



STUDIA UNIVERSITATIS
BABEŞ-BOLYAI



THEOLOGIA REFORMATA TRANSYLVANICA

1/2018

STUDIA
UNIVERSITATIS BABEŞ-BOLYAI
THEOLOGIA REFORMATA TRANSYLVANICA

63/1
January – June 2018
Issue DOI: 10.24193/subbtref.63.1

STUDIA
UNIVERSITATIS BABEŞ-BOLYAI
THEOLOGIA REFORMATA TRANSYLVANICA

EDITORIAL BOARD

Desktop Editing Office: 400174 Cluj-Napoca, Horea str. 7. ♦

Tel/Fax: 0264–590723, email: studia@rt.ubbcluj.ro

EDITOR-IN-CHIEF:

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

EXECUTIVE EDITOR:

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

REFEREES:

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

Univ. prof. dr. Károly FEKETE, University of Reformed Theology, Debrecen

Univ. prof. dr. Előd HODOSSY-TAKÁCS, University of Reformed Theology, Debrecen

Univ. prof. dr. Béla BARÁTH, University of Reformed Theology, Debrecen

Univ. prof. dr. Klaus FITSCHEN, University of Leipzig

Univ. prof. dr. János MOLNÁR, Babeş-Bolyai University Cluj-Napoca

Univ. prof. dr. Gábor HÉZSER, University of Bielefeld

Univ. prof. dr. Sándor FAZAKAS, University of Reformed Theology, Debrecen

Univ. prof. dr. Dénes DIENES, Reformed Theological Academy of Sárospatak

Univ. prof. dr. Dezső BUZOGÁNY, Babeş-Bolyai University Cluj-Napoca

Associate prof. dr. Sára BODÓ, University of Reformed Theology, Debrecen

Associate prof. dr. László HOLLÓ, Babeş-Bolyai University Cluj-Napoca

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

Associate prof. dr. Attila LÉVAI, Selye János University, Komarno

Associate prof. dr. Alfréd SOMOGYI, Selye János University, Komarno

Associate prof. dr. Sándor-Béla VISKY, Protestant Theological Institute Cluj-Napoca

Lecturer prof. dr. Mária KUN, Babeş-Bolyai University Cluj-Napoca

Lecturer prof. dr. Gabriella GORBAI, Babeş-Bolyai University Cluj-Napoca

Lecturer prof. dr. István PÉTER, Babeş-Bolyai University Cluj-Napoca

EDITORIAL ASSISTANT:

Lecturer prof. dr. Sarolta PÜSÖK, Babeş-Bolyai University Cluj-Napoca

ANUL / YEAR LXIII. (2018)

STUDIA
UNIVERSITATIS BABEȘ-BOLYAI
THEOLOGIA REFORMATA TRANSYLVANICA
63/I

Desktop Editing Office: 400174 Cluj-Napoca, Horea str. 7. ♦

Tel/Fax: 0264-590723, email: studia@rt.ubbcluj.ro

Contents – Sumar

Contents – Sumar	3
Tartalomjegyzék	5
János MOLNÁR: Saluting dr. Mária Kun at her 60 th birthday ♦ Salutare d-nei conf. dr. Kun Mária la aniversarea de 60 ani	7
Lehel LÉSZAI: Jesus' Other Disciples, Women Disciples and their Place of Origin ♦ Ceilalți discipoli al lui Iisus, femeile discipoli și locul lor de origine	9
Sándor FAZAKAS: A New Moral Imperative: Do Not Be Ashamed... and Do Not Shame Anyone! The Social Relevance of the Theological Interpretation of Shame ♦ Un nou imperativ moral: nu te rușina... și să nu rușinezi pe nimeni! Relevanța socială a interpretării teologice a rușinii	19
Tamás KRUPPA: Spirituality and Theology of the Married Christian Being ♦ Spiritualitatea și teologia persoanei creștine în căsătorie	38
Sándor-Béla VISKY: Can the Timeless Sin Wear Off With Time? Vladimir Jankélévitch on a Form of Quasi Forgiveness ♦ Poate să fie păcatul fără de timp erodat în timp? Vladimir Jankélévitch despre o formă a cvasi-iertării	60
Sándor-Béla VISKY: The Image of Jesus in the Philosophy of Vladimir Jankélévitch ♦ Imaginea lui Iisus în filosofia lui Vladimir Jankélévitch	75
Béla BOHÁCS: Historical Events of the 20 th Century and Their Relevance for the Greek Catholic Church in Slovakia (Czechoslovakia) ♦ Evenimentele istorice din sec. 20 și relevanța lor pentru biserica greco-catolică din Slovacia (Cehoslovacia)	83
Vilmos KOLUMBÁN: The Dispute between Márton Abacs and László Zalányi and the Principles of Faith ♦ Disputa dintre Márton Abacs și László Zalányi și principiile credinței	97
Olga LUKÁCS: Rome or Byzantium? The Encounter of the Two Rites in the First Centuries of Hungarian Christianity ♦ Roma sau Bizanțul? Întâlnirea celor două rituri în primele secole ale creștinătății maghiare	111

Tibor MARJOVSZKY: Some 500 Years Old Letters ♦ Câteva scrisori de 500 ani	123
Gabriella Márta GORBAI: The Self-knowledge and Spiritual Competence of the Religion Teacher ♦ Autocunoașterea și competențele spirituale ale profesorului de religie	129
Gábor HÉZSER: Family Reconstruction – a Method of Systemic Pastoral Care and Pastoral Education ♦ Reconstrucția familială – o metodă a consilierii și educației pastorale	145
Dávid NÉMETH: The Most Significant Results of the Research on Children's Bibles ♦ Cele mai importante rezultate ale cercetării bibliei pentru copii	155
Mónika KRASZNAY: New Aspects of the Forming of Our Subjective Reality and Aiming Our Goals: the Encounter of Quantum Physics, Psychology and Theology ♦ Noi aspecte ale formării realității subiective proprii și a aspirării spre propriile obiective: interferențe dintre fizica cuantică, psihologie și teologie	173
Ferenc PAP: Preaching Service and Reformation. Considerations on Worship Practice of the Reformation ♦ Predică și reformă. Considerații despre serviciul divin al Reformei	192
Szabolcs SZETEY: Additions to the Sermon List of János Dobos ♦ Contribuții la lista predicilor lui János Dobos	201
Sarolta PÜSÖK: God's Gardener – the Character of the Religion Teacher ♦ Grădinarul Domnului – Caracterul profesorului de religie	211
Olga LUKÁCS: Book review ♦ Recenzie de carte (Szetey Szabolcs: Adatok a magyar református prédikációs gyakorlat újraértékeléséhez 1784–1878 között)	222
Olga LUKÁCS: Book review ♦ Recenzie de carte (Pap Ferenc: Az egyházi év)	226
Fănel ȘUTEU: "Nachfolge" by Bonhoeffer: The „Imitatio Christi” of the 20 th Century ♦ Recenzie de carte (Dietrich Bonhoeffer: Costul uceniciei)	230
Útmutató szerzőinknek	233
Instructions for Authors	235

STUDIA
UNIVERSITATIS BABEŞ-BOLYAI
THEOLOGIA REFORMATA TRANSYLVANICA
63/I

Kiadói hivatal: 400174 Kolozsvár, Horea u. 7. ♦
Tel/Fax: 0264–590723, email: studia@rt.ubbcluj.ro

Tartalomjegyzék

Contents – Sumar	3
Tartalomjegyzék	5
MOLNÁR János: Dr. Kun Mária egyetemi előadótanár köszöntése 60. születésnapján	7
LÉSZAI Lehel: Jézus többi tanítványa, nőtanítványai és származási helyük	9
FAZAKAS Sándor: Új erkölcsi imperatívusz: Ne szégyenkezz... és senkit meg ne szégyeníts! A szégyen teológiai értelmezése és szociáletikai relevanciája	19
KRUPPA Tamás: A házasságban élő keresztény lét lelkisége és teológiája	38
VISKY Sándor-Béla: Elkophat-e az időtlen bűn az időben? Vladimir Jankélévitch a kvázi-bocsánat egyik formájáról	60
VISKY Sándor-Béla: The Image of Jesus in the Philosophy of Vladimir Jankélévitch	75
BOHÁCS Béla: A 20. század történelmi eseményeinek jelentősége a Görög katolikus Egyház számára Szlovákiában (Csehszlovákiában)	83
KOLUMBÁN Vilmos József: Abacs Márton és Zalányi László vitája és a hit artikulusai	97
LUKÁCS Olga: Róma vagy Bizánc? A két rítus találkozása a magyar keresztyénség első századaiban	III
MARJOVSZKY Tibor: Néhány ötszáz éves levél...	123
GORBAI Gabriella Márta: A vallástanár önismereti és spirituális kompetenciája	129
HÉZSER Gábor: Familienrekonstruktion – eine Methode der systemischen Seelsorge und der Seelsorgeausbildung	145
NÉMETH Dávid: A gyermekbiblia-kutatás legjelentősebb eredményei	155
KRASZNAY Mónika: Szubjektív realitásunk formálásának és céljaink elérésének új aspektusai: a kvantumfizika, pszichológia és a teológia találkozása	173
PAP Ferenc: Predigtgottesdienst und Reformation Erwägungen zur Gottesdienstpraxis der Reformationszeit	192
SZETEY Szabolcs: Dobos János prédikációs jegyzékének kiegészítése	201
PÜSÖK Sarolta: Isten kertésze – a vallástanár személye	211

LUKÁCS Olga: Könyvismertetés (Szetey Szabolcs: Adatok a magyar református prédikációs gyakorlat újraértékeléséhez 1784–1878 között)	222
LUKÁCS Olga: Könyvismertetés (Pap Ferenc: Az egyházi év)	226
Fănel ȘUTEU: „Nachfolge” by Bonhoeffer: The „Imitatio Christi” of the 20 th Century	230
Útmutató szerzőinknek	233
Instructions for Authors	235

Dr. Kun Mária egyetemi előadótanár köszöntése 60. születésnapján

Kedves Tanárnő, kedves Mária,
Hatvanévesnek lenni azt jelenti, hogy az ember a neki adott százhusz év felénél van, azaz félidős. A mai társadalom, főleg a fiatalabb nemzedék azonban egészen másképp gondolkodik és vélekedik erről. Azt mondják, hogy az ember hatvanévesen már idős, benne van a korban, megette élete kenyerének javarészét, már közel áll a nyugdíjhoz és már ideje is, hogy nyugdíjba menjen.

Én azonban, aki már eltapostam a hatvanat, egészen másként látom ezt a kérdést. Az ember addig

fiatal, amíg nem jut el oda, hogy ő maga mondjon le önmagáról. Én láttam már nyolcvanéves fiatalot, és láttam nagyon sok huszonéves öreg embert. Meggyőződésem, hogy Te, kedves Mária nemcsak most, hatvanévesen vagy fiatal, hanem nyolcvanévesen is az leszel. Ilyenképp mi, a Református Tanárképző tanárai nem az idősödő Kun Máriát köszöntjük, aki belép a hatvanas éveibe, hanem azt a Kun Máriát, aki 2018-ban is azzal a fiatal életerővel, tenni akarással és biztos tudással van jelen közöttünk, amivel 1999 őszén belépett a Kar életébe. Laudációmban én mindezért szeretnék mindnyájunk nevében köszönetet mondani.

Először is köszönet Neked azért, hogy 1999-ben elfogadtad a felkérést és a meghívást. A tanári kar úgy nézett ki akkor, hogy volt 3–4 címzetes tanár, s a többi mind óraadó, és közeledett az első akkreditáció. Tanári karra volt szükség, és nem is akármilyenre. Sokfelé kopogtattam, de sehosem találtam olyat, aki a módszertant, a neveléstudományt és a pedagógiatörténetet elvállalta volna. Ekkor jött segítségemre Dr. Pásztor János pesti professzor, és ő bízott meg, hogy keressem meg dr. Kun Máriát. Én meg is írtam a kopogtatólevelet azzal, hogy biztosan nem fogja elvállalni a tanítást itt Kolozsváron. Nagyot tévedtem. A 16. zsoltár írója arról beszél, hogy az ő része kies helyre esett, nyilván szép örökség jutott nek (6. vers). Én nagyon hálás vagyok hogy akkor Te is így gondolkoztál, és nem nemet, hanem igent mondtál, a zsoltárt parafrázálva: a kies helyre és a szép örökségre, azaz arra, hogy



tanára légy a Babeş-Bolyai Tudományegyetem Református Tanárképző Karának, annak ellenére, hogy otthon is volt szolgálat bőven, volt család és több száz kilométeres ingázás.

Kedves Mária, azóta sok év eltelt, és Te nagyon sok éven keresztül minden tanév elején igent mondtál arra, hogy folytatod a tanári munkát itt nálunk a Karon. Ezért hála és köszönet Neked.

Köszönet azért a sok érdekes és tanulságos előadásért. Köszönet, hogy a véglegesítő vizsgákon és a kettes fokozati vizsgákon való aktív részvételeddel valóban bekapcsolódtál az erdélyi vallástanárképzés életébe. Folytattad mindezt az egyes fokozati vizsgadolgozatok koordinálásával és a doktori mentorbizottságban való részvételeddel. Így nemcsak általánosan kapcsolódtál be az erdélyi tanárképzésbe, hanem az egyes fokozatú tanárképzésnek és a doktorképzésnek is oszlopos tagja lettél. Mindehhez a hosszú és fárasztó utazások ellenére is volt erőd, fiatalos lendületed, szakmai teljesítményed és végtelen türelmed. Akkor is mosolyogtál és derűs voltál, amikor én tudtam, hogy nagyon fáradt vagy.

Kedves Mária, a 16. zsoltár írója azt mondja, hogy őt Isten tanította az élet ösvényére, Istennél öröm van, és jobbján gyönyörűségek vannak örökre. 60. születésnapodon köszönjük Neked, hogy Te úgy tanítottad itt Kolozsváron diákok százait az élet ösvényére, hogy Te magad is azt Istentől tanultad, és köszönjük, hogy azt az örömet és gyönyörűséget, amit Te Isten jobbján vettél át, azt munkáddal, tanári és tudományos tevékenységeddel megosztottál velünk és széthintettél közöttünk.

Juhász Gyula azt írja egyik írásában, hogy a költőnek van a legszebb hivatása ezen a földön: ő az, aki halhatatlanná varázsolja a mulandóságot. Nekem nagyon tetszik ez az idézet, de magamnak mindig át szoktam fogalmazni. A legszebb hivatása a tanárnak van, aki a halhatatlanságot helyezi bele gyermekek és diákok életébe, azaz a halhatatlanságot varázsolja bele a mulandóságba.

Kedves Mária, a hosszú évtizedek alatt Te is ezt tetted. Érdem és érték ez nemcsak neked, hanem mindazoknak is, akiknek szívét és agyát megérintetted.

Kedves Mária, most, 60. születésnapod alkalmából köszönetünk mellé hadd helyezzük oda jókívánságainkat is. Móricz Zsigmond azt írja, hogy az öröm abból ered, hogy valaki meg tudja látni azt, ami szép és jó az életben. Szívből kívánjuk, hogy Te is azt lásd, ami szép és jó ebben az életben, hogy az előtted lévő időben is örvendező és örömet szerző ember lehess.

Ad multos annos kedves Tanárnő.

Igaz szeretettel, Molnár János

*Lészai Lehel:*¹

Jézus többi tanítványa, nőtanítványai és származási helyük

Jesus' Other Disciples, Women Disciples and their Place of Origin

The election and mission of Jesus was followed by the vocation and election of the disciples. Jesus called and elected his disciples on the basis of his sovereign will. Their call reminds us sometimes of the vocation of the Old Testament prophets. His disciples did not have to endure a period of probation as the followers of the Teacher of Righteousness in Qumran and they were not elected to study the Torah as the disciples of the rabbis. The goal of the rabbis was not to bind their disciples to their own person but to teach them devotion to the Torah. Therefore, it was quite common for a disciple to leave his rabbi, and find another one if he thought that the new teacher could provide him better instruction. The goal of the Greek philosophers was the same: not to attach the student to their person but to teach them to search for the truth which was above both of them. Jesus called his disciples – among whom some were from the group of disciples of John the Baptist – not for theoretical teaching but for the continuation of his service. When they were called, they had to abandon their jobs, their homes, their relatives, in one word everything, and they even had to give up their lives. Jesus elected twelve disciples because by this he indicated that he has laid claim to all twelve tribes of Israel, and through his disciples he gathers the old-new people of God for salvation. Some of the disciples were poor and others were rich, and they were people having different livelihood. Among them there were tax collectors, who served the Roman Empire without any reservation previously, and zealots who formerly belonged to the radical Jewish party. Jesus gathered all these men around him and transformed them into new persons. Many people queried the moment of coming into being of the Twelve's group. Those stated that they were the outcome of the congregation's faith after Easter, or the outcome of Mark's fantasy which was placed before Easter. It cannot be denied – despite many suppositions and attractive hypotheses which assert the contrary – that Jesus called and elected the twelve disciples before Easter. Their election was from a larger group of disciples. It was not necessary for everyone to leave everything behind in order to follow him, because he had many disciples who remained at home, and female disciples, who served him from their wealth on the way. The disciples came geographically from Galilee, which is significant with regard to their later mission.

Keywords: disciples, Jesus, women, Galilee.

1. Egyetemi előadótanár, BBTE Református Tanárképző Kar, email: csemetei@yahoo.com.

Jézus az első tanítványait a halászhálójuk és a vámszedőasztaluk mellől hívta el. Amikor elhívta őket, akkor egy nagyobb, addig is őt követő csoport tagjai közül választotta ki őket. Azt fogjuk megvizsgálni, hogy kik is követték őt a tizenkét tanítványon kívül. Elsősorban gondolunk itt a hetven(két) tanítványra, az ötszáz tanítványra, a százhusz tanítványra és nem utolsó sorban arra a megszámlálhatatlan tömegre, amely a tanítványokkal együtt követte őt, és megjelent különböző alkalmakkor a hallgatói körében. Az őt követő tanítványi seregben vizsgálat tárgyává tesszük a nők helyzetét, mert róluk kevés szó esik az evangéliumokban, és még nagyobb csend övezi személyüket a mai teológiai irodalomban. Végül pedig azt kutatjuk, hogy a tizenkét tanítvány helyileg honnan származott.

Jézus többi tanítványa

A Mk 3,13–14-ben utalást találunk arra, hogy Jézus „προσκαλεῖται οὓς ἠθέλει αὐτός – magához hívta, akiket akart” és „ἐποίησεν δώδεκα – tizenkettőt választott ki”. Ebből következtetni lehet arra, hogy Jézus nagyobb tanítványi körből szólítja ki, választja ki a tizenkét apostolt.² Egyes magyarázók szerint csak a tizenkét tanítvány volt jelen a kiválasztásnál, de azért nem zárják ki teljesen egy nagyobb tanítványi csoport létezését.³ Sherman Elbridge Johnson azt állítja, hogy amikor Márk a Jézus szűkebb tanítványi csoportjáról beszél, akkor mindig ‘tizenkettőnek’ nevezi őket (6,7; 9,35; 10,32; 11,11; 14,10.17.20.43), ezzel különböztetve meg őket a követők számosabb csoportjától.⁴ Még egyértelműbb a Lk 6,13 szövege, ahol azt olvassuk, hogy „προσεφώνησεν τοὺς μαθητὰς αὐτοῦ, καὶ ἐκλεξάμενος ἀπ’ αὐτῶν δώδεκα, οὓς καὶ ἀποστόλους ὠνόμασεν – odahívta tanítványait, és kiválasztott közülük tizenkettőt, akiket apostoloknak is nevezett”. Itt a tizenkét apostol meg van különböztetve a tanítványok nagy sokaságától. I. Howard Marshall felhívja a figyelmet, hogy itt egy nagyobb csoportból van kiválasztva egy kisebb csoport, és feltételezhető, hogy a többi tanítvány egy időre lement a hegyről, magára hagyva Jézust és a kiválasztott tizenkét apostolt.⁵ Lukács evangéliumában nagyrészt a tizenkettő jelenti a

2. Dennis Eric NINEHAM: *The Gospel of St. Mark*. The Pelican Gospel Commentaries, London: Adam & Charles Black, 1968². 116; John James VINCENT: *Disciple and Lord: The Historical and Theological Significance of Discipleship in the Synoptic Gospel*. Dissertation zur Erlangung der Doktorwurde der Theologischen Fakultät der Universität Basel, Sheffield: Sheffield Academy Press, 1976. 51; Walter GRUNDMANN: *Das Evangelium nach Markus*. Theologischer Handkommentar zum Neuen Testament, Berlin: Evangelische Verlagsanstalt Berlin, 1977⁷. 101.
3. William L. LANE: *The Gospel According to Mark*. The New International Commentary on the New Testament. Grand Rapids, Michigan: William B. Eerdmans Publishing Company, 1974. 132; James DONALDSON: “Called to Follow: A Twofold Experience of Discipleship in Mark.” *Biblical Theology Bulletin* 5 no. 1, 1975. 68; Morna D. HOOKER: *The Gospel According to St Mark*. Black’s New Testament Commentaries, London: A & C Black, 1991. 111.
4. Sherman Elbridge JOHNSON: *A Commentary on the Gospel according to St. Mark*. Black’s New Testament Commentaries, London: Adam & Charles Black, 1960. 75–76.
5. I. Howard MARSHALL: *The Gospel of Luke. A Commentary on the Greek Text*. The New International Greek Testament Commentary, Exeter: The Paternoster Press, 1978. 238.

tanítványokat, jóllehet a fogalom sokkal tágabb keretekkel bír (Lk 19,37).⁶ François Bovon azt jegyzi meg, hogy ebben a jelenetben Jézus nem hívja el a tanítványait, mert ez már megtörtént korábban, hanem megszólítja őket, kihívja őket a többiek közül.⁷

Kiket is jelent ez a szélesebb tanítványi kör? Elsősorban gondolnunk kell a hetven(két)⁸ tanítványra, hiszen Lk 9,1–5 beszámolója után, amelyben a tizenkét tanítvány kiküldetéséről olvassunk, következik a 10,1–12 perikópa, ahol Jézus hetven(két) tanítványt ἀναδείκνυμι („rendel” Károliban, „szolgálatba állít” az új fordításban, de a szó jelentésének holdudvarába tartozik az is, hogy „beiktat, tisztébe helyez, kinevez”) és küld ki ugyanolyan megbízatással, mint az apostolokat korábban.⁹ A hetven(két) tanítványról Lukács megjegyzi, hogy „ἑτέροις – mások” voltak. A kérdés az, hogy kikhez képest voltak mások? Egyértelmű, hogy a hetven(két) tanítvány nem azonos a tizenkét tanítvánnyal, tehát egyrészt hozzájuk képest voltak mások, másrészt viszont a kifejezés utalás lehet a 9,52-ben említett névtelen követekre is.¹⁰

A szinoptikus keretet elhagyva, azonban annak időkeretében megmaradva, megemlíthetjük Pál apostol beszámolóját, aki 1Kor 15,5–6-ban a Jézus feltámadása utáni megjelenésének tanúi között említ ötszáz „testvért”, akiknek egyszerre mutatkozott meg Jézus. Az apostolok kiválasztása és a feltámadott Jézus megjelenése között bizonyos idő telt el, de semmi sem szól az ellen, hogy a szóban forgó ötszáz keresztyén közül egyesek ne lettek volna azok között, akik a tizenkettő kiválasztása után távoztak a hegyről. Időben később keletkezett az Apostolok Cselekedeteiről írt könyv, ezért itt megemlíthető, hogy az ApCsel 1,15 alapján húsvét után százhuszan gyűltek össze Péter jelenlétében, amikor megválasztották Mátyást a tizenkettedik apostolnak. Ehhez a százhusz tanítványhoz tarthatott a hetven(két) tanítvány,¹¹ és elméletileg ők is ott lehettek abban a sokaságban, amelyből Jézus kiválasztotta a tizenkét apostolt.

6. John NOLLAND: *Luke 1:1-9:20*. Word Biblical Commentary 35A, Dallas, Texas: Word Books, 1989. 246.
7. François BOVON: *Das Evangelium nach Lukas*. 1. Teilband, Lk 1,1-9,50. Evangelisch-Katholischer Kommentar zum Neuen Testament III/1, Zürich: Benziger Verlag, Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 1989. 281.
8. A 'hetven', vagy 'hetvenkét' tanítvány változat előfordulása között eléggé kiegyensúlyozott a helyzet. A δύο-t tartalmazza a p⁷⁵ B D 0181 stb., de nem szerepel a s A C L W Q Y X stb.-ben. Bruce M. Metzger a 'hetvenkét' változatot részesíti előnyben: Bruce M. METZGER: *A textual commentary on the Greek New Testament*, London-New York: United Bible Societies, 1971³. 150–151.
9. Dennis M. SWEETLAND: „Following Jesus: discipleship in Luke–Acts,” *New Views on Luke and Acts*, ed. Earl Richard. Collegeville, Minnesota: Liturgical Press, 1990. 114.
10. Jack Dean KINGSBURY: *Conflict in Luke: Jesus, Authorities, Disciples*. MINNEAPOLIS: Fortress Press, 1991. 123; John Nolland: *Luke 9:21-18:34*. Word Biblical Commentary 35B, DALLAS, Texas: Word Books, 1993. 550; Darrell L. Bock: *Luke*. Vol 2. 9:51-24:53. Baker Exegetical Commentary on the New Testament 3B, Grand Rapids, Michigan: Baker, 1996. 994.
11. Thomas J. LANE: *Luke and the Gentile Mission: Gospel anticipates Acts*, European University Studies series 23, Theology; vol. 571, Frankfurt am Main, Berlin, Bern, New York, Paris, Wien: Peter Lang, 1996. 128–129.

E. P. Sanders azt írja, hogy Jézus tudatában volt missziójának, ezért ígét hirdetett a népnek és gyógyította betegségeiket. Az igehirdetés és a gyógyítás időnként nagy tömegeket gyűjtött Jézus köré.¹² Téves lenne azt állítani, hogy az őt hallgató és általa meggyógyuló tömeg tagjai egytől egyig Jézus tanítványai voltak, de ugyanolyan hiba lenne, ha csak csodálkozó és csodaváró tömegként kezelnénk őket, mert bizonyára voltak közöttük olyanok, akik meghallották Jézus hívását és akár követték őt az úton, akár hazatértek, de a tanítványaivá váltak. Rainer Riesner és Gerd Theißen „szimpatizánsoknak” nevezi ezeket a tanítványokat, akik nem csupán Galileában (Mk 1,29–31; vö. Mt 8,14k; Lk 4,38k), hanem Júdeában (Mk 13,14; vö. Mt 24,16; Lk 21,21; Mk 14,3; vö. Mt 26,6; Lk 19,1–10) és a Tízvárosban (Mk 5,19k; vö. Lk 8,37–39) is éltek.¹³

Nőtanítványok

A görög-római világban a nők a társadalom periferiájára szorultak, mert a patriarchális beállítottságú rendszerben nem becsülték őket eléggé.¹⁴ Éppen ezért megdöbbentő, hogy Jézus teljesen másképp viszonyult a nőkhez, mint kortársai. A legtöbb példát erre a Lukács evangéliumában találjuk. Lukács az egyetlen az Újszövetségben, aki a tanítvány szó női alakját is használja (μαθητρια), amikor Tábitáról beszél (ApCsel 9,36).¹⁵ Azt olvassuk evangéliumában, hogy Jézus meggyógyít és feltámaszt asszonyokat és lányokat (Lk 4,38–39; 8,2.40–56; 13,10–17), példaként említi őket hitükért és kitartásukért (7,36–50; 8,42b–48; 18,1–8; 24,1–10), és egyesek közülük követik őt (8,1–3).¹⁶ A Jézust követő asszonyok helyzete különleges, mert azt olvassuk róluk, hogy „σὺν αὐτῷ”, tehát vele voltak. Ez a Lukács evangéliumában (vö. Lk 8,38; 9,18; 22,56) többet jelent, mint pusztán jelenlétet, ez a tanítványi minéltra utal.¹⁷ Voltak asszonyok, akik anyagiakkal támogattak rabbikat és

12. E. P. SANDERS: *Jesus and Judaism*. London: SCM Press Ltd, 1985. 158–159; Michael James WILKINS: *Following the Master: Discipleship in the Steps of Jesus*. Grand Rapids, Michigan: Zondervan Publishing House, 1992. 109.

13. Rainer RIESNER: *Jesus als Lehrer*. Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 2. Reihe 7, Tübingen: J. C. B. Mohr /Paul Siebeck/, 1981. 487; Gerd THEIßEN: *Soziologie der Jesusbewegung: Ein Beitrag zur Entstehungsgeschichte des Urchristentums*, Theologische Existenz heute 194, München: Chrs. Kaiser Verlag, 1977. 21–26.

14. LÉSZAI Lehel: „A keresztyén házirend a házitáblák tükrében.” Református Szemle, LXXXVII. évf. 6. szám, 1994. nov-dec. 400–401.

15. Joseph A. FITZMYER: *Luke the Theologian*. London: Geoffrey Chapman, 1989. 119; LENKEYNÉ Semsey Klára: *A nők az Újszövetségben, az Újszövetség a nőkről*. Budapest: A Magyarországi Református Egyház Kálvin János Kiadója, 1993. 201–202.

16. Joel B. GREEN: *The theology of the Gospel of Luke*, New Testament Theology. Cambridge: Cambridge University Press, 1995. 91–94.

