstől”.<sup>16</sup> Egyre több szerző pendíti meg, hogy nem is olyan biztos, hogy tudjuk, hogy mit jelent a tolerancia, illetve nem tudjuk világosan, hogy mit is értsünk alatta.

## A tolerancia jelentésváltozásai

### *Klasszikus tolerancia*

A tolerancia jelentése látványos változáson ment keresztül Augustinustól és Aquinói Tamástól napjainkig. Míg ők a toleranciát olyan *veszélynek* tekintették, amely megronthatja a társadalmat és árthat ártatlan embereknek,<sup>17</sup> a középkorban Locke,<sup>18</sup> Voltaire<sup>19</sup> és Mill<sup>20</sup> már a tolerancia hasznát hangsúlyozta.

A tolerancia klasszikus értelme: „*az észszerűség határain belül elfogadása annak, vagy be nem avatkozás abba, ami egyébként kifogásolható*”<sup>21</sup> (‘reasoned acceptance of or non-interference with what is found to be objectionable’). A tolerancia tehát valami *ellenében* foglal állást, de nem bántja azt. Ez az értelmezés megőrzi a „tolerancia” eredeti nyelvészeti értelmét, s a toleranciát mint *teher* elviselését értelmezi. „Tolero” = elvisel, eltűr, kiáll, szűkösen eltart vagy táplál.<sup>22</sup> Történelmileg főképpen a vallásszabadsággal és lelkiismereti szabadsággal összefüggésben használták, így inkább *intézményi* türelem kifejezésére szolgált, és leginkább az intoleranciával *szemben* használt érv volt, semmint a tolerancia mellett. Clifford Geertz ezt a szűk keresztmetszetű értelmezést „vékony dimenzióknak” vagy – magyarul kissé furcsán hangzó –

<sup>16</sup> BORCHGREVINK HANSEN: Promoting Classical Tolerance, 65.

<sup>17</sup> COLESANTE–BIGGS: Teaching about tolerance, 185–199; BERGEN–BERGEN–STUBBLEFIELD–BANDOW: i. m., 111.

<sup>18</sup> Vö. LOCKE: A Letter Concerning Toleration.

<sup>19</sup> Vö. VOLTAIRE: A Treatise on Toleration.

<sup>20</sup> Vö. MILL: On Liberty.

<sup>21</sup> BORCHGREVINK HANSEN: Promoting classical tolerance, 65.

<sup>22</sup> GYÖRKÖSY: Latin–magyar szótár, 560.



„sovány toleranciának” („thin tolerance”) nevezte, míg a „vaskos dimenzió” vagy „vaskos tolerancia” („thick tolerance”)<sup>23</sup> széles értelmezésű, összefüggéseiben vizsgált (kontextusszenzitív) viselkedés, a jelentés teljes hálózatát magában foglalja. A tolerancia jelentésköre a mögöttünk hagyott századtól kezdve egyre terebélyesedett, mára már nemcsak *vallási* vonatkozásban értelmezzük, hanem *politikai, morális és faji* vonatkozásokban is, és nemcsak intézményi, hanem *egyéni* megjelenésében is,<sup>24</sup> tehát a fentiek értelmében ma az úgynevezett „vaskos toleranciával” van dolgunk.

### *Neoklasszikus tolerancia*

Míg korábban elvárás volt az „erkölcstelen”-nel szembeni türelmetlenség, mára a különbségek milliárdjainak szinte feltétel nélküli elfogadása *elvárás*. Apel szóhasználatával élve, ma már nem elég a „*negatív tolerancia*”, amely *nem* beavatkozás mások tradíciójába vagy véleményébe. Egy sokszínű, plurális és multikulturális társadalomban, mint a mai, „*pozitív toleranciával*” tartozunk támogatni az embereket életeményeik követésében.<sup>25</sup> Ma az az elvárás, hogy az egyén teljes egészében, határozottan, félreérthetetlen módon támogassa az érzések, gondolkozásmód és cselekedet alternatív útjait akkor is, *ha azok igazáról nincs meggyőződve*. A neoklasszikus tolerancia elvárja az állampolgártól, hogy nyitott és empatikus legyen a különbségek végtelen parádéjával szemben, és elvárja, hogy rokonszenvvel építse fel azokat az intézményeket és kulturális közeget, ahol ez a szemlélet szállást vehet. Ugyanakkor, érdekes módon ez a nagylelkűség részrehajló, válogató, mert a politikai szintér szabadelvű szereplőit támogatja és kedvezményezi, nevezetesen például a civil jogvédőket támogatja, de általában hallgat, amikor a keresztyénekről van szó.<sup>26</sup> Amikor ezt mondjuk, nem az ázsiai keresztyénüldözésekre gondolunk, hanem európai országokra, akár a demokrácia hazájának tekintett Nagy-Britanniára, ahol egy kórházi *ápolónőt felfüggesztettek* állásából, mert felajánlotta egy betegnek – akit egyébként ápol is –, hogy imádkozik érte. Az érv: megsértette a tolerancia alapelveit.

Egy tapasztalt hivatásos *nevelőszülő* nem kapott több gyermeket, mert az egyik nevelt lánya, aki muszlim volt, 16 éves korában úgy döntött, hogy keresztyén lesz.

<sup>23</sup> GEERTZ: The Interpretation of Cultures, 3–10.

<sup>24</sup> AFDAL: Tolerance and curriculum, 102.

<sup>25</sup> APEL: Plurality of the Good?, 204.

<sup>26</sup> BERGEN–BERGEN–STUBBLEFIELD–BANDOW: i. m., 113.

Ugyancsak Angliában egy *új tanári szabályzat* (General Teaching Council, 2009) megköveteli a tanároktól, hogy készítsék állásfoglalásra az embereket a diszkriminációval szemben, és szorgalmazzák a sokszínűséget (diverzitást) *minden szakmai kapcsolatukban* (tehát nem csak az osztálytermekben) és *helyzetben*. A szabályzat magukat a tanárokat is erre szólítja fel, még akkor is, ha alapvetően ellenzik például a homoszexuális életvitelt. Az ilyen szabályzatok pedig arra kényszeríthetik a tanárokat, hogy válasszanak a hivatásuk és a lelkiismeretük között.<sup>27</sup>

De nemcsak a tanárok, hanem a *szülők* is beleütközhetnek ilyen ellenállásba. Egy kelet-londoni iskolában 30 gyermek szüleit figyelmeztették, hogy bűnvádi eljárás indulhat ellenük (prosecutio), amiért nem engedték gyermeküket iskolába azon a héten, amelyen kötelező iskolalátogatás keretében a gyermekeket a homoszexuális, leszbikus és transznemű partnerkapcsolatokról világosították fel (!). A szülők, akik között keresztyének és muszlimok is voltak, tiltakoztak az úgy ilyenképpen való kezelése ellen, és ha valóban törvény elé kerültek volna, a brit törvények szerint börtönbüntetést is kaphattak volna, és ez lett volna az utolsó tiltakozásuk – s mindez a tolerancia jegyében.<sup>28</sup> A szülőktől tehát már nemcsak azt várták el, hogy hagyják jóvá (tolerálják) mások ilyen életvitelét, hanem maga a jóvá *nem* hagyás bűnökké vált.

Utóbbi esetek pedig már vészjóslóan arra mutatnak, hogy a 21. századi „tolerancia” nem kevesebbet, mint éppen a nevelést és a családokat vette célkeresztbe. Eddig megkérdőjelezhetetlen volt a család elsődleges felelőssége a gyermekek nevelésében, ez az elsőbbség azonban kezd megkérdőjeleződni. Igaz, Európának ezen a sok vihart átélt térfelén ez sem új jelenség, hiszen az iskola és a család kettős nevelése régi téma nálunk.

A tolerancia neoklasszikus meghatározása szerint: minden egyéni hit, érték, életstílus vagy igazságértelmezés *egyenlő*. Tehát nemcsak mindenkinek egyenlő joga van arra, hogy saját hite, értéke, életstílusa, igazságértelmezése *szerint éljen*, hanem mindez egyenlő értékkel bír. Egy olyan világban azonban, ahol bármely választás jó, bármely hit, érték, életszemlélet, igazságértelmezés könnyen lecserélhető, mihez kötődhet az egyén?! Hogyan lehet identitása?! Hogyan kapcsolódhat családhoz, néphez, földhöz, kultúrához?!

### *Intolerancia*

Ma szinte a legrosszabb, ami egy emberről kimondható: intoleráns. Az intolerancia bélyegét rásúthatik egyénre, társadalmi, kulturális és vallási csoportra, de akár egy népre is, amely által gonosznak minősül, vagyis démonizálódik

<sup>27</sup> ALMOND: Education for tolerance, 138.

<sup>28</sup> ALMOND: Education for tolerance, 138.

a közvélemény szemében, s mint ilyen, kiközösítendő. Valljuk, hogy az emberek egyenlő értékűek, de viselkedésük értéke, morális cselekedeteik nem.

### *Autentikus tolerancia*

A klasszikus és a neoklasszikus tolerancia között helyezkedik el a *hiteles, közhitelű*, mértékadó vagy az „*autentikus*” tolerancia.<sup>29</sup> Az autentikus tolerancia megengedi, hogy ne fogadjuk el, vagy dicsérni ne kényszerüljünk azt, amivel nem értünk egyet, ugyanakkor feltételezi, hogy alapvető *tisztelettel* viszonyulunk a másikhöz akkor is, ha nézeteit nem osztjuk. Az emberi méltóság minden embernek istenképűségéből fakadóan adatik, amit akkor sem veszít el, ha a miénktől különböző nézeteket vall. Az autentikus tolerancia megengedi a *konfliktust* és a *kritikát* mások meggyőződésével vagy cselekedetével szemben, de kifejezésének *módját* korlátozza. Józan ítélőképességéből fakadóan az ember nem lehet vak, és nem játszhatja a vakot. Nem is adhatja fel legmélyebb meggyőződését az éppen uralkodó hangú egyének vagy politikai-pedagógiai széljárások kedvéért.

*A tolerancia mögött intolerancia húzódik.* Mielőtt valaki tolerál valamit, elleneznie is kell. Kezdeti ellenzés nélkül a tolerancia csak *közömbösség*. Az autentikus tolerancia *kölcsönösséget* feltételez két fél között. Az a valódi tolerancia, amelyet kölcsönösen gyakorol mindkét fél a másik irányában. Az igazi tolerancia bizonyos *távolságtartást* is igényel. A tolerancia más, mint az empátia. Az *empátia túl közeli*, túlzottan bensőséges, intim. Azok, akik empátiát gyakorolnak a másik emberrel szemben, gyakran annyira belemerülnek a másik helyzetébe, hogy elveszítik saját nézőpontjukat.

A fentieket figyelembe véve a „*befogadás*”<sup>30</sup> vagy „*vendégszeretet*” lehet az a metafora, amely az autentikus tolerancia lényegét kifejezi, s amely ugyancsak magában foglalja a kötelező tiszteletet, a megelégedett bizalmat és az idegenség tudatát is.

### **Micsoda az igazság? – Egység az igazságban**

Ha toleranciáról beszélünk, szükségünk van egy szilárd *morális* pontra, *amihez képest* toleráns a viselkedésünk vagy nem, vagyis tudnunk kell, *mi az igazság*. Micsoda az igazság? – kérdezte már Pilátus is –, és az Isten Fia megadta rá a választ: „Én vagyok az [...] *igazság*” (Jn 14,6).

<sup>29</sup> BERGEN–VON BERGEN–STUBBLEFIELD–BANDOW: i. m., 114.

<sup>30</sup> MOORE–WALKER: Tolerance: A Concept Analysis, 50.

## *Micsoda az igazság?*

Ahhoz, hogy érdemben előbbre tudjunk lépni a tolerancia megítélésében, tisztáznunk kell, hogy *mi* az igazság (nem mit tekintünk annak)? A bűneset története és az abból következő szenvedéseink emlékeztetnek bennünket, hogy létezik egy rajtunk kívül álló (objektív) igazság, amihez viszonyítva jók vagy rosszak a tetteink. A jó és rossz tudását, azok meghatározását Isten nem adta át az embernek. Nem mondhatjuk ki önkényesen, hogy valami jó, ha arról Isten törvénye, igéje azt mondja, hogy rossz, és fordítva. Az igazság nem személyes tetszés vagy nem tetszés kérdése, hanem olyan valóság, amely Istené, s amely Jézus Krisztuson keresztül ragadható meg. Az igazság – amely az Isten országa egyik fő jellemzője – növekszik, mint az éjszaka növényvetés, és ahogy a mustármagból nagy fa lesz. *Az igazságot nem állíthatjuk szolgálatunkba.* Nem lehet „átpolitizálni”, nem lehet *hasznot húzni* belőle, mert abban a pillanatban kisiklik a kezünk közül, s nem marad önmaga lényéhez hűen igazság, teljes valóság. Az igazságot csak *önzetlenül* keresve lehet megtalálni. Meghalni érte lehet, de *önző módon érdekeink szolgálatába állítani nem.* A mai szemlélet pedig éppen ezt teszi: a tolerancia jegyében megcsokolja az igazságot, vagy éppen hozzá akar tenni, de csak torzó lesz belőle.

Ahogy Martin Buber mondja: „Az igazság nem adatott át nekünk. De aki hisz benne és szolgálja, az részt kap királysága építésében. Az igazság, mint ideológiai faktor nem nyerhető ki belőle [ti. az igazság királyságából]. Amit tehetünk, az az, hogy saját lelkünknek megálljt parancsolunk, és nem politizáljuk az igazságot, nem hasznosítjuk az igazságot, nem hitetlenkedünk vele szemben, és nem vonjuk kétségbe alkalmasságát. Relativizálni magamban az igazságot annyit tesz, hogy a halál uralkodik bennem.”<sup>31</sup> „A modern *csoport* [érthetünk alatta a legkisebb osztálytermi csoporttól kezdve a népközösségig bármilyen csoportot] a maga útját maga akarja kitaposni, maga akar *az* egészszé válni. De az egészszet *nem lehet »csinálni« az növekszik.* Az, aki erőlteti, elveszti, miközben úgy látszik, megnyeri, míg az, aki átadja magát neki, növekszik vele együtt. Csak az egészben, amely *nőtt*, található meg igazán az ember alapvető, vagyis szabad produktivitása, és ez csak az egészre való utalásában lehetséges.”<sup>32</sup> Vagyis csak akkor lehet életképes egy csoport, ha megnyilvánulásaival szüntelen utal az egészre, amelynek részét képezi. Ennek megfelelően a nem szervesen kifejlődött, hanem mesterségesen „összeragasztott” (!) egyénekből és alcsoportokból soha nem lesz szerves egész. Az *áldás* az, ami szervesen egybekapcsol, és ami a növekedést adja, és az áldás csak Istenben adatik. Mindezek miatt a toleranciára nevelés csak *részcél, soha nem válhat*

<sup>31</sup> BUBER: *Pointing the Way*, 101.

<sup>32</sup> I. m., 102.

*a nevelés fő céljává.* A pusztán emberi erőfeszítésekkel kialakított, „csinált” csoport nem szerves közösség, azt csak karhatalommal és adminisztratív intézkedésekkel lehet egyben tartani.

### *Az egység garanciái*

A valódi közösség szervesen fejlődik, mint ahogy a fa növekszik, együtt élve gyökereivel, törzsében egyesítve és új hajtásokat hozva. Martin Buber így mondja: „A közösség nem az egyformán gondolkodók egysége, hanem a hasonló vagy egymást kiegészítő természetű, de különböző gondolkodású emberek őszinte együttélése. A közösség a különbözőség legyőzése élő egységben. Nem a tolerancia gyakorlása a kérdés, hanem a közösség gyökereinek és ágainak *megjelenítése*, így tapasztalva meg, így élve a törzsben, amelyet az ember valóban mint sajátját tapasztal meg, amelyből és ahogyan az ágak elágaznak és kihajtanak. Ez nem formális, látszólagos egyetértés a minimum felett, hanem az igazság tudata, amint a másik valóságosan viszonyul az igazsághoz. Amire szükség van, az nem semlegesség, hanem szolidaritás, élő válasz egymásnak, közösség, eleven kölcsönösség; nem a határok elmosása csoportok, körök és pártok között, hanem a közös valóság és közös felelősség közösségi elismerése és közösségi igazolása. A végzetes szétesettség korunk emberének betegsége, és ez a betegség egyedül és nyilvánvalóan az emberek összehozásával gyógyítható. Itt semmi más nem segít, mint ha különböző véleménykörökből való emberek őszintén kinyílnak egymás számára, kölcsönös érdeklődéssel fordulnak egymás felé. Ez a pedagógia és az andragógia nevelési feladata.”<sup>33</sup> Ez az egység Istenben, Isten országában található meg. Ezt értjük meg a mustármag példázatából is.

*Egy Isten* hiszünk (lényeges, hogy így kezdődik a Hitvallásunk), aki *egy világot* teremtett (így kezdődik a Biblia). A világ többé nem lehet – mint a többi vallás számára – istenekkel telezsúfolt valóság,<sup>34</sup> mintegy isten-domíniumokra felszabdalt világ. Minden bálvány, minden törzsi isten csak rész hatalom lehetne a világteremtő Úrhoz képest. A világ egységének garanciája az egy, korlátlan hatalmú szuverén Úr, aki mindent teremtett, s akihez – éppen ezért – minden nép és minden egyes ember tartozik. Ekként tekintünk a másik emberre, mint aki éppúgy Istené, mint mi magunk. S ha mégsem így tennénk, figyelmeztet Kain és Ábel története és sok más történet is: felelősek vagyunk a másik emberért. A toleráns viselkedésre mindenekelőtt tehát maga Isten tanít bennünket.

<sup>33</sup> BUBER: *Pointing the Way*

<sup>34</sup> PANNENBERG: *Mi az ember?*, 14.

A széthullott világot önmagában nem a nevelés tartja össze, hanem Isten Fia, akiben Isten egybeszerkeszt mindent, mégpedig szervesen, élő szervezetként, miképpen a főhöz tartozik a test: „...az idők teljességének rendjére nézve [...] ismét egybeszerkeszt magának mindeneket a Krisztusban, mind a melyek a mennyekben vannak, mind a melyek e földön vannak” (Ef 1,10). Hasonló gondolatot fejez ki a „Krisztus-test” is: „Krisztus *teste* vagytok, és egyenként annak *tagjai*” (1Kor 12,27).

Krisztus nemcsak a testet öltött Szeretet, hanem a testet öltött Igazság is. Ezért feszítették keresztre. Mert Isten igazságát már előzőleg megölte az ember, amikor a maga igazát fölé helyezte. Személyében a Szeretet és az Igazság ment a keresztre. Isten lénye: szeretet. Ilyen természetű a Fiú is és a Lélek is, akinek fűvése betölti az egész teremtést. Övé a teljes valóság, kívülre nincs élet. A szeretet az az erő, amely egyben tartja a világot, és ami megtalálja az utat a másik emberhez. Jézus tanítványai nem kevesebbet, mint a szeretet parancsát kapták, s ezzel együtt azt is, hogy „*szenvedjük el egymást szeretetben*” (!), mégpedig „*teljes alázatossággal, szelídséggel, és hosszútűréssel*” (Ef 4,2). *A szeretetben benne van a tolerancia is, de a toleranciában nincs benne föltétlenül a szeretet*, mert miképpen Isten nagyobb mindennél, úgy a szeretet is, amely betölt mindeneket.

A szeretetet, s így a toleranciát sem lehet fegyverként ellenünk fordítani, azaz számon kérni, hogy akkor miért így vagy miért nem úgy cselekszünk. Aki ezt teszi, rendszerint rá akar venni valamire – ami éppen ezért már nem az igazság! (Lásd fentebb Bubert!) A szeretet parancsa nemcsak a politika által számon kért esetekre vonatkozik, vagyis nemcsak ilyen vagy olyan kisebbségekre, hanem saját családunkra, népünkre, sőt önmagunkra is (vö. „Szeresd felebarátodat, mint magadat!” Mt 22,39), mert a szeretetben felelősség is van mindezekért. Sőt a szeretetben bölcsesség is van!

A szeretet lenni hagyja a másikat, mint ahogy a Szentháromság kölcsönös viszonyaiban kibontakozó életen belül is mindhárom személy mindörökké „lenni hagyja” a másik kettőt annak, ami. A szeretet türelmes: *teret* ad a másoknak, ahol élni tud, és *időt*, hogy kibontakoztathassa sajátos mibenlétét. Nem csupán a tolerancia, hanem a másikat valóságos létehez segítő türelem a létfeladatunk.

## Vallás és tolerancianevelés

Vajon a vallásosság toleráns jellemet formál, vagy éppen ellenkezőleg, türelmetlenné tesz másokkal szemben? Érdekes módon a kutatók hipotézisei, előítéletei mindkettőt feltételezik. A kérdés kulcsa az, hogy milyen vallásról



beszélünk. A vallás tartalmától, sőt formájától is függ, hogy művelője hogyan viszonyul a toleranciához. Alább ezt vizsgáljuk.

### *A vallási individualizmus és a tolerancia*

A protestáns felekezetekre általában jellemző a magas fokú individualizmus, amit az *egyetemes papság* elve, valamint az *antilegalizmus*<sup>35</sup> (az egyén lelkiismereti szabadsága és szabad döntési felelőssége) alapoz meg, vagyis a vallás súlypontja átkerült az egyénre (nem tagadva az intézményes egyház jelentőségét), a személyes hitet nem helyettesíthetik az intézményi keretek, szentségek, liturgia. A reneszánsz és a reformáció ilyen értelemben *antropocentrikus fordulatot* hozott a középkori vallásossággal szemben. Ez veszélyeket is hordoz magában. Mihelyt az Isten előtti felelősség tudata és az Isten előtti bűnbánó alázat meggyengül, az egyéni szabadság anarchia forrásává válhat.<sup>36</sup> A keresztyén alapokon nyugvó, de annak lelkületétől immár elszakadt európai ember nem tudja a szabadságot bölcsen kezelni. Ez ad magyarázatot a nyugati civilizáció mai vallási individualizmusára és anarchikus jelenségeire.