17. Martin HENGEL: „Maria Magdalena und die Frauen als Zeugen,” *Abraham unser Vater*, Festschrift für O. Michel, hrsg. von O. Betz et. al. Arbeiten zur Geschichte des Spätjudentums und Urchristentums 5 (1963): 243–256; Rosalie RYAN: „The Women from Galilee and Discipleship in Luke,” *Biblical Theology Bulletin* 15, No. 2 (1985): 56–59.

tanítványaikat, de soha sem számítottak egy rabbi tanítványának. Lukács szóhasználata arra enged következtetni, hogy ezek a nők viszont Jézus tanítványai voltak. Követték őt és vagyonukból szolgáltak neki. Ez azt jelenti, hogy nem mondtak le vagyonukról, hanem abból szolgálva tették lehetővé Jézus és a tanítványai számára, hogy zavartalanul, anyagi gondok nélkül hirdethessék az igét.¹⁸ Márk azt jegyezte fel, hogy „ἠκολούθουν αὐτῷ – követték őt” és „διηκόνουν αὐτῷ – szolgáltak neki” (Mk 15,41). Az „ἀκολουθέω” ige nem csupán követést jelent, hanem odaadást, odaszánást, elkötelezést is.¹⁹ A „διακονέω” igét itt nem cselédi munkára kell vonatkoztatni, hanem arra a szolgálatra kell gondolni, ami a tanítványság lényege (Lk 22,25–27).²⁰ Ezen nők közül egyesek egészen Jeruzsálemig követték Jézust, szemtanúi voltak a megfeszítésének és elsőként voltak jelen az üres sírnál a feltámadás után (Mk 15,40–47; vö. Lk 23,49.55; 24,9). Ez azért is fontos, mert a (férfi) tanítványok elhagyják Jézust és elmenekülnek (Mk 14,50).²¹ Elisabeth Schüssler-Fiorenza nem ért egyet a magyarázók többségével, hogy Lukács pozitívan értékelné a nők szerepét Jézus környezetében. Szerinte a nők a keresztyén közösséghez tartoztak, de nem voltak Jézus tanítványai. Felhívja a figyelmet arra, hogy Lukács nem úgy jellemzi őket, ahogy Márk evangéliumában találkozunk velünk, tehát mint akik Jézust tanítványokként követték volna. Ők elsősorban hálások voltak a megtapasztalt gyógyulásért és ezért tehetős jötevőkként szolgáltak Jézusnak.²² Nagyon megbotránkoztató lehetett, hogy Jézus követői között asszonyok is voltak. Az elején még a tanítványok is megütköztek, amikor mesterük szóba elegyedett a samáriai asszonnyal (Jn 4,27). Magdalai Mária a múltjának köszönhetően még inkább szemet szúrhatott. Johanna a felsőbb társadalmi rétegekből származott. Nem tudunk semmit Zsuzsánna múltjáról, de rajta kívül „sok más asszony is” tartozott ehhez a csoporthoz (Mk 15,41; vö. Mt 27,55; Lk 23,49). Itt is bizonyítékát találjuk annak, hogy Jézus újszerű hozzáállásának köszönhetően a gyülekezeten belül megszűnnek a társadalmi osztályok között fennálló különbségek, a szociális válaszfalak, és egymástól sok mindenben elütő férfiak és nők egy közösséggé kovácsolódnak.²³

18. Kyoung-Jin KIM: *Stewardship and Almsgiving in Luke's Theology*. Journal for the Study of the New Testament Supplement Series 155, Sheffield: Sheffield Academic Press, 1998. 103–104.

19. Elizabeth Struthers MALBON: „Fallible Followers: Women and Man in the Gospel of Mark,” *Semeia* 28, 1983. 41.

20. WILKINS: *Following...* 127–130; Elisabeth Schüssler-Fiorenza kimutatja 1977-ben írt cikkében, hogy „Az újszövetségi görögben a διακονος megnevezés elsősorban nem szolgát, vagy diakónust jelent, hanem hírnököt, hivatalos küldöttet, megbízottat.” Elisabeth SCHÜSSLER-FIORENZA: „The Apostleship of Women in Early Christianity,” *Women Priests: A Catholic Commentary on the Vatican Declaration*. Ed. Leonard Swidler and Arlene Swidler, New York: Paulist Press, 1977. 137.

21. Paul J. ACHTEMEIER: *Mark*. Proclamation Commentaries, Philadelphia, Pennsylvania: Fortress Press, 1975. 94.

22. Elisabeth SCHÜSSLER-FIORENZA: *But She Said: Feminist Practices of Biblical Interpretation*. Boston: Beacon, 1992. 63.

23. Ben WITHERINGTON: *Women in the Ministry of Jesus: A Study of Jesus' Attitude Toward Women and Their Roles as Reflected in His Earthly Ministry*, Society for New Testament Studies

A Jézust követő asszonyok nem tartoztak az apostolok közé, de a szélesebb tanítványi kör tagjai voltak. Sok vélemény hangzott el arról, hogy mi is volt pontosan a szerepük ezen az úton, amelyen Jézust elkísérték. Egyesek azt állítják, hogy mivel ők is tanítványok voltak, természetes, hogy Jézus őket is bevonta az igehirdetés szolgálatába az apostolok mellett.²⁴ Ez talán túl merész kijelentés, másrészt viszont az a vélemény is elhangzott, hogy nem csupán azért voltak Jézussal és az apostolokkal, hogy ételt készítsenek számukra és mossanak rájuk.²⁵ A Lk 8,3-ban csak annyi áll, hogy „szolgáltak neki vagyonukból”. Lk 24,1–11 arról tudósít, hogy az üres sírhoz járuló asszonyokat az angyalok emlékeztetik Jézus Galileában elhangzó tanítására és ők az elsők, akik a hitetlenkedő apostoloknak beszámolnak feltámadásáról. Húsvét után feltételezhető, hogy az asszonyok is hirdették az örömhírt, ahogy tették az apostoloknak is.²⁶ Azáltal, hogy Jézus a nőket a mozgalom egyenrangú tagjainak tekinti, megkérdőjelezi az antik társadalom patriarchális struktúráit.²⁷ Jóllehet Jézus jó néhány társadalmi korlátot figyelmen kívül hagyott azáltal, hogy elfogadta őket követőinek,²⁸ sajnálattal kell megállapítanunk, hogy mégsem találjuk őket a tizenkettes körben.

Galilea

Márk beszámolója szerint Keresztelő János börtönbe vetése után Jézus elment Galileába,²⁹ ahol elhívta első tanítványait (Mk 1,14.16; vö. Mt 4,12.18; Lk 4,14; 5,4). Lukácsnál azt olvassuk, hogy a negyvennapos böjt után a Lélek erejével tért vissza Galileába. János is beszámol arról, hogy Jézus Galileában hívta el tanítványait, akik onnan is származtak (Jn 1,44–45). Máté megindokolja Jézus galileai működését (Mt 4,13–16), és azt az ézsaiási prófécia (Ézs 9,1–2 / Ézs 8,23–24/) beteljesedésének tekinti: „Zebulon földje és Naftáli földje, a Tenger melléke, a Jordánon túl, pogányok Galileája! A nép, amely sötétségben lakott, nagy világosságot látott, és akik a halál földjén és árnyékában laktak, azoknak világosság támadt.” Egyesek szerint Ga-

Monograph Series 51, Cambridge: Cambridge University Press, 1984. 118; KINGSBURY: *Luke*. 114.

24. SUSANNE HEINE: *Women and Early Christianity: A Reappraisal*. Trans. John Bowden, Minneapolis: Augsburg, 1988. 60–62.

25. Lásd David C. Sim cikkét, amelyben nem ért egyet Ben Witheringtonnal, aki a nők hagyományos háziasszony szerepe mellett érvelt: SIM: „*The Women Followers of Jesus: The Implications of Luke 8:1–3*,” *The Heythrop Journal* 30 (Ja 1989): 51–62; Ben III. WITHERINGTON, „*On the Road with Mary Magdalene, Joanna, Susanna, and Other Disciples – Lk 8,1–3*,” *Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der älteren Kirche* 70 (1979): 243–248; idem: *Women*. 118.

26. Robert J. KARRIS: „*Women and Discipleship in Luke*,” *Catholic Biblical Quarterly* 56, 1994. 14–16.

27. Martin MEISER: „*Az újabb Jézus-kutatás irányzatai. Jézus – korának szellemi áramlatai között*,” *Studia Biblica Athanasiana* 2, 1999. 106.

28. Donald SENIOR & Carroll STUHLMEYER: *The Biblical Foundations for Mission*. London: SCM Press Ltd, 1983. 261.

29. Jack Dean Kingsbury megjegyzi, hogy Jézus nem csupán Galileából hívta el tanítványait, hanem ő is felismerhető volt galileai kiejtéséről: KINGSBURY, *Luke*... 18.

lileát inkább teológiai, mintsem földrajzi fogalomnak kell tekinteni.³⁰ Ulrich Luz szónak teszi, hogy Jézus Galileában nő fel, innen keresi fel Keresztelő Jánost a Jordánnál (Mt 3,13), Galileában hívja el első tanítványait (4,18), tevékenységének megkezdése előtt pedig Názaretből Kapernaumba megy, ahol lakott is Máté szerint (17,24–25). Galilea egyértelműen zsidó terület. Miért említi akkor a „pogányok Galileájaként?” Ulrich Luz azt válaszolja kérdésére, hogy ezzel is jelezni akarta: az itt kifejtett tevékenységének haszonélvezői a pogányok lesznek. Az evangélium végén, amikor elküldi tanítványait a pogányokhoz, világossá válik ennek értelme.³¹ A tizenkét tanítvány többsége Galileából származott, pontosabban Kapernaumból és Betsaidából.³² Gerhard Lohfink megemlíti, hogy bizonyos tények utalása szerint Jézus tudatosan választotta tanítványait az ország különböző vidékeiről és a zsidóság különböző csoportjaiból. Ezt azért tette, hogy váljék világossá az egész Izrael összegyűjtésének szándéka.³³ Oscar Cullmann felveti a kérdést, hogy a szinoptikus evangéliumok beszámolóí szerint Jézusnak az apostolokon kívül, akik a zsidóságból származtak, lettek volna olyan tanítványai is, akik a zsidóság körül lakó népekből származtak. Ő is elismeri, hogy az apostolok földrajzilag Galileából származtak, de mellettük voltak olyan tanítványok, akik Jeruzsálemből származtak, és olyanok, akik a nonkonformista zsidóságot képviselték.³⁴

Következtetés

Kutatásunk során láttuk, hogy Jézus elhívását és küldetését a tanítványok elhívása és kiválasztása követte. Jézus szuverén jogánál fogva hívta el és választotta ki a tanítványait. Elhívásuk némely beszámolóban emlékeztet az ószövetségi próféták elhívására. Tanítványainak nem kellett próbaidőt kiállniuk, mint a qumráni Igazság Tanítója követőinek, ugyanakkor nem is a törvény tanulmányozása végett nyertek elhívást, mint a rabbi-tanítványok. A rabbi nem magukhoz igyekeztek kötni a tanítványaikat, hanem a Tórához való hűségre nevelték őket. Éppen ezért természetes volt, hogy a rabbi-tanítvány másik rabbit keressen, ha úgy gondolta, hogy ott jobb kiképzést nyerhet. A görög filozófusok célja sem a tanítványok önmagukhoz édesgetése, hanem az igazság keresésére való nevelés volt, mely mindkettejük felett állt.³⁵ Jézus nem elméleti tanítás átadása végett hívta el tanítványait – akik közül egyesek Keresztelő János tanítványa seregéből kerültek hozzá –, hanem szolgálata folytatásáért. Elhívásuk során szakítaniuk kellett foglalkozásukkal, lakóhelyükkel, családtagjaikkal, egyszóval mindennel, de még saját életükről is le kellett mondaniuk.

Mindhárom szinoptikus evangélista feljegyezte kisebb-nagyobb eltérésekkel a tizenkét tanítvány névsorát (Mk 3,16–19; Mt 10,2–4; Lk 6,14–16; lásd még ApCsel 1,13). Figyel-

30. DONALDSON: „Called...” 76.

31. Ulrich LUZ: *The Theology of the Gospel of Matthew*. Cambridge: University Press, 1995. 28–29.

32. WILKINS: *Following...* 105.

33. Gerhard LOHFINK: *Jesus and Community*. Translated by John P. Galvin. Philadelphia: Fortress Press, 1984. 11.

34. Oscar CULLMANN: *Der johanneische Kreis*. Tübingen: J. C. B. Mohr /Paul Siebeck/, 1975. 96.

35. Ibid. 85.

mesebb vizsgálódás után megállapítható, hogy mely tanítványok szerepelnek különböző névvel a felsorolásokban. Jézus tizenkét tanítványt hívott el, ezzel is jelezve, hogy igényt tart Izrael mind a tizenkét, a történelem során nagyrészt lemorzsolódott törzsére, és tanítványai által Isten régi-új népét gyűjti üdvösségre. A tanítványok között voltak szegények és gazdagok, és különböző mesterséget űzők sorából származók. Volt közöttük a Római Birodalmat fenntartások nélkül kiszolgáló vámszedő, és a zsidók radikális pártjához tartozó zelóta. Jézus mindezeket az embereket maga köré gyűjtötte és más emberekké formálta. Sokan kérdőjelezték meg a tizenkettes tanítványi kör előállításának időpontját azt állítván, hogy az a húsvét utáni gyülekezet hitének, vagy Márk evangélista fantáziájának lecsapódása és húsvét előtti való helyezése. Több feltételezés és vonzónak tűnő hipotézis ellenére sem vonható kétségbe, hogy a tizenkét tanítványt Jézus hívta el és választotta ki húsvét előtt. Kiválasztásuk nagyobb tanítványi körből történt. Nem mindenkinek kellett mindenét elhagyva követnie őt, mert sok letelepedett tanítványa is volt, rajtuk kívül pedig nőtanítványai, akik vagyonukból szolgálva követték őt.³⁶ A tanítványok földrajzilag Galileából származtak, és ebben utalást fedezhetünk fel a későbbi missziójukra.

Felhasznált irodalom

- ACHTEMEIER, Paul J.: *Mark. Proclamation Commentaries*, Philadelphia, Pennsylvania: Fortress Press, 1975.
- BOCK, Darrell L.: *Luke. Vol 2. 9:51–24:53. Baker Exegetical Commentary on the New Testament 3B*, Grand Rapids, Michigan: Baker, 1996.
- BOVON, François: *Das Evangelium nach Lukas. 1. Teilband, Lk 1,1–9,50. Evangelisch-Katholischer Kommentar zum Neuen Testament III/1*, Zürich: Benziger Verlag, Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 1989.
- CULLMANN, Oscar: *Der johanneische Kreis*. Tübingen: J. C. B. Mohr / Paul Siebeck/, 1975.
- DONALDSON, James: *“Called to Follow: A Twofold Experience of Discipleship in Mark.” Biblical Theology Bulletin* 5 no. 1, 1975. 67–77.
- FITZMYER, Joseph A.: *Luke the Theologian*, London: Geoffrey Chapman, 1989.
- GREEN, Joel B.: *The theology of the Gospel of Luke*, New Testament Theology. Cambridge: Cambridge University Press, 1995.
- GRUNDMANN, Walter: *Das Evangelium nach Markus. Theologischer Handkommentar zum Neuen Testament*, Berlin: Evangelische Verlagsanstalt Berlin, 1977.
- HEINE, Susanne: *Women and Early Christianity: A Reappraisal*. Trans. John Bowden, Minneapolis: Augsburg, 1988.

36. LENKEYNÉ, A nő... 151–152.

- p>HENGEL, Martin: „Maria Magdalena und die Frauen als Zeugen,”
- Abraham unser Vater*
- , Festschrift für O. Michel, hrsg. von O. Betz et. al. Arbeiten zur Geschichte des Spätjudentums und Urchristentums 5, 1963.
p>HOOKEr, Morna D.:
- The Gospel According to St Mark*
- . Black’s New Testament Commentaries, London: A & C Black, 1991.
p>JOHNSON, Sherman Elbridge:
- A Commentary on the Gospel according to St. Mark*
- . Black’s New Testament Commentaries, London: Adam & Charles Black, 1960.
p>KARRIS, Robert J.: „Women and Discipleship in Luke.”
- Catholic Biblical Quarterly*
- 56, 1994. 1–20.
p>KIM, Kyoung-Jin:
- Stewardship and Almsgiving in Luke’s Theology*
- . Journal for the Study of the New Testament Supplement Series 155, Sheffield: Sheffield Academic Press, 1998.
p>KINGSBURY, Jack Dean:
- Conflict in Luke: Jesus, Authorities, Disciples*
- . Minneapolis: Fortress Press, 1991.
p>LANE, Thomas J.:
- Luke and the Gentile Mission: Gospel anticipates Acts*
- . European University Studies series 23, Theology; vol. 571, Frankfurt am Main, Berlin, Bern, New York, Paris, Wien: Peter Lang, 1996.
p>LANE, William L.:
- The Gospel According to Mark*
- . The New International Commentary on the New Testament. Grand Rapids, Michigan: William B. Eerdmans Publishing Company, 1974.
p>LENKEYNÉ Semsey Klára:
- A nők az Újszövetségben, az Újszövetség a nőkről*
- . Budapest: A Magyarországi Református Egyház Kálvin János Kiadója, 1993.
p>LÉSZAI Lehel: „A keresztyén házirend a házitáblák tükrében.”
- Református Szemle*
- , LXXXVII. évf. 6. szám, 1994. nov-dec. 400–406.
p>LOHFINK, Gerhard:
- Jesus and Community*
- . Translated by John P. Galvin. Philadelphia: Fortress Press, 1984.
p>LUZ, Ulrich:
- The Theology of the Gospel of Matthew*
- . Cambridge: University Press, 1995.
p>MALBON, Elizabeth Struthers: „Fallible Followers: Women and Man in the Gospel of Mark,”
- Semeia*
- 28, 1983. 29–48.
p>MARSHALL, I. Howard:
- The Gospel of Luke. A Commentary on the Greek Text*
- . The New International Greek Testament Commentary, Exeter: The Paternoster Press, 1978.
p>MEISER, Martin: „Az újabb Jézus-kutatás irányzatai. Jézus – korának szellemi áramlatai között.”
- Studia Biblica Athanasiana*
- 2, 1999. 99–153.
p>METZGER, Bruce M.:
- A textual commentary on the Greek New Testament*
- , London-New York: United Bible Societies, 1971
- ³
- .
p>NINEHAM, Dennis Eric:
- The Gospel of St. Mark*
- . The Pelican Gospel Commentaries, London: Adam & Charles Black, 1968
- ²
- .
p>NOLLAND, John:
- Luke 1–9:20*
- . Word Biblical Commentary 35A, Dallas, Texas: Word Books, 1989.

- NOLLAND, John: *Luke 9:21–18:34*. Word Biblical Commentary 35B, Dallas, Texas: Word Books, 1993.
- RIESNER, Rainer: *Jesus als Lehrer*. Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 2. Reihe 7, Tübingen: J. C. B. Mohr /Paul Siebeck/, 1981.
- RYAN, Rosalie: „The Women from Galilee and Discipleship in Luke,” *Biblical Theology Bulletin* 15, No. 2, 1985. 56–59.
- SANDERS, E. P.: *Jesus and Judaism*. London: SCM Press Ltd, 1985.
- SCHÜSSLER-FIORENZA, Elisabeth: „The Apostleship of Women in Early Christianity,” *Women Priests: A Catholic Commentary on the Vatican Declaration*. Ed. Leonard Swidler and Arlene Swidler, New York: Paulist Press, 1977.
- SCHÜSSLER-FIORENZA, Elisabeth: *But She Said: Feminist Practices of Biblical Interpretation*. Boston: Beacon, 1992.
- SENIOR, Donald & Carroll STUHLMEYER: *The Biblical Foundations for Mission*. London: SCM Press Ltd, 1983.
- SIM, David C.: „The Women Followers of Jesus: The Implications of Luke 8:1–3.” *The Heythrop Journal* 30, January 1989. 51–62.
- SWEETLAND, Dennis M.: „Following Jesus: discipleship in Luke–Acts,” *New Views on Luke and Acts*. Ed. Earl Richard. Collegeville, Minnesota: Liturgical Press, 1990.
- THEISSEN, Gerd: *Soziologie der Jesusbewegung: Ein Beitrag zur Entstehungsgeschichte des Urchristentums*, *Theologische Existenz heute* 194, München: Chrs. Kaiser Verlag, 1977.
- VINCENT, John James: *Disciple and Lord: The Historical and Theological Significance of Discipleship in the Synoptic Gospel*. Dissertation zur Erlangung der Doktorwürde der Theologischen Fakultät der Universität Basel, Sheffield: Sheffield Academy Press, 1976.
- WILKINS, Michael James: *Following the Master: Discipleship in the Steps of Jesus*. Grand Rapids, Michigan: Zondervan Publishing House, 1992.
- WITHERINGTON, Ben: „On the Road with Mary Magdalene, Joanna, Susanna, and Other Disciples – Lk 8,1–3.” *Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der älteren Kirche* 70, 1979. 243–248.
- WITHERINGTON, Ben: *Women in the Ministry of Jesus: A Study of Jesus’ Attitude Toward Women and Their Roles as Reflected in His Earthly Ministry*, *Society for New Testament Studies Monograph Series* 51, Cambridge: Cambridge University Press, 1984.

*Fazakas Sándor:*¹

Új erkölcsi imperatívusz: Ne szégyenkezz... és senkit meg ne szégyeníts! A szégyen teológiai értelmezése és szociáletikai relevanciája

**A New Moral Imperative: Do Not Be Ashamed... and Do Not Shame Anyone!
The Social Relevance of the Theological Interpretation of Shame**

To preserve our sovereignty and integrity in the context of our personal and social relationships is essential for our human dignity. The term “shame” describes the absence of this integrity and the associated feelings of guilt and vulnerability. The standards/principles of behavior of the antique Hellenistic societies and the philosophical dualism of Plato’s thinking, and later the virtues promulgated by christian asceticism simplified the concept of shame and almost exclusively limited it to its sexual aspects. This process of oversimplification led to the distortion and alienation of the original biblical view of shame and restricted the positive theological interpretation of the concept. This article will argue that the biblical-theological interpretation of shame also refers to the fundamental determination of the human condition that one lives in relationships: with God, with others, and with himself. In addition to the phenomenological and social psychological interpretation of shame as “moral emotion” and “moral knowledge”, this study seeks not only to reveal its original biblical and theological meanings but also attempts to reveal the positive role that shame can fulfill in preserving human dignity. At the same time, we will not deny that individual and collective shame can lead to aggression and systematical-political sin. Finally, we will endeavor to examine the role of shame in repentance and as a deference against sin.

Keywords: shame, violence, disgrace, human dignity, ethical and theological aspects of shame.

Számomra a téma kettős értelemben is aktualitással bír! Egyrészt lelkeszként gyakran tapasztalom: emberek szégyenérzettel vallják be anyagi problémáikat, magánéleti kríziseiket, egészségügyi problémákból fakadó egzisztenciális elbizonytalanodásukat, „hihetetlen, hogy mindez megtörténhet velem” kifakadás kíséretében. Közben vallásukat rendszeresen

1. Egyetemi tanár, Debreceni Református Hittudományi Egyetem, email: sandorfazakas65@googlemail.com.

nem gyakorló emberek zavartan állnak szemben a lelkész vagy a pap személyével, mint-ha magyarázattal tartoznának vallásos beállítottságukért, vagy éppen ennek hiányáért. Ugyanakkor néha magam is úgy érzem, szégyenkezni kell például az egyház hitelességi problémái miatt, vagy állampolgárként a politika és a közélet torzulásai miatt, csupán az oda-tartozás vagy a reprezentáció alapján! Másrészt teológusként, illetve teológiai tanárként tudnom kell: a szégyen hozzátartozik az emberi lét alap-meghatározottságához (*conditio humana*), csakúgy, mint a bűn és véték. De míg a zsidó-keresztyén hagyomány, teológia és kultúra a bűn és véték kezelésére többféle megoldást tud, elvi és gyakorlati reflexiót ismer, vajon ugyanez elmondható-e a „szégyen” jelenségével kapcsolatosan?

Mindeközben irodalmi és más művészeti alkotások egész sora kiemelt figyelmet szentel a szégyennek. Franz Kafka hőse *A per* c. művében szégyenteljes halált hal gyilkosai által, akár egy kutya egy elhagyatott helyen, bírói végzés nélkül, akit csak a szégyene él túl. A *Fehér szalag* c. német film elvezet a 20. század eleji porosz proteštáns társadalmi mikro-milőbe, ahol az intimitás feladását kikényszerítő lelki nyomás mindennapi eszköz a gyermeknevelésben, s ehhez a megszegyenítés jeleként a fehér szalag viselete kötelező (egyes elemzők szerint a fehér szalag már jelzi a későbbi sárga csillag funkcióját, ez a szellemiség, illetve polgári morál pedig a nemzeti szocializmus melegágya).

Irodalmi, képzőművészeti és filmművészeti példák egész sora tematizálja a szégyent. Az alkotások többnyire Erik H. Erikson megállapítását igazolják vissza: „aki szégyenkezik [...], az legszívesebben kiszúrná a világ szemét”².

Mindezek alapján – mintegy előzetes megközelítésként – úgy tűnik, hogy

- (1) a szégyen *kínzó érzés*, amely alól igyekezne kivonni magát az egyén, extrém esetekben együtt jár a halálfélelemmel;
- (2) a szégyen nem egyszer hatalmi és függőségi viszonyral való *visszaélés* eredményeként áll elő, ugyanakkor a megszegyenítés olyan *hatalmi eszközzé* válhat, amely nem respektálja a személy integritását, sebezhetőségét;
- (3) gyakran a *vallási* vagy kvázi *vallási-morális miliő* (vagy ennek a polgári moralitásban fellelhető, deformálódott maradványa) jelenti azt a táptalajt, amelyben a szégyen megfog, többnyire a szexualitással, a vággyal, a testiséggel összefüggésben, nyilván a rossz lelkiismeret jegyében;
- (4) Végül a szégyen mindig kapcsolati hálóban alakul ki, főleg szemtől-szembe találkozásban, ahol az érintett igyekszik elfordítani tekintetét, s további *fizikai kísérő jelenségekkel* jár együtt (elpirulás, dadogás, zavartság stb.).

Kérdés, hogy a szégyen minden esetben ilyen kényelmetlen, erőszak vagy szadizmus, illetve lelki nyomásgyakorlás által kísért jelenség, amelyet az ember szívesen elkerülne, vagy amely alól legszívesebben kivonná magát? Látni fogjuk, hogy ez azért nem ennyire egyszerű! Éppen ezért a következőkben a szégyen és szégyenérzet jelenségének komplexitásáról lesz szó, keresve benne azt a konstruktív momentumot is, amely közelebb visz

2. Idézi Eriksont WAGNER-RAU, Ulrike: *Scham. Blickwechsel zwischen Theologie und Psychoanalyse*. In: *Pastoraltheologie* 100 (2011/4). 185.

a nagy és pozitív érzésekhez, s ambivalenciájával együtt is releváns erővel bír az emberi életre nézve.

Általános fenomenológiai és lexikográfiai megközelítés

Mielőtt a kérdés sajátosan teológiai és teológiai-etikai megközelítésre sor kerülne, szükségesnek tűnik a partnertudományok felismeréseinek számba vétele az interdiszciplinaritás jegyében.

A bázeli teológus, Regine Munz hívja fel a figyelmet arra,³ hogy az első, aki *fenomenológiai* szempontból közelít a szégyen és szégyenérzet kérdéséhez nem más, mint Max Scheler, egy 1933-ban írt tanulmányában.⁴ Scheler az emberi egzisztencia *lényegével és helyzetével* magyarázza a szégyent: a szégyen a határ-területeken alakul ki, a lelki és testi, örök és idői, lényegi és egzisztenciális területek határán. Az ember reflektál e határhelyzetekre, sőt ő maga is „határ-lény”⁵ – a szégyen pedig ennek a határ-egzisztenciának a tudatosítása. A szégyennek az emberi öntudathoz van köze. Lehetetlen, hogy az ember ne lenne tudatában az ő létét igénybe vevő, egymással ellentétes tendenciáknak, e határterületnek, amelyeken él és mozog. Mégsem egyszerűen konfliktusként, s erre adott reakcióként kell érteni a szégyenérzetet. Sokkal inkább az ember ön-érzékeléséről, illetve ön-értékeléséről van szó, amely az „Én”-nek körvonalakat ad. Jean-Paul Sartre szerint pedig a szégyen a saját személyem öntudtának idegen pillantásától való függőségérzése.⁶ Olyan ez, mintha az én önértékelése mindeneztől az idegen tekintetre volna ráutalva – vagyis az ember személy volta tárgyiasul az élet kiszolgáltatott egzisztenciális viszonyulásaiban. Tárgy leszek a másik szemében – s ez a nézőpont abszolutizálódik.⁷ De valóban ennyire bántó, sértő és deprimáló jelenség lenne a szégyen? J.-P. Sartre az autonómiát ajánlja ellenszerként, a másiktól való teljes függetlenülésre való törekvést. Scheler még tovább megy egy lépéssel, s úgy gondolja, hogy a szégyenérzet olyan, mint egy finom aura: olyan objektív védőburrok, amely az ember testi létének érinthetetlen és sérthetetlen voltát óvja.⁸ A szégyen és szégyenérzet tehát olyan objektív határ, amely az egyén számára védő funkcióval bír. Így a szégyen nem egyszerűen az önértékelés hiánya és megrendülése, hanem az individualitás megőrzésére irányuló erő. A szégyenérzet elleni támadás pedig ennek a határnak a megsértése, amely testi-lelki megrendülést idéz elő, amellyel szemben az egész emberi szerve-

3. MUNZ, Regine: *Zur Theologie der Scham. Grenzgänge zwischen Dogmatik, Ethik und Anthropologie*. In: *Theologische Zeitschrift* 65 (2009/2). 134.