Mára az ember vallása nemegyszer csupán szubjektív metafizika, középontjában nem Isten, hanem az Isten-*tudat* áll, nem Krisztus története, hanem a hívő ember mikrotörténete, nem a *hitigazság*, hanem a szubjektív *hit-élmény*. Az emberek többé nem érzik kiszolgáltatva magukat sorshatalmaságoknak, nem feltételezik, hogy életüket meghatározza a születésük vagy szociális körülményeik. Öntudatosan vallják, hogy minden egyes embernek joga, felelőssége és lehetősége is, hogy saját sorsát saját elképzelései és tervei szerint alakítsa.<sup>37</sup> Miközben függetleníti magát hagyományos felekezetétől, *saját vallást* alakít ki magának. Ma már nem „szégyen” vallásosnak lenni, sőt úton-útfélen vallásos jellegű jelenségekbe botlunk. Hovatovább a vallás jó árucikk lett, a termék könnyebben eladható egy kis misztikával.

Az *egyéni* vallási igények és formák kialakítása markánsan jellemzi a 21. század emberét. Miközben így tesz, *elszakad a kijelentéstől*, az ígétől, ami történetiségében igaznak bizonyult. Azáltal bizonyult igaznak, hogy a próféta-i ígéretek valóra váltak, majd újra ígéretek hangzottak, utat mutattak konkrét élethelyzetekben, és azok újra valóra váltak. A teremtéstől az üdvkorszakig, vagyis a Biblia első lapjától a Jelenések könyvéig végighúzódik a történelmen az íge, mindig új érvényt szerezve az örök ígének. Ma, amikor az ember

<sup>35</sup> NIEBUHR: *The Nature and Destiny*, 59–60.

<sup>36</sup> Uo.

<sup>37</sup> SCHWEITZER: *Religious individualization*, 90.



mellőzi az ígét, éppen arról mond le, hogy az ige az élet útját mutathassa meg neki. Maga választotta vallását könnyebben hiszi, mint azt, amit a történelem és benne a személyes családi történések igazolnak. Ezért mondja az egyik jeles szerző, hogy ma világszerte a *Biblia krízisét* éljük át, amennyiben ez a *bibliaismeret*, a *Biblia tekintélyének* és a *bibliaértelmezésnek* a krízise.<sup>38</sup> Ez pedig vészjósló jelenség, mert az ige nem ismerete, nem helyes értelmezése és nem követése törvényszerűen vonja maga után a pusztulást, mint Noé napjaiban. Érdekes módon ez a látélet *éppen akkor* (2007) fogalmazódott meg, amikor a toleranciairodalom azt állapítja meg, hogy a tolerancianevelés *elsődleges kérdéssé vált, csúcspontjára emelkedett*, és a tolerancia *a leggyakoribb fogalom* a nevelés- és tantervelméletben (lásd fentebb). Mintha egyik jelenség a másikkal negatív szinuszcörbetükre lenne.

Az individualizálódott hit jellemzőit német fiatalokra vonatkozóan – kiterjedt európai valláskutatási eredményeken is tájékozódva – Friedrich Schweitzer az alábbiakban határozza meg.<sup>39</sup> A fiatalok *különbséget tesznek saját hitük és a vallási intézmények által tanított és fenntartott hit között*. Sokan érdeklődnek a vallás iránt, de fontosnak tartják hangsúlyozni, hogy nem hisznek azokban a dolgokban, amelyeket az egyház tanít. „Hiszek, de nem úgy, ahogy az egyházas emberek hisznek” – vallják sokan. Sokan nagyon unalmasnak tartják az egyházi szertartásokat, amelyek nem vonzzák a fiatalokat, ezért nem is mennek templomba. *Rendben valónak tartják, hogy egyéni vallásos meggyőződése legyen* valakinek, és abban sem látnak kivetnivalót, hogy nyíltan kifejezzék egyet nem értésüket a hivatalos vallási tradíciókkal szemben, vagy tudatosan elhajoljanak tőle. Míg korábban a *külső vallási kontroll* erős volt, és többé-kevésbé az egyház közelében tartotta az embereket, mára ez eltűnt, és *nincs helyette belső kontroll*. A fiatalok meg vannak győződve arról, hogy joguk van megválasztani saját hitüket, és senkinek nincs joga beavatkozni ebbe a választásba. Még csak azt sem tartják szükségesnek, hogy megokolják választásukat, egyszerűen magától értetődőnek tartják, hogy vallás tekintetében is függetlenek legyenek. Ugyanakkor a megkérdezett muszlim fiatalok erősebb vallási kontroll alatt élnek. S ha most nem is tartják meg az iszlám törvényeit, egyszer majd – mondják – engedelmeskednek a parancsolatoknak. A kutatások arra mutatnak rá, hogy az individualizálódás nemcsak a keresztyén fiatalokra, hanem a muszlimokra is – ti. akik Nyugat-Európában és Németországban nőnek fel – jellemző. A különböző vallási *attitűdök sajátos keveredése is megfigyelhető. Az egyén összeválogatja magának a különböző vallási elemeket* (ahogy saját igényei szerint rakja össze a számítógépét). Val-

<sup>38</sup> MARSHALL: Re-engaging with the Bible, 5–16.

<sup>39</sup> SCHWEITZER: Religious individualization, 91–92.

lási és közösségi tradícióitól elszakadva sokféle „*heretikus imperativus*”<sup>40</sup> közül választ. A keresztyénségen belül akár felekezetet is cserélnének, de azért az iszlámtól élesen elhatárolják magukat.

Friedrich Schweitzer két érdekes következtetést von le a kutatásból: a modern vallási individualizmus nem zárja ki a *csoportirányultságot* („mások is így hisznek, lehet benne valami” – vagyis a csoport megerősítésére változatlanul igényt tartanak, csak ez a csoport már nem az egyház), és minden *viszonyítás* kérdésévé vált. Friedrich Schweitzer szerint e két szempont a tolerancianevelés kiindulópontjának is tekinthető. Kimondja: *az individuális vallás nem segíti a tolerancianevelést, mert a tolerancianevelésnek erős motivációs bázisra van szüksége, ezt pedig az egyéni vallás nem tudja biztosítani.*<sup>41</sup> Azt gondolná az ember, hogy egy ilyen atomizálódott vallási képletben mindenki tolerálja a másikat. Pedig ez csak egy bizonyos pontig van így. Mihelyt egy kicsit harciasabbá válik egy vallás, sokkal nagyobb valószínűséggel visszatámad az, akinek „saját” vallása van, mint az, aki erős egyházi kötődéssel rendelkezik, mert gyenge lábakon álló identitását érzi fenyegetve. Az egyéni vallás nem biztosít erős vallási etikát, ami a tolerancia alapja lenne, nem szünteti meg az előítéleteket más vallási csoportokkal szemben, és nem segít toleráns viselkedésre. Ugyanakkor – a kutatók nagy meglepetésére – az egyházi kötődés tényleges vallásgyakorlással egybekötve nem az intoleranciának kedvez, és nem a szűklátókörűséget táplálja. Érdekes módon a vallásosság csak az Egyesült Államokban hat kedvezőtlenül a toleranciára, míg Nyugat- és Kelet-Európában erősíti azt!<sup>42</sup> Valószínűleg a patchworkvallásosság patchworkidentitást formál egy patchworktársadalomban, s mint ilyen, törékeny, ezért hamarabb támad.

Érdekes eredmény ugyanebben a felmérésben, hogy a *nevelés hatása* a toleranciára *legerősebb* az Egyesült Államokban, annak éppen a fele Nyugat-Európában, és annak is nagyjából a fele Kelet-Európában. Tehát a tolerancianevelés hatása legkisebb Kelet-Európában.<sup>43</sup> Kelet-Európában a 18–24 évesek toleránsabbak, mint a 25–44 évesek, és ezek is toleránsabbak, mint a 45 év felettiek a nyugat-európai és amerikai kontrollcsoportjukhoz képest. Eszerint annál toleránsabb egy korcsoport, minél kevesebb időt töltött totalitárius diktatúrában.<sup>44</sup> Még egy érdekes adalék: a demokratikus nevelés mértékét *öt* szokatlan politikai aktivitással is mérték: a megkérdezettek részt vettek-e petíció aláírásában, csatlakoztak-e bojkotthoz, és további vizsgált szempontok:

<sup>40</sup> SCHWEITZER: Religious individualization, 92; vö. BERGER: The Heretical Imperative.

<sup>41</sup> I. m., 95, 98.

<sup>42</sup> MARQUART–PYATT–PAXTON: In Principle and in Practice. Polit Behav., 102.

<sup>43</sup> Uo.

<sup>44</sup> I. m., 100.

a törvényes demonstrálás, sztrájk és épületfoglalások. A demokratikus folyamatok értékelésének kissé érdekes nézőpontjai ezek, mert inkább az anarchiahajlandóságot mutatják, mint a demokrácia iránti elköteleződést. Fölveti azt a kérdést is, hogy hol a határ a demokratikus, a toleráns és anarchikus között?!

Összefoglalva: az az általános elv, hogy mindenki maga választhatja meg a vallását, csak „sovány” toleranciához elegendő. Roppant érdekes, hogy – a kutatások szerint – ma *a vallás éppen azért nem lehet a tolerancia forrása, mert nem elég erős!* A mai nyugati vallásosság nem elég erős vallási etikán nyugszik! *Szüksége van tehát kinek-kinek saját vallása alaposabb megismerésére és világosabb megértésére, és szükség van erősebb vallási morál tanítására* ahhoz, hogy más vallásokkal ne *ütközzenek*, hanem *találkozzanak*. A kötelező vallásoktatás segítheti a toleranciát.

### *A vallásoktatás szerepe a tolerancianevelésben*

2002-ben körvonalazódott egy hosszú távú terv a tolerancia vallási gyökereinek feltárására (tolerance project on ‘religious roots of tolerance’), és a vallásos nevelés szerepének kutatására.<sup>45</sup> Ezt a tervet teológusok, filozófusok és pszichológusok együtt dolgozták ki, alapvetően három nagy vallás képviselőivel, s ezek: a keresztyénség, a zsidóság és az iszlám. Alapelvük, hogy a tolerancia *kívülről* nem erőltethető rá senkire, hanem *belülről* kell meggyőzni az embereket. Az egyik elméletalkotó, C. Schwöbel írja, hogy a pluralista társadalomban olyan *vallási intézményekre* van szükség, amelyek a toleranciát sürgetik, mert a tolerancianevelés *első számú eszközei* a vallási intézmények. *Másodszor* azt mondja, hogy a globalizált, fundamentalista erőkkal áthatott világban a *kívülről* jövő tolerancianevelés még nagyobb intoleranciát eredményezhet, mert az emberek ezáltal saját identitásuk felől csak elbizonytalanodnak, és létveszélyben érzik magukat. Következésképpen – mondja C. Schwöbel – a nevelés célja nem az, hogy „relativizáljuk a vallásos identitást, hanem az, hogy *alkalmazzuk a vallási tradíciókat*”<sup>46</sup> *a tolerancia szolgálatában*. Ez éppen ellenkező stratégia, mint amit más tanulmányok tűznek ki célul: elbizonytalanítani (relativizálni) azt a vallásos identitást, amit a fiatalok például a családjukban kaptak. Ha a tolerancia gyökereit mozgósítani akarjuk, akkor a vallási relativizálás, a saját vallás megkérdőjelezése, az abban való *elbizonytalanítás* rosszul megválasztott nevelési stratégia.<sup>47</sup>

<sup>45</sup> SCHWÖBEL: Toleranz aus Glauben.

<sup>46</sup> SCHWÖBEL: Toleranz aus Glauben, 21.

<sup>47</sup> SCHWEITZER: Religious individualization, 96.

A tolerancianevelés modelljeként ajánlja Lähnemann,<sup>48</sup> hogy *a vallás gyökeréig* kell menni, hogy a tolerancianevelés elérje célját. Nevezetesen, a keresztyénségben *Jézus személyén* keresztül lehet meggyőzni a keresztyéneket a tolerancia jelentőségéről. Jézus személyével kapcsolatba kell hozni a tolerancia témáját, rámutatva, hogy tanítványai között voltak kétes múltú emberek, szerette a bűnösöket, az irgalmas samaritánust példaként állította. Ez a szemlélet, miközben a keresztyén identitást erősíti, erősíti a toleranciát is. Erősségének tekintik, hogy a meglévőbe szervesen épül a tanítandó anyag (tolerancia-tananyag), nem egy teljesen új elvrendszert kell elfogadtatni. Nem vonva kétségbe a jó szándékot, de figyelembe véve, hogy a tolerancianevelés mára már jobban kimutatja a foga fehérjét, mai füllel ez mint módszer már-már árulásnak hangzik. *Igaz, mégis rossz (!)*, ha/mert/amennyiben a fent idézett buberi gondolatok jegyében valamilyen *érdek szolgálatába* állítja az igazságot.

A fenti modell jellemzője, hogy csak azok között alkalmazható, akik eredendően erős vallási kötődéssel rendelkeznek. Ezért K. E. Nipkow, egy másik, meghatározó német elméletalkotó azt javasolja, hogy ezt a modellt ki kell egészíteni egy másikkal, *ami a vallásilag nem elkötelezett fiatalok között alkalmazható*, nevezetesen szükség van a *vallások közötti párbeszédre*.<sup>49</sup> Alkalmakat kell kínálni *más vallású fiatalokkal való találkozásra*. A párbeszédben megismerhetik egymás nézeteit, és az előítéletek oldódnak. A kutatások egy része a felekezeti vallásoktatást *indoktrinációnak* tartja, és azt sürgeti, hogy a hitvallásos vallásoktatás helyett vallási párbeszédre tanítsák a gyermekeket a hittanórákon.<sup>50</sup> Ahogy lényegében már évtizedek óta zajlik az iskolai vallásóra Angliában.

Valójában a gyermekek nem meggyőződésből vallják magukat valamilyen vallásúnak, hanem egy számukra meghatározó felnőttel való *kapcsolatuk* alapján. Tehát nem az elvi vallásos meggyőződés számít, hanem a *kapcsolatok*. A 7–9 évesek között végzett kutatások egyértelműen azt igazolják, hogy a számukra mintaadó felnőttekhez igazítják vallásos nézeteiket. A felnőttekkel való kapcsolat olyan alaprteget, bázist képez, amelyre később a személyes vallásosság épül.<sup>51</sup> A vallástanárok, lelkipásztorok felelőssége és jelentősége meghatározó a fiatalok számára – akár jó, akár rossz irányban.

<sup>48</sup> LÄHNEMANN: Evangelische Religionspädagogik in interreligiöser Perspektive.

<sup>49</sup> NIPKOW: God, Human Nature, 143.

<sup>50</sup> SCHWEITZER: Religious individualization, 97.

<sup>51</sup> I. m., 97–98.

## Tolerancianevelés nemzedékenként változó módszerrel

Mind a tolerancia, mind az intolerancia kora *gyermekkorban* kezdődik, annak megfelelően, hogy a szülők és a felnőttek hogyan viselkednek velük. Ha a felnőttek igazságosságra, emberi-partneri kapcsolatra törekszenek, a gyermekek toleránsabbak lesznek. Tanulnak abból is, ahogyan a szülők és a felnőttek az *idegenekkel* viselkednek. A *felnőttek* tehát *modell szerepet* töltenek be a toleranciatanulásban. Emiatt nevelési szempontként vetődik fel, hogy a gyermekeket nem magukban kell tanítani, hanem *családokat* kell bevonni a tolerancianevelés programjaiba különböző nevelési központokban és az iskolákban, és mindazokon a helyeken, ahol különböző nemzedékek és kultúrák találkoznak, hogy tapasztalatot szerezzenek egymásról kulturális párbeszéd keretében.<sup>52</sup> A gyülekezet is az a hely, ahol különböző korú és adottságú emberek találkoznak értelmi, fizikai, anyagi, társadalmi helyzetüket illetően, vagy akár kommunikációs képességük tekintetében, ezért kimondhatjuk, a fentiek összefüggésében, hogy a gyülekezetek a toleranciatanulás fészkei is.

A felnőtteknek elég komoly feladatot jelent támogatást nyújtani a fiatalok identitásképzésében, mert miközben igyekeznek betagolni őket saját közösségeikbe, önmaguk identitásáért is meg kell küzdeniük, s nemegyszer felül kell írniuk korábbi igazságukat. Miközben ezt teszik, szembesülnek korlátaikkal és önnön árnyoldalaikkal. Valamilyen értéket kell felmutatniuk egy értéksemlegességet valló világban. Múltjukat, jelenüket és jövőjüket egy *kontextuskonform identitássá* gyúrnák össze. Életútjukat értelmezniük kell mindenféle szempontból, tárgyilagosan. Tapasztalataikkal a hátuk mögött segíthetnek különbséget tenni egy jelenség *észlelése* és annak *értelmezése* között.

Az idők belső forrásait mozgósíthatják a megbékélés és tolerancia érdekében. Az emlékezés és az arra adott reflexióik formálják a fiatalabbakat. A kulturális-közösségi emlékezés, a tapasztalatok megosztása, az emlékezés-kultúra erősítése, közös ünnepek, egymás ünnepeiben való részvétel összehozhatják a nemzedékeket, és segíthetik a közösségi gondolkodás kialakulását.

## A tolerancianevelés fő dimenziói

A tolerancianevelés nem csak tananyag kérdése. Hatékonysága függ a szervezéstől és a módszertől is. Hogy érvényesül egyik vagy másik, mit kell értenünk alatta? A tolerancianevelés dimenzióit G. Franzenburg, a münsteri

<sup>52</sup> FRANZENBURG: Distance, Remembrance, Tolerance: European Remarks on Contextual Christian Education, 41.

egyetem tanára az alábbiakban jelölte meg,<sup>53</sup> azokhoz fűzzük hozzá saját véleményünket.

- a) *Rendszer – ahogyan viszonyulunk egymáshoz.* Nem alá-fölé rendelő szerepekben való gondolkodás, nézőpont, hanem mellérendeléses partneri viszonyulás.
- b) *Párbeszéd – a mód, ahogyan tanítunk.* Meghívás közös tapasztalatszerzésre. Nem a főáramú ismeret átadása az elsődleges cél, hanem tapasztalatszerzés. Különbségtétel valamely *jelenség (észlelése)* és a hozzá fűzött *értelmezés* között. Az emberek azokra az élményekre emlékeznek, és önmagukat azokban a kommunikációs helyzetekben tapasztalják meg, amelyekben szavak, hangtónus, szöveg, a sorok közötti üzenet, testbeszéd hat rájuk, ez mind az értelmezés része. Ezért a diákok konkrét helyzetekkel játszva tanulhatják meg elkerülni egy jelenség hamis értelmezéseit. A közös élményekben szereznek közvetlen tapasztalatot egymásról, és tanulják meg azok alapján látni a másikat, nem előítéletek, pletykák és mások értelmezései alapján. Fölismerhetik, hogy egy addig idegen viselkedés gazdagíthatja a korábbi tapasztalatokat.
- c) *Történetek – a tartalom: emlékezéskultúra.* A különböző történelmi, kulturális és életrajzi emlékek felidézése és azok hatása a toleranciára segít dekódolni a jelenségeket, lerombolni a hamis képzeteket, és újra felépíteni a megküzdési stratégiákat, s mindezt közösségi szinten. Az emlékezés nem csupán az események felidézése, hanem egy megtapasztalt esemény jelentőségének beépítése a jelenbe. Az emlékezéssel rombolunk és építünk, miközben újat alkotunk. A történések felidezésével jellemet formálunk. A történelmi közösségi és egyéni események, tradíciók, törvények, szabályok, rítusok, elbeszélések, viták felidézése mind az emlékezéskultúra része. Riportok, levéltári kutatások is segíthetik ezt. A tolerancia ezeken keresztül hathat. Ez egy nem irányított, tapasztalatirányultságú, közösségi bázison tájékozódó, az egészre tekintő tanítási mód, amelyben például az imádság rítusa egyetemes integráló szerepet kaphat. Az emlékezéskultúra és ezzel együtt az identitás kialakulását segíthetik például a közös rítusok, elbeszélések, szimbólumok, emléknapok, békítő képek, közös étkezések is. Itt persze, hozzá kell tennünk, hogy nemcsak a kedvező emlékek felidézése tartozik hozzá az igazsághoz, hanem a rosszaké is, amelyeket az igazság jegyében nem hallgathatunk el. Megbékélést csak az őszinte szó hozhat. S itt lép előtérbe a közeg jelentősége: szeretetünk van arra, hogy felidézzük a múltat, vagy toleranciatörvényünk?!

<sup>53</sup> FRANZENBURG: Distance, Remembrance, Tolerance: European Remarks on Contextual Christian Education, 42–47.



d) *Cselekvés* – tényleges, nem osztálytermi közegben megvalósított tevékenység. Ezt a dimenziót nem Franzenburg jelöli meg, de fontosnak tartjuk hozzátenni. A segítő szolgálatban való közös részvétel, egy közös feladatra összpontosítás, rászorulók irgalmas segítése emberként hozhat közelebb egymáshoz olyanokat, akiket esetleg elvi nézeteik elválasztanak egymástól.

## A tolerancianevelés alapvető módszere a dialógus

A tolerancianevelés alapvető módszere a dialógus. Mi a dialógus és mi nem, mit tehetünk érte? – *Nem dialógus* az, amikor csak tárgyilagosan figyeljük a másikat, és nem akarjuk megérteni. Beszélünk vele anélkül, hogy bevonódnánk léte lényegének megértésébe. Szavait mérlegeljük, de önmagát nem. Nem dialógus az sem, amikor mindegyik beszélgetőpartner a maga igazát akarja ráerőltetni a másikra, azt sulykolja anélkül, hogy érdemben odafigyelne arra, amit a másik mond. *Dialógus* az, amikor mindegyik résztvevő jelen van, benne van a másik életében, és mindketten kölcsönös, élő kapcsolat kialakítására törekszenek. A dialógust *nem lehet erőltetni*, a mély értelmű találkozás *adatik*.

Mit tehetünk a dialógus kedvéért?