4. SCHELER, Max: *Über Scham und Schamgefühl*. In SCHELER, Max: *Schriften aus dem Nachlaß*, Bd. I, *Zur Ethik und Erkenntnislehre*. Francke Verlag, Bern, 1957. 65–154.

5. SCHELER: *Über Scham und Schamgefühl*, 69.

6. SARTRE, Jean-Paul: *Das Sein und das Nichts. Versuch einer phänomenologischen Ontologie*. Rowohlt, Reinbek bei Hamburg, 1974, 381.

7. WAGNER-RAU: *Scham*, 189.

8. SCHELER: *Über Scham und Schamgefühl*. 87.

zet tiltakozik, s amely evezethet az önértékelés hiányához, az ön-megvetéshez vagy a saját egzisztencia elvetésének gondolatához.⁹

Annak érzékeltetésére, hogy a szégyenérzetnek mennyire az önreflexióhoz, illetve az idegen tekintettől való függőséghez, s annak következményeihez van köze, álljon itt egy hétköznapi példa:

Ha kimegyek a fiammal a stadionba futballmeccsre, és a játék kezdése után körülbelül félórával rádöbbenek, hogy én mindig máskor drukkolok, mint körülöttem a szurkolók többsége, majd megkérdezem a fiamat, hogy „fiam, melyik csapat a miénk?“, nagy valószínűség szerint azt a választ kapom, hogy „de apa, mennyire kínos vagy!“ Mit történik itt? A szégyenérzet számomra akkor áll be, amikor a mások tekintetével kell néznem magam, s kénytelen vagyok rádöbbedni, hogy e tekintetek megvető, leértékelő tekintetek. Az értékítéletet hordozó idegen tekintet érzékelése által önmagammal is meg hasonlósba kerülök: eddigi önértékelésem, az önmagammal való összhang, az emberek előtti megbecsültségem (a tisztesség, becsület) rendül meg. Még komplexebbé teszi a kérdést, hogy a fiam is úgy érzi, szégyellenie kell magát miattam. Vagyis a „másokért való szégyent“, vagy a „helyettes szégyent“¹⁰ kénytelen átélni, amelynek alapja az egymással való kapcsolat, az egymással való identifikáció. Ennek alapján a másikért szégyenkező úgy érzi, az értékítéletet tartalmazó idegen tekintet bár nem neki szól, az összetartozás alapján őt is érinti, s az ő önbecsülését is megrendíti.

A pszichoanalitikai megközelítés kapcsán érdemes két korszakot elkülöníteni. Az első, főleg Sigmund Freud hatására – és a hagyományos polgári vallásos szemléletmódhoz hasonlóan – többnyire a szexualitással hozza összefüggésbe a szégyent, de ellentétben a bűntudat jelenségével, a szégyenérzetnek kevesebb figyelmet szentel. Inkább a nemi vágygal és ösztönrel összefüggésbe hozható magamutogatás (*exhibicionizmus*) vagy a mások intimítása iránti kíváncsiság (*voyeurizmus*) ellentétéként tartja számon, mint szemérmességet.¹¹ A szemléletbeli változás az 1980-as években következik be, amikor Léon Wurmser több szócikkben és tanulmányban is a szégyen három formáját különbözteti meg: a *szégyentől való félelem* a visszautasítástól vagy a pellengérré állítástól való szorongást jelzi, a *depresszív szégyenérzet* a már megtörtént megszegés kísérő jelensége, a *megelőző szégyen* pedig személyes és szociális védő funkcióként szolgál, s bizonyos cselekedetek elkövetésétől óv

9. Vö. SCHELER: *Über Scham und Schamgefühl*, 140–149; MUNZ: *Zur Theologie der Scham*, 134–135.

10. Ld. SLENCZKA, Notger: »Sich schämen«. *Zum Sinn und theologischen Ertrag einer Phänomenologie negativer emotionaler Selbstverhältnisse*. In: RICHTER, Cornelia – DRESSLER, Bernhard – LAUSTER, Jörg (Hrsg.): *Dogmatik im Diskurs. Mit Dietrich Korsch im Gespräch*. Evangelische Verlagsanstalt, Leipzig, 2014. 252–253.

11. MUNZ: *Zur Theologie der Scham*, 135.

meg.¹² Ez utóbbi olyan, mint az órálló: örködik az egyén privát és intim szférájának határai felett. Itt is fontos egyrészt a szégyennek a tárgya (mire irányul a szégyen?), valamint látás-elrejtés dinamikája, azaz a kérdés, hogy mi az, ami nyilvánvalóvá lesz és mi az, aminek rejtve kell maradnia? Wurmser még egy megfontolandó összehasonlításra indít, mégpedig a bűn és a szégyen összefüggésében. A bűn konkrét, bizonyos cselekvő alanynak betudható, ezért számon kérhető, megtorolható. A szégyennek viszont a léthez van köze: a lét állapotához, az emberi egzisztencia meghatározottságához (*Sosein*). Míg a bűn a hatalommal való élés és visszaélés korlátainak tudatosítását teszi szükségessé, addig a szégyen a tehetetlenség és gyengeség elrejtését keresi. Míg a büntudat visszatart az erő alkalmazásától, addig a szégyenérzet az egyén integritását védi a lehetséges sérülésekkel szemben. Ez a körülmény viszont szükségszerűen vezet – Wurmser szerint – az „ideális én” prezentálásának kényszeréhez, a belső gyengeségek, hiányosságok elleplezéséhez. Az ilyen módon kialakított „szégyen-maszk” kifele erőt, határozottságot, hajlíthatatlanságot demonstrál, valójában viszont belső sérüléseket, bizonytalanságot vagy titkokat takar.¹³ E maszkok védik mindazt, ami az idegen tekintet előtt nem feltétlenül kell, hogy nyilvánvaló legyen, s ezzel az egyén szabadságának és a társadalomban elfoglalt helyének jogát védik – mivel viszont a kommunikáció és az interszubsztitívitás terén nyilvánul meg, tartóssá válhat, „habituálódik”,¹⁴ s ezzel teljesen beépül az egyén élettörténetébe.

Szociálpszichológiai vonatkozásban a neves freiburgi társadalomtudós, *Stephan Marks* aktuális szégyen-kutatásai érdemelnek figyelmet.¹⁵ Szerinte a szégyen négy alapvető formáját kell megkülönböztetnünk. A szégyen ott jelentkezik, ahol az ember

1. *elismerés utáni alapvető szükséglete sérül* (ahol az embert megvetik, levegőnek nézik, megszégyenítik), s ahol ez elvezethet a félelem, a rettegés és a halál óhajtasának további érzéséig. A neuróbiológiai kutatás is visszaigazolja ezt a jelenséget: a szégyen hatására ugyanaz az agyi zóna kerül aktiválásra, mint a félelem esetén, az idegrendszer pedig arra áll be, hogy a félelem forrásától szabaduljon. Következmény, hogy az ember nem feltétlenül tud ilyenkor okosan, átgondoltan dönteni vagy reagálni.
2. *védettség utáni szükséglete sérül*, vagyis amikor testi vagy lelki értelemben egy bizonyos határátlépésre kerül sor: vagy az ember mutat meg túl sokat önmagából, vagy pedig lemeztelenítik pellengérré állítják (intimitás-szégyen). Ez a szégyen az áldozatok szégyene, például ott, ahol erőszak, bántalmazás vagy más, traumatizálódással járó határ-sértésre kerül sor.
3. *odatartozás-igénye sérül*, amikor az érintett egyént egy csoporton belül kirekesztik, megbélyegzik.

12. WURMSER, LEON: *Art. Scham*. In: FAHLBUSCH, Erwin et al (Hg.): *Evangelisches Kirchenlexikon. Internationale theologische Enzyklopädie*, Bd. 4. Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1996. 63–66.

13. WURMSER, LEON: *Die Maske der Scham. Die Psychoanalyse von Schamaffekten und Schamkonflikten*. Springer Verlag, Berlin, 1993. 84.

14. WAGNER-RAU: *Scham*, 191.

15. Ld. MARKS, Stephan: *Scham – die tabuisierte Emotion*. Patmos Verlag, Ostfildern, 2011.

4. *morális integritása sérül.* Ez a tettesek vagy a bűntény tanúinak szégyenérzete, amikor félelem vagy más ok miatt képtelenek a vallomásra, az igazság melletti tanúskodásra, s amelynek lelki terhét éveken keresztül magukban hordozzák. Ezt lelkiismereti-szégyennek is nevezi a szakirodalom.¹⁶

Tehát a szégyen még nem önmagában szégyen – különböző élethelyzetek váltják ki, amikor az ember alapvető szükségletei vagy méltósága sérül, és a jelenség a szituáció számára adekvát választ, megoldást igényel. A Marks-féle szociálpszichológiai vizsgálat a szégyent, illetve szégyenérzetet *határ-érzet*ként kezeli, vagyis ott merül fel, ahol az emberi egzisztencia, a méltóság vagy az alapvető életszükséglet valamely határa relativizálódik. Ezen túlmenően – főleg antropológiai szempontból – a szégyen nemcsak határ-érzet, hanem *norma-érzet* is: jelzi bizonyos erkölcsi normák és társadalmi konvenciók érvényességét az ember, illetve a közösség számára. Valamint mindezekon túlmenően *konfliktus-érzet*¹⁷ is, amely az emberi kommunikáció zavarait vagy megszűnését jelzi valamely konfliktusos helyzetben. Mindhárom esetben az ember emberrel való találkozásának természetessége és magától értetődöttsége van kitéve bizonyos irritációnak, mely állapot tartósan akuttá válhat, s mindezek miatt az etika vizsgálódás tárgyát is képezi.

Filozófiai és teológiai szakszótárak általános definíciói szerint a szégyen olyan érzés, amely többnyire kellemetlen és zavaró, különösen a másik emberrel való találkozásban, és amely három állandó komponenszt mutat. Ezek:

- (1) a tartalmi momentum (amely a szégyen tárgyára irányul);
- (2) az interszónális viszonyulás, illetve relacionális meghatározottság (amely arról szól, hogy ki vagy kik a megszégyenülés tanúi? Vagyis a lelepleződés a másik „szemei előtt” történik);
- (3) és a reflexív, illetve visszaható momentum (testi-fizikai elváltozás, dadogás, zavar, illetve a zavar elrejtésre és az egyén integritásának helyreállítására irányuló törekvés);¹⁸

De mint látni fogjuk, nem feltétlenül és nem *per se* negatív érzés a szégyen: van konstruktív, védő, életigenlő funkciója is! Sőt, a szégyen nem is egyszerűen csak érzés (affektív értelemben), hanem univerzális antropológiai és egzisztenciális jelenség, amely kulturálisan közvetített, valamint társadalom-specifikus érték- és normarendszer által meghatározott kifejezőmódja az emberi önértelmezésnek.¹⁹

16. MARKS, Stephan: *Scham und Würde. Zugänge zu einer tabuisierter Emotion.* In: *Meditation* 37 (2011/3). 8–9.

17. BAMMEL, Christina-Maria: *Der Schambegriff als Kommentar zur Wirklichkeit des Menschen. Anthropologische Anmerkungen zu einem Phänomen des Fühlens in hamartologische Perspektive.* In: *Berliner Theologische Zeitschrift* 21 (2004/1). 192.

18. Vö. RUHNAU, Jürgen: *Art. Scham, Scheu.* In: RITTER, Joachim et al. (Hrsg.): *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Bd. 8. Schwabe Verlag, Basel, 1992. 1208–1215; HEESCH, Matthias: *Art. Scham.* In: BALZ, Horst et al. (Hrsg.): *Theologische Realenzyklopädie*, Bd. 30. Walter de Gruyter, Berlin–New York, 1999. 65–72; HUXEL, Kirsten: *Art. Scham.* In: BETZ, Hans Dieter et al. (Hrsg.): *Religion in Geschichte und Gegenwart. Handwörterbuch für Theologie und Religionswissenschaft*, 4. Aufl., Bd. 7. Mohr & Siebeck, Tübingen, 2004. 861–863.

19. Vö. GRÄB-SCHMIDT, Elisabeth: *Scham.* In: ANSELM, Reiner – KÖRTNER, Ulrich H.J. (Hrsg.): *Evangelische*

A szégyen teológiája

Teológiai megközelítésben és előzetesen elmondható: *kezdetben volt a szégyen...* Valóban, a szégyenről való első bibliai tudósítást mindjárt az Írás elején, a Mózes első könyvének 2. és 3. fejezeteiben találjuk, az első emberpárnak, Ádámnak és Évának paradicsomi esete kapcsán: „Még mindketten meztelenek voltak: az ember és a felesége is, de nem szégyellték magukat” (1Móz 2,25). Majd a bűnbeesésként értelmezett, tiltott gyümölcsből való szakítás után „megnyílt mindkettőjük szeme, és észrevették, hogy meztelenek” (1Móz 3,7). De itt nem egyszerűen a bűnről, főleg nem a morális értelemben a szexualitással kapcsolatos bűnről van szó. Frank Crüsemann szerint ez a történet nem a bűneset, hanem a szégyenbe esés története, a szégyen pedig az őstörténet megértésének kulcsa. Az ószövetségi héber fogalmak gondos elemzése és összefüggésbe állítása során arra a következtetésre jut, hogy itt többről van szó, mint egyszerűen testi értelemben vett lemeztelenítésről. S bár az intimitás védettsége nem mellékes, a hangsúly mégis a látáson és a megismerésen van: azzal, hogy mindkettőjük szeme megnyílik (3,7), hogy látják egymást, s azt is látja az ember, hogy az asszony is látja őt, és fordítva. Ez az az ismeret, illetve felismerés, amely szégyennel tölti el őket. A másik pillantása az, ami elementárisan érinti az embert, a tudat, hogy a másik pillantása a bőröm alá hatol, hogy tudja, ki vagyok, s pillantása elől legszívesebben láthatatlanná válnék – ezt a szorongást jelöli a szégyen. Ugyanakkor jelöli az ember alapvető kiszolgáltatottságát, sebezhetőségét, s azt, hogy ő is megsebezhet másokat.²⁰ A szégyen visszaveti az embert az emberi egzisztencia legmélyebb dimenziójába: az elszigeteltség és kapcsolat nélküli állapotába (pedig úgy kezdődött ez a történet, hogy „nem jó az embernek egyedül lenni” – ld. 1Móz 1,27 és 2,18).

Ugyanakkor tény – ahogyan arra Ulrike Link-Wieczorek is ismételten rámutat –, hogy a keresztyén írásmagyarázatot és valláspedagógiát sokáig meghatározta a teremtetörténet Augustinus-féle olvasata, aki szerint Ádám és Éva engedetlenségükkel (bűnükkel) olyan helyzetbe lavírozta magát, ahol az akarat már nem volt képes teljes mértékben uralni a test szexuális vágyait (a bűneset előtt ez még nem áll fenn, ezért nem szégyellték magukat). Innen kezdve az akarat és az ösztön állandó harca jellemzi az emberi természetet, amelyben az ember nem képes teljes kontrollt gyakorolni ösztönei felett, a szégyen pedig ezt a tehetetlenséget jelöli. Ennek ellenszere – az augustinusi örökség értelmében – egyedül az erények begyakorlása lehet. Ezek között a szemérmesség, mint a szégyenérzet öre, segíthet minden olyan tevékenység kerülésében, amely a nemi vágyat felkelti (mint például tánc, divat, fürdőzés stb.).²¹ Nos, itt keresendő az oka annak, hogy a keresztyén egyház és teológia korábban oly keveset foglalkozott a szégyen fogalmával: vagy a fogalom

Ethik kompakt. Basiswissen in Grundbegriffen. Gütersloher Verlagshaus, Gütersloh, 2015. 174.

20. CRÜSEMAN, Frank: *Was ist und wonach fragt die erste Frage der Bibel? oder: das Thema Scham als Schlüssel der Paradiesgeschichte.* In: SCHIFFNER, Kerstin et al. (Hrsg.): *Fragen wider Antworten.* Gütersloher Verlagshaus, Gütersloh, 2010. 65–79.

21. LINK-WIECZOREK, Ulrike: *Im Fadenkreuz von Schuld und Scham.* In: ENXING, Julia (Hg.): *Schuld. Theologische Erkundungen eines unbequemen Phänomens.* Matthias Grünewald, Ostfildern, 2015. 196–202.

szexualitással kapcsolatos konnotációi domináltak, vagy pedig a szégyent egyszerűen a bűn szinonimájának tartották. S bár a mindkét irányú megfeleltetés esetén – a szégyen–szexualitás, szégyen–bűn összefüggésében – van a fogalmak által jelzett megnyilvánulások között strukturális hasonlóság és átfedés, mégis mindkettő aránytalanul terhelődött rá a szégyen fogalmának értelmezésére, azt a látszatot keltve, mintha kizárólagosan ez lenne a keresztyén egyházi álláspont, illetve teológiai megközelítés. Pedig a Szentírás a szégyen komplex jelenségéről több és más összefüggésben is tud. Így például a próféták előtt nem volt ismeretlen a megszégyenülés traumatikus, kollektív és generációkat átívelő valósága, amely a választott nép történetében a nemzeti katasztrófák és deportálása során vált tartóssá (ld. Ezékiel könyve 16. és 36. fejezetei). De a zsoltárirodalom is ismeri az áldozatok szégyenét²² (pl. Zsoltár 35; 69; 71.), vagy éppen a hitük miatt megaláztatott megszégyenülésének problémáját, egy hitetlen környezetben (Zsoltár 25,3 vagy 119,46). Ugyanakkor egyetlen konfliktushelyzetben sem megengedett, hogy az ember a megszégyenítés eszközével vegyen elégtételt magának – az ítélet Istenre tartozik.²³

Dietrich Bonhoeffer a fent jelzett írásmagyarázati és teológiatörténeti hiányosság tekintetben kivételnek számít, és a szégyenről szóló gondolatai – a Teremtés könyvéhez írt kommentárjában és Etikájában – a teológiai értelmezés számára ma töretlen aktualitással bírnak. Bonhoeffer szerint a szégyen *alapvető érzés*. Első renden vallásos érzés, mert az embert eredetére, a kezdetekre emlékezteti – arra az időre, amikor az Istennel és az emberrel való egység és közösség még töretlen volt. Vallásos érzés a szégyen, mert azóta is az Istennel való kapcsolat mikéntjére kérdez rá. Ugyanakkor paradox érzés, mert miközben az Istennel való közvetlen kapcsolat hiányát kívánja eltakarni, mégis ébren tartja ennek a hiánynak az emlékét. Ugyanakkor Bonhoeffer kiáll a szégyen határának respektálása mellett, mivel a szégyen az emberi lét titokzatos, megfoghatatlan voltára utal, arra, ami az emberi lét legmélyebb alapját jelenti, azt, amit meg kell őrizni.

Bonhoeffer szégyen-értelmezésének négy aspektusa érdemel említést: (a) a *meghasonlás* (Entzweiung); (b) az *eltakaras* és *leleplezés* (Verborgenheit und Enthüllung) kettősége; (c) a *határ* (Grenze) kérdése; valamint (d) a *közelség* és a *távolság* (Nähe und Distanz) dialektikája;

a.) *Meghasonlás*. A szégyenérzet az embert az Istennel és az emberrel való meghasonlására emlékezteti: a maga eredetével való meghasonlásra, amelyet már nem tud jóvátenni, de kínozza a tehetetlen vágy, meg nem történné tenni azt, ami végül is visszavonhatatlan.²⁴ Mert az éden-kerti engedetlenség következtében (a jó és gonosz tudás fájáról való szakítás által) most meglátja azt, méghozzá Isten szemével, hogy ki is ő valójában a teremttövel szemben és a másik emberrel szemben. Istennel való kapcsolatában olyan akart lenni, mint Isten, azaz Isten nélkül is boldogulni képes ember, de ezzel tulajdonképpen védtelenné,

22. Mindkét aspektus a legújabb szociálpszichológiai elemzések során, a történelmi traumák feldolgozása kapcsán került újból a szégyen-kutatás látókörébe. Ld. MARKS: Scham - die tabuisierte Emotion.

23. Ld. ehhez részletesen POSER, Ruth: *Scham in der Hebräischen Bibel*. In: LINK-WIECZOREK, Ulrike (Hg.): *Verstrickt in Schuld, gefangen von Scham?* Neukirchener Verlagsgeellschaft, Neukirchen-Vluyn, 2015. 137–154.

24. BONHOEFFER, Dietrich: *Etika* (1949). ford. Fórisné Kalós Éva. Tillingen, Szentendre, 1999. 41.

kiszolgáltatottá vált. Azt a védelmet és biztonságot veszítette el, amit az Isten közelsége jelentett számára. Az embertárssal szemben pedig felfedezi, hogy mezítelen – vagyis a személyességnek, az intimitásnak, a közvetlenségnek azt a természetességét veszíti el, amely azelőtt jellemezte kapcsolatukat. A másik tekintetet (a kívülről rá irányuló tekintet) most már elementáris erővel emlékezteti arra, ami belőle hiányzik: élete eltékozlott voltára, meghasonlott állapotára. Az idegen tekintet elviselése csak úgy lehetséges, ha ezt a hiányt eltakarja. Ezért a következő momentum:

b.) *Leplezettség és leplezés*, vagyis az elrejtettség és nyilvánvalóvá válás kettőssége. A szégyenérzet leplet keres, hogy eltakarja meghasonlottságát, ez a lepel viszont a meghasonlás elismerését, s annak emlékét is jelenti.²⁵ A meghasonlott ember rejtőzködve él – legalábbis az idegen tekintet elől – ahhoz, hogy el tudja viselni önmagát. Az önmaga eltakarására való törekvés és az elrejtettségre való vágy arra emlékezteti, hogy eredetét nézve olyan életre rendeltetett, amelyikben az egyik fél elfogadja a másikat, mint Istentől mellé rendelt társat, ahol egzisztenciája a másikra irányul, a másiké pedig őrá, ahol teljesen egymáshoz tartoznak, egymáséi, s ebben az állapotban nem kell egymás előtt szégyenkezniük. *Christina-Maria Bammel* jegyzi meg, hogy ez a teológiai felismerés – az antropológiai és pszichológiai felismeréssel összhangban – a szégyennek a személyiséggé válás folyamatában betöltött szerepét, vagy éppen annak meghasonlását jelzi.²⁶ Innen érthető, hogy a szégyen az ember ama törekvését is jelzi, hogy életének bizonyos aspektusai, például intimitása rejtve maradjon, védelmet élvezzen – s e védelem „álarca”, „maszkja” alatt keresse a harmóniát, az embertárssal és Istennel való közösség megélésének lehetőségét.

c–d.) *Határ, illetve közelség és disztancia*. A szégyen tehát jelzi a határt a között, aminek rejtve kell maradnia, és ami nyilvánvalóvá, leplezetlenné válhat. A szégyen őrzi az emberi kapcsolatok titkát, titokzatosságát – őrzi a „legmélyebb, legsajátosabb örömünk és legmélyebb, legsajátosabb fájdalomunk”²⁷, amely nem tűri a lemeztelenítést, vagyis azt, hogy a szavak nyilvánosságra hozzák, aminek rejtve kellene maradnia. És ugyanígy őrzi az Istenhez való kapcsolatunkat is bármely fajta magamutogatástól. (Itt már Bonhoeffer a „szégyenérzet”, illetve „szemérem” fogalmait használja²⁸). Ezért a szégyen a közelség (intimitás) és a távolság (disztancia) egyensúlyában és feszültségében él – írja később börtönleveleiben²⁹ –, ezért int mind a személyes, mind pedig a politikai élet összefüggéseiben a szemérmetlen látni-akarás, a privát szférába és a hálószoa titkokba való kíváncsi behatolás kísértésétől.

Tehát respektálni kell a határokat. Az ember teremtettségénél foga kettős értelemben is behatárolt: az ismeret határának (Isten felé) és a testiség határának (az ember felé) vonatkozásában. A határok respektálása azt jelenti, hogy a másik embert úgy fogadom

25. Uo. 41. Vö. BONHOEFFER, Dietrich: *Schöpfung und Fall* (DBW 3). Kaiser Verlag, München, 1989, 95.

26. BAMMEL: *Der Schambegriff als Kommentar zur Wirklichkeit des Menschen*, 200.

27. BONHOEFFER: *Etika*, 43.

28. Uo.

29. BONHOEFFER, Dietrich: *Widerstand und Ergebung. Briefe und Aufzeichnungen aus der Haft* (DBW 8). Kaiser Verlag, Gütersloh, 1998. 32.

el, mint akinek a léte és boldogulása Isten által felállított határ számomra, amelyet nem léphetek át. Isten irányában pedig józanul kell látni a határt, amely a lét végső titka, az Isten valósága és az ember között húzódik. Az első emberpár ezt a határt nem respektálta (a tudás fájáról való szakítás által), és jutott el a rendeltetésétől való elidegenedéshez. De ezzel visszajutottunk az érvelés kiinduló pontjához: a meghasonláshoz.

A szegény végigkíséri az emberi életet, az emberi egzisztencia állandó dimenziója. Végső legyőzése csak ott lehetséges, ahol az Istennel való kezdeti és eredeti egység helyreáll, ahol az embert felöltöztetik, mégpedig a „mennyei hajlék felöltése” (2Kor 5,2) által, ahol a bűnök megbocsátása véglegesen helyreállítja a közösséget Istennel és a másik emberrel. Nyilvánvaló, hogy Bonhoeffer számára a szegény fogalma egészen pozitív értelmet kap, mert az emberi lét ama alapmeghatározottságára utal, amelyet ő maga is a *titok* fogalmával jelölt. Titok az ember Istentől való eredete és Isten általi rendeltetése, még a maga múlandóságával, halálnak való kiszolgáltatottságával is. *E titok felett öröklik a szegény!* Mindeközben a titok nem az jelenti: „valamit nem tudni! Nem a legtávolabbi csillag a legnagyobb titok, hanem éppen ellenkezőleg, minél inkább közel jön hozzánk valami, minél többet tudunk róla, annál titokzatosabb számunkra. Nem a legtávolabbi ember a legnagyobb titok számunkra, hanem az, aki hozzánk a legközelebb áll”³⁰. S a leges-legközelebb Isten van hozzánk – akit mégsem vonhatunk hatalmunk alá, mert az Isten teljességét közvetlenül és egzisztenciánk korlátai nélkül el nem viselhetnénk. Ugyanígy az embert, a másik embert sem uralhatom vagy sajátíthatom ki. A szegényérzet, illetve a szemérem respektálása, valamint a saját szegényérzetem jogosságának fenntartása jelenti a védelmet és a biztosítékot a titokzatos közelség fenntartására, értékelésére. S ez különbözteti meg a szegényt a bűntől. A bűn birtokolni akar, lemezteleníteni, pellengérré állítani – a szegény viszont öröklik a határok betartása felett.

A szegény szociális aspektusai

A következőkben a szegény néhány társadalometika vonatkozására kívánom felhívni a figyelmet, természetesen a teljesség igénye nélkül, de jelezve a téma további kutatásának és kifejtésének szükségességét egyrészt az európai és magyar emlékezetkultúra számára, másrészt a társadalmi folyamatokat kísérő etikai reflexiók összefüggésében, interdiszciplináris igénytel.

Megszegényítés, mint hatalmi eszköz

Az idealista gondolkodás hagyományában a saját határok tudatosítása segít abban, hogy a másik határait is respektáljuk.³¹ Ennek értelmében a szegény pozitív konnotációt nyer: visszatart bizonyos cselekedetektől, attól hogy meg nem engedett határokat átlépünk. Ismerve viszont a múlt terhes örökségét és tapasztalva társas viszonyulásaink jelen fonák-
sága-

30. Bammel: Der Schambegriff als Kommentar zur Wirklichkeit des Menschen, 201.

31. Munz: Zur Theologie der Scham, 143.

gait, úgy érezzük, mindez kevés! A zsidó hagyományban és a Talmudban nem ismeretlen a következő intelem: „Aki a másik embert nyilvánosan megszégyeníti, olyan mintha vért ontott volna”³². Ebben az intelemben az a kíváncsi jut kifejezésre, hogy a másik ember megszégyenítéstől való megóvása a társadalmi élet elementáris kötelezettsége legyen. Az ügy komolyságát az öléssel való összevetés érzékelteti. A fenomenológiai, pszicho-analitikai és teológiai értelmezésnél láttuk, hogy akit megszégyenítnek, az szeretne elrejtőzni, a nyilvánosság elől eltűnni, s végső tragikus esetben önmagát is feladni. Ilyenkor a külső negatív értékítélet lesz romboló hatással az önértékelésre nézve, s a külső értékítélettel való teljes vagy részleges azonosulás az önmagam feletti ítélethez vezet; az idegen tekintet a saját magamról kialakított képet fogja meghatározni. (Ezen a ponton kézenfekvő a párhuzam: Jézus Krisztus szenvedéstörténetének szintén része többszöri megszégyenítése. Végül a kereszten a csúfolódók szemével kénytelen látni önmagát, s így jut el ebben a fájdalomban az önfeladói kifakadásig: „Én Istenem, én Istenem, miért hagytál el engem?” – Mt 27,46.)

Mi történik a megszégyenítés által? A megszégyenítő valamilyen módon, verbális eszközzel vagy manipulatív úton korlátozza vagy éppen negatív irányba változtatja meg a rólam kialakult képet a nyilvánosság előtt, és ha azonosulok ezzel a látással az ön-képem is sérül. Vagyis, akaratom ellenére megváltoztatja megítélésemet, vélt vagy valós gyengeségemet, hiányosságaimat ellenem fordítja. Nem lehetek az, aki vagyok, mert megfosztanak attól, ami a személyiségem belső tartalmát képezi, s pellengérré kerül az, aminek védve-rejtve kellene maradnia. A megszégyenítőnek így hatalma van a megszégyenített felett, mert behatol belső világába – s ez személyiségének legbelsőbb értékét, s egyben integritását sérti. Nem ugyanaz ez a jelenség, mint a hibákkal, vétkekkel való szembesítés és szembesülés. Mert a saját hibákhoz és vétkekhez való őszinte viszonyulás, a belátás, s azok feldolgozása által a személyiség erkölcsi megítélése pozitív lehet. A megszégyenítés viszont erre nem ad lehetőséget!

Megszégyenítésre ott kerül sor, ahol az egyén idegen akarat tárgyává degradálódik, ahol megfosztják attól a lehetőségtől, hogy saját értékítélete, meggyőződése, kívánságai szerint alakítsa sorsát. Az embert alapvető szabadságában és méltóságában sérti ez. Ezért a „ne szégyenkezz!”, de főleg a „senkit meg ne szégyeníts!” intelem olyan erkölcsi imperatívusszá kellene, hogy váljon, mint a „ne ölj” vagy a „ne lopj” parancsolatok, amelyeknek érvénye nemcsak a vallásos, de szekuláris közegben is relevanciával bír, az emberi együttélés érdekében. Mediatizált világunkban pedig kiváltképpen átgondolandó a megszégyenítés vétké és következménye, hiszen a szegény fóruma a szemlélők sokasága, a megszégyenülés tanúja pedig a széles nyilvánosság.

Szegény és erőszak

Amikor az emberen eluralkodik a szegény, s az ezzel együtt járó félelem, színre lép az erőszak. A Bibliában a bűneset, a szegény és az Édenből való kiűzetés történetét a testvérgyilkosság bűne, Káin és Ábel története követi. A történet ismerős: Káin úgy érzi, Isten meg-

32. Idézi GOLDSCHMIDT, Lazarus: *Der babylonische Talmud*. Bd. 7: Baba Qamma und Baba Mezia. Berlin, 1993, 634.

tagadja tőle a figyelmet, ő nem kedves az Úr előtt, s ez megalázó számára. Az Isten (vélt vagy valós) tekintete előtt szétesik önértékelése és személyisége, megszégyenülése nyilvánvaló lesz, és a tehetetlenségérzés gyilkos haragba fordul át. A bibliai szerző szemléletes módon írja le e szégyenérzet testi, fiziológiai megnyilvánulásait: „Kain [...] nagy haragra gerjedt, és lehorgasztotta a fejét, [...] Ekkor azt kérdezte Kaintól az Úr: Miért gerjedtél haragra, és miért horgaszod le a fejed?” (1Móz 4, 4–6). Jóllehet Isten apellál elhatározására, figyelmezteti az indulat mélységére és lehetséges következményeire, Káin kivonja magát az intellektus alól. A megszégyenülés állapotából a büntetett jelenti számára az egyedül lehetséges kiutat. A seb az önértékelésében olyan határtalan és olyan mély, hogy immár nincs az az erő, amely visszatartaná elhatározásától: megöli Ábelt, megszégyenülésének tanúját. Miért? Mert úgy tűnik, hogy számára inkább elfogadhatóbb az aktív bűntett, mint a megszégyenülés passzív tehetetlenségérzete, könnyebb tovább élni büntudattal, mint szégyenérzettel, mert így legalább visszaszerezhet valamit aktív szerepéből.³³ Ő lesz újból az aktív cselekvő alany, s úgy véli, borzalmas tettével visszanyerheti szuverenitását. Ez a történet az emberi destruktivitás története: kiváltó oka a határtalan szégyen, az elismerés átél hiánya. (Számos bibliai történet mutatja ezt a pszichológiai logikát: az elszegvedett szégyentől a bűn általi cselekvőképesség irányába való tragikus elmozdulást). Egyes elemzések szerint maga Isten is tanul az esetből: borzalmas tette ellenére nem fordul el Kaintól, hanem védelmébe veszi őt.³⁴ Abban a mélységben és fenyegetettségben, amelybe sodorta magát, nem hagyja egyedül, hanem megóvja a bosszútól. A jel ugyanis nem a megbélyegzés jele, hanem védjegy. Ez pedig a destruktivitás dinamikájának megszakítása.

A határtalan szégyen és a határtalan erőszak édeszteftvérek – ezért a szégyennek nemcsak perszonális, de politikai dimenzióira is figyelni kell. Egy teológia- és egyháztörténeti párhuzam jól szemlélteti ezt a kérdést. Röviddel a második világháborút követően, 1945-ben Barth Károly svájci teológus baráti hangvételű levelében arra szólította fel német kollegáit, hogy egy általános bűnvallás tiszta helyzetet teremthetne számukra az egyházi és tudományos közélet színterén, s nem utolsó sorban a politikai helyzet normalizálódása terén. Ezt a felvetést német kollegája, Helmut Thielicke a leghatározottabban utasította vissza.³⁵ Érvelésében Thielicke olyan bűn-összefüggésre hívja fel a figyelmet, amely – szerinte – a Versailles-i békeszerződéssel vette kezdetét. Nem a németek háborús bűnökben és a genocídiumba való felelősségét kívánta ezzel mentesíteni, hanem arra igyekezett felhívni a figyelmet, hogy Versailles olyan atmoszférát és miliőt teremtett, amelyben a náciizmus erjedni tudott. Ezen az első világháború utáni ipari-gazdasági veszteség, az anyagi nyomor, a kultúrbolsevizmus idegen szelleme, s egy tehetséges, de kulturálisan magasan kvalifikált nép megalázott volta közötti olyan összefüggést értett, amely oda vezetett, hogy egy kritikus pillanatban ez a nép képes volt követni Hitler szavát. S bár ezt a magyaráza-

33. Ld. BASTIAN, Till – HILGERS, Micha: *Kain. Die Trennung von Scham und Schuld am Beispiel der Genesis*. In: *Psyche* 44 (1990/12). 1106.

34. WAGNER-RAU: *Scham*. 193.

35. Kiválóan dokumentálja e történetet GRESCHAT, Martin: *Die Schuld der Kirche. Dokumente und Reflexionen zur Stuttgarter Schulderklärung vom 18./19. Oktober 1945*. Chr. Kaiser Verlag, München, 1982. 160–172.

tot, főleg a Versailles-ra való hivatkozást későbbi vitapartnerei mítosznak minősítették, amely csak az önigazolást szolgálja, az igény mégis elgondolkodtató: milyen történelmi erők és döntések kölcsönhatása vezethet az erőszak alkalmazásához, majd ennek legitimálásához, és ebben a folyamatban hol volt a szégyennek – akár kollektív értelemben is – a szerepe?³⁶ De fordított irányban is érdemes vizsgálni a bűn és szégyen összefüggésének mechanizmusait: *Aleida Assman* mutat rá arra a német népet jellemző, de szerintünk más, vesztesnek és bűnösnek ítélt népek körében is megfigyelhető folyamatra, hogy miként alakul át a kollektív büntudat kollektív szégyenérzetté,³⁷ ez milyen generációkat átívelő traumát eredményez, amely majd – tegyük hozzá – nemcsak a történelemértelmezés torzulásához vezethet, de adott esetben a múlttal való számvetés morális gátlásaihoz vagy képtelenségéhez is.

Nemcsak történelmi összefüggésben, hanem korunk társadalmi-gazdasági és politikai krízishelyzeteiben is fokozott figyelmet érdemel a jelenség. *Klaas Huzing* pedig arra figyelmeztet, hogy korunk globális gazdasági igazságtalanságai közepette egyes országok vagy egész társadalmak képesek kollektív megszégyenülésként megélni a gazdasági krízisből való kilábalás lehetetlenségét, illetve traumáját, s sokszor közel a kínálkozó megoldás, hogy e kollektív frusztráltság felett tettlegességgel, erőszakkal, illetve politikai-társadalmi bűnnek minősülő konfliktusok kezdeményezésével legyenek úrrá.³⁸ De egy-egy társadalmon belül is lehetnek egyének és csoportok, akik úgy érzik, nem képesek lépést tartani a fejlődés irányával, tehetetlenül sodródni és leszakadni, a történelmi- és gazdasági döntéseknek csak elszenvedő tárgyai (áldozatai) lesznek, de nem képesek maguk irányítani sorsukat. Ennek következtében elkerülhetetlenül radikalizálódnak. Az egyéni és kollektív önértékelési deficit újabb erőszak-potenciálnak készít táptalajt. Az interkulturalitás térnyerése pedig még érzékenyebbé kell, hogy tegyen a szégyen, illetve megszégyenülés e dimenziói iránt. Tudjuk, hogy azok a normák, amelyek a szégyenküszöb szintjét szabályozzák, kultúránként eltérőek lehetnek. A másik ember tekintete, főleg az idegen tekintettel való konfrontálódás, nem feltétlenül a diverzitás feletti örömet táplálja, hanem az odatartozás érzését bizonytalanítja el, de olyan érzést is kiválthat, amely a diszkrimináltság, a megszégyenülés, a kiszolgáltatottság és mellőzöttség benyomását erősíti, s amely megint csak a félelmet vagy az agresszivitást táplálja tovább. Éppen ezért a szégyen strukturális kiváltó okainak felfedése vagy a megszégyenítés latens társadalmi rituáléival való

36. Hasonló módon fogalmaz Szekfű Gyula is 1918-ban, a *Három nemzedék* c. munkájának előszavában: „Ezt a könyvet meg kellett írnom. Ez a könyv személyes élményem. [...] Abban a súlyos inségben, amelybe az 1918 októberi katasztrófa döntött bennünket, amelynek nyomorát éppen mi, a magyar értelmiség, érezzük legsúlyosabban: testünkön és lelkünkön, öntudatosan és az összefüggéseket áttekintve, – úgy érzem [...] hogy munkaerőmet fel nem találhatom, míg le nem számolok a hanyatlással, [...] míg szemébe nem nézek azon erőknek, amelyek az egészséges fejlődés sodrából kivetették nemzetemet.” *SZEKFŰ Gyula: Három nemzedék. Egy hanyatló kor története.* Budapest, 1920. 6.

37. ASSMANN, Aleida: *Ein deutsches Trauma? Die Kollektivschuldthese zwischen Erinnern und Vergessen.* In: *Merkur* 53 (1999/12). 1143.

38. HUIZING, Klaas: *Shame on you! Scham als Grundbegriff einer protestantischer Ethik.* In: *Zeitschrift für Evangelische Ethik* 57 (2013/2). 95.

felhagyás fokozottabb figyelmet érdemelnének egy igazságosabb társadalmi élet kialakítása, valamint több jogállam és demokrácia megteremtésének erőfeszítései során.

Szégyen mint pozitív erő?

A szégyenről a keresztyén hagyomány és teológia, mint erkölcsi ismeretről tud, amely őrzi ama bizonyos határt a látás, látni-akarás, idegen tekintet elviselése és lemeztelenítési szándék között. De mivel maga is érzésként nyilvánul meg, valamint igénybe veszi a test egyéb funkcióit, a többi érzés megélését morális értelemben releváns módon segítheti (pl. szenvedély, szerelem, szexualitás terén).

Stephan Marks ebben a vonatkozásban egyenesen „egészséges szégyenről”³⁹ beszél: a szégyen nemcsak passzív érzékelés, amely a méltóság megsértésére reagál, hanem hatalmas *ösztönző erő* is lehet e méltóság helyreállítására, valamint az elismerésre/védelemre/odatartozásra és integritásra való igény érvényesítése érdekében.⁴⁰ A szégyenérzet tehát a fejlődés potenciális lehetőségét is magában hordozza – kérdés, hogy mindezt nem fojtja-e el a megszegyenítés, a lemeztelenítés vagy a pellengérré állítás évszázados társadalmi gyakorlata, vagy például tanulók esetén az a „fekete pedagógiának” nevezett módszer, amely a teljesítményorientáltságra vagy ennek hiányában a szankciók és retorziók széles skálájával kíván még több teljesítményre motiválni. A megszegyenítés által a szégyenérzet patológikussá válhat – viszont a lelkiismereti szégyen megfelelő vezetés mellett (mentor vagy mediátor bevonásával), valamint a szégyenérzet megfelelő szublimálásával az egyén eljuthat a belátásig, a megbánásig, a morális fejlődés különböző stádiumáig. Nyilván itt meg kell ismerni a szégyen formáit, s meg kell tanulni különbséget tenni a szégyen valós tartalma és tárgya, illetve az ennek elrejtésére hivatott praktikák, hárítási módszerek és álarcok között. Ehhez nyilvánvalóan megfelelő szakember és szakértelem szükséges. Tehát a pozitív szégyen segítheti az egyént, hogy megtanuljon – saját fejlődése során – felelősen gondoskodni alapvető szükségleteinek kielégítéséről és igényeinek megéléséről. Ilyen értelemben a szégyen lehet az *emberi méltóság őre*.

De a megszegyenítés mellőzése és elkerülése is lehet pozitív. S bár tudjuk, hogy szégyen nélküli helyzet igazán nem létezik (ha más nem, az önmagunk előtti szégyen megmarad), arra mégis lehet törekedni, hogy bizonyos helyzetekben, éppen az ember érdekében, bizonyos dolgok rejtve maradjanak. Az emberi méltóság értékelése azt is jelenti, hogy adott esetben respektálom az egyén ama jogát, hogy értékelhesse önmagát, hogy ne nézzenek túl rajta, s hogy a függőséghelyzetekből lehetősége legyen kitörni. Az igazság lemeztelenítése és a gonoszság minden áron való leleplezése nem lehet abszolút cél – bizonyos esetekben szükség van arra, hogy rejtve maradjon. Ebben a vonatkozásban találó, amit újból csak Bonhoeffer ír tegeli börtönéből, 1943 adventjében: „Az »igazmondás« valójában nem azt jelenti, hogy mindent kitarunk, ami csak létezik. Maga Isten készített az embernek ruhát, azaz *in statu corruptionis* sok dolognak rejtve kell maradnia bennünk, s ha kiírtani nem tudjuk a gonoszt, hát legalább el kell takarnunk. A kitakarása cinikus

39. MARKS: *Scham und Würde*, 10.

40. Uo.

dolog, s bármennyire játssza is a cinikus az őszintét, vagy akár az igazság bajnokát, mégis elmegy a döntő igazság mellett, tudniillik, hogy a bűnbeesés óta el is kell takarni, titokban is kell tartani bizonyos dolgokat”.⁴¹ A szegyen és szemérmesség nélküli kitárulkozás, amely egyúttal a másik szegyen-határait sem respektálja, nem lehet erkölcsi cél. Az ember iránti tisztelet és szeretet nem engedhet teret a minden korlátot, tartózkodást és távolságot negláló törekvéseknek – a határ-nélküliség ugyanis mértéktelenséget eredményez, s ez végső soron újabb kiszolgáltatottsághoz, egymás feletti zsarnokoskodáshoz és hatalmaskodáshoz vezet. Viszont a szegyen határainak tiszteletben tartása, vagy éppen konszenzusos alapon történő kijelölése védelmet biztosíthat az egyénnek, az egyéniség szabad kibontakozásának.

A másokért való szegyen, vagy „helyettes szegyen”

A legújabb szegyen-kutatás visszaigazolni látszik azt a régi tapasztalatot, hogy emberek adott esetben szegyent éreznek egy csoporthoz vagy közösséghez való pusztán odatartozás miatt, még akkor is, ha a csoportnak tulajdonított vétkek miatt (pl. háborús bűnök, vallás nevében elkövetett erőszak, vagy pedofil botrányok esetén stb.) sem büntetőjogi, sem morális értelemben nem terheli őket felelősség.⁴² De ez a szegyen nem csak a tetteseket érint, hanem az áldozatokat is. Az elszenvedett megszegyenítés, megalázottság, erőszak traumatikus tapasztalatának kimondhatatlansága a szegyennel való együttélésre való berendezkedést eredményezi. Ez pedig válhat tartóssá, átfog nemzedékeket, kollektív jelleget ölt. A háttérben mindig valamely vétkes cselekedet, illetve bűn áll – de egy idő után már nem a tényleges kiváltó tett okoz szegyent a tettesnek vagy áldozatnak (vagy azok leszármazottainak), hanem a megvetettség, kitaszítottság, az erőszak elszenvedésének vagy a várt szolidaritás elmaradásának helyzete. És ha korábban – a pszichoanalitikus megfigyelés szintjén – rögzítettük, hogy különbség van bűn és szegyen között, az előbbi példák éppen a kettő közötti összefüggéseire hívják fel a figyelmet, történelmi és társadalmi kontextusban. Mert például, ha megtörik a hallgatás, és az áldozatok számára lehetővé válik, hogy tapasztalataikról beszéljenek, vallomásaikban nemcsak az egyéni szegyenérzések kapnak hangot, hanem felszínre kerülnek a megszegyenítés mechanizmusai és társadalmi-hatalmi struktúrái is. Ezek pedig nemcsak szimbolikusan, de valóságosan is jelzik a társadalmi-politikai bűnösszefüggések realitását.⁴³

Az együtt-szegyenkezés tapasztalata – történelmi példákon túl – a hétköznapiak részévé is válhat, például ott, ahol szemtanúi vagyunk egy közeli ismerős vagy barát nyilvános megszegyenülésének, hozzátartozók kiszolgáltatott helyzetében kórházi ágy mellett, amikor az erkölcsi érzékünk tiltakozik az áldozat szerepébe kényszerült embertárs stigmatizálása ellen, vagy a fogyatékkal élő ember iránti tapintatlanság láttán.

41. BONHOEFFER, Dietrich: *Börtönlevelek. Fogságban írt levelek és feljegyzések*. Szerk. Eberhard Bethge. Ford. Boros Attila. Harmat Kiadó, Budapest, 1999. 80–81.

42. BAMMEL: *Der Schambegriff als Kommentar zur Wirklichkeit des Menschen*. 85–91.

43. Ld. ehhez a tettesek és áldozataik szembesítését a dél-afrikai társadalmi megbékélés gyakorlata során, az Igazságtételi és Megbékélési Bizottság fórumain.

De milyen mechanizmusok érhetők tetten a másokért való szégyenérzet kapcsán, akár vertikális-történelmi, akár horizontális társadalmi vonatkozásban? Hogyan lehetséges a szégyenérzet átvállalása vagy átruházása, az érzelmi transzfer, amely meghaladja a személyiség határait? Erre Chr.-M. Bammel Jean-Claude Wolf-fal együtt ígéretes, ugyanakkor továbbgondolásra érdemes magyarázattal szolgál, s a jelenséget a *kiterjesztett identitás* fogalmával jelzi.⁴⁴ E szerint a kollektív szégyenérzetek a helyettes felelősségvállalás formájaként értelmezhetők. Kiskorúak vagy döntés- és cselekvőképtelen egyének esetén szinte magától értetődik a felelősség átvállalása hozzátartozóik részéről. Ez azért lehetséges, mert a személyes lét is a *másik* létevel kapcsolatban, interszónális viszonyulásban, a vele való identifikációban valósul meg. Ez teszi lehetővé adott esetben az emóciók átvállalását is, és ezért tekinthető a másokért való szégyen a *felelősségátvállalás* megnyilvánulásának. Míg a bűn sem jogi sem morális értelemben nem ruházható át, a felelősség már átvállalható. De hozzá kell tennünk: az identifikáció akkor valósul meg, ha van mögötte intencionalitás is, a szándék, amely lehetővé teszi ennek az érzésnek a szabad felvállalását. Olyan szégyen, amelynek felvállalása valamely külső kényszerítő eszköz vagy morális nyomás hatására kell, hogy történjen, nem sorolható az átvállalt felelősség kategóriába, és ezért pozitív-ösztönző jellegéről sem lehetünk meggyőződve. Hogy a helyettes szégyen, illetve az átvállalt felelősség gondolati sémái milyen hozadékokat jelenthetnek például a történelmi bűnök kérdésének elemzésében, további kutatás tárgyát kell, hogy képezze.

Ezen a ponton még egy kiegészítés szükségesnek tűnik: adott esetben azzal is számolni kell, hogy a morális referenciakeretek változnak, vagy az erkölcsi maximák eltérők az egyén és környezete esetén. Egy döntés, illetve cselekvés, amely bizonyos korban és közegben szégyenérzettel kellett, hogy eltöltse az illető egyént vagy csoportot, lehet, hogy másik kontextusban nem nyilvánul szégyenteljesnek. Volt idő, amikor bizonyos társadalmi csoporthoz tartozás gyanúja is elég volt ahhoz, hogy az egyén diszkriminalva érezze magát mások tekintete által – viszont egy demokratikus jogállamban fenn kell, hogy álljon a lehetőség arra, hogy ezzel a tekintettel ne azonosuljak, ne vegyem át, és ne érezzem megszégyenülve magam. Csak egyetérthetünk Heller Ágnes diagnózisával, miszerint „vannak olyan esetek és helyzetek, amelyekben embereket anélkül szégyenítnek meg, hogy bármiféle normaszegésben bűnösök volnának, és a szégyen *nem értelmezhető interszubjektív módon*, még kevésbé fordítható vissza, mert semmiféle módon nem hozható nyilvánosságra”⁴⁵. De Heller szerint ilyen esetekben „csak az agresszió, az ember önmaga ellen forduló agressziója marad megnyilvánulási módként”⁴⁶. A keresztyén hagyomány viszont tud olyan lehetőségről, ahol az egyén nem a külső, megszégyenítő tekintetre tekint, nem is veszi azt át – hanem arra, aki

44. Vö. Bammel, Christina-Maria: *Überdosis Fremdscham? Theologisch-ethische Anfragen an Phänomene gemeinschaftlich empfundenen oder stellvertretenden Scham*. In: Link-Wieczorek, Ulrike (Hg.): *Verstrickt in Schuld, gefangen von Scham?* Neukirchener Verlagsgesellschaft, Neukirchen-Vluyn, 2015. 86; Wolf, Jean-Claude: *Stellvertretende Verantwortung und der moralische Begriff der Scham*. In: *Evangelische Theologie* 53 (1995/6). 549–565.

45. Heller Ágnes: *A szégyen hatalma*. Osiris Kiadó, Budapest, 1996. 45.

46. Uo.

megszégyenülve, megalázva átvállalta az ember minden gyengeségét, vétkét és a végső ítélet fóruma előtt felelősséget vállal az emberért: Krisztusra. Innen érthető, amit Pál mond, a krisztushitet megszégyeníteni kívánó kulturális normák dacára: „Mert nem szégyellem az evangéliumot, hiszen Isten hatalma az minden hívőnek üdvösségére” (Róm 1,16).

Összegzés és kitekintés: a kezdet és a vég?

A szégyen teológiai reflexióit azzal a megállapítással kezdtük, hogy „kezdetben volt a szégyen”, utalva ezzel a bibliai narratíva emberértelmezésére: az emberi élet behatároltsága és az Isten léttel kapcsolatos eredeti szándéka közötti különbség kiűzi az embert a boldogság édeni állapotából a szégyen ambivalens realitásai közé. S ha a szégyen folyamatára azt mondtuk, hogy az az idegen, illetve a külső tekintet függvénye (még akkor is, ha ezt az ember internalizálja, azonosul vele, s saját nézőpontjává teszi), akkor az Írás a megoldásra is tesz javaslatot: eljön a színről színre látás ideje. „Mert most tükör által homályosan látunk, akkor pedig színről színre; most töredékes az ismeretem, akkor pedig úgy fogok ismerni, ahogyan engem is megismert Isten” (1Kor 13,12).

A kezdet és a vég ellenben nem temporálisan vagy a lineáris időszemlélet értelmében értendő, hanem egzisztenciálisan. Azaz a keresztyén értelmezés az embert abban a feszültségben szemléli, amelyet egyrészt az Isten akaratának való megfelelés elégtelensége, tehetetlensége (bűn), másrészt ennek a traumának a gyógyítása jelent, Isten emberhez való odafordulása által. Ez utóbbi pedig az áldás. Az egyes bibliai könyvek, műfajuktól függetlenül az áldást az Isten színe előtt való járással, Isten arcának ember felé fordulásával szemléltetik. Ilyen például az „ároni áldás” („Ragyogtassa rád orcáját az Úr [...] Fordítsa feléd orcáját az Úr” – 4Móz 6,22–27), amely egy olyan (isteni) pillantás képzetéről tesz bizonyosságot, amellyel lehet azonosulni, amely a szégyent ugyan nem szünteti meg teljesen, de az ezzel együtt járó félelmet feloldja, és az egzisztenciális romboló erőkre nemet mond. A szégyen tehát, mondhatni, az áldás hiányának a jele – vagy pedig fordítva: az áldásban megtapasztalható odafordulás és szeretet lehet az az erő, amely a szégyennel jelentkező félelem és tehetetlenségérzések hatalmát megtöri. Szépen fejezi ki ezt a 34. zsoltár: „Az Úrhoz folyamodtam, és ő meghallgatott, megmentett mindattól, amitől rettegtem. Öröme derülnek, kik rátekintenek, nem pirul az arcuk” (Zsolt 34,5–6).