- a) *Alacsony önkockáztatási lehetőségek* biztosítása, amelyben a diákok érezhetik, tudhatják, hogy kifejezhetik félelmeiket, új látásokat fogalmazhatnak meg, kérdezhetnek, számukra fontos gondolatokat megoszthatnak anélkül, hogy a tanár vagy diáktársaik bántanák őket érte. Ezt szolgálhatják például a csoportbeszélgetések, a tanári szóbeli értékelés, amelyben előbb mindig a dicséret hangzik el, vagy a névtelen kérdezési lehetőség.
- b) Nem a *vitakultúra*, hanem a *beszélgetéskultúra erősítése*. A vitakultúra sajátossága az érvelés, meggyőzés, a másik ember gyenge pontjainak kinyitása és kihasználása, saját erősségek túlhangsúlyozása. Ehelyett inkább a beszélgetéskultúra vezet célra. Úgy kell beszélnünk, kérdeznünk, hallgatnunk, odafigyelniük, megérteniük, ahogy mi szeretnénk, hogy mások beszéljenek hozzánk, kérdezzenek minket, hallgassanak, figyeljenek ránk. Senki nem birtokolja az igazságot. Éppen ezért minden gondolat megérdemel egy minimumot, azt, hogy legalább akarjuk megérteni, még ha nem is értünk egyet. Nem helyesbíteni, hanem megérteni legyünk képesek.
- c) Megfelelő nyelvezet kiválasztása, annak megfelelően, hogy *hamisságot* akarunk felismertetni, vagy egy gondolat *értékét*. A hamisság felismertetéséhez a kétségbevonás eszközeit lehet segítségül hívni, ez a *kétkedőjáték*: olyan kételkedőnek, analízálóknak lenni, amilyenek csak lehet, indulatok



nélkül megállapítani a dolog logikáját vagy logikátlanságát. A jó dolgok értékeinek felismertetéséhez az „elhiszem-játék” segíthet, azaz megtalálni egy gondolat rejtett és nyilvánvaló értékeit.<sup>54</sup>

## A fentieket összegezve, álláspontunk

1. Mihelyt a tolerancia válik a nevelés céljává, *részcélként* fő céllá lép elő, így elváltoztatjuk az igazságot, nem lesz igaz többé.
2. Igenis *hítvallásos* nevelésre van szükségünk. Ha nem ezt tesszük, akkor mi magunk szolgáltatjuk ki gyermekeinket, tanítványainkat olyan „idegeneknek” (idegen vallásoknak, idegen érdekeknek, idegen kultúráknak), amelyek végül felfalják őket. Ha a vallásismeret csak magabiztosabb kulturális kötődést jelent, de nem jelent tanítványságot, az erősnek érzett identitásbástyájukba maguk engedik be azokat, akik „tolvajok és rablók” (Jn 10,1–14). Imre Lajos szavai érvényesek ma is: „*Konfesszionális vallástanításra van szükség, amely Istenről szóló tanítás, annak megfelelően, amint Ő kijelentette magát a történelemben és végső soron Krisztusban. Ha a vallástanítás interkonfesszionális, akkor valamiféle kevert (szinkretista) ismeretet közöl, és lemond arról, hogy személyes legyen. Ha a vallás konfesszionális, akkor lehet személyes.*”<sup>55</sup> Ez formál olyan autonóm személyiséggé, amely szabad, egyszersmind szabad akaratból betagoódik a Krisztus-testbe, így kötődik az egészhez. Ez alakíthat ki megfelelő belső vallási kontrollt, anélkül hogy az indoktrináció lenne. „Mert szívvel hiszünk, hogy megigazuljunk, és *szájjal teszünk vallást, hogy üdvözljünk*” (Róm 10,10).
3. Nemcsak magának az egyháznak és tagjainak, hanem az egész társadalomnak is *megújult egyházra* van szüksége. Ehhez pedig: hitelesség, érthetőség, életszerűség, közösségi létformák gyakorlása (például három nemzedék együtt, beszélgetés, asztaltársaságok, éneklés, diskurzus), vagyis egy valóságos párbeszédkultúra erősítése.
4. *A tanítás tartalma:* a Sentháromság Istenről *igazán* tanítsunk, mert akkor *a szeretet* megtermi a türelem, a „vendégszeretet” – és az egészséges tolerancia – gyümölcsét is (vö. Gal 5,22). „Jézus Krisztus Atyja a szeretetben alapozta meg valamennyi dolog egységét, abban a szeretetben, amely minden széthúzás és szenvedés ellenére is a közösséget keresi.”<sup>56</sup> Ezért a legtöbb, amit a tolerancia érdekében tehetünk: Jézus Krisztust vinni a világba, és akkor – Pannenberg szavaival élve – a Szeretet „lenni hagyja a

<sup>54</sup> SHADY–LARSON: Tolerance, Empathy, or Inclusion? Insights from Martin Buber, 93–95.

<sup>55</sup> IMRE: Az erkölcsi nevelés, 58.

<sup>56</sup> PANNENBERG: Mi az ember, 87

másikat”, mint ahogy a Szentháromság kölcsönös viszonyaiban kibontakozó életen belül is mindhárom személy mindörökké „lenni hagyja” a másik kettőt annak, ami. A szeretet türelmes: teret ad a másiknak, ahol élni tud, és időt, hogy kibontakoztathassa sajátos mibenlétét. Ez pedig már nem csupán tolerancia, hanem a másikat valóságos létéhez segítő türelem.

5. *Egymás nélkül nem üdvözülhetünk*, mindenki a „rendszer” része. Egymás üdvösséges rendeltetésének segítésére vagyunk teremtve.<sup>57</sup>

## Bibliográfia

- ◆ AFDAL, G.: *Tolerance and Curriculum – Conceptions of Tolerance in the Multicultural Unitary Norwegian Compulsory School – Dissertation for the Degree dr.theol. The Norwegian Lutheran School of Theology/Det teologiske Menighetsfakultet, Oslo, December 2004.*
- ◆ ALMOND, B.: Education for Tolerance: Cultural Difference and Family Values, in *Journal of Moral Education* 39/2 June (2010).
- ◆ APEL, K. O.: Plurality of the Good? The Problem of Affirmative Tolerance in a Multicultural Society from an Ethical Point of View, in *Ratio Juris* 10/2 (1997).
- ◆ BENDA K.: Az 1568. évi tordai országgyűlés, és az erdélyi vallásszabadság, in *Erdélyi Múzeum* 56/3–4 (1994).
- ◆ BERGEN, C. W.–VON BERGEN, B. A.–STUBBLEFIELD, C.–BANDOW, D.: Authentic Tolerance: Between Forbearance and Acceptance, in *Journal of Cultural Diversity* 19/4 (2012).
- ◆ BERGER, P. L.: *The Heretical Imperative: Contemporary Possibilities of Religious Affirmation*, Garden City, NY, Anchor, 1979.
- ◆ BORCHGREVINK HANSEN, O. H.: Promoting Classical Tolerance in Public Education: What should We Do with the Objection Condition? (Norwegian Centre for Human Rights, University of Oslo, Oslo, Norway; Nesna University College, Nesna, Norway.) in *Ethics and Education* 8/1 (2013).
- ◆ BUBER, M.: *Pointing the Way – Collected Essays*, New York, Harper & Brothers, 1957.
- ◆ COLESANTE, R. J.–BIGGS, D. A.: Teaching about Tolerance with Stories and Arguments, in *Journal of Moral Education* 28. (1999).
- ◆ FODORNÉ NAGY S.: *Történelmi lecke – A Magyar Köztársaság és a Magyarországi Református Egyház között 1948-ban létrejött „Egyezmény” megkötésének körülményei és hatása különös tekintettel a nevelésre*, Budapest, Dunamelléki Református Egyházkerület, 2006.

<sup>57</sup> PANNENBERG: *Mi az ember*, 62, 75.

- ◆ FRANZENBURG, G.: Distance, Remembrance, Tolerance: European Remarks on Contextual Christian Education, in *Problems of Education in the 21<sup>st</sup> Century*, 47 (2012).
- ◆ GEERTZ, C.: *The Interpretation of Cultures. Selected Essays*, London, Fontana, 1973.
- ◆ GYÖRKÖSY A.: *Latin–magyar szótár*, Budapest, Akadémia Kiadó, 1975.
- ◆ IMRE L.: Az erkölcsi nevelés viszonya a valláshoz – Értékezők – A Kolozsvári M. Kir. Ferenc József Tudományegyetem Pedagógiai szemináriumaiából, Hódmezővásárhely, Nemes Ármin Könyvnyomdája, 1913.
- ◆ KARÁCSONY S.: *A magyarok kincse*, Budapest, Exodus, 1944.
- ◆ LÄHNEMANN, J.: *Evangelische Religionspädagogik in interreligiöser Perspektive*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1998.
- ◆ LOCKE, J.: *A Letter Concerning Toleration*, James Tully (ed.), Indianapolis, Hackett, 1689/1983.
- ◆ MARQUART-PYATT, S.–PAXTON C. P.: In Principle and in Practice: Learning Political Tolerance in Eastern and Western Europe, *Polit Behav.* 29. (2007).
- ◆ MARSHALL, C.: Re-engaging with the Bible in a Postmodern World, in *Stimulus. Academic Journal* 15/1 Feb. (2007).
- ◆ MILL, J. S.: *On liberty*, Indianapolis, Hackett, 1859/1985.
- ◆ Model National Statute for the Promotion of Tolerance, digitális hivatkozás, elérhető: [https://en.wikipedia.org/wiki/Model\\_National\\_Statute\\_for\\_the\\_Promotion\\_of\\_Tolerance](https://en.wikipedia.org/wiki/Model_National_Statute_for_the_Promotion_of_Tolerance), utolsó letöltés dátuma: 2016. április 23.
- ◆ MOORE, H. K.–WALKER, C. A.: Tolerance: A Concept Analysis, in *The Journal of Theory Construction & Testing* 15 (Number 2., é. n.).
- ◆ NEMESKÜRTY I.: *Mi magyarok*, Budapest, Dövény Kiadó, 1989.
- ◆ NIEBUHR, R.: *The Nature and Destiny of Man*, New York, Charles Scribner Sons, 1946.
- ◆ NIPKOW, K. E.: *God, Human Nature and Education for Peace, New Approaches to Moral and Religious Maturity* Aldershot, Ashgate, 2003.
- ◆ PANNENBERG, W.: *Mi az ember? Korunk antropológiája a teológia fényében*, Budapest–Luzern, Egyházforum, 1991.
- ◆ PIKE, M.: Citizenship Education and Faith Schools: What should Children in Christian Schools Understand and Appreciate about a Liberal and Secular Society?, in *Journal of Education & Christian Belief* 9 (1.2005).
- ◆ SCHWEITZER, F.: Religious Individualization: New Challenges to Education for Tolerance, in *British Journal of Religious Education* 29/1 January (2007).
- ◆ SCHWÖBEL, C.: Toleranz aus Glauben – Identität und Toleranz im Horizont religiöser Wahrheitsgewissheiten, in C. Schwöbel & D. v. Tippelskirch (Eds.) *Die religiösen Wurzeln der Toleranz*, Freiburg, Herder, 2002.

- ◆ SHADY, S. L. H.–LARSON, M.: Tolerance, Empathy, or Inclusion? Insights from Martin Buber, *Educational Theory*, 60/1 (2010).
- ◆ VOLTAIRE: *A Treatise on Toleration* – Trans, B, Masters, London, Folio Society. 1763/1994.
- ◆ WHORE, B. L.: *Language, Thought and Reality*, Oxford, [n. n.,] 1956.

## A hitéleti formák koherenciájának gyülekezetépítési jelentősége

### Bevezető

**H**itvallásaink 450 éves jubileumai kapcsán Heidelbergi Káténk jelentőségére azon a ponton szeretnék reflektálni, hogy a mű egy korabeli szinten és formában megvalósított pragmatikus, népszerű irodalmi műfajt képvisel. A szerzők egy olyan adottságokkal rendelkező formát választottak, amely egyszerűen, közérthetően, *gyakorlatiasan* képes széles réteget megszólító módon kommunikálni üzenetét. A reformáció „bestseller” irodalmának sikertörténetét az egyház- és irodalomtörténészek részletesen feltárták. A műfaj mai aktualitásának előtérbe állításával nem akarok a manapság számtalan területen járványszerűen terjedő olcsó és gyakran felszínes amerikai pragmatizmus népszerűsítéséhez hozzájárulni. Azonban a közérthetőség, az egyszerűség követelménye és igénye a 21. század világában sem veszített sokat jelentőségéből.

Másrészt reformátor eleink gondolkodásában még teljes természetességgel és elevevésséggel élt a „*pars pro toto*”<sup>1</sup> felfogásnak az a következménye, mely szerint az istentiszteleten történtek az egész életre vonatkozó érvényűek. Az istentisztelet a teljes élet istentiszteletének reprezentációja. Nem volt számukra meglepő, hogy a bibliai kontextusban az ószövetségi templom terének beosztása, az egyes színtereken zajló cselekmények a társadalom rétegződésének egyértelműen megfelelő tükröi, leképeződései voltak.<sup>2</sup> A templomi istentisztelet írástudatlanoknak is közérthető és vitathatatlan „szent pragmatizmussal” írta le, kommunikálta a világegyetem és benne az emberi élet rendjét és normáit.<sup>3</sup> Ebben a *holisztikus* szemléletben a szent cselekmények

<sup>1</sup> „Rész az egészért”: vagyis a részben az egész tükröződik, a rész az egészet képviseli. Lásd „...ti lesztek az én tulajdonom valamennyi nép közül, bár enyém az egész föld.” 2Móz 19,5 „Nekem szentelj Izráel fiai közül minden elsőszülöttet, amely megnyitja anyja méhét; akár ember, akár állat, enyém az.” 2Móz 13,2 „Mert minden elsőszülött az enyém! [...] Mind az emberé, mind az állaté az enyém” 4Móz 3,13.

<sup>2</sup> BRUEGGEMAN: Reverberations, 207.

<sup>3</sup> A templomtér négyes tagozódása (Szentek szentje – szentély – pitvar – pogányok udvara), a „létezők” négyes felosztású struktúráját rögzítette: Isten – és a nép három rétege: papok – férfiak – nők, gyerekek (majd később idegenek). A Krisztus-test újszövetségi (bennük de-

voltak a mindennapok történéseinek és az arra adott hitbeli válaszoknak a kommentárjai, szimbolikus „kátéi”.<sup>4</sup> A kiemelt idő bár bizonyos szempontból megkülönböztetett, hangsúlyossá tett szféra, de nem válik el, nem szakad el az élet teljességétől. Ebben a teljességigényben a lét egésze egy átfogó, komplex, összefüggő rendszer részét alkotta.

Ehhez a bibliai és egyébként ősi hagyományos kultusztörténeti *integritáshoz* képest hol helyezhető el, hogy tekinthetünk a 21. századi református egyház élete eseményeinek összességére? Hogyan tudunk egyszerre hűségesek maradni hitbeli eleink (holisztikus) örökségéhez, keresztyén hitünk egyetemességigényéhez, és megfelelni a modern ember életmódjából adódó széttagoaltság támasztotta követelményeknek? Ezek a dilemmák állnak annak az elemzésnek a hátterében, amelynek keretében az egyházi közösségi élet eseményeinek rendszeréről megpróbálunk egy *átfogó, komplex* képet alkotni. Az események formai adottságait szem előtt tartva a hitéleti működés *rendszerszintű* összefüggéseit szeretnénk feltárni, és rámutatni a különböző kapcsolódások jelentőségére. Az elemzés fő szempontja, hogy a hitéleti – ezen belül különösen is – a missziói vonatkozásokat azonosíthassuk, tisztázhasuk, fókuszálva a formai kérdések jelentőségére. A komplex összefüggések ismeretében a jelentősebb programtípusok helyének, szerepének ismertetéséig kívánunk eljutni a gondolatmenetben. Az elemzés során a meglévő állapotok figyelembevétele mellett (deskriptív megközelítés) a teológiailag normatívnak tekinthető feltételek megfogalmazására törekedve fogjuk kifejteni a felismeréseket.

## Hitéleti formák fogalmi meghatározása, a szakirodalmi vetület áttekintése

A fogalmi tisztázás keretében az egyház életéhez köthető eseményeknek a körét vesszük számba. Vizsgálódásunkban jellemzően a magyar református egyház kontextusát tartjuk szem előtt. Konkrétan a gyülekezeteinkben előforduló formákat igyekszünk számításba venni, de ez nem zárja ki, hogy figyelembe vegyünk olyan gyakorlatokat, modelleket, amelyek tipikusan akár más nemzetek, akár más felekezetek körében találhatók.<sup>5</sup>

---

mokratikus analógiákat idéző) modellje pedig az egyetemes papság egyháza struktúrájának alapmintájává vált számunkra.

<sup>4</sup> A reformáció újdonsága, hogy ezt az ősi szimbolikus értelmezést a verbális, racionális, kognitív szegmens irányában kívánta megerősíteni, megszilárdítani.

<sup>5</sup> Lásd például: cursillo, alfa-csoport, zarándoklat, lelkigyakorlat.

Protestáns keretekben az alapvető hitéleti forma megnevezésére jellemzően az *istentisztelet* fogalom a használatos. Az istentiszteleteken belül a különböző típusok, esetek megkülönböztetése jelzős minősítéssel történik. A szokásos vasárnapi forma mellett az eseti (kazuális) vagy egyéb jelzővel megkülönböztetett (keresztelési, úrvacsorás, esketési, temetési, konfirmációi, szentelési, beiktatási stb.<sup>6</sup>) kifejezések jelölik alapvetően a hitéleti eseményeket, illetve azok speciális eseteit. A hitéleti történések jelölésére számos egyéb tisztázandó értelmű kifejezés szolgál: áhítat (reggeli, esti, déli, hétkezdő, zénés...), „csendesség”, bibliaóra, imaóra, könyörgés stb. E fogalmak (műfaji) meghatározása a tartalmi kérdések letisztulása felé is segíthet elmozdulni. Ezenkívül vannak olyan események, történések, amelyek nem nevezhetők kifejezetten, direkt módon hitéleti tevékenységnek, mégis az egyház életéhez tartoznak, és mint majd látjuk, jelentőségük ennek ellenére nem elhanyagolható, sőt adott esetben akár kifejezetten hangsúlyossá is válhat.

Ha a *liturgikai irodalmat* elemzésünk szempontjából áttekintjük, akkor azzal szembesülünk, hogy az istentiszteleteknek minősített formákon kívüli, más típusú alkalmak kérdéseire alig történik utalás. A 20. századtól megjelent *magyar református liturgikák*<sup>7</sup> jelentős terjedelemben a liturgika teológiai értelmezésével, elhelyezésével foglalkoznak. Az érvelésben az igei orientáció kiemelése mellett formai szempontból a merev liturgikus és a teljesen kötetlen felfogás közötti álláspont szempontjait igyekeznek kibontani. Ha az istentiszteleti elemek besorolását vesszük, akkor a klasszikus papi-prófétai vagy kifejező-ható megkülönböztetés alapján, inkább a profétai-ható tényezők dominanciája tükröződik református hagyományainkban. A formai elemek tekintetében egy folyamatos visszafogottság és tartózkodás tapasztalható a kifejező, expresszív aspektusok terén. Nem istentiszteleti jellegű alkalmakra csak nyomokban lelhető fel némi utalás.<sup>8</sup>

<sup>6</sup> Lásd például: hétközi, délelőtti, délutáni, ünnepi, hálaadó, úrvacsorás, bűnbánati, temetési, karácsonyi, húsvéti.

<sup>7</sup> RAVASZ: Ágenda; CZEGLÉDY: Liturgika; BOROSS: Liturgika vázlat; KOZMA: Liturgika; PÁSZTOR: Liturgika.

<sup>8</sup> Például a Ravasz-féle agenda elvi részében egy félmondatban elhangzik a „magános” és „családi” kultuszok kifejezés. A templomépület jelentőségének leírása közben pedig mellékesen említésre kerülnek az „evangelizáló termek” szükségessége kapcsán az ún. „vallásos esték” és egyéb hasonló jellegű események. Az érdekesség kedvéért a bővebb szövegkörnyezetet is hadd idézzük: „Azért tehát kultuszt csak hívő lelkek űzhetnek és nem a kultusz teremti a hitet, hanem a hit a kultuszt. Gyülekezeti istentiszteletet csak az tud termékenyülve és termékenyítve végig csinálni, aki otthon is imádkozik, aki családi istentiszteletet gyakorol. Mindaddig gyülekezeti istentiszteletünk vérszegény, vontatott, míg magános és családi kultuszok ünnepi synthesiseképpen mintegy magától meg nem terem. De ha van ilyen istentisztelet, az evangéliomi kultusz erejét és hatását semmi sem múlja felül.” RAVASZ: Ágenda, 12, 18–19. Kozma Zsolt Liturgikájában pedig röviden említi a magán és családi istentiszteletek



Nemzetközi kitekintésben hasonló a helyzet az angolszász irodalomban is, akár az amerikai (WCRC),<sup>9</sup> akár a brit kontextust nézzük.<sup>10</sup> A protestáns teológia másik jelentős bázisát képviselő – alapvetően evangélikus, lutheri hagyomány vonalában mozgó – német liturgikai kutatás fókuszában szintén az istentisztelet áll.<sup>11</sup>

A liturgikai irodalmon kívül, főleg angolszász területen, missziói gyakorlati segédanyagok formájában (practical missiology<sup>12</sup>) található különböző 'bible-study' anyagok, kézikönyvek. Ezek a gyakorlati útmutatók (guides) tematikus sorozatokat, válogatásokat nyújtanak elsősorban, de bennük az alkalmak formájára, körülményeire nézve is szerepelnek utalások, tanácsok, javaslatok. Közöttük az ifjúsági munkához készült anyagokban számíthatunk inkább a módszerek, módszertanok formai gazdagságának színes, sokoldalú felsorakozására. Az ilyen típusú irodalmat a *katechetika* területére szokták besorolni.

---

eseteit. KOZMA: Liturgia, 33–34. Fekete Károlynál a liturgiai reform kontextusában megjelent írásában utalásképpen fordul elő a „régtegalkalom”, valamint a „kis csoportok” kifejezés. „...Nem *régtegalkalom*. [...] Az istentisztelet az a közös pont a gyülekezet életében, ahol az *életkor, az érdeklődés vagy a szolgálat* szerinti *kis csoportok* találkoznak.” (Kiemelés tőlem.) FEKETE: Reformátusok, 15.

<sup>9</sup> World Communion of Reformed Churches. Liturgikai intézete, a Calvin Institute of Christian Worship elsősorban angol nyelven és a nemzetközi református világközösség kereteiben zajló liturgikai kutatásokat kívánja reprezentálni. Az általános elméleti alapok témájában figyelemre méltó munkáik: VISCHER: Christian Worship; WITVLIET: Worship Seeking Understanding; SMITH: Desiring; VAN DYK: More Profound; ABERNETHY: Worship; FARHADIAN: Christian Worship Worldwide; IMMINK: Touch of Sacred. Misszió- és liturgiátémában: MEYERS: Missional Worship. A többség azonban a gyakorlati oldallal foglalkozik, és számos formai kérdést járnak körbe (zene, énekanyagok, imádságok, vizuális, nonverbális formák, érzelmi aspektusok, a spiritualitás kérdései, „liturgiatervezés” [worship plannig] stb.).

<sup>10</sup> Figyelemre méltó az európai viszonyokat jobban tükröző skót református (Church of Scotland) modell. Kelta keresztyén gyökereiket protestáns egyházi hagyományukban is fontosnak tartó, azokat megőrző, ápoló gyakorlatukban liturgiai örökségük eleve sokrétűbbnek tekinthető a mienknél. Hasonló adottságokkal bír az anglikán modell, amely formailag a katolikus gyakorlathoz áll közel, teológiailag azonban a protestáns körbe tartozik.

<sup>11</sup> Bár a mienktől éppen az úrvacsoratan és a liturgia terén eltérő német evangélikus gyakorlat formailag eleve sokszínűbbnek tekinthető, a liturgiai megújulás kérdése náluk is fontos része az egyház megújítása érdekében tett lépéseknek és erőfeszítéseknek. A német evangélikus egyház (EKD) reform-, illetve megújulási (fejlesztési) törekvései jelenleg a „Kirche im Aufbruch” projekt keretében zajlanak. A liturgiai reformközpont („Zentrum für Qualitätsentwicklung im Gottesdienst”) Hildesheimben működik. A folyamat hátterében érzékelhető két jelentősebb hatásban egyrészt a karizmatikus impulzusok jelenléte, másrészt az amerikai pragmatizmus és menedzsmentszemlélet térnyerésének következményei tükröződnek. Lásd például az olyan kifejezéseket, mint Ressourcen, Feedback, Gottesdienstcoaching, Gottesdienst-Teams, Workshoptag...

<sup>12</sup> Az igen szerény magyar gyakorlati missziológiai irodalomban is található olyan munka, amelyben esik szó az alternatív hitéleti formákról. PÜSKI: Érdeklődéstől.

Témánkhoz a teológiai tudományos szakterületek közül a legközelebbinek a német teológiában kialakuló *gyülekezetpedagógiai* kutatásokat tekinthetjük. A fogalom, illetve a koncepció kialakulásában egyszerre játszott szerepet, volt jelen a gyülekezetfejlesztési, megújítási, megerősítési és a képzési, oktatási aspektus.<sup>13</sup> Az életkor, érdeklődés és szolgálat szerinti csoportok formálásán keresztül koncentrált, szakmailag magas szintű, „személyre szabott” hitéleti tartalmú fejlesztések sorára nyílt meg a lehetőség. A terület később szabadidős, tanácsadási, lelki gondozói, karitatív és egyéb tevékenységek irányába is kiszélesedett. A mára igen széles körű terület három fő jellegzetessége az oktatási, képzési (tanítói) karakter, a missziói, gyülekezetépítési orientáció és a praktikus, gyakorlatias megközelítés.<sup>14</sup>

A szakirodalom tükrében azt a következtetést kell levonnunk, hogy a „hitéleti formák” fogalma olyan összekötő, áthidaló kifejezés, amelynek segítségével a liturgikai és katechetikai tárgykörbe tartozó formák elemzése, vizsgálata egy közös kontextus keretében válik lehetségessé. Ez az összekapcsolás mindkét irányban inspiratív és gazdagító impulzusokat generál. Egyrészt a katechetika oldaláról ez azt jelenti, hogy a katechézis világának formái az istentiszteletre nézve, ahhoz való viszonyukban nyerik el (missziói ekkleziológiailag) értelmüket, létjogosultságukat. Másrészt viszont az istentisztelet (funkciójuk betöltése) sikerének alapját a megfelelő katechézis előkészítő munkája teremti meg, illetve az arra épülhet. Ezenkívül új megvilágításból vetülhet fény egy sor katechetikai típusú alkalom formai oldalának, adottságának jelentőségére.<sup>15</sup> A másik oldalról pedig a liturgikus események tartalmi kérdéseit is új szempontokkal gazdagodva gondolhatjuk végig. A ’hitéleti formák’ „ernyőfogalma” segítségével tehát rámutatunk a katechetikai és liturgiai vonatkozások egymáshoz való szorosabb kapcsolódásának jelentőségére, illetve a két terület közötti interakció, együttműködés fontosságára.

<sup>13</sup> Egy hangsúlyos képzési oldallal összekapcsolt munkatársképzési kezdeményezésből bontakozott ki az a terület, amelyben hangsúlyossá vált a gyülekezetek tagjaival különböző csoportokban történő foglalkozás. A koncepció kezdetben a hivatásos irányú szakképzés kontextusában fogant meg. Ezért a német összefüggésben az angolszász, amerikai típusú önkéntesség koncepciójához képest hangsúlyosabb, szakmailag fajsúlyosabb, pedagógiailag minősített megközelítésről beszélhetünk. FOITZIK: Gemeindepädagogik, 12–14.

<sup>14</sup> Az egyik legújabb mértékadó összefoglaló referenciamunka: BUBMANN–DOYÉ–KESSLER et al.: Gemeindepädagogik.

<sup>15</sup> A formai kérdések katechetikán belüli felértékelődése egyébként egyértelműen párhuzamba állítható a liturgikai érdeklődés növekedésének tendenciájával. Gondoljunk csak az olyan területek népszerűsödésére, mint az élménypedagógia vagy a tapasztalati tanulás stb.

Fogalmi és szakirodalmi meghatározásunk eredményeképpen megállapíthatjuk tehát, hogy a hitéleti formák komplex rendszerének kérdései alapvetően három gyakorlati teológiai tudományterület, a liturgika, a katechetika és a gyülekezetépítés (missziológia) érintkezési, illetve találkozási területén vizsgálhatók meg és fejthetők ki.<sup>16</sup>

## Hitéleti formák csoportosítása

A hitéleti formák csoportosítását kétféle megközelítésben érdemes végiggondolnunk. Az egyik megközelítésben az egyházi, hitéleti, liturgikus aspektust vesszük alapul, és ennek alapján „belülről kifelé” haladva állítjuk sorba az egyház életének eseményeit. A másik szempont szerint pedig éppen ellenkezőleg, „kívülről befelé” haladva, a missziói, világi, társadalmi aspektus szerint haladunk végig az események köreinek során. A centrifugális irányban inkább statikus állapotokról, „felépítményről” beszélhetünk, amelyben mintegy a szentség kisugárzásának vonalát, hatókörének csökkenő intenzitású fázisait (koncentrikus köreit) követi a deskriptív karakterű leírás. A centripetális irányban dinamikus struktúrával szembesülünk, amelyben mozgásról van szó, és a szenthez való közeledés preskriptív (normatív) stációit képviselik az egyes szakaszok fokozatai. Első körben az egyházi élet eseményeinek leíró jellegű csoportosításán haladunk végig. A kapcsolódások, dinamikus összefüggések gyülekezetépítési szempontból releváns struktúráját pedig a következő fejezetben mutatjuk be.

Az egyházi prioritás szemszögéből kiindulva a csoportosítás egyik legelemibb cezúráját a liturgika és a katechetika területe között húzhatjuk meg, amely két egymáshoz kapcsolódó, de karakterében jellegzetesen elválasztható, megkülönböztethető jelenségvilágot képvisel. A csoportosításban szerephez jutnak ezenkívül a rítusok jellegzetességeit tükröző idői, szociális, műfaji és lélektani besorolási aspektusok.<sup>17</sup> Ezekben a mai ember életmódját tükröző társadalmi jelenségek adottságai is jelentőséget kapnak. Ha egy organikus egységet, egy koherens egész áttekinthető rendezettségének kulcsát, illetve vezérfonalát szeretnénk megtalálni, akkor kézenfekvő számunkra, hogy az ószövetségi templom struktúrájának modelljéből induljunk ki.<sup>18</sup> E négy foko-

<sup>16</sup> Az érintett szakterületek kapcsolódásának kérdései például olyan témák kapcsán is felmerülnek, mint a gyermek-, családi, „András-” vagy „Tamás-istentisztelet”.

<sup>17</sup> PLUHÁR: Rítus és gyülekezetépítés, 18–20.

<sup>18</sup> Itt a tér (illetve egyben a világegyetem) középpontjában az Isten közvetlen jelenlétének helye, a Szentek szentje áll. Az e köré szerveződő társadalom első körét az istentiszteletet végző papok által használt szentély képezi. Az istentiszteletre való készülődés cselekményeit, az áldozatok előkészítését az udvarban végezték, ahova a férfiaknak volt bejárása. A később-

zat a társadalom hármass tagozódását leképező egyetemes vallástörténeti modell nyomán mind az Újszövetségben,<sup>19</sup> mind az egyháztörténetben megalapozta az egyházi élet eseményei rendjének, rendszerének alapstruktúráját. Az Istennel való találkozás köré szerveződő hármass tagozódású egyházstruktúra a 21. század világában is helytállóan bizonyul. E felépítés szerkezetét nemcsak az áttekinthetőség céljából kívánjuk bemutatni, hanem a kapcsolódások gyülekezetépítési, missziológiai jelentőségének tisztázása érdekében is.

A hitéleti formák csoportosításának elsődleges körébe – tehát a fentiek alapján – a különböző istentiszteleteket sorolhatjuk. Ezeket liturgikus hitéleti eseményeknek minősíthetjük, amelyek jellegzetesen rituális karakterűek. Ezek egyetemes kötődései, analógiái a legszélesebb körűek. Ha koncentrikus körökben gondolkozunk, akkor nemcsak az egyháztörténet folyamán kialakult keresztyén liturgikus örökség párhuzamait húzhatjuk meg, hanem azokkal az ősi hagyományos, illetve egyetemes rítusokkal is összevethetők, amelyek az embert története során végigkísérték a különböző társadalmi korszakokban egészen a modern időkig. Így mind az ökumenikus, mind a szekuláris, mind a vallásközi kitekintésben, relációban referencia- és kapcsolódási pontokkal bírnak. Bennük továbbra is felismerhetők azok a jegyek, amelyek a valamikori átfogó, egységes, egyetemes világnézet, valóságfelfogás kereteiben érvényesültek. Megvan bennük az adottság arra, hogy olyan történet jelölnek, amelynek jelentősége mind az egész világra, mind a teljes emberre nézve meghatározó. Képesek annak érzékeltetésére, hogy bennük és körülöttük fordul el a „világ tengelye” (axis mundi), amely körül mindennek, mindennek ügye fordul (ti. dől) el. Egyetemes igényük révén mind az idő, mind a tér, mind a közösség teljes spektrumára nézve meghatározó érvény erejével lépnek fel. Központi, átfogó, integráló, holisztikus jellegüknek megfelelően karakterük emelkedett, ünnepélyes kell hogy legyen.<sup>20</sup>

A keresztyén istentisztelet ebben a történeti és egyetemes emberi vallási vonalba integrálódik bele a maga párhuzamaival, kapcsolódásaival és egyediségével, páratlanságával. A keresztyén üzenet teológiai tartalma teljességének

---

bi templomok építése során kialakított pogányok udvara pedig az idegenek, asszonyok és gyermekek számára volt elérhető.

<sup>19</sup> Az apostoli kor és az ősegyház, óegyház idején az úrvacsorázók, a katechumenusok (l. mint a prozeliták) és az istenfélők (eüszebész, illetve szebomenoi) analógiájára formálódott érdeklődők, szimpatizánsok körei képezték a három fokozatot. Vö. THEISSEN: Jézus-mozgalom, 32–33.

<sup>20</sup> Természetesen ez az ideális egyetemesség legfeljebb egy törzsi vallás kis közösségében (szubjektíve igaz módon) érvényesíthető. Vagyis úgy, hogy a törzs tagjai ezt valóban így élik meg. A komplex társadalmak irányába haladva ez már egyre kevésbé, egyre korlátozottabb mértékben érvényesíthető. Egyre több szempontból kell különböző behatároltságokat elfogadni. A világvallások (vagy a kifejezetten monoteista vallások) esetében az univerzalitás különböző teológiai, tanításbeli összefüggésekben érvényesül.

spektruma alapvetően az időrendi (évkörös) vonal mentén tárul fel. Az egyháztörténeti hagyományban kialakult keresztyén ünnepi rend adja az istentiszteletek heti rendszerességéhez képest az éves gyakorisággal ismétlődő ünnepi alkalmak dinamikáját. A magyar református gyakorlat ebből a gyökérből formálódott ki a maga Kárpát-medencei kultúráját magán hordozó történeti református sajátosságaival. Az istentiszteletek fajtáit a liturgikai munkákban, ágendákban hagyományosan a tipikus vasárnapi, a kazuális (eseti) és kiemelt ünnepi kategóriákba sorolva osztják be. Formailag az *egyetemesség princípiuma* fogja össze és jellemzi ezt a szintet. Igaz ez a több ezres ünnepi úrvacsorára, az esküvőre, a temetésre és bizonyos mértékben a kis létszámú hétközi vagy szórvány istentiszteletre is.

A másodlagos körbe tartozó eseményeket összefoglaló néven „rétegalkalmaknak” nevezhetjük. Ezek olyan hitéleti formák, amelyek valamilyen szempontból rész szerint valónak tekinthetők. Koncentráltabb, specializált karakterűek. A közösség egy részcsoportjának szólnak, azok részére kerülnek kialakításra. Az adott csoport sajátos igényeinek, adottságainak megfelelő, ahhoz igazodó feltételekkel bírnak. Fontos, hogy ez a sajátság természetes, 'legális', 'legitim', 'megegyezéses', nonkonfrontatív jellegű elhatárolást jelent. Ez a megkülönböztetés nem helyezi szembe az alcsoportot sem az egész közösséggel, sem más alcsoportokkal. Persze minden különbség adott esetben ellentét is fajulhat, azonban fontos, hogy a megkülönböztetés tartalmazzon olyan elemet, amely az esetleges feszültségek, konfliktusok esetén a „békés tárgyalások” alapját képezheti (pl. természetes adottságok, kor szerint: gyerek, fiatal, felnőtt, idős, nem szerint: férfi-nő stb.).

A rétegalkalmak három fő aspektus szerint bonthatók különböző típusokra. A leggyakoribb és legáltalánosabb, hogy valamilyen természetes adottság alapján formálódnak kisebb csoportok a nagyobb közösségen belül. A legjellemzőbb a kor szerinti (csecsemő, gyerek, fiatal, felnőtt, idős) csoportképzés, de lehet nemek szerinti is (fiú-lány, férfi-nő). Idesorolható még nagyobb települések esetén a lakóhely szerinti csoportok alakítása (körzetek, kerületek stb.). Ezeket *koinónikus* alapon felosztott csoportoknak tekinthetjük, mert az összetartozás alapja a természetes adottságok hasonlósága által megerősített közösségiség. Ilyen felosztás minden gyülekezetben jelen van, ahol legalább a hitoktatást megszervezik. Hasonlóan gyakori és jellemző az, amikor a közösség életének egy meghatározott funkciója, feladata szerint történik az elhatárolás. Jellemzően idetartoznak a gyülekezet saját funkcióit betöltő csoportok (presbitérium, munkatársak, hitoktatók, énekkar, zenekar vagy tágabb egyházi szinten lelkész körök, kántorok...). Jelentős kört képviselnek az egyház társadalmi feladatai nyomán képződő csoportok (egyházi iskolák, szociális intézmények, szociális ellátások igénybevevői [hajléktalanok, iszákosok,

drogosok, menekültek stb.]). Az ilyen célorientált, funkcionalitást hordozó alkalmak körét *diakónikus* felosztáson alapuló csoportoknak nevezhetjük. A harmadik aspektus esetében valamilyen tematikus, tartalmilag minősíthető elem az, amely alapján a különböző alkalmatípusok megkülönböztethetők. Ilyen típusú alkalmak jellegzetesen a tematikus sorozatok (bibliaiskola, alfa-kurzus, cursillo, tematikus előadás-sorozatok, kurzusok). Idesorolhatók ezeken kívül az olyan események, amelyeket valamilyen tartalmi érdeklődés alapján szerveznek meg és az adott tartalomhoz illeszkedik formájuk is (tematikus barkácsdelután, filmklub, irodalmi est...). Ezeket a tartalomorientált, tematikus jellegű programokat – az ’üzenet,’ ’mondanivaló’ analógiája alapján – *kériügmaticus* aspektus szerinti felosztásnak nevezhetjük.

A rétegalkalmak közös jellegzetessége tehát, hogy valamilyen szempontból rész szerint valók.<sup>21</sup> A rétegalkalmak kereteiben azonban még végig hitéletinek minősíthető formákról beszéltünk. Ugyanis annak a kritériumnak kell megfelelniük, hogy megfelelő súllyal legyen bennük jelen olyan hitéleti elem (igeolvasás, magyarázat, imádság), amely református hitelveink szerint minimális feltétele annak, hogy egy adott eseményt az Istennel való találkozás formálisan is kifejezett, megjelenített alkalmának tekinthessünk.

Ha olyan összefoglaló modellt keresünk, amely a rétegalkalmakban kritériumként megjelölt „rész szerint valóság” és a hitéleti tartalom elemeit egyaránt tartalmazza és kifejezi, akkor az ősegyházi katechumenátus mintájához kell visszanyúlnunk. A kialakulóban lévő egyházi gyakorlatban bevezetett modell olyan minta, amelyben összevont formában, „csírájában” már jelen volt mindaz, ami a modern kori egyház életében szerteágazó sokféleségben jelenik meg. A rétegalkalmak sokszínű világát bizonyos szempontból olyan katechumenátusnak tekinthetjük, amely az istentiszteletre vonatkoztatva, annak függvényében nyeri el helyét és legitimitását. A „rétegalkalom” olyan hitéleti esemény, ami még nem a „teljes”, amiben még nincs meg a „teljesség”, de a teljeshöz való viszonyában értelmezhető.

Az egyházi élet eseményeinek teljes köre azonban nem sorolható be a hitéleti formák első két kategóriájába. Ezért szükséges a továbbiakra nézve olyan fogalom bevezetése, amelybe a legszélesebb körben beleérthetünk minden egyházi, közösségileg minősíthető történést. A harmadlagos körben ezért az

<sup>21</sup> Ezzel kapcsolatban azonban megjegyezzük, hogy a „teljesértékűséghez” viszonyított töredékesség nem teológiai, „sub specie aeternitatis” értendő. Vagyis egy bibliaóra keretében is az élő Istennel valós és teljes értékű találkozás történhet az ige által, és az üdvösség megismeréséhez és elfogadáshoz elégséges feltételek (bűnbánat, megtérés, megszentelődés) is megteremtődhetnek. A rész szerint valóság rendszerszemponitú megközelítésben, az intézményes, társadalmilag, szociológiailag releváns vonatkozás tekintetében érvényesül. A teológiai teljesség pedig a különböző alkalmak egymást kiegészítő struktúrája összefüggésében, illetve szintjén jeleníthető meg. Vö. FEKETE: Reformátusok, 18.



ún. *egyházi jellegű (szervezésű) események, programok* körét kell figyelembe vennünk. Összekötő jellegzetességük, hogy az egyház befolyása alatt állnak. Az ilyen események tartalmát, történéseit, felépítését, rendjét az egyház képviselőiben állók alakíthatják ki vagy formálhatják. Vagyis a kereteik között (hivatalosan) megvalósuló történések összeegyeztethetők az egyház által képviselt értékekkel, prioritásokkal.<sup>22</sup> Ezeket a legtöbb esetben már nem lehet direkt hitéleti tevékenységnek értékelni. Azonban az egyházra bízott üzenet valamilyen formában megjelenő kódolását, applikációját, következményét hordozzák magukban. Tartalmilag itt olyan kulturális, egészségügyi, oktatási, sport-, nemzeti, hagyományőrző programokról van szó, amelyek esetében az egyház azonosulni tud a szélesebb közösség körében is elismert, fontosnak tartott értékekkel.

A rétegalkalmak esetében kialakított felosztások részben itt is alkalmazhatók, de itt elsősorban tematikus jellegű (elsősorban a téma által meghatározott) eseményekről van inkább szó, esetleg a korcsoport szerinti behatárolás lehet még releváns. Sajátos módon azonban ezek lehetnek olyan programok is, amelyek ugyan nem tekinthetők hitéleti formáknak, mégis emelkedett, ceremoniális, ünnepélyes (liturgikus) események, mint például a jótékonyági bál, kulturális gálaest, színházi előadás, zenei koncert.

A rétegesemények irányába haladva a besorolás azért is válik egyre nehezebbé, mert itt egyre inkább olyan eseményekről van szó, amelyeket már a *komplex programok* közé kell sorolnunk. Ezek olyan összetett események, amelyek rendszerint akár több órán vagy akár napokon át is tartanak, és bennük többféle különböző típusú programelem is megtalálható. Egy gyülekezeti családi nap például kezdődhet egy áhítattal, amit követhet előadás, barkácsolás, sportvetélkedő, bográcsolás, akár sokféle párhuzamos eseménnyel. Ezeknek a komplex programoknak a jelentősége éppen ebben áll, hogy az egyébként széttagoltan történő különböző karakterű, korosztályú alkalmak itt együtt, egyszerre válnak megtapasztalhatóvá.

## A hitéleti formák közötti összefüggések gyülekezetépítési jelentősége

A kívülről befelé haladó megközelítésre térve hangsúlyossá válnak azok a tényezők, amelyek a társadalmi adottságokból, a társadalmi berendezkedésből eredően olyan kihívások elé állítják az egyházat, amelyre a különböző

<sup>22</sup> Ez az azonosulás, felvállalás szélesebb értelemben abban is tetten érhető, hogy egy nem egyházi szervezésű eseményhez az egyház „nevét adja”, támogatja, valamilyen formában védnökként jelenik meg.



korszakok során reagálnia, reflektálnia kell. Krisztus népe folyamatos társadalmi dialóguskihívásainak aktuális fejezeteiből komoly súllyal esik a latba a *racionalizáció* modern jelensége.<sup>23</sup> A megnövekedett kognitivitás és *intellektualitásigény* közegeiben megkerülhetetlen feladat, hogy olyan formák jelenjenek meg az egyház struktúrájában, amelyek megfelelő kereteket képesek biztosítani a felmerülő kérdésekre adott magyarázatok kommunikálására (l. dialógusos bibliaórák, bibliakörök szerepe). A racionalizáció intézményes, strukturális szinten a szakosodásban, *specializációban* ölt alakot. Ennek további következménye egyrészt a gyakorlati problémamegoldás *hatékonyságának* nagyságrendekkel magasabb szintre emelkedése. A másik oldalon viszont ennek súlyos ára a társadalmi élet *szegmentálódása*, az életszférák jelentős mértékű eltávolodása, amely rendkívüli mértékben átformálta az emberek életmódját, és új, eddig nem tapasztalt problémákat teremtett. A mértéktelen specializálódás a végletes széttagolódás, részekre hullás, a kohézió felbomlásának veszélyével fenyeget. Ennek fájdalmas tapasztalatai az atomizálódó társadalom *közösségi deficitjeiben* és további krízistüneteiben nyilvánvalóak.