Az Isten áldására irányuló reménység, vagy még biblikusabban fogalmazva, az Isten áldó pillantása két dologra mindenképpen feljogosít: egyrészt arra az ígéretre és reménységre tekint, hogy a szégyen megtapasztalása és a megszégyenítés praktikái az ember méltóságát, individualitásának értékét és világban elfoglalt helyét nem relativizálhatják, és legfőképpen nem tehetik tönkre. Másfelől szabad nekünk nem feltétlenül a megszégyenítő pillantásokat, hanem azt a látást internalizálni, s azzal azonosulni, ahogyan Isten lát minket. Ha ennek alapján több tiszteletben, tisztességben és megbecsültségben lesz része a másik embernek, és köztük nekünk is, akkor lehet realitása az erkölcsi maximának: *ne szégyenítsél meg senkit és ne szégyenkezzél!*

Felhasznált irodalom

- ASSMANN, Aleida: Ein deutsches Trauma? Die Kollektivschuldthese zwischen Erinnern und Vergessen. In: *Merkur* 53 (1999/12). 1142–1154.
- BAMMEL, Christina-Maria: Der Schambegriff als Kommentar zur Wirklichkeit des Menschen. Anthropologische Anmerkungen zu einem Phänomen des Fühlens in hamartologische Perspektive. In: *Berliner Theologische Zeitschrift* 21 (2004/1). 192–205.
- BAMMEL, Christina-Maria: Überdosis Fremdscham? Theologisch-ethische Anfragen an Phänomene gemeinschaftlich empfundenen oder stellvertretenden Scham. In: LINK-WIECZOREK, Ulrike (Hg.): *Verstrickt in Schuld, gefangen von Scham?* Neukirchener Verlagsgesellschaft, Neukirchen-Vluyn, 2015. 77–91.
- BASTIAN, Till – HILGERS, Micha: Kain. Die Trennung von Scham und Schuld am Beispiel der Genesis. In: *Psyche* 44 (1990/12). 1100–1112.
- BONHOEFFER, Dietrich: *Börtönlevelek. Fogságban írt levelek és feljegyzések*. Szerk. Eberhard Bethge. Ford. Boros Attila. Harmat Kiadó, Budapest, 1999.
- BONHOEFFER, Dietrich: *Etika* (1949). ford. Fórisné Kalós Éva. Tilling, Szentendre, 1999.
- BONHOEFFER, Dietrich: *Schöpfung und Fall* (DBW 3). Kaiser Verlag, München, 1989.
- BONHOEFFER, Dietrich: *Widerstand und Ergebung. Briefe und Aufzeichnungen aus der Haft* (DBW 8). Kaiser Verlag, Gütersloh, 1998.
- CRÜSEMAN, Frank: Was ist und wonach fragt die erste Frage der Bibel? oder: das Thema Scham als Schlüssel der Paradiesgeschichte. In: SCHIFFNER, Kerstin et al. (Hrsg.): *Fragen wider Antworten*. Gütersloher Verlagshaus, Gütersloh, 2010. 63–79.
- GOLDSCHMIDT, Lazarus: *Der babylonische Talmud*, Bd. 7: *Baba Qamma und Baba Mezia*, Berlin, 1993.
- GRÄB-SCHMIDT, Elisabeth: Scham. In: ANSELM, Reiner – KÖRTNER, Ulrich H.J. (Hrsg.): *Evangelische Ethik kompakt. Basiswissen in Grundbegriffen*. Gütersloher Verlagshaus, Gütersloh, 2015. 174–181.
- GRESCHAT, Martin: *Die Schuld der Kirche. Dokumente und Reflexionen zur Stuttgarter Schuldklärung vom 18./19. Oktober 1945*. Chr. Kaiser Verlag, München, 1982.
- HEESCH, Matthias: Art. Scham. In: BALZ, Horst et al. (Hrsg.): *Theologische Realenzyklopädie*, Bd. 30. Walter de Gruyter, Berlin–New York, 1999. 65–72.
- HELLER Ágnes: *A szégyen hatalma*. Osiris Kiadó, Budapest, 1996.
- HUIZING, Klaas: Shame on you! Scham als Grundbegriff einer protestantischer Ethik. In: *Zeitschrift für Evangelische Ethik* 57 (2013/2). 89–101.
- HUXEL, Kirsten: Art. Scham. In: BETZ, Hans Dieter et al. (Hrsg.): *Religion in Geschichte und Gegenwart. Handwörterbuch für Theologie und*

- Religionswissenschaft, 4. Aufl., Bd. 7. Mohr & Siebeck, Tübingen, 2004. 861–863.
- LINK-WIECZOREK, Ulrike: Im Fadenkreuz von Schuld und Scham. In: ENXING, Julia (Hg.): *Schuld. Theologische Erkundungen eines unbequemen Phänomens*. Matthias Grünewald, Ostfildern, 2015. 186–210.
- MARKS, Stephan: *Scham – die tabuisierte Emotion*. Patmos Verlag, Ostfildern, 2011.
- MARKS, Stephan: Scham und Würde. Zugänge zu einer tabuisierter Emotion. In: *Meditation* 37 (2011/3). 8–12.
- MUNZ, Regine: Zur Theologie der Scham. Grenzgänge zwischen Dogmatik, Ethik und Anthropologie. In: *Theologische Zeitschrift* 65 (2009/2). 129–147.
- POSER, Ruth: Scham in der Hebräischen Bibel. In: LINK-WIECZOREK, Ulrike (Hg.): *Verstrickt in Schuld, gefangen von Scham?* Neukirchener Verlagsgeellschaft, Neukirchen-Vluyn, 2015. 137–154.
- RUHNAU, Jürgen: Art. Scham, Scheu. In: RITTER, Joachim et al. (Hrsg.): *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Bd. 8. Schwabe Verlag, Basel, 1992. 1208–1215.
- SARTRE, Jean-Paul: *Das Sein und das Nichts. Versuch einer phäenomenologischen Ontologie*. Rowohlt, Reinbek bei Hamburg, 1974.
- SCHELER, Max: Über Scham und Schamgefühl. In: SCHELER, Max: *Schriften aus dem Nachlaß*, Bd. 1, *Zur Ethik und Erkenntnislehre*. Francke Verlag, Bern, 1957. 65–154.
- SLENCZKA, Notger: »Sich schämen«. Zum Sinn und theologischen Ertrag einer Phänomenologie negativer emotionaler Selbstverhältnisse. In: RICHTER, Cornelia – DRESSLER, Bernhard – LAUSTER, Jörg (Hrsg.): *Dogmatik im Diskurs. Mit Dietrich Korsch im Gespräch*. Evangelische Verlagsanstalt, Leipzig, 2014. 241–261.
- SZEKFÜ Gyula: *Három nemzedék. Egy hanyatló kor története*. Budapest, 1920.
- WAGNER-RAU, Ulrike: Scham. Blickwechsel zwischen Theologie und Psychoanalyse. In: *Pastoraltheologie* 100 (2011/4). 184–197.
- WOLF, Jean-Claude: Stellvertretende Verantwortung und der morlaische Begriff der Scham. In: *Evangelische Theologie* 53 (1995/6). 549–565.
- WURMSER, Leon: Art. Scham. In: FAHLBUSCH, Erwin et al (Hg.), *Evangelisches Kirchenlexikon. Internationale theologische Enzyklopädie*, Bd. 4. Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1996. 63–66.
- WURMSER, Leon: *Die Maske der Scham. Die Psychoanalyse von Schamaffekten und Schamkonflikten*. Springer Verlag, Berlin, 1993.

*Kruppa Tamás:*¹

A házasságban élő keresztény lét lelkesége és teológiája

Spirituality and Theology of the Married Christian Being

The „Milieu” where a modern Christian marriage exists, seems to be among not to easy circumstances. It is a double sided situation behind of you with God when you are together with your husband or wife, and behind of you with your wife or husband, when you are together with God. Although, we believe that in the Holy Spirit this two parts can be united into one whole.

The marriage as institution is older than Christianity, but it is created and blessed by God from the beginning what's the source of all holiness or sacrament. Christ gave it to the fullness when He raised it up to Himself. He is the only fundament in what all things stand up and fulfill sacraments, too.

The marriage is a sacrament both in the Catholic and Orthodox Church, but from the point of you the of marriage's mystery, they have some differences in their details. The scholastic Latin and the post patristic eastern Churches perspective the foundation of sacraments like a creation ex nihilo, a discontinuing phenomena, and the sign of the sacraments are caused by Jesus Christ, the Incarnated Son of God. However the patristic tradition and the modern emigrant orthodox theology maintain that the foundation of the sacraments are in the fulfillments of sacrament's sig or symbol which is created by God in the beginning intentionally in order to be able to reach its own final purpose.

The “Love spiral” involves nine different grades which follow each-other again and again. In a really deep love connection these Moments of love need to be realized gradually. These grade are: 1. Calling, 2. Identity, 3. Intimacy, 4. confrontation, 5. Conversion, 6. Reconciliation, 7. Communion, 8. Commitment, 9. Mission.

Conclusion. There must be peaceful and friendly but professional confrontations between different parts of the divided Churches to find and looking for together the original place and status of the marriage in the Christianity. Marriage, Church, Sacraments, and particularly Eucharist are united in Jesus Christ ever and forever. This is the reason why Christian sacramental marriage make part of the sacraments of the Church and of Christ as Bride and Bridegroom.

Keywords: marriage, celibacy, adultery, divorce, church, Christ, sacrament.

1. Kruppa Tamás PhD, Szent Atanáz Görögkatolikus Hittudományi Főiskola Nyíregyháza, dogmatika tanszékvezető 1992 óta. Email: drkruppatamas@gmail.com.

„Az Isten Országáa itt van közöttünk, eljött a Bárány és a Menyasszony menyegzőjének örömteli és felelősségteljes pillanata.”²

A házasság lét miliőjének hierarchikus adottságai

A lelkiség, a keresztény ember számára azt jelenti, hogy Krisztus menyasszonyának, az Egyháznak részeként, *hogyan* éli meg a Szentlélek közreműködése által, a Krisztussal, mint Völegénnyel való szeretetkapcsolatát.³ Ebben a „hogyanban” nagyon sok minden közrejátszik, hiszen a körülmények és adottságok nagy részét nem magunk választjuk, igaz, vannak olyanok is, amelyekre komoly hatással lehetünk. Az előbbieket meg kell ismernünk, az utóbbiakat föl kell fedeznünk. A választás részünkről sohasem abszolút szabad, hiszen egész valósága szerint nem mi terveztük és hozzuk létre a dolgokat. Mi valójában csak a körülményekhez való viszonyulásunk minőségének a megválasztásában vagyunk valamenynyire szabadok. A körülményeket azonban lényegileg Isten alkotta, ezért ez nem olyan rossz helyzet ez, mint amilyennek sokak szemében első tekintetre látszik. Ha jók az alapok és jók a tervek, akkor nincs okunk a kétségbeesésre, mert ettől kezdve szinte minden azon múlik, „hogyan építünk rá”.⁴ Ettől függ, hogy mindaz, ami eleve adva van, az számomra végül áldás vagy átok lesz. Hogyan adok, hogyan szeretek, hogyan házasodom, hogyan élek. Isten tevékenysége ugyanis minden tévhittel ellentétben nem leértékeli és fölöslegessé teszi a mi hozzájárulásunkat a jövőnkhez, hanem éppen fordítva, értelmessé és gyümölcsözővé teszi azt.

A „házasság” ember együtt él egy másik, – jó esetben – tőle különböző nemű emberrel,⁵ „állandó, törvényes, nemi jellegű közösségben,”⁶ boldogságot és támaszt, az értelmes élet örömet remélve tőle, akit – jó esetben – saját maga választott házastársául, és kölcsönös szeretet köti őket egymáshoz. Ez a minden más emberi kapcsolathoz mélyebb odaadáson alapuló közelség nem tűr más ehhez fogható mélységű kapcsolatot. Kizárólagosságot követel, és még a korábbi fontos szeretetkapcsolatokra is komoly hatással van. Vö. „Ezért a férfi elhagyja apját és anyját, feleségéhez ragaszkodik és a kettő egy testté lesz.” (1Móz 2,24; Mt 19,5; Ef 5,31). A magyar „házasság” fogalom jelentése alapvetően elég tág, mert szinte mindenki beleférfhet, aki másokkal egy fedél alatt él, és akiket úgymond „lakva ismer”. Szoros értelemben azonban pillanatnyilag házastársaknak csak azokat a „házaspárokat” nevezzük, akik egymástól

2. Mt 22,1–14; Mk 2,19; Lk 14,15–24; Mt 25,1–13; Jn 3,28–30; 2Kor 11,2; Jel: 19,7; 21,9; 22,17; Cf.: ALSZEGHY Zoltán: *A házasság*. In: Teológiai vázlatok VI. Budapest, 1983. 84.

3. „A keresztény ember lelki élete az isteni életben való részesedés, az Isten Lelkének bennünk való életét jelenti, egységet Krisztussal, aki maga »Lélek« (2Kor 3,17).” – FARKASALVI Dénes: *A lelkiélet teológiája*. In: Teológiai vázlatok VI., Budapest, 1983. 153; Cf.: SÖVEGES Dávid: *Fejezetek a lelkiség történetéből*. Pannonhalma, 1993. 9; cf.: Hierotheos VLACHOS: *Bevetés a keleti keresztény lelkiségbe*. Budapest, 1998. 15–16.

4. „Kinek-kinek munkája mutatja majd meg, hogy erre az alapra aranyból, ezüsből, drágaköböl, fából, szénából vagy szalmából épít-e. (1Kor 3,12) – „Talán leggyakrabban a „Hogyan”-on bukik el kereszténységünk és tanítványságunk.” „Merjünk azok lenni, akik vagyunk: spontán, természetesen, belülről fakadó módon, félelem nélkül bátran! Úgy cselekedni, és úgy követni Jézus Krisztust, és úgy megélni az Ő lényét, ahogyan az lényegünkől fakadóan és nem erőltetett módon »jön«.” Gyökössi Endre: *A Hogyan?* Budapest, 2000. 15. 13.

5. Sajnos napjainkban a civil jog több országban ezt már nem tartja a házasság abszolút kritériumának.

6. A római jog definíciója. Cf.: SHÜTZ Antal: *Dogmatika II*. Budapest, 1937. 609.

különböző neműek és együttélésük célja a két ellentétes nemű ember közötti testi-lelki szeretet-egység teljes megélése, annak minden velejárójával és következményével együtt. Persze a többi közös háztartáson alapuló együttélés is nagyon értékes, mély és gyümölcsöző lehet. Ezek a kapcsolatok egyrészt maguk is részesednek abban a szeretetben, ami teljességében csak a házasság java, másrészt vannak különleges sajátágaik is, amelyek ugyanolyan fontosak és értékesek. Tény, hogy olyan mélyen és szárnyalóan, gyanúsítgatások és tényleges bűnös eltévelyedések nélkül, fesztelenül és szegyetelenül, mint ahogy a házastársak, nem fejezheti ki, és nem élheti meg a kölcsönös szeretetet sehol máshol két ember.

Sokszor nem gondolunk azonban arra, hogy egy keresztény embernek a házastársán kívül minden valódi éstben van olyan kiemelkedően fontos, másik személyes szeretetkapcsolata, ami mélyebb és fontosabb még hitvese iránti szerelménél, szülei iránti tiszteleténél vagy az önmaga iránti lojalitásnál is. Jézus azt tanítja, hogy ha valaki vele akar élni, de apját, anyját feleségét, gyermekeit, fivéreit és nővéreit, vagy akár saját magát is jobban szereti, mint őt, az nem méltó hozzá (Lk 14,26; vö. Mt 10,34–39). Nem csak cölibátusban élőknek és szingliknek, hanem minden embernek, tehát a házasoknak is szól a főparancs, hogy Istent teljes szívéből, teljes lelkéből, teljes elméjéből, és minden erejével szeresse, felebarátját pedig úgy, mint saját magát.⁷ A két parancs hierarchikusan kapcsolódik egymáshoz. Az első parancs fundamentum, amire minden más épül. E nélkül a legszebb felépítmény is csak homokra épült viskó, a balga ember múlandó biztonsága lehet (vö. Mt 7,25). Földi életünkben az emberi szeretetkapcsolatok irányából is eljuthatunk a Teremtő Isten megismerésére és szeretetére, sőt a legtöbb ember életében ez általában így is történik, a szeretet valódi hierarchiáját tekintve azonban ez mit sem számít. A kereszténység nagy zarándoklásában a „hierarchia”, az előljáró gyakran hátul megy, ennek ellenére mégis ő az első. Valójában földi életünk minden emberi kapcsolata alkalmas és hivatott is rá, hogy közvetítse és megjelenítse, vagyis reprezentálja Isten minden létezés mögött ott álló felfoghatatlan személyét és szeretetét, ezzel szemben láthatóan minden emberi erőlködés gyorsan kimerül, ha elszakad a gyökerétől és a maga erejéből próbál nagyra törni. Vö. Jn 15,5: *„Nélkülem semmit sem tehettek,”* mert *„Én vagyok a szőlőtő, s ti a szőlővesszők.”* A szeretet titka olyan elkülönülés a szeretett másik számára, ami felemel és megszentel. A bűn titka viszont helytelen elkülönülés, ezért lefokoz és megszenteltelenít.⁸

A házasember mellett az Istennel való kapcsolatában, és egyéb emberi szeretetkapcsolataiban is ott áll segítőtársa, a házastársa, hiszen a házasság bár egyfelől féltékeny és kizárólagos, lényegét tekintve azonban mégsem kirekesztő, hanem nyitott és befogadó. A házastársával és egyéb szeretteivel való szűkebb kapcsolatában pedig Szent lelke által a házas ember mögött mindig ott áll Krisztus is, mint „Vőlegény”, hogy mikor eljön az ideje, szeretett „Menyasszonyát” bevezesse az atyai házba (Jn 14,3). Hogy ez a kettősség

7. Hierotheos VLACHOS: *Bevezetés*. 91k.; cf.: John MEYENDORFF: *A Házasság Misztériuma*. Budapest, 2009. 94–98.

8. A héber שׂוֹדֵד – „kadós” – „szent” kifejezés elkülönítést, elvágást jelent, – átvitt értelemben elkülönítést jelent mindattól, ami nem Isten. Csak Isten képes lényegileg megszentelni, vagyis elkülöníteni mindattól, ami nem Ő, és Önmaga teremtetlen, ontológiai szentségébe bevonni valamit vagy valakit.

nem osztja meg a házasember szívét – ahogy tévesen ezt a cölibátus melletti érvként Pál apostol óta sokszor emlegetik –, abban nélkülözhetetlen szerepe van a Szentléleknek, akit Teilhard de Chardin kifejezésével élve joggal emlegethetünk minden valódi szeretetese-mény egyedülálló „miliője”-ként vagy közvetítő közegeként.⁹ A keresztény meggyőződés szerint ugyanis a házasságban is az Örök Ige által elküldött Szentlélek az, akiben és aki által elválaszthatatlanul és mindenki más javára összeköti egymással övéit a minden teremtményét féltékenyen szerető Isten.¹⁰ A Lélek az egyház szolgálatában, szentségeiben és minden tevékenységében maga az Isten önmagát ajándékozó szeretete.¹¹ A Lélek az, aki minden örökre szóló szeretetkapcsolat alkotója és köteléke.¹² Ahogyan az apostol által idézett görög költők mondják: „Benne élünk, mozgunk, és vagyunk” (ApCsel 17,28). Talán ebből a nézőpontból látszik a legvilágosabban a hit alapja, ami miatt a II. vatikáni zsinat utáni modern nyugati teológia a keletiekkel egyetértésben a házasságot „Krisztus és az Egyház kapcsolatának képmásaként, és abban való részesedésként” szemléli (Ef 5,32).¹³

A keresztény kelet által is elismert, 20. századi egykori jezsuita teológus Hans Urs von Balthasar meggyőződése szerint a teológiai megismerés ókori, patrisztikus módszerének ugyanez a lényege: a szemlélődés és ebben megvalósuló isteni információ. A szemlélődő ember beburkolódik Isten szeretet-misztériumába, és mint a mézeskanál a mézes üvegből, úgy jön vissza a világ küzdőterére, hogy a világ kiszikkadt kenyerére csorgassa a legédesebb isteni táplálékot, amit mennyei asztalánál maga osztott meg vele a Mindenható.¹⁴ Isten felé vágyakozva inkább *Erosz*, mások felé visszafordulva inkább *Agapé* ez a szeretet, de sohasem csak az egyik. „Az egység olyan pozíciója ez, amiben a szemlélő tekintetét és létezését megragadta az, amit lát, s amelyben a befogadás és az odaadás egy-

9. A Lélek az a „közeg”, „ahol” Isten a maga belső valóságában lehetőséget teremt a vele való kapcsolatra, szabad szeretetéből létrehívott teremtményeivel. Cf.: Wilhelm BREUNING: *Szentháromság (szócikk)*. In: Wolfgang BEINERT (szerk.): *A katolikus dogma lexikona*. Budapest, 2004. 539; Teilhard de CHARDIN: *Benne élünk. Az Isteni Miliő. Tanulmány a belső életről*. Párizs, 1965. 100kk; cf.: SZABÓ Ferenc: *Lélekben és Igazságban*. Róma 1986, 394kk., Hans URS VON BALTHASAR ezt magyarra fordítva inkább közvetítő „közeg” (médiium) értelemben szerepelteti. Cf.: Hans URS VON BALTHASAR: *A három nap teológiája*. Budapest, 2000. 190sk.

10. „...az asszonyt férjével Te egyesíted.” (A papi áldás a házasságkötés szövegéből), *Euchologion. Görögkatolikus Egyházi Szerkönyv*. Budapest, 1964. 38.

11. Lothar Ulrich a Wolfgang Beinert féle „A Katolikus dogmatika lexikona” c. művéhez írt szisztematikus áttekintőjében jogosan emeli ki: „Hangsúlyoznunk kell, hogy a szentségtant „konkrét kegyelemtannak” és az ekleziológia lényeges elemének kell tekintenünk.” In: Wolfgang BEINERT (szerk.): *A katolikus dogmatika lexikona*. Budapest, 2004. 37.

12. Cf.: Bernd Jochen HILBERATH: *Pneumatológia*. In: Theodor Schneider (szerk.): *A dogmatika kézikönyve I*. Budapest, 1996. 565.

13. Cf.: Günter KOCH: *A házasság szentsége*. In: Wolfgang BEINERT (szerk.): *A katolikus dogmatika lexikona*. Budapest 2004, 218.

14. „Jézus feladata, hogy bevezesse az embert a hitbe. Annak, aki hézagatlan bizalmat tud kialakítani Istennel szemben, aki teljes hatalmat enged neki magában, aki engedi, hogy önnön »semmisségében« Isten legyen »minden«, abban megfordulnak az erőviszonyok: hatalmat szerez Isten felett. Isten cselekedhet öbenne, és ezért ő is cselekedhet Istenben.” Balthasar: *A dicsőség felfénylése I*. 543. Cf.: Hans URS VON BALTHASAR: *Prayer*. New York, 1967. 158.

mástól elválaszthatatlan események”.¹⁵ A hit és tudás értelmezésének első és szükségszerű feltétele egyszer s mindenkorra: „elfogadni, amit kaptunk, úgy ahogyan felajánlja magát”.¹⁶ A szentség titka a részesedés titka, de bármily dicséretes, követendő és figyelemre méltó legyen is, amikor megvalósul, még sincs oka soha, senkivel szemben arra, hogy dicsekedjék (vö. 1Kor 4,7), hacsak nem egyedül az Úrban (1Kor 1,31; 2Kor 10,17).

A házasság és a kereszténység

Érdekes, hogy bár a kanonizált újszövetségi könyvek elég részletesen foglalkoznak a házasságot érintő kérdésekkel és máig érvényes eligazításokat adnak a felmerülő problémákkal kapcsolatban, de a házasságkötés ceremóniája hosszú évszázadokon keresztül mégsem kötődött intézményesen az Egyházhoz sem keleten, sem nyugaton. Amikor az egyház Isten akarata szerint valónak, és a keresztyén közösség előtt törvényesnek ismerte el az arra érdeemesek polgári házasságát, megkoronázta őket a közösen vett Eucharisztia ajándékával.

John Meyendorff amerikai ortodox teológus, „*A házasság orthodox perspektívája*” c. művében bemutatja a keresztyén házasság és az Eucharisztia kapcsolatát.¹⁷ Rámutat, hogy a keresztyén házasság igazi többlete abból fakad, hogy azt keresztyén emberek kötik egymással, akik mint hiteles keresztyének szüntelen felajánlják magukat Krisztusnak, hogy kölcsönösen egymás Istentől eltervezett maradéktalan boldogságának eszközlőivé válhassanak.¹⁸ Ez az első számú üzenete a sok száz éven keresztül az Eucharisztikus liturgiában, később pedig önálló szertartásban végzett koronázási szertartásnak is. Tudniillik, az Egyház szolgálata által, a saját legszentebb akarataukból, és Isten kegyelméből a házasságra „lépő” felek a szeretet olyan trónjára „emelkednek föl”, ami túlmutat a testi vágyak csillapításának (*bonum remedii*) és a gyermekek nemzésének és szülésének (*bonum proliis*) az áldásán, mert a mindvégig kitartó hűséges szeretet (*bonum fidei, adiutorii*) „babérjaira” pályáznak.¹⁹ Akiket „dicsőséggel és tisztelettel koronáztak”, és akikre sokat bíztak; azokat a fejre helyezett korona – figyelmezteti Istentől kapott méltóságukra, részesülést jelez a szeretet mindvégig kitartó tanúinak, a mártíroknak sorsában, szimbolizálja a romláshoz és halálhoz vezető szabályozatlan nemiség fölötti győzelmet,²⁰ és végül látható jele a halálon is győzelmet aratott király, Jézus Krisztus nem e világból való mennyei dicsőségének.²¹

15. HANS URS VON BALTHASAR: *Das betrachtende Gebet*. Einsiedeln, 1955. 70.

16. GEORGES CHANTRAINE SJ: *Exegesis and contemplation in the work of Hans Urs von Balthasar*. In: *Communio* 16, (1989, Fall). 366. Cf.: BALTHASAR: *A dicsőség felfénylése* I. 435.

17. John Meyendorff dicsérlettel említi, hogy a nyugati egyházban megmaradt az az ősi szokás, hogy ha minkét fél római katolikus, akkor szentmise keretében kötik a házasságot, és keleten is ennek a felújítását sürgeti. Még liturgikus forgatókönyvet is készít ennek megkönnyítéséhez. Cf.: MEYENDORFF: *A Házasság Misztériuma*. 27. (*Marriage. An Orthodox Perspective*. New York, 1984.)

18. Tertullianusz: „Ki képes ecsetelni annak a házasságnak a boldogságát, amelyet az Egyház köt meg..., amelyet a pápi áldás pecsétel meg, amelyet az angyalok tesznek közhírré, amelyet az Atya ítél érvényesnek?” Cf.: HERMANN HERMENEGILD OFM: *Promptuarium Patristicum*. Budapest, 1937. 350.

19. Cf. SHÜTZ Antal: *Dogmatika*. 610. Cf.: megkoszorúzás – babérkoszorú.

20. Aranyászajú Szent János, 9. homília a Timóteushoz írt első levélről, In: MEYENDORFF: *A házasság misztériuma*. 48.

21. MEYENDORFF: *A házasság misztériuma*. 47k.

Keleten az Eucharisztikus liturgiában egyesített házasság megáldását és megszentelését sokáig szinte egyedül a „koronázás” szertartása jelentette, bizonyára ez az oka, hogy ma is ez a neve a külön szertartásban végzett házasságkötés szertartásának.

Szent Pál misztériumnak (*misztérion*), nevezi a házasságot, ami nem egyszerűen titkot, hanem „szent titkot”, vagyis isteni jelenlétet jelez. A szent titoknak az a legfőbb jellegzetessége, különösen a bűn sötét titkához képest, hogy bár a bűnös dolgokban is sok szavakkal kimondhatatlan realitás rejtőzik, mégis mintegy *a priori* tudjuk, legtisztább ösztöneinkkel érezzük, hogy a szent titok feltárulása biztosan nem csalódást és veszteséget, hanem az élet maradandó csodáját, emberlétünk igazi lényegének üdvözítő tartalmait rejtegeti számunkra.²² A hitnek erre vonatkozó biztos reménye nélkül nem is igen mernénk belefogni a „nagy kalandba,” mert a házassághoz is hit kell. Sokan azért nem mernek belefogni sem a házasságba, sem más komolyan elkötelezett Istenkapcsolatba, mert számukra ez a bizonyosság valami miatt nem nyilvánvaló.²³ Vannak persze olyanok is, akik később „feledkeznek” meg arról, amiben valamikor még hittek, de – ahogy Jézus mondja – a kísértés idején, vagyis komolyabb nehézségek jelentkezésekor elpártolnak (Lk 8,13).

Mai jogos észrevételek szerint korunk házasságkötéseinek nagyszámú sikertelensége nagyrészt abból fakad, hogy rendkívül szétfeláldottak az emberek egymáshoz fűződő kapcsolatait, beleértve az Istenhez és emberekhez fűződő viszonyukat is.²⁴ Mindezeknek olyan torzító hatása van a házasságra, hogy az emberek többsége, manapság, amikor végül mégis házasságot köt, minden szeretetéttségének beteljesülését egyedül a házastársától várja.²⁵ Nyilvánvalóan kudarcok sorozatának teszi ki ezzel őt, amivel általában végérvényesen frusztrálja is. Azt a szeretetet ugyanis, amit a szüleinktől, a testvéreinktől, a barátainktól, a kollégáinktól, a szomszédjainktól vagy más alkalmi, hétköznapi szereteteseeményekből ezernyi szálon keresztül lehet megélnünk és megtapasztalnunk, értelmes ember nem várhatja el egyetlen emberi lénytől. Pedig sokan még ennél is többet várnak, égi szeretetet és földöntúli erőt, amit pedig csak az Istennel való meghitt kapcsolatban lehet megtapasztalni. Nem meglepő, hogy akit korábban bálványoztak és istenítettek, azt csalódásukban előbb trónfosztják, majd törvényen kívül helyezik, és úgy érzik, hogy rajta mint csalón és ámitón jogosan bosszút állhatnak.

Ezen a ponton emlékeztetni szeretnénk az olvasót arra a nyilvánvaló történelmi tényre, hogy a házasság intézménye a földön valójában ősbib minden vallásnál és hitnél, ami csak a földön előfordul. Számunkra ebből annyi mindenképp következik, hogy a házasság

22. MEYENDORFF: *A házasság misztériuma*. 19.

23. „Itt valami nagyobb történik, mint amit az egyéni természet mértékei befognak: a szerető nem azért adja át magát, hogy beteljesülést találjon, hanem, hogy tudatára ébredjen önnön mélyének. Önátadásával arra a természetre bízta rá magát, amely ugyan ott él benne, de több mint ő. Amit tesz, az legmélyebb önmagához tartozik, de több is annál, mivel benne most a természet az ő egyéni létén, sőt személyes létén keresztül szól és fejeződik ki.” BALTHASAR: *Az alak szemlélése*. 416. Az ember tudván tudja, „hogy akkor cselekszik helyesen, ha engedi, hogy a Nagy Törvény akadálytalanul megvalósuljon általa.” Ibid. 417.

24. Meg kell jegyeznünk, hogy Shütz Antal már 1932-ben is ugyanerre panaszkodik, hogy ti. a kor sokféle érték válságának ostroma a házasságon csattan a legfájdalmasabban. Cf.: SHÜTZ Antal: *A házasság*. Budapest, 1932. 5.

25. Franz-Josef NÖCKE: *Házasság*. In: Theodor Schneider (szerk.): *A dogmatika kézikönyve II*. Budapest 1997. 381.

intézménye ősibb a kereszténységnél is,²⁶ viszont már ebben az ősiségében is nyilvánvalóan az Isten műve. Minden valódi szakralitásnak ugyanis, – még Krisztus után is – ez az Isten által velünk együtt teremtett viszony a végső alapja, hiszen minden szentség forrása egyedül a Teremtő Isten.²⁷ Mindenesetre, az az etiológia, ahogyan az ember a Szentlélek közreműködésével a Teremtés könyvének első lapjain önmagát a nemek különbözőségében értelmezi, már utal erre az ősi hovatarozásra. Vö. „Isten a maga képére és hasonlatosságára teremtette őt, és férfinak és nőnek teremtette őket (1Móz 1,27)” – valamint: „mivel az ember nem talált magának hozzáillő segítőtársat, az ő húsából és csontjából Isten asszonyt teremtett mellé, akiért elhagyja apját és anyját, és akihez ragaszkodik, akivel egy testté lesz” (1Móz 2,20–24). A keresztény házasság azonban Krisztus ajándékai által még ennél is nagyobb tökéletességre törekszik.