Az egyház számára mindennek egyik legkritikusabb következménye saját társadalmi háttérbe szorulása, relevanciavesztése. Ha az egyház nem veszi tudomásul, illetve komolyan ezen változások jelentőségét, akkor áldozatává lehet annak a jelenségnek, amelyet egyfajta „mentális migrációként” értékelhetünk. Az egyház ugyanis nemcsak úgy veszítheti el az embereket a látóteréből, ha a földrajzi migráció révén egyszerűen elköltöznek a környékéről, mint ahogyan ez a kis vidéki településeken, falvakban ma történik. Ez abban a formában is bekövetkezhet, mintegy „mentális migráció” formájában, hogy egyszerűen az emberek mentális világa, orientációja, szokásai, életmódja, hétköznapi rutinja megváltozik, elmozdul, „elvándorol” az addig elfoglalt helyéről. Lehet ezt közönynek, hitetlenségnek, igénytelenségnek nevezni, de ez nem sokat segít a helyzeten. Hiszen egyszerűen pusztán annyi történt, hogy az emberek figyelmé, érdeklődése szépen elvándorolt azokról a területekről, amelyeken az egyháznak „szokása volt eddig mozogni”. Ezért, ha az egyház nem reagál minderre, akkor a társadalmi népvándorlás következtében az emberek „természetes” módon kizarándokolnak, kivonulnak belőle. A kapcsolat megszakadása úgy is megfogalmazható, hogy az egyház kommunikációjának struktúrája, üzenetrendszere elveszti kompatibilitását az életvilággal.

A modern kor hatásainak következményei természetesen már számos ponton láthatók az egyház élete eseményeinek struktúrájában, és ez nem csak az ügyviteli, technológiai oldalon jelentkezik. A hagyományos rituális alapon kialakult, évkörös ciklusokhoz igazodó istentiszteletek láncolatát egyre

<sup>23</sup> A posztmodern fázisban már az ellenhatásként jelentkező irracionális problémájáról (is) beszélhetünk.

inkább átszövik és differenciálják, módosítják a modern életmód feltételeihez igazodó alkalmak. Ez jelentős mértékben például a már ismertetett rétegalkalmak számának és formáinak bővülése formájában tapasztalható. Az egyház által végzett intézményes közfeladatok, a generációk szerint felmerülő különböző igények és az érdeklődés differenciálódása révén szaporodó tematikus alkalmak egyaránt az egyházi élet fokozódó specializálódásának jelei és formái. Az alkalmak karakterében egyre növekvő szegmenst igényel magának a hittartalmak reflektív, dialógusos formában történő feldolgozása (beszélgetős, kis csoportos bibliaórák). Egyre növekszik az igény a hitéletben rejlő mentális, pszichikai adottságok érvényesítésére (lelki gondozás, pasztorálpszichológiai aspektus). Az alkalmak specializálódásával az adott kontextusban középpontba állított kérdésekre nézve a hatékonyság növekedésének előnyei érvényesülhetnek.

Az egyik legkritikusabb terület a *közösségiség* válsága, vagyis a személyes kapcsolatok terén megjelenő deficit.<sup>24</sup> Az erre való reakcióképpen már az egyházban is megjelentek azok a struktúrák, amelyek ezt a hiányzó úrt hivatottak betölteni. A már bemutatott rétegalkalmak körének jelentősége éppen ebben áll. A hagyományos életmód formáinak felbomlásával az emberek tömegének életéből kiesik az az ősi családi (illetve nagycsaládi, nemzetségi stb.), emberléptékű szint, amely a személyes mentálhigiéné, az életkérdések tisztázása, a krízisfeldolgozás ősidők óta bevett helyének, terének számított. A rétegalkalmak ennek a kieső úrnek a betöltésére rendeltettek. A kis csoportos alkalmak köre a hagyományos családi szint megfelelőjeként, kieső szerepének betöltésére, helyének pótlására hivatott, illetve ebben az összefüggésben nyeri el létjogosultságát.<sup>25</sup>

A csoportdinamika hazánkban is egyre ismertebb és egyre inkább elterjedő módszertana tárja fel a kis csoportok működésében rejlő mentális potenciálok, spirituális lehetőségek tárházát. A végzett kutatások az ún. nagy csoportok (illetve középcsoportok) közösségi adottságait is bemutatják. Ezek tanulságait a vallási csoportokra alkalmazva könnyen belátható, hogy a csak kis csoportos formában, úgymond „törzsi” szinten rekedő vallási közösségek

<sup>24</sup> A modernből a posztmodernbe forduló életmódváltás során még kritikusabbakká válnak az állapotok. Az internet és a „járványszerűen” terjedő közösségi oldalak használatának kultúrája már nemcsak a nagyobb közösségek szálait foszlatják szerte, hanem a mikrocsofád világát is magáncellák elkülönülő zárkaivá sorvasztják a virtuális közösségiség utópiáinak végletekig való gerjesztése által. Mindeközben a krízisekbe jutó emberek sokasága lelkiállapot-tükrének diagnózisából világosan látszik az égető szükség a valóságos közösségiség megélésének formáira, kereteire.

<sup>25</sup> Többek között ezzel magyarázható, illetve ez a háttere, kiváltó oka a kis csoportoknak az 1970-es évektől kezdődően az amerikai társadalomban tapasztalt kiemelkedő népszerűségének. SZÖNYI: Csoportok, 18. 39.

társadalmilag nem nyitott, hanem exkluzív karaktert hordoznak magukon, annak minden negatív következményével. A csoportdinamika megvilágításában a „történelmi” egyház jelentősége abban áll, hogy egy társadalmilag nyitott, a szélesebb közösség élete, ügyei szempontjából releváns egyházat képvisel. Azaz lehetőségeihez és a neki biztosított mozgástérhez képest konstruktív társadalmi szerep betöltésére igyekeznek.

A társadalmi dezintegráció, a struktúrák szegmentálódása kóros következményeinek terápiájához az egyház azzal járulhat hozzá a maga területén, ha a kebelében zajló események integritását fenntartja, a történések koherenciáját megőrzi.<sup>26</sup> Esetünkben ez most egy olyan biblikus alapokra épülő *organikus struktúra* körvonalazásában ölthet testet, amelyben az egyházi élet eseményei egymással élő kapcsolatban, dinamikus kölcsönhatásban vannak. Előzetesen összegyűjtött szempontjaink alapján egy olyan komplex rendszer paramétereit vázoljuk fel, amelyen keresztül átfogó módon jelenhet meg reflexió a modernitás kihívásaira az egyházi események struktúrájában, illetve amelyben a gyülekezetépítési, illetve missziói ekkleziológiai szempontok érvényesíthetőségének kulcsfontjai jól áttekinthetővé válnak. Az ismertetett koherens egészben megjelenő áttekinthető rendezettség egyszerre bemutatás és ajánlás, deskriptív leírás, valamint egy normatív szemlélet alkalmazására tett javaslat. Hiszen, mint majd látjuk, a rendszernek már számos eleme jelen van egyházi életünkben, azonban a kohézió, a konstruktív együttműködés javítása irányába további lépések lennének szükségesek. Az egyházi események körét három olyan alapvető osztályba soroltuk, amelyek egy centripetális irányban történő mozgás mentén a „Szenhez való közeledés” egyes szakaszait, fokozatait jelenítik meg. E dinamikus struktúrájú rendszer lényegét három grádics és négy kulcstényező bemutatásán keresztül fejtjük ki. Az alkalmak három köre egyben három „kívülről befelé” haladó fokozatot, lépcsőt is képvisel. A fokozatok struktúrája mind az ószövetségi, mind az újszövetségi, mind az egyháztörténelmi analógiák megfelelő pontjaival összeegyeztethető, és a 21. századi adottságok között is érvényesnek tekinthető. Az egyes elemek, illetve csoportok közötti összefüggések, kapcsolódások rendszerén a következő pontok alapján haladunk végig:

a) Az Istennel való találkozás helyére vezető első grádics az egyház világához közel álló, de a világban is megtalálható közös adottságok köré szerveződő, kapcsolódási pontként funkcionáló *egyházi események* köre. Ezek a több esetben nem hitéleti tevékenységet megvalósító programok egyfajta kapukat, zsilipeket képeznek, amelyek a „már nem kint, még nem bent”

<sup>26</sup> Persze ez nem jelenti azt, hogy számunkra a jehovisták által gyakorolt katonás fegyelem lenne az ideális „egyházkohéziós” mérték. A rendszerezés problematikájához lásd Polcz Alaine Rend és rendetlenség című munkáját. POLCZ: Rend és rendetlenség, 5–23.

állapotát megteremtve bepillantási, betekintési lehetőséget biztosítanak a kívülről, az egyház világát még nem ismerők számára.<sup>27</sup> Bár ezek hitéleti minősítésük híján elsősorban kevésbé tűnnek fontosnak, az egyház felé közeledők, vagy éppen csak az egyház programjába „belebotlók” számára – az első fontos lépések megtétele szempontjából – nagyon is döntőnek számítanak. Közös sajátosságuk, hogy olyan pont, olyan tartalom köré szerveződnek, amely egyrészt a társadalmi környezetben érdekesnek, figyelemre méltónak, valamilyen szempontból jelentősnek minősül. Másrészt az egyház hitéből fakadó értékvilág valamely pontjával összekapcsolhatók, összeegyeztethetők. Ezek a programok akkor töltik be megfelelően szerepüket, ha ezeknek a kritériumoknak megfelelnek, valamint olyan kialakításban zajlanak, hogy az egyház világa iránti érdeklődés, illetve bizalom felkeltését és erősítését megvalósítják.

b) A második grádicson a *rétegalkalmak* körét találjuk. Ezek alapvető szerepe, hogy azok számára, akikben az egyház, illetve a keresztyén hit iránti érdeklődés felébredt, megfakadt, a hit tartalmáról szóló ismeretek, illetve azzal kapcsolatos tapasztalatok körét kitarja, kiszélesítse. Ezek az ősegyházi katechumenátus modellje alapján lehetőséget kell hogy teremtsenek a már nyitottaknak, fogékonyaknak a hitismeretek és tapasztalatok bővítésére, felmerülő kérdéseik megválaszolására. Ezért ebben a körben alapvetően kis csoportos jellegű, jellemzően hitéleti keretben történő beszélgetésre lehetőséget teremtő alkalmak szerepelnek. Ezek a különböző módon személyre szabott foglalkozások az adott csoport tagjainak adottságaihoz, érdeklődéséhez, preferenciáihoz közel álló feltételeket, körülményeket biztosítanak.

A rétegalkalmak tanítói karaktere nem zárja ki, hogy az élethosszig tartó tanulás kereteivé is lehessenek. A tanulásnak ugyanis van egy dinamikája, amely során valahonnan valahova jut el a vezető segítségével a csoport. Ha nincs meg ez az előrehaladás, akkor az azt jelenti, hogy ott valami probléma van. A csoportdinamika felismerései is azt igazolják, hogy a kis csoportok működésének egészséges dinamikája csak egy természetes csoportfejlődési ív mentén érvényesülhet. Vagyis minden kis csoportnak van egy természetes folyamata, kezdete, közepe, kifejelete és lezárulása.<sup>28</sup> Ha az egyes csoportok „kurzusait” ki is lehet járni, a kis csoportok rendszerének összessége olyan láncolatot képez, amely teljesen alkalmas az ’élethosszig

<sup>27</sup> Ezek rituális jelentőségéről, illetve strukturális adottságairól bővebben PLUHÁR: Rítus és gyülekezetépítés, 44–45.

<sup>28</sup> Kivételként például a folyamatos, változó összetételű osztályos pszichoterápiás csoportot említhetnénk, amelynek működése ugyan elvileg végtelenített, de benne a csoporttagok folyamatos cserélődése révén az említett dinamika, folyamatív a tagok személyes oldaláról nézve itt is érvényesül. SZÖNYI: Csoportok, 74.

tartó' hitbéli tanulási modell biztosítására. Ez egyrészt abban ölt testet, hogy az életkorok szerint egymásra épülő csoportok lépcsői egy keresztyén életpályamodellell állomásait (stációit) képezik.<sup>29</sup> A funkcionális alapon szerveződő csoportok pedig a hitéletben való előrelépés, a szolgálatban való növekedés fokozatait jelenítik meg és állítják fel perspektívaként. Az érdeklődés alapú, valamint a tematikus sorozatokra épülő csoportok köre egymást kiegészítő relációjukban az élet kérdései teljességét átölelő spektrum egyetemességét kommunikálja. Vagyis a rétegalkalmak komplex rendszere lehetőséget biztosít arra, hogy a struktúra metakommunikációs szintjén kifejeződjék mind a hitélet teljes életet átfogó, a teljes életútra szóló és mindenki számára személyre szabottan megszólaló üzenetének szivárványíve. A folyamatos és dinamikus formában biztosított kis csoportos alkalmak, egyfajta családi léptéket pótló hitéleti egységekként is funkcionálnak. A hitélet gyakorlása folyamatában a személyes, személyre szabott odafigyelés, a lelki gondozói, pasztorációs figyelmesség, a hitélet reflektív, dialógusos formában történő megélésének kereteit biztosítják. Ugyanakkor nem önmagukba, önmaguk felé orientálódnak, hanem (egészséges esetben) a teljes közösséget integráló, istentiszteleti alkalmakra irányuló, mintegy azokra folyamatosan készítő, készé tevő események. A központi, liturgikus alkalomra való irányultságuk, attól való függésük nélkül belterjesség, szűkkeblűvé, konfrontatívvá, akár ítélkezővé is válhatnak.

- c) A harmadik grádics az *istentiszteletek* világát képviseli. Az istentiszteleteknek mint legrégebbi és legismertebb hitéleti formáknak bemutatását nem szükséges részleteznünk. Az egyházi alkalmak rendszerében betöltött szerepükre koncentrálna annyit emelünk ki, hogy központi, egyetemes, átfogó, holisztikus karakterűek. Az egyházi életben központi szerepet játszanak, a hitéleti tevékenység fő megvalósulási területét képezik. A többi eseményhez képest integráló relációban helyezhetők el. Egyetemes voltuk egyrészt arra vonatkozik, hogy a teljes gyülekezet érdeklődésére igényt tartanak. Ugyanakkor ez a mindenki számára érvényesíthető relevancia követelményével és felelősségével párosul. Egyetemes jellegük tehát méltóság, kiváltság, de egyben nehézség is. Az univerzalitást a mindenkinek való megfelelés kihívása és a szürkeséggé való degradáció veszélye egyaránt folyamatosan fenyegeti. Ráadásul az egyetemesség az egyház keretein túli valóságok iránti fogékonyságban és felelősségben is testet kell hogy öltson. Vagyis az istentisztelet nemcsak a gyülekezet egészét fogja össze, hanem megfelelő viszonyba állítja a közösséget tágabb környezetével.

<sup>29</sup> A legegészségesebb és legszerencsésebb, ha a különböző életkori csoportok folyamatában nincs kimaradó korszak, szakadék, mert ez azt a metakommunikációt hordozza magában, hogy a hitélet gyakorlása minden generáció számára lehetséges, bármely életkorban lehet kapcsolódni, és a teljes életút végéig folytatható a megkezdett út.

Az istentiszteletek kapcsolódásainak körét elsősorban a rétegalkalmakhoz fűződő viszonyukban érdemes még tovább differenciálni. Visszautalhatunk egyrészt a már említett *specializáció és integráció* kérdésére. Az egyház hitéleti gyakorlatában a specializáció fokozásának, fejlesztésének lehetőségét elsősorban a rétegalkalmak teremtik meg. A túlzott szerteágazóság, a gyülekezet széthúzása, illetve szétesése veszélyének elkerülésére az istentisztelet integráló erejének növelése biztosíthat egyensúlyt a specializáció fokozódásával párhuzamosan. A bevált gyakorlatok alapján a kis csoportok (illetve tagjaik) istentiszteleti szolgálatokba történő bevonásával lehet ezt elérni. Így a növekvő mértékű specializáció fenntarthatóvá lesz a vele párhuzamosan megerősödő istentiszteleti integráció által. Persze itt van oda-vissza hatás is. A kis csoportok erősödése, növekedése ugyanis az istentiszteleti közösség erősödését, gyarapodását is előmozdíthatja, ha azok a megfelelő módon orientálódnak az istentisztelet irányába.

Ha az egyházi hitéleti alkalmak hálójának két legjelentősebb gyűjtőpontját, illetve összefüggését akarjuk kiemelni, akkor szintén az istentiszteletek és a kis csoportok kapcsolatának jelentőségére kell rámutatnunk. A hitéleti formák struktúrájának megerősítése egyrészt a „beszélgetős”, kis csoportos alkalmak, bibliaórák körének létrehozásával, kiépítésével lehetséges. Vagyis egyik oldalról a rétegalkalmak keretében történő felnőtt (és persze ifjúsági) katechézis (rituális) formái használatára, struktúrai fejlesztésére kell hangsúlyt helyezni. A másik oldalról pedig az egyes csoportokat integrálni képes, központi liturgikus események összetartó erejének és kohézióteremtő hatékonyságának növelése irányába kell lépéseket tennünk. A két pólus kapcsolódásának jelentősége abban is kézzelfoghatóvá válik, hogy általa olyan strukturális adottságok alakulnak ki, amelyek kifejezetten kedvező feltételeket teremtenek, és megerősítik *a)* mind az egészséges református teológiai irányvonal érvényesíthetőségét, *b)* mind a személyes hitbeli fejlődés egészséges kereteit, *c)* mind a társadalom felé való szolgálat legitim formáit. Praktikusan és „kiélezetten” fogalmazva: *hosszú távon és rendszer szinten* nem tartható fenn igazi, hiteles ünnepi és ünnepélyes istentisztelet, ha a háttérben (hétköznap) nem működnek őszinte, személyes közösségiséget megvalósító kis csoportos bibliakörök. Ugyanakkor nem tartható fenn egészséges nyitottságú, egyetemes, társadalmi és szociális kitekintéssel bíró kis csoportos jellegű kegyesség a rendszeresen széles, nyitott és nyilvános keretek között gyakorolt istentiszteleti gyakorlat nélkül. A két kontextus egymásrataltsága, egymást kölcsönösen feltételező dialektikus kapcsolata az egyik legfontosabb eleme, illetve láncszeme az egyházi alkalmak hálózatos struktúrájú, egymáshoz integránsan kapcsolódó rendszerének. Gyülekezetépítési szempontból az ezen a téren történő



előrelépés mind az egyházközségi kontextusokban, mind egyházi szinten jelentős gyarapodásnak, gazdagodásnak lenne értékelhető.

Összefoglalóan tehát a három grádicsot a kapcsolódási pontok egyházi eseményei, a katechumenátus rétegalkalmi és az Istennel való találkozás (teljes értékű) keretétől szolgáló istentisztelet képezik. A grádicsok lényegéhez tartozik, hogy irányultságuk van, valahova tartanak, vezetnek, irányítanak, terelnek. A megfelelő működéshez fontos, hogy ez a dinamika, dinamizáló hatás az egyes alkalmak karakterében, elemeiben is megjelenjen. Továbbá nemcsak az egyes alkalmak közötti kapcsolat, hanem a bennük lévő csoportdinamikailag indokolt belső „mozgások”, a kis csoportok belső ívének kifutása is szükséges feltételei annak, hogy az egyes elemek helyükön legyenek, egymáshoz illeszkedjenek, a „fogaskerekek” olajozottan gördülhessenek.

d) A három grádicson túl a negyedik kulcstényező az a sajátos helyzet, amikor (akár) mindhárom lépcsőfok egyszerre nyílik meg, illetve válik láthatóvá. Ezt az ún. *komplex események*, programok kontextusa teszi lehetővé. Az ilyen alkalmak adottsága, hogy a különböző típusú eseményeket, formákat színes sokféleségben és kreatív együttműködésben képesek magukba foglalni. Páratlan, egyedülálló jelentőségük abban áll, hogy az egyébként a gyülekezet életében egymástól elkülönülten zajló történéseket egyetlen folyamatos eseménysor részévé képesek olvasztani. Ami az egyes alkalmak keretében külön erőfeszítést, hangsúlyt, odafigyelést kíván, az most mintegy magától, automatikusan megvalósul. Az egyébként külön zajló alkalmak egyetlen nagy közösség történéseivé olvadnak össze. A gyülekezet hitben vallott egysége, összetartozása ebben a nagy közös mozzanatban „beláthatóbbá” válik, fizikális valóságában is érzékelhetővé lesz. Ebben a formában nemcsak egy nagy homogén tömegként jelenik meg a közösség összetartozása, hanem az egyes kis csoportok közösségen belüli párhuzamos működése is kézzelfogható valóságként tapasztalható meg. Ha kell, adott esetben akár még fénykép is készíthető a csoportokra tagolt nagy közösség egészéről és alcsoportjairól.

A komplex alkalmak, események, programok óriási potenciálja abban áll, hogy az összes többi eseménytípus adottságait, előnyeit képesek magukba integrálni, érvényesíteni. Az egyház közösségének kohézióját, egységét is kiemelt módon képesek nemcsak kifejezni, de megvalósítani és megszilárdítani. Bennük a már kifejtett specializáció és integráció magas szinten, magas minőségben és együtt, egymást kölcsönösen megerősítve érvényesíthető.<sup>30</sup> Az ilyen komplex eseményekre, programokra különösen is érde-

<sup>30</sup> A Csillagpontok kereteiben például a hitélet személyes reflektív formái, a pasztorálpszichológiai, lelki gondozói dimenzió érvényesítése, a csoportdinamika adta potenciálok, a közös-



mes figyelmet szentelni. A tendenciák alapján feltehetően nem véletlen, hogy egyre népszerűbbek nemcsak a gyülekezeti táborok, hanem a hasonló modellt képviselő komplex egyházi programok. Ezek vizsgálatánál érdemes megfigyelni, hogy a különböző formációk hogyan és mennyiben képesek ezeknek a potenciáloknak az érvényesítésére, a gyülekezetépítési missziói ekkleziológiai prioritások megvalósítására.