Számunkra önmagában a házasság története is figyelemre méltó, hiszen akár tetszik nekünk, akár nem, ezt az utat járta be mostanáig, és úgy tűnik a történetnek még nincs is vége. Meg aztán tudjuk, hogy minden, ami az ember számára értékes lett, annak valahol, egyszer be is kellett lépnie az ő történetébe. Ezért számunkra nem csak a házasságnak, hanem Istennek, és a belé vetett hitünk megszületésének is megvan a maga története. Különösen figyelemre méltó számunkra ebből a történetből, hogy annak ellenére, hogy míg sok kultúrában a házasságkötés a kozmosz dualizmusának kultikus kiengesztelődési rituáléjává vált, a zsidóságban szinte teljesen profán jellegű ceremónia maradt. Számukra a kétneműség nem fejezett ki ugyanis kozmikus kettészakadtságot, hanem a Teremtő ajándéka és Isten hűségének a jele volt.²⁸ (Vö. Ez 16; 23; Ézs 62,4; Jer 2,2; 3,1; Hós 2,4–22). Jézus ezt még egyértelműbbé teszi, amikor Isten kezdetektől érvényes akaratának megismerésére és megtartására szólít fel a házassági hűséget illetően.²⁹ Vö.: „Amit Isten egybekötött, azt ember ne válassa el!”³⁰

A katolikus Egyház erre alapozza az érvényesen megkötött szentségi házasság felbonthatatlanságának tételét. Személyes meggyőződésem, hogy teljesen igaza van: az érvényesen megkötött szent házasság ugyanis azt jelenti, hogy két egymáshoz testileg és lelkileg illő, alkalmas, érett ember, Istenben gyökerezve, a megváltás ajándékaival a tarso-lyában olyan házasságot köt, amin a pokol kapui sem vehetnek erőt. Az ilyen házasságok nem is bomlanak föl. Viszont amelyek föl bomlanak, ott valami biztosan nincs rendben, és Krisztus egyháza egyre inkább tudatában van annak, hogy ezt egyre kevesebb joga van egyedül azokra a szerencsétlen, akár a maguk hibájából is bajba jutott „párookra” hárítani, akik mennyország helyett inkább már csak pokollá teszik egymás életét.³¹ Azzal viszont

26. „A keresztények nem különböznek más emberektől sem ország, sem nyelv terén és szokás terén sem: úgy kötnek házasságot, mint bárki más.” NOCENT, A.: *Il matrimonio cristiano*. In: La liturgia, i sacramenti: teologiae storia della celebratione, Genova 1995. Cf. *Levél Diognétoszhoz*. In: VANYÓ László (szerk.). Apostoli Atyák, Ókeresztény Írók. III. Budapest, 1988. 371, V,1.6.

27. Cf.: SHÜTZ Antal: *Dogmatika*. 620.

28. Franz-Josef NOCKE: *Házasság*. 382.

29. Uo. 383.

30. Cf. Mk 10,9; Mt 19,6.

31. Shütz Antal a házasságról 1931 őszén a Pázmány Péter Egyetem valamennyi kara számára tartott tíz

nem érthetünk egyet, amikor a keleti egyházakat a protestáns egyházakkal együtt emlegetve bírálják azért, hogy ilyen esetekben törvényes lehetőségét is látják a házasság felbontásának. Nem látom áthidalhatatlannak a két gondolkodás különbségét, de higgadtan és együtt érzően kell megvizsgálnunk egymás érvelését, ha előbbre akarunk jutni. A mai nyugati gyakorlat úgy próbál segíteni, hogy a szétesett házasságokban a korábbiaknál szélesebb körben vizsgálja és vélelmezi a fennálló érvénytelenítő akadályok meglétét, és ezt konstatálva sok esetben teljes joggal ki is mondja a házasság érvénytelenségét, és deklarálja a felek szabad állapotát. Ezzel az élet rendezésének lehetőségét nyitja meg azok előtt, akik számára ez ilyen módon lehetséges. Úgy vélem a keleti gyakorlat csaknem ugyanezt teszi, amikor törvényesen megszűntnek nyilvánít jogilag korábban fennálló és érvényesnek tartott házasságokat. Nyilvánvalóan hamis és jogtalan leegyszerűsítése volna azonban az említett eljárásoknak, hogy valójában „megengedik a válást”.³²

Jézus parancsot fogalmaz meg, amikor azt mondja: „ember ne válassza el!” Parancsra pedig ott van szükség, ahol az ontológiai lehetősége ugyan megvan valami megtételének, de Isten akarata az, hogy azt mégse tegyük. Ilyen a többi parancs is: ne ölj, ne lopj, ne paráználkodj, ne tégy hamis tanúságot, ne kívánd a másét, ne törj házasságot. Meg kell jegyeznünk, Jézus szerint, már az is házasságot tör, aki bűnös vággyal más asszonyra néz (vö. Mt 5,28), mivel a konkrét házasságtörés sok esetben a bűnös élet, gondolatok és vágyak következménye, és a látványos bajok igazi gyökere. Súlyos bűnnek kell tehát tartanunk, ha valaki házasságot tör, de azt is látnunk kell, hogy Isten teremtető szándéka, ami szabad döntést kíván biztosítani az embernek, ezt mégis megengedi.³³ A rémálom tehát akár valóra is válhat, és ha valóra válik, akkor a házasság össze fog omlani. Kérdés, hogy, ami marad belőle, amikor az egy test megint két testté válik, az még házasságnak nevezhető-e valójában? Úgy vélem az ortodox keleti gyakorlat erre a kérdésre mond nemet. És csak a nyilvánvalóan nem rendezhető helyzeteket akarja így törvényileg konstatálni, amire egyébként, mint világi feladattal felruházott császári hivatal formálisan kötelezve is volt. A súlyos bűn – nemde – a Krisztus testével, az Egyházzal való szentségi/kegyelmi egységet is „megszakítja”? Elvész a megszentelő kegyelem állapota, felfüggesztődik és talán örökre megszakad az üdvözítő jelentőségű szeretetkapcsolat. Ha történik kiengesztelődés, még ha nem is nyomtalanul, és következmények nélkül, de csakis ez esetben a kapcsolat újból helyre állhat. Valószínűleg nem lehet ez nagyon másként a házassággal sem. Annál kevésbé, mert úgy a kelet, mint a nyugat egyházaiban Szent Pál teológiája nyomán a házasság titka Krisztus és az Egyház titkára van vonatkoztatva (vö. Ef 5,32). Viszont van még valami, amit kötelességünknek

előadása egyikén egyáltalán nem ezzel a szándékkal, de mégis konstatált egy figyelemre méltó tény. Először a növekvő válási statisztikák szomorú adatait közli, majd hozzáteszi: „Hát, ha még statisztikailag ki volna mutatható azoknak száma, kik törvényesen nincsenek ugyan elválasztva, de lélekben régen elváltak!” In: SHÜTZ Antal: *A Házasság*.

32. John MEYENDORFF: *A Házasság Misztériuma*. Budapest. 2009. 33. (*Marriage. An Orthodox Perspective*. New York 1984. 54.). Cf.: Hilarion ALFEJEV: *A hit titka*. Budapest, 2005. 163.

33. Az Isten teremtető akarátát bemutató dogma szerint: „Isten a rosszat semmiképp sem akarja, viszont a fizikai rosszat, (a teremtetett lét törekenységét és sebezhetőségét) mellesleg akarja, az erkölcsi rosszat pedig csak megengedi.” Cf. BEINERT: *Rossz* (Szócikk) In: Wolfgang BEINERT: *A dogmatika lexikona*. 524.

érzünk itt szintén szóvá tenni. Tudniillik az a tény, hogy a nyugati egyház a házasselek egyikének halála esetén oly simán felbontottnak vélelmezi a szentségi érvényes házasságot, és új házasságra engedi az özvegyeket, hogy azt meg már a keletiek nem tudják jó szemmel nézni. Úgy látják ugyanis, hogy ezzel a gyakorlattal a nyugat teljesen csak evilági intézménynek minősíti a házasfársi szeretetet és egységet, csak azt nem értik pontosan, hogy akkor miért tartja olyan fontosnak hangsúlyozni a felbonthatatlanságát.³⁴

Az, hogy ott már nem nőülnek³⁵ és férjhez sem mennek, hanem úgy élnék, mint Isten angyalai, biztosan nem jelenti azt, hogy a szentek számára már nem lenne érték a hűséges szeretet, hiszen közben járnak értünk, várnak minket, az angyalok is hűek Istenhez, Krisztushoz, az Egyházhoz és azokhoz is, akiket őrizetükre bíztak. Már az örömhír ószövetségi megjelenésének az egyik legfőbb vonása is a hűség volt, miszerint Isten még akkor is hűséges marad, ha már az asszony is hűtlen lenne gyermekéhez (Ézs 49,15). Biztosan sok minden másképp lesz odaát, de ha a szeretet megszűnne hűség lenni, akkor bizonyára már nem is volna szeretet. Emiatt a keleti egyház Szent Pállal együtt sokkal inkább arra biztatja az özvegyeket, hogy készüljenek a nagy és örök együttlétre szereteteikkel, akiket elragadott a halál, és ne rendezkedjenek be úgy, mintha nem lenne feltámadás és örök élet, vagyis hacsak egy mód van rá, ne kössenek újabb házasságot (1Kor 7,10–11). Igaz, azoknak, akik nem tudnak megtartóztatásban élni, engedményként ugyancsak Szent Pál apostollal a kelet is megengedi az újabb házasságot,³⁶ de azt a szertartást, amit ehhez celebrál – nem nagyon kívánom senkinek.³⁷

Bernard Häringgel együtt a legőszintébb meggyőződésünk, hogy nyugaton az özvegyek és elváltak ennyire eltérő megítélésének, és az eucharisztikus közösségbe való rendezett visszafogadástól való elzárkózásnak történelmi és pszichológiai okai is vannak.³⁸ Ezek közül talán az egyik legfontosabb az, hogy a cölibátus teológiailag igazolha-

34. Cf. MEYENDORFF: *A Házasság misztériuma*. 57k.

35. Vö. Mt 22,30; Mk 12,25; Lk 2,35.

36. Olivier CLÉMENT: *Kérdések az emberről* (ford. Baán István). Budapest 2004. 120.

37. Meyendorff az alábbi összehasonlítást teszi a két gyakorlat között: A válással és újraházasodással kapcsolatos római katolikus szemlélet és kánoni szabályozás az alábbi előfeltételeken alapszik: 1. A házasság törvényes szerződés, és hogy keresztények számára ez a szerződés törvényesen fel nem bontható. 2. A házassági szerződés csak a földi életre vonatkozik, ezért törvényszerűen felbomlik a felek egyikének halálával. Az ortodox megközelítés más előfeltételekből indul ki: 1. A házasság szentség, amelyet az Egyház testében a pap áldása adományoz a feleknek. Mint minden szentség, a házasság is Isten Országának az örök életébe kapcsol be. Ebből következően a partnerek valamelyikének halála nem oldja föl azt, hanem ellenkezőleg, ha ők is úgy kívánják, és ha „megadatik nekik” (Mt 19,11), akkor házasságkötésük örök köteleket teremt közöttük. 2. A házasság nem valami mágikus cselekmény, hanem a kegyelem ajándéka. A felek, emberek lévén hibázhatnak, ha fölkészületlenül kéri a házasság kegyelmét. Vagy az is előfordulhat, hogy képtelenek gyümölcsözővé tenni ezt a kegyelmet. Ezekben az esetekben az Egyház elismerheti a tényt, hogy nem fogadták el a kegyelmet, tolerálhatja az elkülönülést, s megengedheti az újraházasodást. De természetesen soha, senkit nem buzdít újraházasodásra – mint láttuk az özvegyeket sem –, mert tisztában van a házassági kötelék örök jellegével. A válást egyes konkrét esetekben csak tolerálja, abban az esetben, ha az illető számára ez tűnik a legjobb megoldásnak. MEYENDORFF: *A házasság misztériuma*. 72.

38. Bernard HÄRING: *Másképp is lehetne*. Budapest, 1993. 28. „A trentói zsinat a házasság szentségi természetét hangsúlyozza, kiemeli lényegi felbonthatatlanságát (kivéve a nem érvényesen megkötött házasságot), és egybeként azt is rögzíti, hogy az Egyháznak teljhatalma van arra, hogy házassági akadályokat

tatlan kötelező volta ellenében, annak jogilag mégis erőltetett gyakorlata mentálisan olyan komplex toleranciahiányt okozott a házasságra vonatkozóan a latin egyházi és teológiai közgondolkodásban, ami a legnyilvánvalóbb helyzetekben sem képes elmenni már a krisztusi szeretet végső határáig. Bernhard Häring I. János Pál pápát is idézi, aki enyhíteni akarván a „*Humanae Vitae*” enciklika utáni csalódott közhangulatot magára vonva néhány igen nagyhatalmú egyházi férfiú haragját is, bátorkodott azt mondani, hogy „Ugyan mit értünk mi, akik cölibátusban élünk a házasság problémáihoz?”³⁹ S hogy ezen kijelentés jogosságának valamennyire a törvényhozó nyugat is tudatában van, azt az is bizonyítja, hogy a felbonthatatlanságot esetenként vitatókkal szemben sohasem mert, vagy akart túl kemény átkokat szórni kánonjaiban (DS 1807).⁴⁰ Bizonyára érzekelte, hogy erre vonatkozó véleménye nem egészen általános meggyőződés, mint amit ténylegesen „mindig, mindenütt, mindenki hitt” az Egyházban.⁴¹ Némileg ugyanez a félelemből fakadó arrogancia érezhető a mögött a hangnem mögött is, ahogyan a trentói zsinat kánonjai védelmezik a jogot, hogy házassági akadályokat gördítsenek bizonyos esetekben a felek közé. Az isteni felhatalmazás azonban csakis a szeretet hatalmára vonatkozhat, aminek természetesen kötelessége feltárni a valódi akadályokat, de iszonyattal kell távol tartania magát minden egyéb szeretetlen és erőszakos beavatkozástól a megváltottak életében.⁴²

határozzon meg, illetve hirdessen ki. KOCH: *A házasság szentsége*. 216.; Cf. *Dignitatis Humanae* 1797–1812, a II. Vatikáni zsinat „Nyilatkozat” a vallásszabadságról. SZIT, Budapest, 1986.

39. Bernard HÄRING: *Másképp is lehetne*. Budapest, 1993, 78.

40. Cf.: NOCKE: *Házasság*. 390. „A Velencei Köztársaságnak ez időben több, a Földközi-tenger keleti medencéjében fekvő görög lakosságú sziget volt birtokában, mint Kréta, Ciprus, Korfu stb. Ezek a görög szertartású egyházak folytatták hagyományukat, és a Jusztinianusz császár kódexe szerint néhány súlyos ok miatt (mint házasságtörés, vagy azzal való igazolatlan vádolása a másiknak, politikai árulás, öt évnél hosszabb eltűnés, gyilkosság kitervelése, s végül a felek egyikének szerzetesi fogadalma, cf. MEYENDORFF, *A házasság misztériuma*. 63–65.) felbontották a hívek házasságát. Velence követői fölhívták a figyelmet arra, hogy ha a zsinat kimondja a házasság föltétlen felbonthatatlanságát, és elítéli a keleti gyakorlatot, ez új éket fog verni a latin és görög szertartású kereszténység közé. Amellett a görög kultúrterületről származó zsinati atyák arra is rámutattak, hogy a görög szentatyák tanítása a válást illetően nem volt olyan merev, mint a középkori latin gyakorlat.” ALSZEGHY Zoltán SJ.: *Házasság*. 109. John Meyendorff pedig kifejti, hogy az egyébként igencsak polemikus lelkületű keleti atyák a válásra vonatkozó bírói törvényeket mennyire nem támadták, s hogy sok császár mint Jusztinianusz is kifejezetten törekedett keresztény szellemű törvényeket hozni, valamint idézi Ciprusi Szent Epifánioszt (+403): „Aki nem bírja megtartóztatni magát első felesége halála után, vagy ha érvényes okból, pl. parázناسág, házasságtörés vagy egyéb más bűn miatt elvált tőle és másik feleséget vesz magának, vagy az asszony másik férjét, az isteni Ige nem kárhoztatja őt, s az Egyházból és életéből sem zárja ki, hanem gyengesége miatt inkább megtűri.” (Eretnékségek ellen. 69, PG 41, col. 1024C–1025A). In: MEYENDORFF: *A házasság misztériuma*. 75.

41. „A 19. század óta a dogma, mint szakkifejezés Lerinumi Szent Vince szóhasználatát veszi át a dogma *catholicum* definiálására, miszerint a katolikus dogma az, „amit mindenhol, mindig, mindenki hitt”. Cf. BEINERT, W., „Dogma/dogmatikai kijelentés”, In: *A Katolikus dogma lexikona*. Budapest, 2004. 98.

42. Örsy László SJ., a világszerte ismert kánonjogász és teológus *Theology and Canon Law: New Horizons for legislation and Interpretation* című könyvében (Collegeville, Minnesota 1992. 9–10) alaposan utánajárt annak a problémának, hogy praktikusán hogyan működik a kollegialitás az Egyházban. Megkérdezi többek között, milyen teret ad az Egyház jogrendszere a keresztények hitbeli érzékének. A válasz megrendítő, – mondja Bernhard Häring (op. cit., 78): gyakorlatilag semmilyen. „Az új kódex hivatalosan elismeri ugyan az

Häring szerint azonban Róma más területeken is annyira fél a precedenst teremtő intézkedésektől, hogy még ott sem lép, ahol pedig a nagyobb szeretet nemcsak megenyedné, de meg is követelné azt.⁴³ Vigyáznunk kell ezzel! Tudjuk, hogy a rossz példa fertőző és ragadós, ezért természetesen nem nézhetjük a romlást ölbe tett kézzel. Mégis a bibliai házasságtörő asszony története arra tanít, hogy a hibátlan szeretet semmilyen példa statuálása érdekében nem vet oda áldozatul még a többiek „üdvösségéért” sem, egyet sem a legkisebbek közül, akin könyörülhetne, mert tudja, hogy olyan „közösség”, amelyben a szolidaritás bármi okból felfüggeszthető, nem méltó többé az Istenhez és Krisztushoz. Természetesen Jézus ez ügyben is precedenst teremtett; – nem ez volt az első és nem is az utolsó. Sokak bírálatát kivítva, de pontosan ezt a mindenki irányában kivételes szeretetet akarta az Isten új népe normájává tenni. Az a precedens, hogy nem kell precedens, csak egyértelmű ítélet és maximális tolerancia. Meggyőződésünk, hogy éppen és leginkább az olyan élethelyzetekben kell túlláradnia a kegyelemnek, ahol korábban túlláradt a bűn, és hogy a betegnek orvos kell, nem kegyelemdőfés. „Én sem ítélek el, menj békével, és többé ne vétkezzél” (Jn 8,11; Mt 9,12; Mk 2,17). A lator és a vámos, Péter és Tamás, a kapernaumi százados és a zsinagóga előljárója, a kánaáni asszony vagy épp Mária Magdolna. – Isten Országáért Krisztus senkivel nem félt kompromittálni magát. Pislákoló mécses, megrop-pant nád, elveszett bárány, pusztába kergetett bűnbak: reménykedjetek!

Alszeghy Zoltánnal azt mondjuk: Igen, az Egyháznak van bírói, törvényhozói joga rendelkezéseket hozni és a történelemben élhet is vele. A trentói zsinat például mivel a szüzességet magasabb rendű értéknek nyilvánította a házasságnál, azért felbonthatónak nyilvánította az érvényesen megkötött, de el nem hált szentségi házasságot is, ha valamelyik fél szerzetesi fogadalmat tett (DB 976). De hatalma lett volna ugyanúgy azt is elrendelni, hogy az érvényes szentségi házasság semmi miatt ne legyen felbontható, csak hite szerint nem ezt kívánta tőle akkor az igazság és a legnagyobb szeretet. Alszeghy professzor viszont arra mutat rá, hogy az egyháznak Istentől erre kapott hatalma van ahhoz is, hogy még „ha a nyugati egyház a középkor társadalmában lehetetlennek mondotta is, hogy valamelyik fél házasságtörése felbontsa a házasságot, az mégse zárja ki azt, hogy, egy gyökeresen más társadalmi rendszerben, az evangélium követelményét más módon fejlessze tovább, közeledjen a keleti egyház szokásaihoz, és tekintettel az emberiség „kemény szívére” (Mk 10,5) lemondjon arról, hogy egy magas ideál elérését mindenkire kötelezőnek tekintse.”⁴⁴

egyek közösségekben újonnan keletkező szokásokat, de annyi korlátozással, hogy gyakorlatilag megfojtja őket. Nem csoda, hogy Ázsia és Afrika mai fiatal egyházai képtelenek kibontakoztatni saját gyakorlatukat, amint azt az első századok fiatal egyházai megtehették. Parancsba adják a törvény teljesítését, anélkül hogy a visszakérdezést engedélyoznák. A történelem iróniája, hogy egy saját római rítus és saját római egyházfegyelem kialakulását csak a többi egyház tiszteletteljes engedékenysége tette lehetővé.” Örsy László ennek a ténynek az ökumenikus hatásaira is utal, mikor azt mondja: „Hogyan várhatnak el a Rómától elszakadt egyházak, hogy tiszteletben tartsák szokásaikat és intézményeiket, ha Róma a saját háztartásán belül is ilyen kevés mozgásteret ad más kultúráknak?”

43. Bernard HÄRING: *Másképp is lehetne*. 51k.

44. ALSZEGHY Zoltán: *A házasság*. 112k.

Láthatóan igen sok tennivalója van a pasztorális gyakorlatnak is ezen a téren. Nem kellő körültekintéssel oltár elé vezetett pároknál csak utólag és bizonyára sok mindenhez már túl későn derül ki az egymással való házasságkötésre való alkalmatlanságuk. Az ilyen házassági kísérleteket minden lehetséges módon el kellene kerülnünk! John Meyendorff amerikai ortodox teológus ajánlásával egyetértve mondhatjuk, számos probléma tisztázódna a egyes házasságokkal kapcsolatban is minden érintett szemében, ha újra fölélesztenénk a házasságkötés szertartásnak az Eucharisztikus liturgia keretébe integrált gyakorlatát azok számára, akik mindketten érvényesen járulhatnak az Eucharishtiához. Szerinte ugyanis így a egyes házasságok, valamint az özvegyek és elváltak másodházassága esetében is az Eucharisztikus liturgián kívül végzett szertartás különbözősége ékesen mutatná először az Egyházban kötött házasság teljes szentségi természetét, másodszor az Egyház gyakorlati, lelkipásztori toleranciáját, és harmadszor kifejeződhetne az Egyház azon kívánsága is, hogy egy napon minden házasság beteljesedhet a hit egységében és az Eucharishtiában.⁴⁵

A bűn miatt elsősorban megváltásra és helyreállításra szorul a házasság, nem ünnepeyes emberi megerősítésre⁴⁶ és szentesítésre, – s főként nem olyan házasság szentesítésre, amit a korai skolasztika szerint, annak tisztátalansága miatt egyáltalán nem is szabadna megengedni.⁴⁷ Bemérésre van szüksége a házasságnak is, mint magának a bűnös embernek és az egész világnak: hogy megítéltesen, megváltasson és újraformáltasson.⁴⁸ Mindennek erre van szüksége, hiszen minden bűn lényege az Istenhez való hűtlenség, a bálványokkal való paráználkodás, vagyis a lelki házasságtörés (Jer 2,2; 3,1; Hós 2,4–22).⁴⁹ A világ fejedelme ma sokakat próbál a széles útra terelni, talán, hogy paráznál, házasságtörő lelke ne legyen olyan kibírhatatlanul magányos, de ez az út akármilyen széles és bármilyen sokan járnak is rajta, mégiscsak romlásba vezet, s az ilyen tömeg sosem válhat közösséggé. Ahogy XVI. Benedek pápa is mondja: „A test látszólagos istenítése nagyon gyorsan a testiség gyűlöletébe csaphat át.”⁵⁰

A házasság szentsége

Amikor a gyűrűk cseréje után a pap bevezeti a jegyespárt a templomba, akkor valósul meg a szentség igazi formája, mert ekkor a házasság egyszerre szimbolikusan és reálisan is belép az Egyházba, hogy általa és vele együtt e világnak Isten országára nyíló kapujává legyen.⁵¹ A keresztény házasság egy keresztény férfi és nő közös vágyakozó (erotikus) sze-

45. MEYENDORFF: *A házasság misztériuma*. 71.

46. SCHMEMANN: *A világ életéért*. 104.

47. Cf.: NOCKE: *Házasság*. 388.

48. SCHMEMANN: *A világ életéért*. 113.

49. „Isten Izraelhez fűződő kapcsolatát a jegyesség és a házasság képével ábrázolják; ezért a bálványimádás (neve másként) házasságtörés és proflitáció.” In: *Deus caritas est*. 15.

50. XVI. Benedek: *Deus caritas est*. Budapest, 2006, 11.

51. „Úr Istenünk, ki a pogány nemzetek közül előre eljegyezted anyaszentegyházadat, a tiszta szüzet, áld meg ezt az eljegyzést is...” *Euchologion. Görögkatolikus Egyházi Szerkönyv*. Budapest 1964. 36. Az eljegyzés imája arra is utal, hogy amint az Egyház kiválik a népek közül, úgy a keresztény házasság is elhivatik és

retete a nagy harmadik, vagyis Isten iránt, mivel a házastársakat maga Isten köti össze, aki Szent Lelke által önmagát adja nekünk nászajándék gyanánt.⁵² Akik egyesültek a természetes házasságban, azokat az Egyház az Eucharisztia által, Krisztusban is egyesíti.⁵³ Az Erosz a testi szerelem tette- és áldozathozatalra-kész vágyakozása, a mennyei beteljesedés éhezése pedig nem elégedik meg földi táplálékkal, csak égivel, ami Isten asztaláról való.⁵⁴ Még ha nem is teszik föl újra és újra, azért a kérdés minden szentségben ugyanaz: „Egyesülsz-e, egyesültél-e Krisztussal? S hiszel-e Benne?” Isten lehajló szeretete (*Agapé*) és üdvözítő akarata (*Erosz*) is mindig megvalósul a találkozásban, amikor Isten megtöri kenyerét az éhezőknek, hogy ezután ők is megtörhessék ugyanazt másoknak.⁵⁵ Ezért szentség az Istennel egyesült szerelem, mely eleve elrendelt célját éri el ilyenkor. Az Erosz és *Agapé* elválaszthatatlan összetartozása, a férfi és nő megtisztult és Isten elé hozott szeretetegységében, az ajándékozó és elfogadó isteni szeretet valóságos és szimbolikus szentélye lesz.⁵⁶ Szökellő vízforrás, mikrokozmosz,⁵⁷ családi egyház,⁵⁸ földről az égbe vezető mennyei lajtorja.⁵⁹

A házasságot Szent Pállal együtt (Ef 5,32) Krisztus és az Egyház kapcsolatára kell vonatkoztatnunk több okból is. A házasság a papsággal együtt az Eucharisztia liturgiájában születik meg eredetileg. Meglepően egyező részek vannak a két szentség kiszolgáltatásának liturgiájában is.⁶⁰ Mindkettő a szeretet áldozathozatalára készül Krisztus főpapi oltáránál, a keresztnél; egyik sem kényszerből, hanem mert hő vágya, s értő hite van a szeretet önkéntes áldozatának bemutatására. „Van-e valódi, igaz, elhatározott szándékod és kényszerítés nélküli szabad akaratod?...”⁶¹ – kérdezi a házasodni akaró feleket még a templomajtóban az eskető pap. A keresztény jegyesek a család és a házasság bálványozása

jellé tétetik a természetes házasságok közül. Cf.: SCHMEMANN: *A világ életéért*. 113.

52. Cf.: SCHMEMANN: *A világ életéért*. 116.

53. Cf.: HILARION ALFEJEV: *A hit titka*. Budapest, 2005. 163. Talán ezért nincs papi áldás nélkül a nyugati keresztények házassága sem, mert az Eucharisztia az Egyház minden áldását hordozza és közvetíti maga is, és amint említettük már korábban, a latin egyházban elterjedt a Szentmise keretében történő esketése a teljes jogú keresztényeknek.

54. „Az a fontos, hogy tudjuk, éhesek vagyunk. Ez nem hiedelem, hanem biztos tudás, amit csak hazugsággal lehet elleplezni. Akik azt hiszik, hogy létezik, vagy egyszer létezni fog földi eredetű táplálék, mindannyian hazudnak.” SIMONE WEIL: *Szerencsétlenség és Istenszeretet*. Budapest, 1998. 24.

55. *Deus caritas est*. 13.

56. „Az egyházatyák a fölemelkedés és lehajlás, az istenkereső Erosz és a sokféleképpen továbbajándékozó *Agapé* elválaszthatatlan összetartozásának jelképét látták Jákob létrájában.” *Deus caritas est*. 13; XVI. Benedek Nagy Szent Gergely magyarázatát idézi fel, miszerint a lelkipásztornak így kell a kontemplációban gyökereznie, hogy mások szükségleteit, mint a magáét befogadja. *Deus caritas est*. 13. cf.: Nagy Szent Gergely: *A lelkipásztor kézikönyve*. Budapest, 2004. 83–84.

57. KALLISTOS WARE: *Az ortodox út*. Budapest, 2002. 76kk.

58. „A II. vatikáni zsinat elkerüli a házasság céljainak és javainak rangsorolását, elfogadja azonban a személyes szempontokat, és összeköti ezeket a családra irányultsággal: »A keresztény házasság jelzik a Krisztus és Egyháza közti egység és termékeny szeretet titkát és részesülnek belőle.« (Ef 5,32; LG 11). A szentség itt már nem csak megjeleníti a Krisztus és Egyháza közötti szeretetegységet, hanem a házastársak is részt kapnak belőle.” Nocke: *Házasság*. 390.

59. *Deus caritas est*. 13.

60. *Deus caritas est*. 121.

61. A konszenzus kikérdező szavai a házasságkötés szertatásában. In: *Euchologion*. 30.

helyett a minden szeretetnek helyes irányt mutató isteni szeretet felé fordulhatnak, ha hiszik, hogy a természetes házasság bűnös eltévelyedéseinek csak Isten jelenléte és a vele való közösség vethet véget. Az Egyház szolgálata által a házasságkötés szertartásában a kereszt örömteli szeretetáldozatának fényében a természet öncélú bolyongása véget ér, és legmagasabb rendű céljára irányul.⁶² Alexander Schmemmann joggal hívja fel a figyelmet arra, hogy az Isten Országának perspektívájában a házastársi szeretet örömteli bizonyossága nem addig szól, míg a halál el nem választ, hanem inkább akkor kezdődik el igazán, mikor a halál végleg egyesít.⁶³ A házasság igazi, sokak által keresett végső hatása, mint az összes szentségé együtt is, maga az üdvösség. Jóllehet ez nem a házasság megkötésekor, hanem annak végén valósul meg teljesen, és visszavonhatatlanul, amikor valóban örökre – és nem csak „holtomiglan-holtodiglan” – azzá válunk, aminek Isten álmodott meg minket.⁶⁴

Az Énekek énekében a szerelmes menyasszony a vőlegényre és a vőlegény a menyasszonyra tekintve felfedezi és megénekli az egész teremtett világ szépségét és jóságát, felismeri a körülötte lévő dolgokban azt a hasonlóságot, amit a teremtő keze hagyott rajtuk és az Ő mindenütt való jelenléte kölcsönöz nekik.⁶⁵ A keleti atyák azt látják ebben, hogy az ember a teremtett világgal mély belső egységben van. Nem a messzi távolból érkezünk a világba, mint üstökös, hogy egyszer tovább álljunk, hanem mint a rügy a fából, mint a „szomjas hajtás a földből” (vö. Ézs 53,2) oly észrevétlen belőle születünk.⁶⁶

A jegyesi szerelem segít fogalmat alkotni a hívő embernek Isten és Izrael, valamint a Krisztus és az Egyház mély és titokzatos szeretetkapcsolatáról. A szeretett másikon, mint fókuszponton keresztül föltáruul előttünk az egész teremtett világ csodálatos szépsége, és a mindezt teremtő Isten jósága és bölcsessége is. A zsoltár ilyenkor oly édesen nyilvánvaló evidenciája szólal meg a szerelemben: „Mindeneket bölcsességgel cselekedtél” (Zsolt 104,24). De talán ez a házasság szentségének sokat keresett, igazi, külön kiváltsága is, hogy a Teremtőre itt minden más szentség dologi jellegű közvetítőjétől eltérően egy élő és fájdalomosan törekény személyen keresztül mondhatunk igent Istenre.⁶⁷

Reálszimbólum-e a házasság is, mint a többi szentség? Azaz létrehozza, amit jelez? – Továbbra sem könnyű kérdés ez a teológiában. Krisztus azt mondja, „ha valaki befogad egyet e kisdetek közül, engem fogad be, s aki engem fogad be, az nem engem fogad be, hanem, aki engem küldött” (Mk 9,37). Máshol pedig, hogy „amit egynek e legkisebbek közül tettetek, azt nekem tettétek” (Mt 25,40). Véleményünk szerint ezek az igen súlyos szavak felhatalmaznak minket, hogy a házasságban úgy tekintsünk egymásra, mint az életünkbe

62. SCHMEMMANN: *A világ életéért*. 115–116.

63. Uo. 116.

64. Uo. 115.

65. „De szép vagy, kedvesem, igen szép vagy! Szemeid, mint a galambok a fátyolod mögött. A hajad akár a kecskenyáj, amely leereszkedik a Gileád hegyéről. Fogaid a megnyírt juhokhoz hasonlóak, amelyek éppen most bagyják el az úszatót: mind ikreket ellenek, és még egyikük sem vesztette el a fiát. Az ajkad mit a karmazsin szalag, a csacsogó száz szeretni való. A halántékd, akár egy gránátalmagerezd a fátyolod alatt.” (ÉnÉn 4,1–3).

66. ANTHONY DE MELLO: *A csend szava*. Budapest, 1993, 131.

67. „A házasságig az ember elsiklik az élet felett, mintegy kívülről szemlélve azt és csak a házasságban merül el az életben, egy másik személyiségen keresztül lépve be abba” Cf. ALFEJEV: *A hit titka*. 163.

befogadott Űrra, aki maga szeret minket abban, akit hozzánk vezetett és nekünk ajándékozott. Ha pedig az út, amin idáig eljutottunk helyes és valódi, akkor a szent házasság Isten rendelte „nagy titok”-ként nemcsak jelzi a szeretet egységet Krisztus és az Egyház között a világban, hanem analóg módon meg is valósul benne az, éppen a legnagyobb titokban való részesedés által. Ezért is nem vehetnek rajta erőt a pokol kapui. Az Isten Országa Krisztus eljövetele óta nem csak eljövendő, hanem már köztünk és bennünk is van. Az Egyház a végső időben él, mert az idő betelt, amikor Krisztus mindent végbevitt. Az Egyház ennek a teljességnek a jele és szentsége, legfőbb feladata Krisztus üdvözítő szeretetének evangéliumi reprezentálása, vagyis megjelenítése a világban.⁶⁸ A házasságban élő férjek és feleségek a szentség által fölszentelve, vagyis egymás férjévé illetve feleségévé válva a legmélyebb értelemben reprezentálják a szeretetben mindenkit egyesíteni tudó és akaró Istent.

„Szeretetspirál”

Végezetül vizsgáljuk meg, hogy a testi szerelemből kibontakozó mély házastársi szeretetkapcsolat, hogyan hordozza és példázza önmagában minden egyéb szeretetkapcsolat analógiáját, aminek segítségével minden boldog életre vágyó ember figyelmesebben és tudatosabban építheti úgy a saját maga, mint szerettei, barátai és ismerősei, Istennel és egymás közt megélt szeretetkapcsolatát.⁶⁹

Meghitt és mély szeretetkapcsolatban élők, ha nehéz valósággal találkoznak életükben, ketten együtt néznek szembe azzal. De ez csak olyan társaknak lehetséges, akik néhány-szor már végigjárták a szeretetkapcsolat elmélyítésének dinamikus lépéseit. A kölcsönös szeretet elmélyítésének dinamikus lépései egyaránt vonatkoznak az Istennel való kapcsolatra, azonos vagy különböző nemű emberekkel megélt kapcsolatokra, közösségben élők egymásközi szeretet viszonyulásaira, valamint közösségek közti szeretetkapcsolatokra is.⁷⁰

A szeretet elmélyülésének dinamikus lépései egyre mélyebb szeretet megélésére vezethetnek, viszont, ha megpróbálunk tartósan berendezkedni valamelyik közbülső szintjén, akkor könnyen el is sekélyesedhet és el is sorvadhat. Ezért, akinek fontosak az emberi kapcsolatai, az ne sajnálja a fáradságot és a befektetett energiát, először is azért, mert megéri, és azért sem, mert e nélkül biztosan nem tudnak fejlődni, és életben maradni.

Az első lépést Nemes Ödön jezsuita atya *hívás*-nak nevezi, amivel személy szerint csak részben értek egyet.⁷¹ Én szívesebben „hívnám” a kiinduló pontot XVI. Benedek pápa *Deus caritas est* című enciklikájának logikája szerint *Erosznak*, vagy *vonzódásnak*.⁷² Persze a valódi alapok alkotója és végső princípiuma igazából maga Isten, de azt el kell ismernünk,

68. „Ami a testnek a lélek, azok a keresztények a világban” – „Levél Diognétoszhoz”. In: *Ókeresztény Írók III.* 372.

69. A boldogság a szentség jele, az emberi érettség mutatója. Szentek kanonizációjának legfőbb biztosítéka, hogy boldog emberek.

70. NEMES Ödön SJ.: *Párbeszélgetés. Kapcsolatépítő munkafüzet házasság előtt állóknak.* Budapest, 2006.

71. NEMES Ödön SJ.: *Párbeszélgetés.* 8. fejezet: *A szeretetkapcsolat titka.* 58.

72. „a görög kultúrát... a fölemelkedő vágyakozó szeretet, az Erosz határozza meg. – Az Erosz mindenek előtt vágyódó, fölemelő, elbűvölő szeretet”. In: *Deus caritas est.* 13.

hogy fenomenálisan valóban úgy kezdődnek el a kapcsolatok, ahogy Ödön atya mondja. Mégis, ha elfogadjuk, hogy valóban a meghívás az első igazi látható „lépés” a szeretett másik felé, akkor viszont arról kell elgondolkodnunk, milyen láthatatlan belső megmozdulások előzik meg és inspirálnak belülről arra valakit, hogy másik embert meghívjon: esetleg életre szóló együttutazásra. A rend kedvéért nevezzük ezt az állapotot Zéró pontnak!

A Zéró pont abszolút függetlensége persze lehet a nemlét nyugalma, a semmittevés képzelt szabadsága, a modern álliberalizmus sehová sem induló tipródása is, de valódi kiindulóponttá válik, ha horizontunkon úgy tűnik fel valami, hogy igazán és erősen megdobbzan tőle a szívünk. Felkel a nap, valami megrebben, megérint egy hang és visszhangot kelt a mélyben. Ezek az impulzusok az emberben érzelmeket keltő rezonanciák, tettekre adott inspiráló kegyelmek, melyek világosságot gyűjtenek és cselekvésre indítják az akaratot, és nem csak szerelmes fiatalok sajátjai.

Elképzelnem sem tudom, hogy e nélkül a mozzanat nélkül bármi is elkezdődjék az életben. Hiszem, ha valami nem töri meg a közömbösséget, nem születhet belőle szeretet. A Zéró pont az Erosz ébredésének a helye, és csak olyasvalami képes fölgerjeszteni, ami egyrészt nagyon hasonló hozzánk „hús a húsunkból és csont a csontunkból,” másrészt viszont valóságosan különbözik tőlünk: egy igazi más-világ. Jézus szerint a vele való kapcsolatunk is mindig ezzel kezdődik, vö. „Ha Atyám nem vonzza, senki sem jöhet énhozzám.” (Jn 6,44). Teilhard de Chardin is fölfedezi ugyanezt, mikor az Ómega pont vonzásában célja felé tartó világról beszél. A mindent mozgató nagy mozdulatlan, mindent mozgásban tart.⁷³ A vonzás ereje atomizálja az erőt, ez tartja össze a világmindenséget. Jézus próféciája azt hirdeti, hogy ha majd fölmagasztalják, Ő is mindent magához vonz (Jn 12,32). XVI. Benedek pápa első enciklikájában komoly erőfeszítést tesz arra, hogy a Nietzsche szerint épp a kereszténység által megmérgezett és megrontott Erosz-t visszavezze a szeretet titkának kibontakozásában őt megillető Istentől rendelt helyére.⁷⁴ A vonzerő: a jóság, a szépség és az igazság láthatatlan ereje. Az igazság nagyon egyszerű: a csúf, a rossz, a hamis taszít, a jó és a szép pedig vonz bennünket. Annyi bizonyos, hogy valaminek érezhetően sikerült fölkeltenie az érdeklődésünket, hogyha úgy érezzük, feltétlenül meg kellene ismerkednünk vele.

Az első látványos lépés, amikor az értelemről az akarat veszi át az ügyintézkést és akcióba lép, valóban a hívás. Jézus is így vette fel a kapcsolatot az apostolokkal, egyszerűen meghívta őket magához, ahogy egy fiú elhív egy lányt egy randevúra, apa a fiát, mester a tanítványt. Megkerülhetetlen lépés ez közösségek között, családi-baráti kapcsolatok építésében és minden más személyes szinten, ahol ember és ember között valami elkezdődik, vagy épp folytatódni akar.⁷⁵ Így hívta életre Isten a teremtményt, így lép a tettek mezejére a

73. „Az az isteni hatalom, melyet Arisztotelész a görög filozófia csúcspontján gondolkodva próbált megragadni, minden létező számára kívánság és szeretet tárgya, – ez az istenség, mint szeretet létező mozgatja a világot (Metaphisica XII,7) – de ő maga semmire nem szorul rá, és nem szeret, csak szeretik. Az egy Isten azonban, akiben Izrael hisz, maga szeret.” *Deus caritas* esf. 15.

74. Cf.: *Deus caritas* esf. 8k.

75. NEMES Ödön: *Párbeszélgetés*. I. pont, a Hívás: „Amikor valaki kéri, hogy legyek az ő barátja, életének útítársa, lelki vezetője, vagy tagja egy keresztény közösségnek, a szeretet dinamikus, spirálisan ismétlődő mozzanatain keresztül életünk legfontosabb folyamata indul el.”

szerelem, így kezdődik el a barátság. Valódi lépés a hívó szeretet, kezdeményező, férfias, bátor és megrendítő. A hívás szeretet, és hívás a viszontválasz is. Van benne elismerés és tisztelet, eksztázis és felelősségvállalás. Szavak nélkül is kifejezhető, és ha engedünk neki életünk vonala új, izgalmas utakra fog lépni. Hamarosan tájékozódási ponttá válunk egymás számára, és mire felocsúdunk, észrevesszük, hogy már úton is vagyunk egymás felé.

A második fokot nevezzük *önazonosságnak*. Valakinek a valakije lettem: barát vagy szerető, mester vagy tanítvány. Jézus számára nagyon fontos volt, hogy az Atya szereti Őt (Jn 5,20k). Ha tudjuk, honnan jövünk és hová tartunk, akkor identitásunk tudatosabbá válik, viselkedésünk és életvitelünk pedig szelídebb és alázatosabb lesz. Szeretetkapcsolataink mind nagyon értékesek, még ha különböző intenzitásúak és mélységűek is. Isten azt mondja „Istenetek leszek, ti meg népem lesztek” (Jer 32,38). Szeretetben született új identitásunk, magabiztosabbá tesz, további lépésekre ösztönöz és erőt is ad a folytatáshoz.

Az ezután születő örömteli felismerés, hogy milyen jó nekünk együtt lenni, már a szeretet harmadik lépése, a *meghittség* fokozata. „Uram, jó nekünk itt lenni” mondta Péter is a színeváltozás hegyén és sátrat készült építeni. Sokan hiszik azt ezen a fokon, hogy ez a csúcspont, és nincs ehhez fogható. Szerelmesek sokszor itt döntenek úgy, hogy összeházasodnak. A meghittség valódi ajándék, az otthon melege lengi körül, gyöngédség és szenvedély lakik benne. Szívesen időzünk ezen a fokon, ezért általában egy kicsit várunk is kell, amíg feltűnik a következő állomás. Jézus is egy lépéssel mindig Péter előtt járt, s mire felocsúdunk, már úton voltak megint.

A negyedik fok, a *kihívás* belőlünk is fakad, mert különbözőek vagyunk, két külön világ. A hívás után most kihívást érzünk, mert mint akikre rányitott az élet, észrevesszük, hogy nem otthon és nem egyedül vagyunk. A kirándulás izgalmas, kettőzött öröm: a megismert új világ öröme és a hazatérés megújult boldogsága. A kihívás verseny, próba és megmérettetés, a felfedező és a turista, vagy még inkább a zarándok öröme és áldozathozatala. Az együttlét előbb-utóbb mindig hoz kihívásokat. A kaland, a zarándoklat, az új föld, az idegen gondolkodás mindenkit arra készítet – vagy épp kényszerít –, hogy más fényben lásson, és új módon cselekedjen. Másokat és magát is, szokásait és értékeit, ezen a ponton mérlegre teszi. Van benne lelepleződés, lehet benne szegény, kísérheti aggodás, szerezhet sebeket, de ha nem riadunk vissza idejekorán, a tisztánlátás öröme és megtérésre vezet. Újabb lépést tettünk, új tudást szereztünk, isteni „gnózišt”, kipróbált aranyat.⁷⁶

Az ötödik fokon a szerelmeseket, bár ők nem tudnak róla, de mindenki felismeri. Az ötödik fokon ugyanis megtérünk, megváltozunk. Felveszünk és elhagyunk szokásokat; – értékeket, stílust, gondolkodást cserélünk. Ez a *megtérés*, a *metanoia*, a másképp gondolkodás olyan sok szépséget megnyitó pillanata. A szeretetnek ezen a fokon olyan dolgokra leszünk képesek, ami azelőtt elképzelhetetlen lett volna számunkra az életünkben. Ha pedig az Istentől kapott kihívást fogadtuk el, Ő vezet bennünket a megtérésre. A megtérés, a megváltozás eleinte szokatlan és fárasztó is lehet. Testi és lelki izomláz jár vele, mert olyan sok az új és szokatlan intéznivaló, hogy bele is fáradhatunk. Fáradtság és fájdalom, igazi

76. „A szerelem csak akkor lehet tartós, ha tele van akadályokkal.” Olivier CLÉMENT: *Kérdések az emberről*. 116.

„szerelemérzés”. Se vele se nélküle, – szinte elviselhetetlen. Ha mégis úgy döntünk, hogy elviseljük, azonnal jön a hatodik fokozat.

Ennek a neve *kiengesztelődés*. Mire ide érünk, kezdjük már igazán otthonosan érezni magunkat egymásnál, oldódik a nem ismerés szorongása, fölfedezzük újra a különbözős örömet, gyógyulnak sebeink, föllélegzik a szívünk. Kiengedünk és elengedünk dolgokat, melyek többé már nem olyan fontosak a számunkra. Ha kitartásunk nem lankad, sokat erősödünk ezen a szinten és biztosan fölértünk a hetedik fokra is.

A kiengesztelődés által minden eddiginél mélyebben megtapasztaljuk egymással való *egységünket*. Semmi sem forraszthat úgy egybe két személyt, mint az élet edzette bajtársiasság, a közösen megvívott küzdelmes csaták. A közösen hozott áldozat, az együtt készített étel, a közösen beszívott levegő, az együtt mosott ruha, az egybekulcsolt kezek, az össze-érő vállak. Közös történetünk mélyebben összeforraszt, mint eddig bármi más. Közelebb vagyunk egymáshoz, mint valaha. Vágyunk már arra is, hogy ezt mindenki megtudja. Az egymásra figyelés öröme és gyakorlata, a megélt egység ajándéka és biztonsága elvezet bennünket a nyolcadik fokra, aminek a neve: *Elköteleződés*. Erre már nem olyan könnyen és nem olyan sokan jutnak el, különösen manapság. Pedig itt dől el, hogy porba zuhan, vagy magasba száll-e a szerelem. Ki kell nyitni a saját szárnyakat, be kell indítani a belső rakétákat, a szerelem magától nem röpít tovább. Döntést kell hozni, szabad, őszinte, komoly, érett döntést. Nagyobb a kockázat, több a nyereség. Van benne tudatosság, önkorrekción, önmegtágadás, kapcsolatok átrendezése, a közös jövő együttes tervezgetése. – Az elköteleződés kötele sokak szemében rossz óment jelent. Önpusztítás, rabság, kényszerű kötelesség, áthághatatlan korlát, véget nem érő robotolás rémképeivel kísért, s talán épp közeli rokonok és régi barátok életéből és tekintetéből. De, akik megismerték a szeretetet és hisznek benne, azoknak a kötelék erő, az összetartozás biztonsága, Jézus édes igája, szabad önrendelkezés és könnyű teher. Az odaadottság nyugalma és derűjére támaszkodva az átváltozás öröme tárul fel bennünk.

A szeretett másik hordozása önmagunkban, a kapott és megélt jóért mondott hála, a szeretet utolsó fokán a *küldetés* örömeivel ajándékoz meg minket. Ez a szeretetlépcső utolsó foka: akit idáig szeretünk, azzal eggyé lettünk, tekintetében megfürödtünk és már az ő szemével is látjuk, ami van. Ez valóban a szeretet felső foka, egymást hordozó szent perikorézis, amikor „én őbenne, ő énbennem, és mi ketten együtt már az Úrban vagyunk” (Jn 17,21). Mozgásba hoz, ösztönöz továbbadni a jót, őrizni a szépet, mondani az igazat, s mögöttünk áll büszkén, értőn és vidáman, amikor aggódva csatába indulunk, vagy munkánk után megyünk. Ne féljünk, ezzel nem ért véget a szeretet zarándokútja, hanem újabb, merészebb, nagyobb kalandokra hív. A hideg fej és a forró szív gyümölcsöző egysége, rugalmassá, erőssé és ellenállóvá teszi a szívünket. Ha megismertük erejét, hinni fogunk benne, kérni fogjuk, ő pedig örökre velünk marad. Mert akkor majd, a legvégső időben, a legmélyebb szeretet nagy feltárulkozásában tulajdon szemünkkel „színről színre” látjuk, hogy mindig sejtett titkos útítársunk ebben a különös szerelmi háromszögben maga volt Isten.⁷⁷

77. Vö.: T. S. ELIOT: *A Puszta föld*. In: Kallistos WARE: *Ortodox út*. 109.

Ne gondoljunk úgy ezekre a fokokra, mintha választani kellene közülük, és ne higgyük egyikről se, hogy talán legjobb volna kihagyni, valahol máshol lenni, mert a valódi szeretetkapcsolatból egyikük sem hiányozhat. Lehet, hogy valamelyik éppen közelebb áll hozzánk, és látszat szerint talán meghatározó, de rejtőzködőn és biztosan a többi is jelen van, és csak általuk evezhetünk a mélyre. Nem szerelem, nem barátság és nem Istenkapcsolat, amiben nincs bámulat és vonzás, ahol elfelejtjük, hogy értékesek vagyunk, amiben nincs meghittség, nincs konfrontáció, nincs megtérés és nincsen megbocsátás. Nem szeretet, hol nincs kiengesztelődés, ahol az összetartozás inkább teher, mint öröm, ahol csak fájdalom az elköteleződés, ahol nem érzünk küldetést, amikor reggel indulunk.

Konklúzió

Paradox módon, akik hit nélkül akarják megvalósítani mindezt, azoknak még nagyobb hitre volna szükségük, mint a hívőknek, mert a hit belső harca a hívőket, mint a védőoltásban legyengített kórokozóval való küzdelem a beoltottat, már azelőtt felkészíti a veszélyre és megtanítja annak kivédésére, mielőtt a maga félelmetes valóságában törhetne rá az ellenség. A hit kihívásai nélkül élőknek viszont akkor kellene felülkerekedniük, amikor már rájuk támadt a baj, és olyankor ez igen-igen nehéz. Kisebb ügyekben persze lehetséges, az alapfelszereltsége is istenien igényes az embernek, és a hívőknek is ugyanúgy szüksége van találékonyságra és kreativitásra, amikor kihívásokkal, nehézségekkel szembesülnek, mint másoknak, de olyan alattomos és roppant nehézségek is törhetnek a házasságra, amivel szemben a felkészületlen ember mérhetetlen hátrányba és veszélybe kerülhet az Isten szeretetének és szentségének hatalmába vetett hit védettségét élvezőkkel szemben.

Férfi és nő, ember és ember között mindig is volt és marad is különbség. Ahogy Benedek pápánk tanít: „Ha nem is Zeusz büntetése, hogy keresnünk kell a másik felünket, az ember tökéletlen léténél fogva – a bibliai történet szerint is – úton van, hogy egy másik emberben rátaláljon a maga a kerek egységére; és hogy az ember csak a férfi és nő egységében válhat egésszé.”⁷⁸

A próféciaának, hogy „ezért elhagyja a férfi atyját és anyját, feleségéhez kapcsolódik és ketten egy test lesznek,” (1Móz 2,24) XVI. Benedek szerint kettős jelentése van. Az első, hogy „az Erosz lényegszerűen tartozik az emberhez, (vö. „keres”, „elhagy”, hogy „megtalálja”) s hogy csak ketten együtt képviselik az emberlét egységét, mert együtt lesznek egy test”. A prófécia másik tanulása pedig ugyancsak a szentatya szerint, hogy „az Erosz a teremtből eredően az embert a házasságra rendeli, amihez hozzátartozik az egyetlenség és a véglegesség.” Így a monogám házasság tökéletesen megfelel a monoteista istenképnek, hogy az Istent népéhez fűző kapcsolat képmása legyen.⁷⁹ Vannak persze ma is, akik ha a férfi és a nő örökre szóló házasságáról hallanak, ugyanazt az ellenvetést teszik, mint hajdan a megdöbbszent tanítványok: „Ha így áll a dolog a férj és feleség között, nem érdemes az embernek megházasodnia.” De Jézus válasza is változatlan: „Csak az fogja ezt fel, akinek megada-

78. *Deus caritas est.* 17.

79. Cf.: *Deus caritas est.* 17–18. Cf. „Aki fel tudja fogni, az fogja fel!” (Mt 19,12).

tott.” Jézus fölhívja a figyelmet egy fontos dologra, hogy nem kell mindenkinek feltétlenül megházasodnia.⁸⁰ „Van, aki születésénél fogva képtelen rá”. „Van, akit mások tettek alkalmatlanná arra,” (nevelés, környezet, lelki deformáció, pokoli és gyógyíthatatlan sebek). És Jézus szerint olyanok is vannak, akik „önként mondanak le róla, a mennyek országáért,” (Mt 19,10–12), – s annak ellenére, vagy épp azért, mert Völegénynek tartotta magát, földi életében Jézus minden bizonnyal maga is ez utóbbiak közé tartozott.

Vannak dolgok, mélységek és magasságok, amelyekben biztosan messzebbre juthatunk együtt, mint külön-külön. A nézetkülönbségek alapja pedig sok esetben csak annyi, hogy a dolgokat alapvetően ki-kí a maga oldaláról látja. Mást vesz észre a házasember, mint az, aki nem házas, de ha a másik véleményét nem tekinti rögtön személyes sértésnek vagy tolakodásnak, akkor gazdagíthatja, vigasztalhatja is mindaz, amit csak más szemével fedezhet fel az ember. Ezért nem vagyok meggyőződve arról, hogy I. János Pál pápa teljesen fején találta szöveget, amikor azt kérdezte: „Ugyan mit értünk mi, akik cölibátusban élünk a házások problémáihoz?”⁸¹ És főleg az „ugyan” nem tetszik benne; mert az, hogy „mit értünk hozzá?” – mint objektív kérdés nagyon is válaszra érdemes. Én hiszem, hogy egy házas embernek is van mit tanulnia másoktól, kicsiktől és nagyoktól, laikusoktól és papoktól, hívőktől és nem hívőktől, házásoktól és nem házásoktól is, az viszont tényleg nem „fair”, hogyha ezek bármelyike ki akarja oktatni őt, a házašt a házasságról. Úgy gondolom I. János Pál pápa is csak erre akart utalni.

Persze ez *vice-versa* igaz: nem csak a házas keresztények tanulhatnak a nem házásoktól, hanem a nem házásoknak, a cölibátusban élőknek, szerzeteseknek, özvegyeknek, gyermekeknek, egyedülálló férfiaknak és nőknek, hetero- és homoszexuális beállítottságúaknak stb. is van mit tanulnia azoktól, akik a házasság szent és isteni ajándékát kapták, és megkísérlik azt egymás és az egész Egyház javára hitelesen megélni (1Kor 7,7). Isten semmit sem azért ad, hogy egymás ellen dicsekedjünk vele, hanem hogy hasznára legyünk általa az egész testnek (1Kor 12,7). Milyen sok tapasztalat, mennyi kibontatlan ajándék és kimondhatatlan gazdagság rejtőzik bennünk! S mégis hányszor beteljesedik ma is a mondas: „akik tudják, nem mondják, akik mondják, nem tudják”.⁸²

XVI. Benedek első enciklikájának üzenetével egyetértésben azt kívánom mindnyájunknak, hogy Isten, „aki szeretet” az Ő örök akarata szerint maga újítsa meg Fia által a Szentlélekben Egyházát és szívünket, s hogy egyikünk se legyen soha akadálya a „mindig a küszöbön álló” (Jel 3,20) megújulásnak. Szentatyánk korábbi szavaival élve pedig határozottan örömdetesnek és „Csodálatosnak vélem, hogy a Lélek mindig erősebbnek bizonyul tervezgetéseinknél. Feladatunk, az egyházi hatóságok és a teológusok feladata, hogy nyitva tartsuk számára a kaput, és helyet biztosítsunk neki”.⁸³ Hiszem, hogy a „*Deus caritas est*”

80. Ezt a házasság iránt bizalmatlan, és a „szingli” lét előnyeit reklámozó mai kultúra is felismeri, persze, hogy milyen következtetéseket von le belőle, abban már nem mindig olyan pozitív. Mindenesetre krisztusi kijelentés, nem mindenkinek kell megházasodnia ahhoz, hogy értékes legyen az élete.