Ahogy jeleztük, e három grádics komplex összefüggésbe állított modellje egy optimálisnak tekinthető normatív út körvonalait vázolja fel. Az élet valósága azonban gyakran nem az ideális mezőben zajlik. Szolgálatunk prioritásai, a döntéshozatalaink mögött húzódó preferenciák – tudatosan vagy öntudatlanul – mindenképpen valamiféle látás, stratégiai koncepció elemei közé illeszkednek, illetve annak részeként értelmezhetők. A Szentlélek munkáján túl a számunkra rendelkezésre álló lehetőségek keretében felelősségünk, hogy az egyház életét, szolgálatát befolyásoló lépéseink olyan koncepció részeként történjenek, amely hitünk, ismereteink szerint a lehető legteljesebb mértékben szolgálják az Isten országa épülését. Így szükséges, hogy megfogalmazódjon, kiforrálódjon bennünk egy olyan kiváltképpen való (normatív) út, amelyen az Úr Isten meggyőződésünk szerint utat készített a tőle eltávolodott emberek sokaságának arra, hogy az Ő országába visszatérjenek. Az ismertetett koncepció ehhez a kiforrálódáshoz kíván különböző impulzusokkal hozzájárulni. Természetesen ezen az ajtón (modellen) kívül is vezet út az Isten országába. Vannak olyanok is, akiknek nem az ideális úton sikerült az evangélium közelségébe kerülniük, hanem összetöretés, betegség, gyász hozta vagy akár szükség, kényszer vezette közel őket az egyház világához. A „kiváltképpen való útba” való bekapcsolódás azonban számukra is életük ösvénye normalizálódásának, helyes mederbe terelődésének ígéretét és reménységét kínálja.

## A főbb alkalmatípusok a gyülekezetépítés rendszerszintű összefüggésében

Zárásul néhány fontosabb, jellegzetesebb alkalmatípus, illetve esemény kategóriáink szerinti besorolását ismertetjük. Hangsúlyozzuk, hogy ez nem egy merev rendszer. A besorolás lényege, hogy az egyház élete, szolgálata kontextusában dinamikus együtthatás összefüggésében tudjuk látni, illetve elhelyezni az egyes alkalmakat, beazonosítani, meghatározni azok szerepét, jelentő-

---

ségiség intenzív megélése, az érzelmi, emocionális, szimbolikus aspektusok magas szinten történő kifejezése, a diakóniai aspektus, a társadalmi fogékonyság és felelősség gyakorlása formáiban valósul meg a sokoldalú specializáció.

ségét. Ebből adódóan megfelelő súllyal tudjuk kezelni az alkalmak kialakítása, lebonyolítása kapcsán felmerülő kérdéseket, prioritásokat. Az egyes alkalmak így válhatnak karakterisztikussá. Így teremődik alap, lehetőség, illetve születhet bátorság sajátosságaik kidomborítására.

*Liturgikus istentiszteletek:* vasárnapi istentisztelet, gyülekezeti áhítat, bűnbánati istentisztelet, kazuáliás istentiszteletek, úrvacsorás istentisztelet, ünnepi istentiszteletek (hálaadás, szentelés, beiktatás), András (Tamás)-istentisztelet, családi (vagy ifjúsági) istentisztelet.

*Koinónikus, közösségorientált rétegalkalmak:* baba-mama kör, kismamakör, gyermek-istentisztelet, ifjúsági bibliaórák (ifik), felnőtt (házi) bibliakörök.

*Funkcionális, célorientált és diakóniai rétegalkalmak:* presbiteri gyűlés, egyházi közgyűlések, munkatársi bibliaóra, énekkar, zenekar, kék keresztes csoport, csigakészítés, intézményi áhítatok (istentiszteletek).

*Tartalomorientált, tanítói, kériügmikus rétegalkalmak:* hittancsoportok, konfirmációs csoport, alfa-csoport, bibliaiskola, (református) cursillo, tematikus kurzusok, tematikus előadás-sorozatok.

*Rétegesemények:* filmklub, irodalmi est, helytörténeti kör, kézimunkaklub, néptánc, cserkészlet, játszóház, életmódklub, sportklubok, egyházi kávézó, egyháztáji vásár, jótékonyági bál.

*Komplex gyülekezeti rendezvények, programok:* szeretetvendégség, tematikus, szezonális barkácsdélutánok, családi nap, gyermekhét, napközis tábor, hittanos és ifjúsági tábor, kézműves alkotótábor, gyülekezeti tábor.

*Komplex egyházi rendezvények, programok:* presbiteri konferencia, találkozó (képzés), gyülekezeti találkozók (térségi, regionális istentiszteletek), egyházi versenyek, egyházi tematikus és szakmai konferenciák, találkozók, táborok, énekkari, egyházzenei találkozók, versenyek, Református Zenei Fesztivál, Reformációs Gálaest, Csillagpont, REND, Református Egység Napja, Kirchentag.

Vizsgálódásunk végső összegzéseként, tanulságaként elmondhatjuk, hogy az elemzés nyomán szerzett tapasztalatokból, felismerésekből az látszik, hogy a kutatást a továbbiakban egyrészt a felnőtt katechézis további kidolgozása, vagyis egyfajta *gyülekezetpedagógia* irányába érdemes folytatni. Ez egy közösségi kultúrát fejlesztő projekt irányába történő elmozdulást is jelenthet. A beszélgetés, a kommunikáció, a konfliktuskezelés, a mentális dimenziók, a pasztorálpszichológiai szemlélet gyakorlása egy olyan közösségi kultúra fontos elemei, amelynek jelentősége egyetemes érvényű. Erre mind falun, mind városon egyaránt szükség van. Ez nem olcsó, „újramelegített” kultúrprotestantizmus. Ebben ott van az elsődleges missziói, egyházi priori-

tás mellett az, hogy „mellesleg” fontos társadalmi szempont, érték és érdek is. Egyfajta megkésett közép-európai polgárosodás, európai felzárkózás.

A másik kidomborítandó irány, a komplex események köre, amely mind gyülekezeti, mind egyházi szinten komoly távlatokat, perspektívákat rejt magában. Ezeknek a hatékony integráló és összekötő adottságokkal bíró programoknak fontos szerep juthat abban a koncepcióban, amely az egyházi élet eseményeinek komplex rendszere kidolgozását tűzi ki célul. Ebben a perspektívában az egy kaptafára szabott szürkeség, vagy a szabados, parttalan és elvtelen összevisszaság tévútjai helyett egy koherens, részleteiben és összességében átgondolt, mégsem merev, hanem kellő mértékben rugalmas, gazdag és igényes kálvini intenciójú jó református rend és sokszínű egység formálására érdemes törekedni, ahogy erre a folyamatban lévő liturgiai reform fejleményei biztató reménységekkel szolgálnak. Ez irányú javaslatunk, hogy az istentiszteletre koncentrálni ígéretes elképzelésekről való gondolkodásba vonjuk be az ún. rétegalkalmak, akár a nem hitéleti jellegű egyházi események, valamint a komplex programok körét, és a készülő koncepció ezekkel együtt átfogó módon kerüljön kidolgozásra.

## Bibliográfia

- ◆ ABERNETHY, A. (ed.): *Worship That Changes Lives*, Grand Rapids, Michigan Baker Publishing, 2008.
- ◆ BOROSS, G.: *A liturgika vázolata*, Budapest, KGRE Hittudományi Kar Gyakorlati Teológiai Tanszék, 2000.
- ◆ BRUEGGEMANN, W.: *Reverberations of Faith – A Theological Handbook of Old Testament Themes*, Louisville–London, Westminster John Knox Press, 2002.
- ◆ BUBMANN, P.–DOYÉ, G.–KESSLER, H. et al. (Hg.): *Gemeindepädagogik*, Berlin, 2012.
- ◆ CZEGLÉDY, S.: *Liturgika*, Debrecen, DRHE, 1996.
- ◆ DYK, L. VAN (ed.): *A More Profound Alleluia*, Grand Rapids, Michigan–Cambridge, Eerdmans, 2005.
- ◆ FARHADIAN, C. E. (ed.): *Christian Worship Worldwide: Expanding Horizons, Deepening Practices*, Grand Rapids, Michigan–Cambridge, Eerdmans, 2007.
- ◆ FEKETE, K.: *Reformátusok a kegyelem trónusánál – A magyar református istentisztelet megújulásának teológiai alapelvei*, Budapest, Kálvin Kiadó, 2010.

- ◆ FOITZIK, K. (Hg.): Gemeindepädagogik ein „Container-Begriff“, in (Hg.) uő: *Gemeindepädagogik – Prämissen and Perspektiven. Beiträge zum fünften Gemeindepädagogischen Symposium Hannover 2001*, Darmstadt, Bogen-Verlag, 2002, 11–48.
- ◆ GILBERT, M.–GRUNDY, CH.–MYERS, E. T. et al. (ed.): *The Work of the People – What We Do in Worship and Why*, Herndon, Va., Alban Institute/Rowman & Littlefield, 2007.
- ◆ IMMINK, F. G.: *The Touch of the Sacred: The Practice, Theology, and Tradition of Christian Worship* (eredeti címe: Het heilige gebeurt – Praktijk, theologie en traditie van de protestante kerkdienst 2011), Grand Rapids, Michigan–Cambridge, Eerdmans, 2014.
- ◆ KOZMA, ZS.: *Liturgika*, Kolozsvár, Egyetemi Fokú Protestáns Teológiai Intézet Református Fakultás, 2000.
- ◆ MEYERS, R. A.: *Missional Worship – Worshipful Mission, Gathering as God’s People, going Out in God’s Name*, Grand Rapids, Michigan–Cambridge, Eerdmans, 2014.
- ◆ PÁSZTOR, J.: *Liturgika – A magyar református istentisztelet múltja, jelene és jövője a Szentírás világosságában*, Komarno, Calvin János Teológiai Akadémia, 2002.
- ◆ PLUHÁR, G.: *Rítus és gyülekezetépítés*, Debrecen, 2015, publikálatlan konzultációs dolgozat: DRHE, Gyakorlati Teológiai Tanszék dokumentumtára.
- ◆ POLCZ, A.: *Rend és rendetlenség*, Budapest, Pont, <sup>2</sup>1996.
- ◆ PÜSKI, L.: *Érdeklődéstől az elköteleződésig – Misszió és gyülekezetépítés: koncepciónk és gyakorlatunk*, Budapest, Kálvin, 2013.
- ◆ RAVASZ, L.: *Ágenda – A magyar református egyház liturgiás könyve*, Budapest, Bethlen Gábor Irodalmi és Nyomdai Rt., 1927.
- ◆ SMITH, J. K. A.: *Desiring the Kingdom: Worship, Worldview, and Cultural Formation*, Grand Rapids, Michigan, Baker Publishing, 2009.
- ◆ SZÖNYI, G.: *Csoportok és csoportozók – A lélektani munkára építő csoportok vezetése*, Budapest, Medicina Könyvkiadó, 2005.
- ◆ THEISSEN, G.: *A Jézus-mozgalom – Az értékek forradalmának társadalomtörténete* (eredeti címe: Die Jesusbewegung – Sozialgeschichte einer Revolution der Werte, 2004), Budapest, Kálvin, 2006.
- ◆ VISCHER, L. (ed.): *Christian Worship in Reformed Churches Past and Present*, Grand Rapids, Michigan–Cambridge, Eerdmans, 2003.
- ◆ WITVLIET, J. D.: *Worship Seeking Understanding – Windows into Christian Practice*, Grand Rapids, Michigan, Baker Publishing, 2003.
- ◆ YALOM, I. D.: *A csoport-pszichoterápia elmélete és gyakorlata*, Budapest, Animula, <sup>4</sup>1995.

STEINBACH JÓZSEF

## Farkas József „eretnek evangéliuma”<sup>1</sup>

*Farkas József evangelizációs sorozatairól*

Farkas József közel negyven éven át tartotta ezeket az evangelizációs sorozatokat, évente kétszer. Ezekből a sorozatokból eddig kötetbe rendezve az alábbiak jelentek meg:

- Pneumatoszféra 1971 (2004)
- Eretnek evangélium 1969 (2005)
- Jézus Istene 1977 (2005)
- Holtak között az élőt 1973 (2006)
- Boldog leszel 1977 (2006)
- Harmónia a feszültségben 1985 (2007)
- Más emberré leszel 1970 (2008)
- Bibliaiskola 1970 (2008)
- Az ember tragédiája 1978 (2011)

Farkas József igehirdetéseinek jellemzői ezekben az evangelizációs sorozatokban csúcsonyulnak ki igazán. Igehirdetéseinek esszenciái ezek a sorozatok. Mivel Farkas József igehirdetéseinek jellemzőit már több tanulmányban kifejtettem, ezért itt csak vázlatosan, emlékeztetőként felsorolom ezeket, amelyek az evangelizációs sorozatokban a leghangsúlyosabbak. – A kijelentés több mint a Biblia, Isten Igéjének egyik formája, de nem az egyetlen. A kijelentésnek nem börtöne a Biblia. – A Biblia kettős természetének, isteni és emberi természetének hangsúlyozása. – Jézus Krisztus van a Biblia felett, Ő minden írásértelmezés alapja. – Tágas nyitottság más felekezetek, segédtudományok (embertudományok) felé, a világ nem vallásos része felé, mert Isten az egész világ Ura. – Az egyház tanítása nem foglalható zárt rendszerbe.

---

<sup>1</sup> Eretnek evangélium (1969), Velence, 2005.

– A régi tartalmakat új edénybe kell tölteni. – A jelen és a jövő fontosabb, mint a múlt értékes hagyományai. – Több az élet (Lk 12,23), több az ember, mint bármelyik igazság, ezért a keresztyénség nem lehet embertelen, hanem vigasztalást nyújtva reménységre biztat. – Az igehirdetés a gyülekezettel való együtt gondolkodás, egy teológiai szellemi műhely.

Ha Farkas József evangelizációinak speciális jellemzőit akarjuk meghatározni, akkor kezdjük a vizsgálatot az Eretnek evangélium című sorozattal, amely evangelizációs sorozatainak iskolapéldája. Gyakran átformálódnak ezek a prédikációk konkrét textus nélküli, tematikus gondolkozássá. Persze jelen van a „textus”, az alapige, de nem a megszokott módon, hanem azt gyakran később nevezi meg, de kontextusokkal is alátámasztja. Erre bizonyíték a sorozatot egészében bemutató táblázat. Farkas József szellemi zarándokútnak nevezi ezt a sorozatot, ahol gondolkozó ember szólt gondolkozó emberekhez, az Ige alapján, egy-egy témát kifejtve.<sup>2</sup> Ezzel Farkas József definiálja mindazt, amit ő evangelizációnak tart.<sup>3</sup> Az Eretnek evangélium sorozat hetedik igehirdetésében, közel öt oldalon keresztül fejt ki azt az igemagyarázati módszertant, amely evangelizációira jellemző:<sup>4</sup> 1. Gondolkozni. 2. Együtt gondolkozni. 3. Az igéből kiindulva együtt gondolkozni. 4. Eljutni a gondolkozás határáig. 5. Bátran kiterjeszteni ezeket a határokat. 6. Eljutni a tényleges határig, a titokzatos küszöbíg, ahol ki kell mondani, hogy innentől kezdve nem tudjuk a választ.<sup>5</sup>

<sup>2</sup> Eretnek evangélium (1969), Velence, 2005, Reménységeink (1Thesszalonika 4,13–18), 59.

<sup>3</sup> Ezek valóban szellemi zarándokutak, az Ige alapján egy-egy téma kifejtése történik, egymásra épített rendszerben, ahol együtt gondolkozva keresik az Ige üzenetét, és így akarnak közelebb jutni Jézus Krisztushoz és az üzenetet ajándékozó Istenhez. Ez az evangelizációs metódus mind tematikájában, mind igelátásában, hermeneutikai alapelveiben, felépítésében, céljában és módszerében alapvetően különbözik a korabeli evangelizációktól.

<sup>4</sup> Eretnek evangélium (1969), Velence, 2005, Reménységeink (1Thesszalonika 4,13–18), 59–63.

<sup>5</sup> Eretnek evangélium (1969), Velence, 2005, Reménységeink (1Thesszalonika 4,13–18), 60. – 7. A határon túl már más módszerekkel kell és lehet a jövő fényeit birtokba venni.

## Az Eretnek evangélium sorozat felépítése

Sorszám	Cím	Alapige	Alapige tartalma	Parallel Igék
1.	Mindnyájan eltévedtünk	Ézsaiás 53,6	<i>Mindnyájan</i> tévelyegtünk, de az Úr Őt sújtotta	–Lukács 15,11–32 Tékozló fiú; –János 10,1–19 Jó pásztor; –János 10,10 Életük legyen és bőségben éljenek; –Lukács 12,23 több az élet
2.	Lepel borul a szívükre	2Korinthus 3,12–18	Elvétetik a lepel	–2Korinthus 4,6 Legyen világosság; –2Korinthus 3,17 Ahol az Úr Lelke, ott a szabadság; –1Korinthus 13,12 Én is úgy ismerek, ahogy engem megismert az Isten
3.	Mentálhigiéné I.	Máté 22,34–40	A nagy parancsolat	–Márk 10,15 Ha nem lesztek olyanok, mint a kisgyermek, nem juttok be a menyenyek országába
4.	Mentálhigiéné II.	Zsoltárok 32,1–4	Boldog, akinek az Úr nem rója fel bűnét. Míg hallgattam, kiszáradtam, jajgattam. Éjjel-nappal rám nehezedett kezed. Életerőm ellankadt	–Filippi 4,13 Mindenre van erőm a Krisztusban; –János 15,1–8 Szőlőtő; –János 15,5 Nála nélkül semmit sem cselekedhetünk
5.	Jézus követése	Lukács 9,57–60	Jézus követése. Az Emberfiának <i>nincs hová fejét lehajtani</i>	–Cselekedetek 3,6 Aranyam és ezüstöm nincs; –Cselekedetek 9,1–9 Pál megtérése; –Máté 4,1–2 Jézus böjtje a kísértés előtt; –János 2,1–10 Kánai menyegző; –Máté 3,1–12 Keresztelő János megtérésre hív; –János 10,10 Életük legyen és bőségben éljenek; –Máté 9,15 Böjtölhetnek-e a lakodalmások; –Máté 6,26–30 Liliomok és verebek; –János 10,17 Önként teszem le az életem
6.	Örök reformáció	Zsoltárok 89,1	Énekeljetek új éneket, mert csodadolgokat tett az Úr	–



Sorszám	Cím	Alapige	Alapige tartalma	Parallel Igék
7.	Reménységeink	1Thesszalonia 4,13–18	Ne legyetek tudatlanságban azok felől, akik elaludtak és bánkódnak, mint akiknek nincs reménységük, az Úr jön, feltámadás és elragadtatás, <i>mindenkor az Úrral leszünk</i>	–Filippi 1,21 Meghalás nyereség; –János 21,15–17 Péter, szeretsz-e; –1Timóteus 2,4 Isten azt akarja, hogy minden ember üdvözüljön; –Máté 8,12 Külső sötétség
8.	Jézus eretneksége	Máté 5,23–24	Ha ajándékodat az oltárhoz viszed, de felebarátodnak panasza van ellened, <i>először békülj meg vele</i> , térj vissza és úgy vidd fel ajándékodat az oltárhoz	–1Korinthus 1,23 Bolondság és botrány; –Lukács 10,27 Szeresd az Urat és szeresd felebarátodat

## Az Eretnek evangélium sorozat főbb gondolatai

### *Bocsánatkérés*

Bocsánatkéréssel kezdődik a nyolc alkalmas sorozat. Farkas József említi, hogy a Biblia erdejében mindenki megtalálja azt a füttyköst, amivel a többieket jól fejbe verheti. Ebből a játékból jobb kiszállni. Az igehirdető bocsánatot kér mindazoktól, akiket egy-egy bibliai füttykössel már fejbe vertek, ha Isten nevében durvák voltak velük, lekezelték, lesajnálták őket, erőszakoskodtak velük.

Az egész sorozat alaphangja, tömören összefoglalva, így hangzik: „Engedjétek meg, hogy Isten valóban közeledjen felétek, úgy, ahogy Ő Jézusban megmutatta magát, miszerint Ő Édesatyánk, senkit sem akar megbántani, elítélni, kárhozatra taszítani. Az Ő gondolata az, hogy éljétek, új életre jussatok. Ezt a szeretetet szeretném estéről estére hirdetni.”

### *Diagnózis*

Az ember életére jellemző legfontosabb diagnózis az Ige szerint így hangzik: „*Mindnyájan eltévedtünk.*” Fontos ez a szó, hogy „mindnyájan”.

Tehát nem arról van szó, hogy a megtértek, a vallásosak, a kegyesek ráprédikálják ezt a diagnózist a másokra, hogy mi vagyunk, akik felismertük, hogy ti eltévedtetek. Ez ugyanis az előbb említett „fütykösteológia”.

A „mindnyájan” azt jelenti, hogy a világ vallásos és vallástalan fele egyaránt eltévedt. A tékozló fiú történetében (Lk 15,11–32) két fiú szerepel. Az egyik úgy tévedt el, hogy elment az atyai házból, a másik meg úgy tévedt el, hogy otthon maradt, mert szép engedelmissége mögött keserűség és lázadás rejtőzött.

Mit jelent ez a mindnyájunkra vonatkozó eltévedés? Gondoljunk Jézus példázatára, amit a királyi menyegzőről mondott (Mt 22,1–2). A példázat szerint, amit Ő hozott az embernek, az a kiteljesedett emberi élet, ami királyi menyegzőhöz hasonlítható, azaz nagyon jó: fény, vidámság, tréfa, roskadozó asztal, felszabadult érzések, nagy boldogság. Mindnyájan úgy tévedtünk el, hogy menyegzőre vagyunk hivatalosak, de csak a cselédszobáig jutottunk el, pedig egy-két ajtóval odébb ott van a királyi lakoma. Nem hátat fordítottunk a királyi menyegzőnek, hanem csak a cselédszobáig jutottunk: jutott az életből, de nagyon kevés.

Ilyen cselédszoba a technika általi magasabb rendű emberi élet, de ez nem az élet teljessége. Ilyen cselédszoba a morál, amely fontos, de moralizálás által senki sem jut el a lakomára. A vallásos szertartások is csak a cselédszobáig vezetnek.

Eltévedtünk, nem azért, mert nincs semmink, hanem mert amink van, az kevés. Ennél több az Isten gondolata (Lukács 12,23).

Lényeges különbség van a vallásos és a nem vallásos emberek eltévedése között. Az egyik nem mer élni, a másik nagyon akar élni. Az egyik szerint az Isten nem enged élni, ezt sem szabad, azt sem szabad, vigyázz erre, vigyázz arra, csupa bűn, csupa ördög az egész világ. – A nem vallásos emberek nyomorúsága az, hogy annyira akarnak élni, hogy azért vétik el a dolgot. Mindkét eltévedés hasonló a mókuserékhez, a mókus akár szalad, akár nem, ugyanott van. A vallás azt tanítja: „te mókus, ne szaladgálj, ülj le és nyugodj el”. A vallástalan világ pedig azt kiáltja: „még gyorsabban!”, de lényegében mind a ketten ugyanott vannak. Nem sokat lehet egymás szemére vetni.

### *Evangélium*

A diagnózis után hangzik az evangélium: eltévedtünk, de Isten utánunk küldött valakit, hogy a cselédszobából átvezessen a menyegzőre. Ez a Szentírás öröme: ezt kell hangsúlyozni, az egész Szentírásból ezt kell hirdetni, hol könnyebb, hol nehezebb ígerészekkel.

Itt tegyük meg egy fájdalmas tisztázást: mit jelent az Isten Krisztusban közölt segítsége? Jézus Krisztus azért jött, hogy életre támasszon, nem pedig azért jött, hogy a régi vallás helyett új vallást hozzon. Sajnos, hogy csupán új vallássá lett az Ő ügye. Jézus Krisztus egyértelműen hangsúlyozza: „*Én azért jöttem, hogy életük legyen és bőségben éljenek*” (János 10,10).

Hogyan nyílik az ajtó a cselédszobából a menyegzőre? Három zsanéron fordul meg ez az ajtó: valóság, fantázia, Szentlélek.

A valóság megragadása az első lépés a menyegző felé, vagyis minden illúzióból, álmodozásból, vallásos és ateista hiedelemből el lehet jutni a valósághoz.

De a valóság megragadása nem elég, mert a valóság megragadása egyaránt mutat szépséget és ocsmányságot, mélységet és magasságot, ezért a megragadott és megértett valóság mögött meg kell látni a lehetőséget. Ehhez kell a fantázia:<sup>6</sup> egyszerre látom, hogy hol vagyok és hova juthatok. Fantázia nélkül találkozni a valósággal maga a katasztrófa és a kétségbeesés. Jézus Krisztus ezzel a fantáziával látta meg a poklosban, a parázna nőben, a vámszedőben a lehetőséget; a valóságot és a lehetőséget egyszerre. Analfabéta halászközből apostolok lettek. Micsoda fantázia kellett ehhez. Milyen szánalmas volt ezzel szemben a farizeusok fantázia nélküli gondolkodása, akik csöcseléknek tekintették azokat, akikkel Jézus Krisztus foglalkozott, pedig ők voltak koruk vallásosai. A fantázia meglátja a valóságban a többet; azt, ami Isten eredeti gondolata.

Itt nyílik a harmadik zsanér: a Szentlélek hatalma: valóság, fantázia, a Szentlélek hatalma. E harmadik által lesz a valóságot körülölelő lehetőségből egy magasabb rendű valóság.<sup>7</sup>

### *Mit jelent Jézus Krisztust követni*<sup>8</sup>

Mit jelent tehát ebben az összefüggésben Jézus Krisztus követése?  
Jézus Krisztus követése – életigenlés.<sup>9</sup>

<sup>6</sup> A valóság ugyanis nem statikus, nem stabil, mozgásban van, valamerre tart. Megragadom a valóságot illúziók nélkül, de a fantáziámmal látom benne a lehetőséget...

<sup>7</sup> Ami ma csak fantázia, az holnap a Szentlélek által isteni valóság lesz (Önmegvalósítás evangéliumi értelme).

<sup>8</sup> Eretnek evangélium (1969), Velence, 2005, Jézus követése (Lukács 9,57–60), 42–45.

<sup>9</sup> Eretnek evangélium (1969), Velence, 2005, Jézus követése (Lukács 9,57–60), 42–43. Először is Keresztelő Jánossal hasonlítja össze a sorozat Jézus Krisztust, és ezzel meghatározza a Jézus-követés alaphangját. Keresztelő János zord próféta, keményen szól, jajgatással, tüzzel, világvégével fenyeget, és a közelgő Messiásról halálisan komolyan szól, fejszét és szórólápátot, kivágattatást és rostálást kiált (Máté 3,1–12). Ezzel szemben jött Jézus Krisztus, aki derűs, kedves és Isten népét nem Isten hadseregének, hanem lakodalmas népnek említi, aki nem böjtölésre, hanem lakodalomra hív (Máté 9,15), miközben liliomokat és verebeket vesz

Jézus Krisztus követése – emberségesség. Elkésérítő, hogy a vallások milyen embertelenné tudják tenni az embereket. Miközben Jézus Krisztus emberek barátja, kisemberek barátja, bűnös emberek barátja.<sup>10</sup>

Jézus Krisztus követése – az egyéni élet kibontakozása, az önmegvalósítás bibliai értelmezésében.<sup>11</sup>

Jézus Krisztus követése – társadalmi tett, nem csupán vallásos ügy, hanem diakónia is, a szegények felkarolása. Isten ajándékát, amelyet Ő Jézus Krisztusban elhozott közénk, azt az emberi társadalomban lehet megélni.<sup>12</sup> Ezt a világot kell formálni. Már itt a földön kell az üdvösség jó ízét megízlelni.<sup>13</sup> A hétköznapiakra kell koncentrálni, és azokban lehet megjeleníteni az evangélium lényegi üzenetét.<sup>14</sup>

Jézus Krisztus követése – együtt lenni: lakodalmas, boldog közösség, derű, egymás segítése és nem valami elviselhetetlen, de kibeszélhetetlen ridegség és zordság.

Jézus Krisztus követése – gondolkozni: keresni az igazságot, minden biztonságos rendszer ellenében, ezért kockáztatni; ha kell, szenvedni.<sup>15</sup>

Bárcsak tudnánk mindezekre egy közös platformot találni, ahol Jézus Krisztus követését, a fentiek szerint, valóságosan megélhetnénk.<sup>16</sup>

---

észre (Máté 6,26–30): megtanít nézelődni, örülni, igazságokat látni, a felszín alatt mélységeket felfedezni.

<sup>10</sup> Eretnek evangélium (1969), Velence, 2005, Jézus követése (Lukács 9,57–60), 43.

<sup>11</sup> Eretnek evangélium (1969), Velence, 2005, Jézus követése (Lukács 9,57–60), 45. Farkas József az önmegvalósítást nem úgy értette, ahogy azt ma tapasztaljuk, hanem biblikusán: ahogy Jézus Krisztus megtöltődött, mint egy edény, Isten Lelkével, úgy mi is megtöltődhetünk Isten Lelkével, és egyen-egyenként is egy magasabb rendű életre juthatunk.

<sup>12</sup> Eretnek evangélium (1969), Velence, 2005, Jézus követése (Lukács 9,57–60), 45.

<sup>13</sup> Eretnek evangélium (1969), Velence, 2005, Örök reformáció (Zsoltárok 98,01), 56. Az egyház nem engedheti meg magának azt a luxust, hogy csak a túlnanival foglalkozik. Az egyháznak az ittenivel is foglalkoznia kell: az emberrel, az embert kell szolgálnia, szeretnie, meggyógyítania. A megváltozott világban kialakult ugyanis az ember méltóságának tudata. Nem elég annyit mondani, mint kétszáz éve: te bűnös, te féreg, te kárhozatra méltó. Ezt abba kell hagyni. De nem elég csak a boldogtalanokhoz, szegényekhez, ínségben lévőkhez, haldoklókhoz szólni. Ez is feladatunk, de nem csak ez. Azokhoz is szólni kell, akik jól érzik magukat a földön. Az egyháznak ebben az ideális helyzetben is van mondanivalója, hogy több az élet ennél is.

<sup>14</sup> Eretnek evangélium (1969), Velence, 2005, Örök reformáció (Zsoltárok 98,01), 57. Tehát az egyház szolgálata nem merül ki a vallásos gyakorlatokból. Ki kell lépni az ünnep, a templom, a liturgia, papi öltözék keretei közül, és a hétköznapiakba Szentlélek-erőket kell vinni.

<sup>15</sup> Eretnek evangélium (1969), Velence, 2005, Jézus követése (Lukács 9,57–60), 45. – Segíteni (az embert, a kicsi embert, a bűnös embert) és kockáztatni, ha kell, szenvedni.

<sup>16</sup> Eretnek evangélium (1969), Velence, 2005, Örök reformáció (Zsoltárok 98,01), 58. – „...ahol mindezt együtt valljuk, ahol ezért együtt imádkozunk; ami nem szervezkedés, nem világnézet, nem katonásdi; hanem lakodalom, mert igen jó dolog Isten lakodalmas népe közé tartozni.”

*Jézus eretneksége*<sup>17</sup>

Ezután következik az evangelizációs sorozat tetőpontja. Vegyük sorra, mit hangsúlyoz itt Farkas József?

Jézus a saját korában eretnek volt:

- felháborította a mózesi törvény őreit,
- nem tartotta be a szombatot,
- a böjti szabályokat megszegte,
- „kritika” alá vette az Írásokat,
- botrányt okozott a templomban;
- ezért az eretnektörvényt alkalmazták rá, amikor kimondták rá a halálos ítéletet.<sup>18</sup> Jézus a zsidóknak botrány volt, a görögöknek pedig bolondság (1Korinthus 1,23). Jézus kilépett a megszokott vallásosságból, és valami gyökeresen újat hozott. A rend hivatalos őrei Jézust rendbontónak tartották.

Mégis Jézus ott volt a leginkább isteni, ahol eretnek volt. A hagyományos sorrend: imádd az Istent, aztán megismered magadat, majd eljutsz a felebaráttig is. Jézus megfordítja ezt a sorrendet: először rendezd a dolgodat a felebaráttal, e folyamat közben ismered meg magadat, és felkiáltasz, légy irgalmas nekem, Uram, mert gonosz vagyok; miközben a felebaráttal való ügyedben derül ki, hogy mennyire rászorulsz Istenre.

Szeretném ráterhelni az Igét. Nincs értelmesebb, mint a vallásoskodásnak, ha nem oldják meg az igaz emberi kérdéseket. A vallás gyakorlása nem más, felekezettől függetlenül, mint hogy beteg lelkek meg nem oldott problémákkal imádják az Istent: legalább valami kis malasztot, ha már a problémákat nem tudom megoldani. Ezzel szemben mondjuk ki, hogy nem tűri az Isten annak a beteg léleknek a hódolatát, aki a problémák megoldásának nehezebb útja helyett a vallásoskodás könnyebb útját választja.<sup>19</sup> Hagyjátok abba a vallásoskodást, menjetek az emberek után, akik kínlódnak, méghozzá miattatok kínlódnak. Jézus nem vallásosságra szólít, hanem elküld az emberekhez;<sup>20</sup> nem a templomba szólongat, hanem egymással való rendezetlen ügyeink ren-

<sup>17</sup> Eretnek evangélium (1969), Velence, 2005, Jézus eretneksége (Máté 5,23–34), 71–78.

<sup>18</sup> Eretnek evangélium (1969), Velence, 2005, Jézus eretneksége (Máté 5,23–34), 71.

<sup>19</sup> Eretnek evangélium (1969), Velence, 2005, Jézus eretneksége (Máté 5,23–34), 74.

<sup>20</sup> Eretnek evangélium (1969), Velence, 2005, Jézus eretneksége (Máté 5,23–34), 75. Egy segítő gondolat ehhez: Isten radikálisan igent mond az emberre, utána megy az embernek. Jézus nem új vallást akart létrehozni, hanem a nyomorult ember után akart menni, hogy vigasztalja és meggyógyítsa. Jézus Isten vonalába állít, amikor az után a felebarát után küld, aki sebesült lélekkel gondol rád, hiszen Isten is utánunk jött. Az alapige szóhasználatát és üzenetét az Úrra alkalmazva azt mondhatjuk, hogy a menny világosságában Istennek eszébe jutott, hogy „az embernek valami panasza van ellene”. Ekkor Isten lejött a földre és megbé-kéltette magát az embert. Mi sem tehetünk másként.

dezésére hív.<sup>21</sup> Őrizkedjete a vallásos megoldásoktól, amikbe belemenekültek az engedelmség elől, mert könnyebb Jézust imádni és az Igét tanulmányozni, mint rendezetlen dolgainkat rendezni.

Ezért lett Jézus ügyéből vallás, pedig Ő éppen a meddő vallásosságot akarta feloldozni az emberekben, hogy az élő és ható hit legyen a mindennapi életben. Ám az ember megátalkodottan vallásos lény. A legmutatósbab, legrafináltabb ateizmus a vallásosság. Isten parancsolatait vallásos gyakorlatokkal megkerüljük. Ezt leplezte le Jézus. Ebbe bele kellett halnia.<sup>22</sup>

## Az Eretnek evangélium értékelése

Farkas József teológiájának legkoncentráltabb kifejtését olvashatjuk ebben az evangelizációs sorozatban.

### *Hermeneutikai alapelv*

Az Eretnek evangélium sorozat bevezetőjében Farkas József egyértelművé teszi ezt a hermeneutikai alapelvet. Ez a hermeneutika Istent úgy mutatja be, ahogy Ő Jézus Krisztusban előttünk áll. Ezért ez a hermeneutika a Szentírás-hoz úgy nyúl, hogy elsőként Isten szeretetét kívánja hirdetni.<sup>23</sup>

Farkas József hermeneutikájának lényege, hogy a dogmatika helyett a bibliatudomány felől közelít az üzenethez, vagyis induktív módszert használ a deduktív módszer helyett.

Farkas József állítása szerint Jézus Krisztus kora után az apokaliptika nyelven fogalmazták meg a jézusi üzenetet. A Bibliát forgatva mi már így olvashatjuk ezt az üzenetet. Abban a korban az apokaliptika nyelve volt az a „műfaj és módszer”, amellyel a vallási igazságokat kifejezték. Az apokaliptika lényege, hogy a jelen világ nemsokára elmúlik, és jön a következő jobb világ.<sup>24</sup> Jézus Krisztus történetének, szavainak, tetteinek leírói az apokaliptika nyelven

<sup>21</sup> Eretnek evangélium (1969), Velence, 2005, Jézus eretneksége (Máté 5,23–34), 76. Csak az érti meg ezt, akinek valóban az élő Jézus Krisztussal van kapcsolata, aki minden kicsinyes emberi kötelékből kilépett, és az élő Isten igényét hozta közénk. Menj utána a megbántott, szomorú embereknek. Magát Istent kövesd ebben. Így lesz személyes kapcsolatod Istennel. Mit időzöl itt a templomban, amikor kint a világban annyian szenvednek, az emberek éhesek, boldogtalanok, testvértelenek, ti pedig dogmatikai kérdéseken vitakoztok.

<sup>22</sup> Eretnek evangélium (1969), Velence, 2005, Jézus eretneksége (Máté 5,23–34), 77.

<sup>23</sup> Eretnek evangélium (1969), Velence, 2005, Mindnyájan eltévedtünk (Ézsaiás 53,6), 3.

<sup>24</sup> Eretnek evangélium (1969), Velence, 2005, Reménységeink (1Thesszalónica 4,13–18), 61–62.

fogalmazták meg mindezt, mert nem tudtak saját vallásos kultúrájukból kilépni; ezért elapokaliptizálták Jézus gondolatait, magát a Krisztus-eseményt. Az újszövetségi kutatások nagy kérdése, hogy ki lehet-e tisztázni a szent szövegekből azt az egészen mást, amit Jézus hozott: az apokaliptikus kifejezések (riadó, arkangyal, harsona) mögött megtalálhatjuk-e a tiszta jézusi üzenetet?<sup>25</sup>

Farkas József szerint a sorozat kiemelt igéjének (1Thesszalónika 4,12–18) üzenete, vagyis a lényeg ennyi: mindenkor az Úrral leszünk (1Thesszalónika 4,17). A többi csupán a „keret”, a kifejezés módja, vagyis az apokaliptikus nyelv. A jézusi gondolat a 17. vers. Erre kell koncentrálni, a többi csak edény, ami ezt az üzenetet befogadja. A túlnani világ titka: mindenkor az Úrral leszünk. Ez stimmel. A klisé, a terminológia, a kronológia, amin átvetítik Krisztus ügyét, az csak eszköz. Ezen nem érdemes vitatkozni, hanem ki kell hámozni a kliséből a krisztusit; így is mondhatjuk, a nem krisztusiból a krisztusit.<sup>26</sup>

Miért jött Jézus Krisztus? Azért jött, hogy valami fontos üzenetet átadjon nekünk: az evangéliumot, azt, hogy barátságos az Isten, Atya, nem ellenséges. De a világ ezt az üzenetet nem tudta elhordozni, főleg a vallásosok nem, így Jézus Krisztust megölték ezért az üzenetért. Miközben Őbenne a barátságos Isten öltött testet. Lám, még a kereszten sem átkozódott, ott is barátságos volt.<sup>27</sup> Ugyanezt az Ószövetség néha nehezebben, máskor érthetőbben tárja elénk; de az üzenet lényege ott is az evangélium, amit Jézus Krisztusban világosan kijelentett az Isten, és amit Jézus a példázataiban szemléltetve tárt elénk.<sup>28</sup>

Ennek az evangéliumnak a megfogalmazása Farkas József által radikális. Semmiféle tanrendszert nem tűr el. Ez a hermeneutika kizár minden durvaságot, kárhozattal való fenyegetést, az Isten nevében. Ez nem azt jelenti, hogy nincs kárhozat, hanem azt, hogy ránk az örömhírt bírta az Úr.

Ebből a hermeneutikából az következik, hogy Jézus Krisztus nem új vallást akart létrehozni, hanem az élet teljességére akarta elvezetni az embert, a cselelédszobából a menyegzőre.

Összehasonlítva korabeli evangelizációkkal ezt a sorozatot, főként a huszadik század második felében, az ébredés időszaka óta elhangzott, hagyományosan felépített evangelizációs sorozatokkal, érthető az Eretnek evangélium bevezetője: Farkas József bocsánatot kér az eddigi, rosszul sikerült bizonygatótevételekért, amikor bibliai fütykössel, az Isten nevében durvák voltak az evangelizátorok a hallgatósággal.<sup>29</sup>

<sup>25</sup> Eretnek evangélium (1969), Velence, 2005, Reménységeink (1Thesszalónika 4,13–18), 62.

<sup>26</sup> Eretnek evangélium (1969), Velence, 2005, Reménységeink (1Thesszalónika 4,13–18), 63.

<sup>27</sup> Eretnek evangélium (1969), Velence, 2005, Reménységeink (1Thesszalónika 4,13–18), 64.

<sup>28</sup> Eretnek evangélium (1969), Velence, 2005, Mindnyájan eltévedtünk (Ézsaiás 53,6), 7.

<sup>29</sup> Eretnek evangélium (1969), Velence, 2005, Mindnyájan eltévedtünk (Ézsaiás 53,6), 3.



## *Kényes témák*

Farkas József a legnehezebb teológiai kérdéseket sem kerüli meg ebben a sorozatban.

Bizony, halálunkkal innen átmegyünk egy másik világba. Itt jön elénk az igazán izgalmas kérdés, mondja: de miféle világ ez? Örök öröm vagy ítélet és örök gyötrelém? Miféle életet élünk odaát?

Nem tudom, vallja meg őszintén. Egyet hiszek, és ez egészen biztos, hogy odaát is azok a „segítő tendenciák” érvényesülnek, amelyek Jézus Krisztus ügyéből kiderültek. Számomra nincs más kijelentés, mint a Jézus Krisztus ígéje. Az biztos, hogy odaát is barátságos Isten fogad. Ezért kérdezte a feltámadott Úr az Őt megtagadó Pétert: „*Szeretsz-e engem?*” (János 21,15–17) Ebben a kérdésben már a túlnani világ irgalmas szemlélete szól a bukducsoló emberhez. Nem tudjuk pontosan, hogyan lesz ez odaát, de a „tendenciát” tudjuk. Így értendő a sokat vitatott Ige, ami erre a „segítő tendenciára” utal: „*Isten akarata, hogy minden ember üdvözüljön*” (1Timóteus 2,4).<sup>30</sup>

Nincs kétféle szándék a mennyei világban. Nem úgy van, hogy némelyek felé a kárhozat szándéka, mások felé az üdvözítés szándéka áll. Isten világában egy szándék van, a segíteni akarás, az üdvözíteni akarás szándéka.<sup>31</sup>

Farkas József maga is számol azzal, hogy erre az „eretnek gondolatra” azonnal feltámadhat a dogmatikai ellenvetés: Nem hiszel a Szentírásban kijelentett kárhozatban? Válasza: Dehogyanisnem, hiszek. Hiszem, hogy itt van körülöttünk a kárhozat, mely rettenetes – örökkévaló. Az örökkévalóságról azonban meg kellene tanulnunk másként gondolkozni, mert az örökkévalóságot egy pillanat alatt is át lehet élni, ahogy Jézus a kereszten örökkévaló kárhozatot élt át. Igen, van kárhozat, itt van, emberlétünk minden töröttségében, csüggedtségében, kétségbeesésében, hitetlenségében, gyűlölködésében, reménytelenségében, állatóságában, démonizálódásában van a kárhozat. De a halál után nem befelé taszít az Isten, a még nagyobb kárhozatba, hanem kifelé segít belőle. Ezt az örömhírt hozta nekünk Jézus Krisztus.<sup>32</sup>

<sup>30</sup> Eretnek evangélium (1969), Velence, 2005, Reménységeink (1Thesszalonika 4,13–18), 66–67.

<sup>31</sup> Eretnek evangélium (1969), Velence, 2005, Reménységeink (1Thesszalonika 4,13–18), 67.

<sup>32</sup> Eretnek evangélium (1969), Velence, 2005, Reménységeink (1Thesszalonika 4,13–18), 68.

Nem készülünk el a halálunkig; sem a hívó ember, sem a hitetlen ember nem készül el.<sup>33</sup> Ezért odaát is szüksége van a gondoskodó szeretetre. Nem úgy van, hogy kilöknek bennünket a külső sötétségre, mert ez a kép már az apokaliptikus nyelv, amit Jézus üzenetéhez hozzátettek annak leírói (Máté 8,12).

Nem állítom azt, mondja, hogy mindenki üdvözülni fog. Nem tudom, ez hogyan lesz. De Jézus Krisztust ismerem és az Ő evangéliuma semmi kétséget nem hagy afelől számomra, hogy a mi Mennyei Atyánk szívében csak egyféle szándék van, Ő mindenkit üdvözíteni akar.<sup>34</sup>

Farkas József fenti állításaival már nemcsak a biztosítékok mentek ki sokaknál, hanem fel is gyulladt az egész ház.<sup>35</sup>

### *Személyes vallomás*

Ebből következik a végső következtetés, amely valójában egy egyszemélyes vallomás. A Jézus-követés azt jelenti, hogy az embernek nincs hova a fejét lehajtani, szellemi értelemben sem: nincs egy stabil, biztos rendszer, amire támaszkodhatna; hanem örökös útkeresés a krisztusi élet, ahol az Úr az út, és nem a biztosnak kimondott, de valójában bizonytalan emberi hitrendszer. A krisztusi út: az aktuális igazságok komolyan vétele, tegnapi igazságok helyett, az eretnesség vádjának elhordozása, a támadhatóság kockázatának felvállalása.<sup>36</sup>

Farkas József itt megrendítő személyességgel mondja el a Jézus Krisztus követésével kapcsolatos hitvallását, ugyanakkor ennek „fájó” következményét: tudom, hogy sokak szemében eretnek vagyok. Csak az a belső örömöm lehet, hogy naponként lehajthatom a fejemet Jézus Krisztus ölébe, beszélgethetek Ővele. Őtöle veszem a bátorítást az útkeresésre, kockázatok vállalására.<sup>37</sup>

Nincs hová a fejemet lehajtani. Adódna nekem a jó öreg Kálvin János. Jó mesterem nekem Kálvin, sok szépet mondott, de meg kell vallanom így, a reformáció hónapjában, hogy nincs a fejemet hová lehajtani. Kálvin János ölébe sem.

<sup>33</sup> Farkas József nem áll meg itt, még tovább megy. Idézi a híres biológus tudóst, Portmannt, miszerint késztelenül születik az ember, körülbelül 21 hónapos korára lesz életképes olyan szinten, mint egy csirke, amelyik kikelt a tojásból, mert a megszületéssel valójában még koraszülött, életképtelen, rászorul környezetének melegére, szeretetére, gondoskodására. Itt a biológus említése csak szemléltetés, miszerint késztelenül születünk és késztelenül halunk meg.

<sup>34</sup> Eretnek evangélium (1969), Velence, 2005, Reménységeink (1Thesszalonika 4,13–18), 69.

<sup>35</sup> Eretnek evangélium (1969), Velence, 2005, Reménységeink (1Thesszalonika 4,13–18), 68–69.

<sup>36</sup> Eretnek evangélium (1969), Velence, 2005, Jézus követése (Lukács 9,57–60), 42.

<sup>37</sup> Talán az követi leginkább Krisztust, aki a leginkább megtámadható, s talán az van a legmesszebb tőle, aki megtámadhatatlanul követi Őt...

De megszólal bennem ez az ének: Jézus ölébe bizton hajtom fejem le én. Nincs egyéb!<sup>38</sup>

### *Néhány perces csöndes elmélkedés*

Az Eretnek evangélium sorozatot jellemzi az, hogy minden igehirdetés lezárása után Farkas József néhány szempontot ad, amely visszautal az igehirdetésre, rámutat annak lényegi gondolataira, segít azokat hazavinni; valamint szempontokat ad az igehirdetés továbbgondolására, mégpedig úgy, hogy az igehirdető szándéka szerinti mederben tegyük meg ezt, ne csak úgy ki-ki tetszése szerint.

Utaljunk itt az Eretnek evangélium egyik igehirdetése után megadott elmélkedési szempontokra:

- A cselédszobáig jutottál vagy a lakomáig? Maradékot, hulladékot eszel, vagy az asztalon elhelyezett étkeket? Barátságoknak, szerelemnek, tudománynak, érzéseknek, vallásosságnak hulladékai éltetnek, vagy ezek teljessége?
- Jézus Krisztustól vallásosságot tanultál, vagy ennél többet? Ha csak vallásosságot, akkor Jézus Krisztus közelében is eltévedtél. Jézus Krisztus arra segít, hogy szabadon és bátran élj, örülj, szeress, kockáztass, gondolkozz, merészen és szabadon.
- Jézus Krisztus meglepő fantáziája ellen a farizeusok felvonultatták az ősi rendet, aminek isteni tekintélyt igényeltek. Jézus Krisztus ezekkel a megkövült és gyilkos rendekkel szemben mozgósította az éltető, szentlelkes fantázia határtalanságát. Hol állsz: az ősi rend vagy az éltető krisztusi fantázia oldalán?<sup>39</sup>

## Homiletikai jellemzők

### *Textusszerűség*

Az Eretnek evangélium sorozat minden igehirdetésének van textusa. Ezek az igehirdetések a hagyományos értelemben textusszerű igehirdetések.

A későbbi sorozatokra jellemző (például a „Harmónia a feszültségben” című sorozatra, 1985), hogy nem mindig olvashatunk „direkt textust”; de ezekben az igehirdetésekből is minden egymásra épített gondolat Igével alátámasztott üzenet; ezek közül egy aztán kiemelkedik az igehirdetésben, és „indirekt textussá” válik.

<sup>38</sup> Eretnek evangélium (1969), Velence, 2005, Jézus követése (Lukács 9,57–60), 44.

<sup>39</sup> Eretnek evangélium (1969), Velence, 2005, Mindnyájan eltévedtünk (Ézsaiás 53,6), 10.

## *Felépítés*

Ezeknek az evangelizációknak kristálytiszta felépítésük van. Kérlelt gondolatok épülnek egymásra. Minden mondat fontos. Minden szó a helyén van. Olyanok ezek az igehirdetések, mindegyike külön-külön, mint egy kiválóan megmunkált gyémánt. Erre a gondolatmenetre kiváló példa az Eretnek evangélium sorozat.<sup>40</sup>

## *Szemléltetőanyag*

Döbbenetes az a szemléltetőanyag, amellyel Farkas József, a krisztusi hermeneutikai keretben megalkotott igehirdetéseket, azok uralkodó, éppen ebből az írásmagyarázati elvből következő gondolatait szemlélteti. Különösen ihletett az, ahogy ezeket az uralkodó gondolatokat a Szentírásból és mindennapi életből vett találó példákkal, történetekkel, képanyagokkal megvilágítja.

Erre kiváló példa az Eretnek evangélium sorozat első igehirdetése, ahol a gondolatot először a tékozló fiú, majd a királyi menyegző példázatával érteti meg, majd nem szentírási anyagot hoz, többet csak megemlítve, a legfontosabbat kifejtve. Így említi a menyegző helyett a cselédszobáig eljutó, vallásos és nem válós ember állapotát, ahol a menyegző párhuzama a „cselédszoba” képe.

A már korábban említett „mókuserék”-példa, mint a mindennapi életből vett kép, szentlelkesen zseniális, szinte hallható, ahogy leesik a tantusz az uralkodó gondolat megvilágításakor.<sup>41</sup>

## *Antropológiai (pszichológiai, szociológiai) felismerések teológiai értelmezése*

Farkas József ebben a sorozatban többször említi egy azóta már nagyon divatosá vált fogalmat, az önmegvalósítás fogalmát. Itt azonban az önmegvalósítás nem a mai individuális, önző értelemben veendő, hanem bibliai értelemben, vagyis abban az értelemben, hogy „edény” vagyok. Mert az ember az a szellemi lény, akinek bűne, vagyis legnagyobb nyomorúsága éppen az, hogy saját erejéből nem tudja megvalósítani önmagát. De a Szentlélek által kap segítséget ehhez.

<sup>40</sup> Eretnek evangélium (1969), Velence, 2005, Mindnyájan eltévedtünk (Ézsaiás 53,6), 3–10.

<sup>41</sup> Eretnek evangélium (1969), Velence, 2005, Mindnyájan eltévedtünk (Ézsaiás 53,6), 4–6.

Farkas József evangelizációs sorozatait sajnos, a legjobb esetben is, még mindig azzal a kettősséggel fogadjuk, amit így fogalmazhatunk meg: emberként egyetérttek vele, de teológusként nem érthetnek egyet vele.

Na de Farkas József éppen erre az ellentmondásra akart rámutatni; és amíg ez az ellentmondás adott, addig van még feladatunk a „korrekt” bibliamagyarázat, igemagyarázat, igehirdetés terén is.



# HIVATALOS RÉSZ

A Doktorok Kollégiuma 2015. évi közgyűlési jegyzőkönyvének  
2. számú melléklete

Elnökségi beszámoló az MRE Doktorok Kollégiuma 2015. évi,  
Pápán tartott közgyűlésén, 2015. július 7-én

## **Főtiszteletű Közgyűlés!**

### **Kedves Tagtársak, kedves Vendégeink!**

**A** mikor ezt a feladatot 2013 augusztusában elvállaltam, abban a reménységben tettem, hogy a Doktorok Kollégiuma a hatékony és korszerű tudományművelés előmozdítójává válhat egyházunkban. Az elmúlt időszakra visszatekintő jelentésben az elnökség arról tud beszámolni, hogy ezen a téren történtek lépések, amelyek remélhetőleg hozzájárulnak ahhoz, hogy a Doktorok Kollégiuma valóban betölthesse azt a tanácsadói és kritikai, de ugyanakkor szolgáló feladatot, amelyért azt elődeink létrehozták.

Szekcióink munkájáról a beérkezett jelentések alapján a következőkről számolhatok be.

Az *Őszövetségi szekció* 2014. július 14–15-i ülésén a kommentársorozat témájában ülésezett. Ezzel kapcsolatosan öt előadás hangzott el, illetve igetanulmányok a nehezebb passzusokat érintően. Az ülést az ÚSZ szekcióval folytatott megbeszélés zárta le a kommentársorozat megírásával és kiadásával kapcsolatosan, melyen a Kálvin Kiadó igazgatója is részt vett. A szekció elhatározta, hogy 2014/2015-ben ez ügyben két időközi konferenciát is szervez. Ebből az elsőt 2014-ben szervezték a DRHE-n, a tanácskozás a Deuteronomiumi Történeti Mű témáit tárgyalta, a másikkra Budapesten került sor a KRE HTK-n belül, a Tizenkét Kispróféta könyvét érintően. Előbbi konferencia anyaga a Studia, utóbbi az Orpheus Noster soron következő számában kap helyet.

Az *Újszövetségi szekció* ülésein idén részt vett 9 fő. Elhangzott előadások száma: 8. Az új ciklusra a szekció új elnökséget választott. Elnök: Pecsuk Ottó (KRE), titkár: Hanula Gergely (PRTA). Az újszövetségi kommentársorozat előkészületeiről a szekció a következő helyzetjelentést adta: Az újszövetségi



kommentársorozat szerkesztői: Balla Péter (KRE), Kókai Nagy Viktor (DRHE), Vladár Gábor (PRTA). Elkészült az a szempontrendszer, amely alapján mind az ószövetségi, mind az újszövetségi kommentársorozat munkatársai dolgoznak. Minden egyes újszövetségi irathoz megtaláltuk a szerzőket, akik elfogadták a szóbeli felkérést. A Kálvin Kiadó vezetője elkészítette a kötetbeosztást, amely alapján megjelennek majd az egyes újszövetségi kommentárok. A kiadó és a szerkesztők arra törekszenek, hogy az első kötet 2017-ben megjelenjék, és a felkért szerzők 2020-ig megírják valamennyi könyvhöz a magyarázatot.

## Nyelv- és irodalomtudományi szekció

A szekció tagjai közül többen részt vettek a Collegium Doctorum idei számának nyelvi lektorációjában (Kiss Antal, A. Molnár Ferenc, Mészáros Márton, Bölcskei Andrea, Heltainé Nagy Erzsébet, Heltai János, ifj. Heltai János). Illesse őket e helyről is a köszönet szava.

Könyvbemutatót tartott Petróczi Éva, akinek „Holt költők társaságában” című kétnyelvű (magyar–angol) tanulmánykötetét Szigeti Jenő professzor mutatta be.

## Pedagógiai szekció

A szekció a professzionális nevelés alapvető neveléstörténeti és neveléstudományi kérdéseivel foglalkozott az elmúlt időszakban. A TÁMOP-5.2.8/12-1-2013-0001 Kisközösségi ifjúságnevelés támogatása kiemelt projekt együttműködő partnereként három konferencia szervezésében vettek részt – melyek többek között a Debreceni Református Hittudományi Egyetem, a Károli Gáspár Református Egyetem Bölcsészettudományi Karának, Tanítóképző Főiskolai Karának és a Magyar Cserkészszövetség részvételével zajlottak. 2014. december 1-jén tartották első rendezvényüket Budapesten, a Magyarság Házában, mely a pedagógiai fejlesztésről és a szabadidő-szervezés megújításának lehetőségeiről és eszközeiről szólt. 2015 márciusában ismét a Kisközösségi ifjúságnevelés támogatása című kiemelt projekt keretében tartott a szekció konferenciát a felsőoktatásban oktatók részére. 2015. május 28-án, Budapesten „A közösség – érték! Kisközösségi ifjúságnevelés az iskolában” című konferenciát rendezték meg. Itt aláírták a Magyar Cserkészszövetség és a projektben részt vevő felsőoktatási intézmények közötti stratégiai megállapodást is. A budapesti hallgatók nyári kéthetes nagykörösi gyakorlata során kisközösségi projekt zajlott Győri János gyakorlati tanár vezetésével.

## Rendszeres teológiai szekció

Évközi ülés: „Emlékezés – Megújulás – Megbékélés” címmel konferenciát tartottak a budapesti Ökumenikus Székházban 2014. május 7-én. Az elhangzott előadások a Collegium Doctorum 2015-ös számában is megjelennek. A témát a holokauszt-emlékévé, az I. világháború kitörésének 100. évfordulója és a rendszerváltozás 25 éves évfordulója szolgáltatta. Az Ökumenikus Szociáletikai Bizottsággal közösen megjelent a 2013-as konferencia anyaga az életvégi etikai döntésekkel kapcsolatosan, „Ideje van az életnek, ideje van a meghalásnak” címmel, melyet a DC anyagilag is támogatott. A támogatásért a szekció kifejezi köszönetét. A szekció idei tervei között kiemelten fontos kérdésként szerepel az egyházi reformkísérlettel (jövőképpel) kapcsolatos rendszeres teológiai, illetve ekkleziológiai reflexiók számbavétele.

A *Missziológiai szekció* a 2014/15-ös évben két ülést tartott. „A missziói egyház teológiája” címmel kihelyezett szekcióülést és lelkesztovábbképző tanfolyamot is szervezett. Előadó: Michael W. Goheen, PhD Phoenixből. A szekcióülés nyelve: angol. Időpontja: 2015. május 3–6., helyszín: Galyatető, létszám: 15 fő. 2015. július 6-án Pápán tartott ülést a szekció 11 résztvevővel „Az egyház küldetése krízishelyzetben – Menekültügy és Kárpátalja” címmel.

A *Himnológiai és egyházzenei szekció* köszöntötte egykori tagtársukat, Kalocsa Ferencet 90. születésnapja alkalmából, aki az 1948-ban kiadott és mindmáig használatos énekeskönyvünk szerkesztési munkálataiban is részt vett.

2014. november 12-én a zsinati ülésen ünnepélyes keretek között átadtuk az „Aranygyűrűs teológiai doktor” díjat Németh Dávid budapesti egyetemi tanárnak, illetve „Az év könyve 2014” díjat Fekete Károly egyetemi tanárnak, ezzel méltatva „A Heidelbergi Káté, Vigasztalásra vezérlő kalauz 129 kérdés-feleletben” című munkáját.

A szekciók vezetőivel 2015. január 20-án, a Zsinati Székházban tartottuk értekezletünket. Hat témakörben tanácskoztunk: áttekintettük a DK 2014-es évi zárszámadását, a 2015. évi támogatási igényeinket, tervezett tudományos feladatainkat, a plenáris ülés szervezési feladatait, a periodikával kapcsolatos határidőket, illetve a középtávú terveinket is. Ugyanakkor a szekciók tudományos munkájáról kaptunk körképet a szekcióvezetőktől. Ismételten is kiemelten fontos feladatként határoztuk meg a fiatal kutatók és doktoranduszok bevonását a DC munkájába.

Idei ülésünkön 13 szekció tartott ülést, 77 előadás hangzott el. Regisztrált 140 fő, részt vett 124 fő. A szekcióüléseken vendégekkel, belátogató hallgatókkal együtt 151 fő vett részt.

Minden regisztrált tag megkapta a Collegium Doctorum idei, XI. évfolyamának lapszámát. Egyeztetve a Károli Gáspár Református Egyetem Hittu-

dományi Karának vezetésével, bejelentem, hogy a 2015. évi plenáris ülésünk tervezett helyszíne Budapest lesz. Időpontja várhatóan az első júliusi hétvégehez közeli időpont. A pontos időpontról annak véglegesítése után a szokott csatornákon értesítéssel leszünk.

## **Főtiszteletű Közgyűlés!**

Mint az mindenki előtt ismeretes, az idei évben a megválasztott tisztségviselők mandátuma lejár, és Fekete Károly alelnök úr, valamint jómagam sem jelöltettük újra magunkat. Ilyenformán számomra ez egy kicsit a mérleg megvonásának ideje is. Abban az időszakban, amelyben én vezethettem a Főtítkári Hivatalt, néhány olyan dolgot, úgy érzem, sikerült megvalósítani, amelyek a hatékonyabb tudományszervezést szolgálják: kialakult a Főtítkári Hivatal munkarendje, és igyekeztünk hosszú távon tervezhetővé tenni a Doktorok Kollégiumának munkáját. Elkészült és működőképes a honlapunk, és digitálisan elérhető a Collegium Doctorum minden száma. Költségvetésünk keretei között igyekeztünk kiadványokat támogatni és a kihelyezett szekcióülések számára is tudtunk anyagi segítséget nyújtani. Azt gondolom, hogy a modern világ körülményeit figyelembe véve a Doktorok Kollégiuma igyekezett alkalmazkodni a felgyorsult világ és beszűkülő anyagi lehetőségeink által meghatározott körülményekhez. Isten iránti hálával jelenthetem, hogy a Zsinat jóváhagyta az új kommentársorozat elkészítésének tervét. Ezzel a főtítkári ciklus általam vitt részének kiemelt terve megvalósult. Amikor ezért e helyen is hálát adok Istennek, és megköszönöm azt az emberi segítséget is, akiket az Élet Ura ebben a munkában mellém állított. Köszönöm Fekete Károly alelnök úr töretlen bizalmát és támogatását, akinek segítsége nélkül ezt a tisztséget nehéz lett volna végezni. Bölcskei Gusztáv elnök úr, a Zsinat lelkes elnöke minőségében minden fontos kérdésben segített, köszönöm. A tudományszervező munka nem egyszemélyes, mindig csapatban valósul meg és csak így lehet valamennyire is hatékony. A főtítkári tisztséget letéve megköszönöm hűséges munkatársaim: Illés László és Iszlai Endre segítségét és munkáját. Nemcsak munkatársakként, de barátokként tudtunk együtt gondolkodni, tervezni, dolgozni.

Személyesen is mindenkinek köszönöm eddigi támogatását, az idei munkát, és életükre, szolgálatukra, feladataikra, hazatérésükre Isten áldását kérem! Megköszönve szíves figyelmüket, kérem jelentésem elfogadását és a leköszönő elnökség számára a felmentmény megadását.

*Ferencz Árpád*  
a DC főtítkára

# SZERZŐK

---

- ◆ DOMINIÁK ZSOLT  
teológus hallgató, Pápai Református Teológiai Akadémia
  
- ◆ FEKETE KÁROLY (PhD, Dr. Habil.)  
püspök, Tiszántúli Református Egyházkerület
  
- ◆ FODORNÉ NAGY SAROLTA (PhD, Dr. Habil.)  
egyetemi tanár, Sárospataki Református Teológiai Akadémia,  
Gyakorlati Teológiai és Keresztyén Nevelési Tudományok Intézete
  
- ◆ HODOSSY-TAKÁCS ELŐD (PhD, Dr. Habil.)  
egyetemi docens, Debreceni Református Hittudományi Egyetem
  
- ◆ KOCSIS ÁRON  
doktorandusz, Debreceni Református Hittudományi Egyetem
  
- ◆ KÓKAI-NAGY VIKTOR (PhD, Dr. Habil.)  
egyetemi docens, Debreceni Református Hittudományi Egyetem,  
Bibliai Teológiai és Vallástörténeti tanszék / Selye János Egyetem  
Református Teológiai Kar, Komárno
  
- ◆ KOVÁCS KRISZTIÁN (PhD)  
egyetemi adjunktus, Debreceni Református Hittudományi Egyetem,  
Szociáletikai és Egyházszociológiai tanszék
  
- ◆ KUSTÁR GYÖRGY  
főiskolai tanársegéd, Sárospataki Református Teológiai Akadémia,  
Bibliai Tudományok Intézete
  
- ◆ NÉMETH ÁRON (PhD)  
egyetemi adjunktus, Debreceni Református Hittudományi Egyetem,  
Ószövetségi tanszék

- ◆ PLUHÁR GÁBOR  
doktorandusz, Debreceni Református Hittudományi Egyetem
  
- ◆ SIBA BALÁZS (PhD)  
egyetemi adjunktus, Károli Gáspár Református Egyetem,  
Hittudományi Kar, Valláspedagógiai és Pasztorálpszichológiai Tanszék
  
- ◆ STEINBACH JÓZSEF  
püspök, Dunántúli Református Egyházkerület
  
- ◆ TONHAIZER TIBOR (PhD)  
főiskolai tanár, Adventista Teológiai Főiskola, Egyháztörténeti tanszék