81. Bernard HÄRING: *Másképp is lehetne*. 78.

82. Lao-ce tanítása. In: Anthony DE MELLO: *A csend szava*. 147.

83. Cf.: Joseph RATZINGER: *Beszélgetés a hitről* (Vittorio Messori-val). Budapest, 1990. 39.

enciklika tartalma és szellemisége azt is jelzi, hogy a kereszténység legújabb kori polémiái legalábbis időnként már nyitott, vagy épp kinyíló kapukat döngetnek, amiktől, ha képesek vagyunk valódi empátiával zavarba jönni, és taktikát változtatni, akkor hamarosan nem csak bekíváncsiskodhatunk, hanem otthonra is találhatunk egymásnál a megélt szeretet beteljesedett egységében. Ez a házasság titka, ez Krisztus és az Egyház titka, ez Isten és az örök élet titka. Szeressétek!

Felhasznált irodalom

- ALFEJEV, Hilarion: *A hit titka*. Budapest, 2005.
- ALSZEGHY Zoltán SJ: *A házasság*. In: Teológiai vázlatok VI. Budapest, 1983.
- BEINERT, Wolfgang: *Dogma/dogmatikai kijelentés (szócikk)*. In: Wolfgang Beinert (szerk.): *A katolikus dogma lexikona*. Budapest, 2004.
- BREUNING, Wilhelm: *Szentháromság (szócikk)*. In: Wolfgang Beinert (szerk.): *A katolikus dogma lexikona*. Budapest, 2004. 538–540.
- CHANTRAINE, Georges: *Exegesis and contemplation in the work of Hans Urs von Balthasar*. In *Communio* 16, (1989) Fall. 366–383.
- CLÉMENT, Olivier: *Kérdések az emberről* (ford. Baán István). Budapest, 2004.
- DE CHARDIN, Theilhard: *Benne élünk. Az Isteni Miliő. Tanulmány a belső életről*. Párizs, 1965.
- Dignitatis Humanae 1797–1812. II. vatikáni zsinat „Nyilatkozat” a vallásszabadságról*. SZIT, Budapest 1986.
- Euchologion. Görögkatolikus Egyházi Szerkönyv*. Budapest, 1964.
- FARKASFALVI Dénes: *A lelki élet teológiája*. In: Teológiai vázlatok VI. Budapest, 1983.
- GÁNÓCZI Sándor: *Rossz (szócikk)*. In: Wolfgang BEINERT (szerk.): *A katolikus dogma lexikona*. Budapest, 2004. 524–526.
- GYÖKÖSSI Endre: *A Hogyan? – Három meditáció a meditációról*. Budapest, 2000.
- HÄRING, Bernard: *Másképp is lehetne*. Budapest, 1993.
- HERMENEGILD, Hermann OFM: *Promptuarium Patristicum*. Budapest, 1937.
- HILBERATH, Bernd Jochen: *Pneumatológia*. In: Theodor Schneider (szerk.): *A dogmatika kézikönyve I*. Budapest, 1998.
- KOCH, Günter: *A házasság szentsége (szócikk)*. In: Wolfgang Beinert (szerk.): *A katolikus dogma lexikona*. Budapest, 2004.
- Levél Diognétoszhoz*. In: Vanyó László (szerk.): *Apostoli Atyák. Ókeresztény Írók III*. Budapest, 1980.
- MEYENDORFF, John: *A Házasság Misztériuma*. Budapest. 2009. (Marriage. An Orthodox Perspective. New York 1984.)
- Nagy Szent Gergely: *A lelkipásztor kézikönyve*. Budapest, 2004.
- NEMES Ödön SJ.: *Párbeszélgetés. Kapcsolatépítő munkafüzet házasság előtt állóknak*. Budapest, 2006.

- NOCENT, A.: *Il matrimonio cristiano*. In: La liturgia, i sacramenti: teologiae storia della celebratione. Genova 1995.
- NOCKE, Franz-Josef: *Házasság*. In: Theodor Schneider (szerk.): A dogmatika kézikönyve II. Budapest, 1997.
- ÖRSY László SJ: *Theology and Canon Law: New Horizons for legislation and Interpretation*. Collegeville, Minnesota 1992.
- RATZINGER, Joseph: *Beszélgetés a hitről* (Vittorio Messori-val). Budapest, 1990.
- SCHMEMANN, Alexander: *A Világ életéért* (ford.: Buji Ferenc). Budapest, 2001.
- SHÜTZ Antal: *Dogmatika II*. Budapest, 1937.
- SHÜTZ Antal: *A házasság*. Budapest, 1932.
- SÖVEGES Dávid OSB: *Fejezetek a lelkiség történetéből*. Pannonhalma, 1993.
- SZABÓ Ferenc SJ: *Lélekben és Igazságban*. Róma, 1986.
- ULRICH, Lothar: *A dogmatikai témakörök szisztematikus áttekintése*. In: Wolfgang BEINERT (szerk.): A katolikus dogma lexikona. Budapest, 2004. 27–37.
- URS VON BALTHASAR, Hans: *A három nap teológiája*. Budapest, 2000.
- URS VON BALTHASAR, Hans: *Az alak szemlélése. A dicsőség felfénylése: Teológiai esztétika* 1. Budapest, 2004.
- URS VON BALTHASAR, Hans: *Das betrachtende Gebet*. Einsiedeln, 1955.
- URS VON BALTHASAR, Hans: *Prayer*. New York, 1967.
- VANYÓ László: *Apoštoli Atyák. Ókeresztény Írók*. III. Budapest, 1988.
- VLACHOS, Hierotheos: *Bevetés a keleti keresztény lelkiségbe*. Budapest, 1998.
- WARE, Kallistos: *Az ortodox út*. Budapest, 2002.
- WEIL, Simone: *Szerencsétlenség és Istenszeretet*. Budapest, 1998.
- XVI. Benedek: *Deus caritas est*. Budapest, 2006.

Visky Sándor Béla:¹

Elkophat-e az időtlen bűn az időben? Vladimir Jankélévitch a kvázi-bocsánat egyik formájáról

Can the Timeless Sin Wear Off With Time?

Vladimir Jankélévitch on a Form of Quasi Forgiveness

In Jankélévitch's opinion, time changes man as it changes the river into which one cannot step twice. Suffering and experience, a pneumatic intertwining of two transcendent things, change both the criminal and the victim; therefore, the crimes can be proscribed because of this futurity. But Jankélévitch states, proscription can by no means replace forgiveness. Forgetting cannot be a moral attitude. Deficient remembering is superficiality, while too intense remembering is rage. But integrating the evil as an experience, using the test of forgiveness as the champion of morality reveals a spiritual greed; a truly moral man does not act as if his injury has not even occurred, although paradoxically, for himself, it indeed has not occurred. According to Jankélévitch, true forgiveness is the greatest gesture of love besides self-giving, which cannot be left to time or oblivion. If it is left to time, we face the grotesque example of the statute of limitations of war crimes, where something which is an unforgivable sin one day, is no longer a sin the next day. This is why forgiveness must be sudden and immediate. Its necessity is not dissolved by the length of the perpetrator's penance, or by the victim's forgetting which attenuates the rage and the early pain, while the spark of rancor is still preserved deep down in the soul. At the same time, forgiveness does not undo the crime. Moreover, according to Jankélévitch, there is a difference between personal injury and crimes committed against world order. Whoever is angry with the perpetrator of the latter is rightful in being so, and forgiveness would mean to betray this rightfulness. This is the "righteous anger", which is an expression of faithfulness to values and martyrs. Leaving a timeless crime up to time is not a viable path: time can heal, but it cannot redeem.

Keywords: war crimes, righteous anger, Le Pardon, deficient remembering, criminal, victim.

Jankélévitch a maga megbocsátás-filozófiáját az 1967-ben publikált *Le Pardon* című, nagy visszhangot kiváltó munkájában foglalja össze. Témánk szempontjából döntően fontos ennek részletes bemutatása, illetve az ezzel folytatott kritikai párbeszéd vázolósa.

1. Egyetemi előadótanár, Protestáns Teológiai Intézet Kolozsvár, email: viskybela@yahoo.com.

Szerzőnk minden morális cselekvést két, egymással szemben álló pólus fokozhatatlan feszültségének terébe helyez. Egyfelől tényként kezeli az ember *ontológiai tehetetlenségét*,² azt, hogy képtelen megfelelni a legmagasabb erkölcsi elvárásoknak, amelyek végső határa az élet másokért való feláldozása, és ha ezeknek mégis megfelel, akkor ott valamilyen mélységes titkot kell gyanítani. Ilyenkor keresztezi egymást az egyébként párhuzamos és egymás ellenében ható, evilági és transzcendens vonal, ekkor parázslík fel a természeti és az „egészen más” axiológiai rend metszéspontja. Ezen a metszésponton helyezkedik el minden hiteles erkölcsi cselekvés, legyen az őszinte lelkiismeret-furdalás, áldozathozatal vagy a tiszta szeretet bármely gesztusa.

Jankélévitch következetes és kompromisszummentes értékidealizmusának kontextusában értelmezhetjük szigorú megállapítását:

Lehetséges, hogy a szív minden hátsó gondolattól mentes tisztaságában még soha senki nem bocsátott meg a földön, hogy a harag porszemnyi maradéka az elengedés valamennyi gesztusában visszamarad. (...) Ebben a megközelítésben a megbocsátás olyan esemény, amely sohasem valósult meg a történelemben, olyan cselekvés, amely a tér egyetlen pontján sem öltött testet, a lélek olyan mozgása, amely nem sajátja szokásos megnyilvánulásainak.³

Paradox módon éppen azért, mert a jó cselekvése sohasem az emberi természet rejtett automatizmusának gondtalan produktuma, hanem mindig e természet kényszerpályájától való elszakadás, azon való felülkerekedés „a szellem dacoló hatalmának”⁴ köszönhetően. Ha a megbocsátás – mondja Jankélévitch – soha nem is lett volna az emberi tapasztalat része, ez akkor is az ember kötelessége lenne. „Sőt, éppen azért imperatívusz ez, mert nem indicativus!”⁵ Akarni kell, követeli gondolkodónk, hisz a jó az, amit minden körülmények között meg kell tenni! Schopenhauer kételyének gordiuszi csomóját – tehetem ugyan azt, amit akarok, de akarhatom-e, hogy akarjak? – vágja át azzal, hogy látszólagos naivitással kijelenti: „Mindig meg lehet tenni, amit kell, ha őszintén akarjuk”.⁶ Az akarat képessége és hatalma „autokratikus, ökumenikus”,⁷ hisz minden ember birtoka emberségénél fogva.⁸ Az akarat hatalma mint az ember képessége gondolatának alátámasztására Pál apostol korinthusiakhoz intézett első leveléből idéz, miszerint Isten nem engedi meg, hogy az ember erejét meghaladja a kísértés, hanem a kísértéssel együtt az ellenállás képességét is megadja,

2. A keresztény – különösen protestáns – antropológia lényeges eleme ez a gondolat. Az 1563-as Heidelbergi Káté például így kérdez: „Nem igazságtalan-e Isten, mikor törvényében olyat követel, melyet az ember nem képes teljesíteni?” Ugyanerről a feszültségről van szó: nem képes, de kell.

3. *Le Pardon*. In: Vladimir JANKÉLÉVITCH: *Philosophie morale*. Flammarion, Paris 1998. 993–1149, itt: 997. A továbbiakban: LP.

4. Viktor E. Frankl antropológiájának egyik központi fogalma.

5. LP 997.

6. Uo. 998.

7. Uo.

8. Itt nem arról van szó, hogy Jankélévitch dogmatikus antropológiai-etikai rételként így gondolná ezt; itt is, mint sok más kontextusban, csupán a cselekvés dinamikájának horizontját és szélső határát jelöli.

to dunaszthai hüpenegkein, „hogy el tudjátok hordozni”.⁹ A Pálra való hivatkozásban nincs semmi rendkívüli, szerzőnk nem ritkán utal az apostol gondolataira, különösképpen a szeretet etikájának a kifejtése során. Különös viszont az, hogy az idézett mondat a maga nyilvánvaló exegetikai tartalmától eltérő értelmezést nyer. Pál ugyanis arról beszél, hogy Isten hűsége – kegyelmi tetteként – az emberi képességek határain túlsapó próbatételek elhordozására is *erőt ad*. Jankélévitch viszont úgy értelmezi ezt a mondatot, mintha az elhordozáshoz szükséges erő habituális adottságként maga az akarás akarásának a képessége volna, a vétkes pedig éppen ezért „mindig menthetetlen”.¹⁰ A maga tehetetlensége és a kérlelhetetlen kötelezettség alá rekesztett ember számára a következő kiutat ajánlja: „Valóban, képességünk igencsak korlátozott, de – anélkül, hogy számolnánk ezzel – úgy kell cselekednünk, mintha mindent megtehetnénk, amit akarunk”.¹¹ Ebben a játékban, ebben a sziszifuszi küzdelemben sohasem foglalhatjuk el a semleges kívülálló megfigyelő szerepét, és az önsajnálkozás minden kísértését is távol kell tartanunk. Az ember, aki a maga emberségét csakis a morális cselekvésben valósítja meg, hőssé lesz, amikor nemcsak eléri, hanem át is szakítja lehetőségei határát az *usque ad mortem*-re néző hiperbolikus áldozatban, amikor életét odaadja másokért. Ilyen értelemben állítja:

...az emberi lehetőségek határa egybeesik az emberfelettil (*sur-humaine*¹²), azzal, ami embertelenül lehetetlen. A csorbítatlan tiszta szeretet és a makulátlan, neheztelés nélküli bocsánat nem olyan tökéletességek tehát, amelyek elidegeníthetetlen tulajdonként megszerezhetők, amelyek birtoklása tulajdonosuk számára a jó lelkiismeret és elégedettség forrása lenne.¹³

Nem, a megbocsátás szüntelenül újrakezdődő harc, amelynek vajmi kevés köze van az „erkölcs-papagájok” és a „bocsánat-automaták” előrecsomagolt, mindig kész, nagylelkű gesztusaihoz. Az „abszolút érdekmentesség kegyelme” olyan ideális koordinátahatár, amelyhez a cselekvés mindig is csak közelít, anélkül, hogy folyamatosan eggyé válna vele. A kvázi-találkozás pillanata¹⁴ és kiterjedés nélküli matematikai pontja, a nem-tudom-mi (*je-ne-sais-quoi*) felvillanó és eltűnő szikrája viszont „az egészen más rend” javainak a közzöltetése:

...a megbocsátás képességének és az önzetlen szeretetnek a kegyelme nekünk adatik a pillanatban, mint valami megjelenő tünemény.¹⁵

A kereszténység ortodox hagyománya igen erőteljesen hangsúlyozza a teológia apofatikus jellegét: Isten és ember valósága, kettejük viszonyának misztériuma végső soron kimondhatatlan. Kétségtelen, hogy Jankélévitch gondolkodására nagy hatást gyakor-

9. 1Kor 10,13.

10. „Ce pouvoir (*dűnaszthái*), qui est la force de résister, est la part du psychologique.” LP 998.

11. LP 999.

12. *Übermensch*, másként.

13. Uo.

14. Jankélévitch idő-fogalmához lásd: Gianfranco GABETTA: *Le temps et la mort dans la philosophie de Jankélévitch*. In: Critique, Janv.-Févr., 1989, Tome XLV.- Nr. 500–501. 26–31.

15. LP 1000. Itt Jankélévitch mintha visszatérne az 1Kor 10,13 eredeti értelméhez.

rolt – többek között – az orosz ortodox spiritualitás. Egész filozófiája annak szenvedélyes keresése, ami a kimondható és kimondhatatlan, a megragadható és megragadhatatlan határán húzódik. Joggal állíthatjuk, hogy életműve apofatikus filozófia megteremtésének heroikus kísérlete. Nem arról van szó, hogy ennek a filozófiának a kikovácsolása lenne a szeme előtt lebegő cél, amit aztán végtelen következetességgel megvalósít. Nem, ennek a bölcsletnek a létrejötte végeredmény csupán, mintegy melléktermék: a *kimondható valóság és igazság* kompromisszummentes kutatásának produktuma, az egyes kijelentések és a velük azonnal szembeállított tükörképek terében keresett lényeg szóbeli-gondolati megtestesülése. Ez a gondolkodásmód zsigereiben érzi és gyakorolja a görög bölcses tudását: a filozófia inkább rácsodálkozás a világra, a gondolat-impulzus éppen kéznél lévő tárgyára, semmint az evidencia rögzítése. Hogyan lehetne ez másképp a szív-gondolat-akarat moccanásánál a bocsánat készsége megszületésének intuitív pillanatában, amely semmivel sem kevésbé titokzatos, mint mondjuk, a napfelkelte.

A bocsánat dinamikája annyira megfoghatatlan, olyan ellentmondásos, hogy elveszi a kedvünket minden elemzéstől: ebben a tűnő remegésben, a szeretetnek ebben a megragadhatatlan moccanásában ugyan hol vannak a fogódzók, amelyek lehetővé tennének egy filozófiai diskurzust? Ennek az ártatlan mozgásnak a tiszta átlátszóságában ugyan mi volna leírnivaló? Elmesélhetetlen a pillanatnyi pillanat, leírhatatlan a szív megtérésének a legegyszerűbb misztériuma.¹⁶

Mert minél homályosabb az ablaküveg, annál több, minél tisztább, annál kevesebb látnivaló van benne.

Szerzőnk három olyan tisztátalan bocsánatformát, irgalom-szurrogátumot nevez meg, amelyek a tiszta bocsánat pótlékaiként lépnek színre, és amelyeket a következő kifejezések tömörítnek: „az idő vasfoga”, magyarázó felmentés, felszámolás. Az első megközelítés az idő és emlékezet korróziójára bízva a gáztett minden utat eltorlaszoló tömbjének lebontását, a második enyhítő és felmentő körülményeket keres, míg a harmadik magartatás a hirtelen amnéziát, a tényekkel és személyekkel való szembesülés és szembenézés nélküli olcsó kegyelem választását, a bűnnek egyetlen hirtelen, reflektálatlan mozdulattal való eltörlését jelenti. Francia gondolkodónk az első két lehetőséget bőven kifejti, a harmadikat viszont csak felvázolja, hisz azt nem tartja tulajdonképpeni filozófus attitűdnek. Könyve harmadik harmada a tiszta bocsánat fenomenológiája, ami olyan, mint a kiterjedés nélküli matematikai pont, *acumen veniae*, a bocsánat tűfoka, ahol a transzcendens és immanens – majdhogynem – érintkezik. Az eredeti és a hamisítvány, az autentikus és az apokrif bocsánat között (szinte) láthatatlan a különbség. Nem más ez, mint a Pascal-féle szív bölcsességének a jelenléte vagy hiánya a felmentő cselekvésben.¹⁷

A valódi bocsánat három ismertetőjegye szerzőnk szerint a következő: mindig az idő adott pontján bekövetkező *esemény*; minden jogi megfontoláson túl a sértett fél irgalmas *ajándéka* a sértőnek; a közöttük fennmaradó *személyes kapcsolatban* igazolódik. Drámai,

16. Uo.

17. Usure par le temps, excuse intellectuelle, liquidation. „Mais le coeur du pardon, où est-il?” LP 1000, 1001.

az ember legbenső lényét szétszaggató áldozati cselekmény, amely elképzelhetetlen például a sztoikus Epiktétosz *Beszélgetések* című munkájának lapjain; a bölcs felülemelkedés nem veszi komolyan az aljasság pusztító erejét. Ezen kívül olyan elnézés gyakorlása ez, amelyben nem találkozunk az áldozat és a hóhér tekintete. Ez utóbbi immár nem beszélgetőtárs. A nagyvonalú és személytelen természet viseltetik így bárkivel és bármivel szemben, anélkül, hogy a magasból alátekintő pillantása az egyest és a sajátost észrevenni méltóztatna. A sztoicizmus az általános filantrópiát hirdeti, de az első személy szeretete és törődése a második személy felé irányuló agapében idegen marad számára. Ugyanez a szerző *Kézikönyvében* annak a véleménynek ad hangot, hogy ha valaki bántalmaz, akkor az nem is igazán a gázott elkövetője, hanem a bántalmazásról alkotott felfogásod és véleményed (*dogma*). A sztoicizmus a maga emelkedettségében nem veszi komolyan a bűn botrányát. Arisztotelész pedig többre értékeli a méltányosságot, mint a megbocsátást, a barátságot, mint az áldozatos szeretetet. „Arisztotelész ismeri az adományozást, de egyedül a Biblia ismeri az elengedő bocsánatot.”¹⁸

A megbocsátás a vétkes felmentését jelenti adósságterhe alól (...), mindezt pedig semmiért és ellenszolgáltatás nélkül, ingyenesen, túl minden piacozáson! (...) A sértett, anélkül, hogy kötelessége volna, lemond jussa követeléséről és jogai gyakorlásáról, megszakít minden eljárást és úgy dönt, hogy nem tartja számon az elszenvedett sérelmet. A bocsánat mélységben az, ami az adomány magasságban.¹⁹

Az a megkülönböztetés, amit ezen a helyen röviden leír a szerző – pszichológiai jellegű bocsánat a személyes sértések esetén, illetve morális jellegű, amely az értékek személytelen rendje ellen elkövetett cselekedeteket illeti –, a továbbiakra nézve, úgy tűnik, nem különösebben jelentős.

Az alábbiakban a fent nevezett három kvázi-bocsánat közül az elsőt járjuk körül.

Az időfolyamat eróziója

Jankélévitch időfilozófiájának kulcsfogalma a *futurition*, a jövő felé haladás, a jövő jelenben való realizálódásának fáradhatatlan folyamata. Alig akad filozófus rajta kívül, aki e folyamat tényét a morális kérdések elemzésének ennyire szerves részévé tette volna.

Hérakleitosz még úgy gondolta – indítja Jankélévitch hármas tagolású könyve kezdő fejezetét –, hogy az ember nem léphet be kétszer ugyanabba a folyóba. Ebben a képben viszont az ember még jól körülhatárolható szubsztanciális tömb. Szerzőnk – nem utolsósorban a rá gyakorolt erőteljes Bergson-hatásnak köszönhetően, akiről egyébként első fontos könyvét is írja – nem így látja az embert; sokkal inkább állandó változás, egymásnak feszülő erők örvénye közepette. Nem kötömb áll immár a sebesen zúgó folyó közepette, hanem – egy általa nem használt képpel élve – sokkal inkább: folyó a folyóban. Beléphet-e

18. Idézi Luc-Thomas Somme, *Bulletin de littérature ecclésiastique*. Publié par l'Institut Catholique de Toulouse. Tome CVII/1, 2006. 5.

19. LP 1005.

kétszer egy folyó ugyanabba a folyóba? Nem szerzőnk bonyolítja el a dolgokat; ő csupán az, akit semmi más nem érdekel, mint a dolgok bonyolult mélyszerkezete. „Ha információkat akarsz az évi divatról, ne Jankélévitchnél keresd”, jelentette ki joggal egyik méltatója.

Az idő kibomlásának drasztikus szigorral meghatározott egyirányú folyamata megragadja a következő pillanatot és elengedi az előzőt. Az ember egyik konstitutív sajátossága éppen az viszont, hogy emlékezete²⁰ körömszakadtáig ragaszkodik mindahhoz, ami elmúlt. A személyiség szerves folyamatosságát hősiesen védi ezáltal a tudat, miközben óhatatlanul fékezi a jövő érkezésének folyamatát. Azonban

a memória szerepe az, hogy gazdagítsa a tapasztalatot, nem pedig, hogy visszafogja a cselekvést; az emlékek ugródeszkájának köszönhetően az akció még magasabbra és még energikusabban szárnyal.²¹

Nem így viszont a háborgó emlékezet!

Az agresszív harag ellenáll a változásnak; a bocsánat épp ellenkezőleg, elősegíti ezt, miközben félreteszi az útból az akadályokat. A bocsánat kigyógyít hipertrofikus haragunkból, és a lélek, megszabadulva koloncaitól, a málna nélküli utashoz hasonlatos.²²

A jövő felé néző feltartóztathatatlan mozgás és a bocsánat kéz a kézben járnak.

A bocsánat segíti a változást a változásban, míg a változás segíti a bocsánatot a bocsánatban.²³

Különös, hogy szerzőnk ismételten szövegösszefüggéséből kiragadva alkalmaz egy bibliai kifejezést az eredetitől eltérő értelemben. Míg az Újszövetség a Zsid 10,37-ben a bizalom megtartására buzdítva szorongatott olvasóit Krisztus eljövételének bizonyosságról ír – *erkhomenos ékszei*, az eljövendő eljön –, addig ugyanezt a kifejezést a feltartóztathatatlan idő hozzánk folyására, megérkezésére vonatkoztatja.²⁴ Az idő malmai mindent felőrölnék, és

semmi sem állhat ellen ennek a csendes, szüntelen daráló, kérlelhetetlen hatalomnak, a felejtés e valóban végtelen és folyamatos nyomásának.²⁵

Egy idő után a legéberebb személyes vagy kollektív emlékezet is kételkedni kezdhet abban, hogy az a bizonyos kiengesztelhetetlen gaztett megtörtént-e egyáltalán. Ebben a szemléletben a bocsánat lehetőségét latolgató szándék az idő természetére szegzi tekintét, amely felejt; a bocsánat aktusához ebben keres igazolást. Nem más ez az aktus, mint előrehozatala, felgyorsítása az idő amúgy is érkező lánctalpának.

Ha a sértett nem is felejt, környezete és még inkább az elkövetkező generációk sora biztosan igen. A rossz haragos emlékezetben tartása ily módon az idő természete ellené-

20. Vö. Augusztinus antropológiai triásza a *memoria*, *intelligentia*, *voluntas*.

21. LP 1008.

22. LP 1009.

23. Uo.

24. Egy természeti bizonyosság lép itt a hitben megalapozott személyes bizonyosság helyére. Gondolkodónk metafizikájának elemzésekor fontos szerepe lesz ennek a megállapításnak.

25. LP 1010.

ben ható, anakronisztikus gesztus. A harag e logika szerint nem veszi figyelembe, hogy ugyanaz az ember két különböző pillanatban nem ugyanaz a „folyó”: számon kérhető-e még egy cselekedet fél évszázad elteltével? Hát fél nap múlva? Mennyi a személyiség identitásának felezési ideje? A neheztelő ember kétségbeeséssel konstatálhatja, hogy a hóhért, aki a tettet elkövette, szép lassan feloldja az idő; elolvad az, akinek szemrehányást tehetne. Az idő kilúgoz minden felelősséget az egyre kevésbé számon kérhető tettesből. Ebben a szemléletben a bűn megoldása az idő. A bocsánat visszautasítása viszont bűnébe zárja a tettest, mint bogarat a boroštyánba szokták, bűnével teszi egyenértékűvé az elkövetőt, annak *létét* elkövetett *tettével* azonosítja. A haragot jelentő orosz kifejezés – *zlopamiatstvo* – etimológiai jelentése a rossz emlékezetben tartása.

A jövő irányából felénk sodródó események – objektív, külső tényezők – rongálják, kikezdi, kopratják a mindenkori *hic et nunc* gránittömbjét. Az emlékezet viszont minden erejével őrzi a *status quót*. A harc egyenlőtlen, az előző hatalom túlsúlya megkérdőjelezhetetlen. Ahol azonban semmi nem szegül vele szembe, a memória semmit nem kíván őrizni a múltból, a pillanatnyiségben élő lélekkel van dolgunk. Ez a *mens momentanea*, a frivol lélek könnyű felejtése, aki csak az örök jelenben hajlandó élni: az *eternum nunc* a választott hazája. Számára érthetetlen a megbocsátás, az is, hogy ő és az is, hogy javára gyakorolják azt, hisz az elkövetett tett már nem is létezik. Csak a következő pillanat megragadása érdekli, miért vesződne hát az elmúlt pillanat és az abba zárt események visszatartásával?

Azonban nem csupán a harag táplálkozik a múltból, hanem a lelkiismeret-furdalás mint a megtisztulás első lépése, a hűség és nagylelkűség úgyszintén. Jövővárás múltlátás nélkül emlékezetkiesés, amnézia; múltlátás jövővárás nélkül viszont a mozdulatlanság halálos szklerózisába merevíti az embert. Jankélévitch a Prédikátor könyvébe illő rezignált poézissel képes az idő mindent, de mindent lebontó munkáját megidézni.

A keserűség–harag–neheztelés tömbjének eróziója nem mindig egyenes arányban történik az idő múlásával. Az idő a nagy kibékítő ellen mintegy megelevenedő gólem, időről időre fellázad ez a tömb. Fellázad, hogy aztán újra megadja magát idő öfelségének. A lélek a testhez hasonlóan bizonyos rugalmassággal rendelkezik: ha nem szakad bele a terhelésbe, kiegyenesedik, ami görnyedt, összeforr, ami eltört – mert az élet él és élni akar. A véges kreatúra felett mintha azt döntötték volna, hogy ne tartson örökké földi szenvedése.

A jövőbe torkolló időre való hagyatkozás, a dolgok kopása és a felejtés módozatai mellett a gonosszal való bánásmód egy másik fortélyos lehetősége az integráció (ön) megnyugtató kísérlete, amely azt sugallja, hogy megkerülhető és megspórolható a megbocsátás imperatívuszának lehetetlen követelménye.²⁶ E lehetőség megvalósításának ceremóniamestere szintén az idő, amely előbb-utóbb elvégzi azt, hogy elfogadjuk: gonosz dol-

26. Jelezzük csupán, hogy a patrisztikus kor atyáinak a rossz problémájával való viaskodása – Lyoni Iraeneus, Tertullianus, Origenész, a kappadókiai atyák, Augustinus – két modellbe torkollott: egyik az ember irracionális szabadságában jelöli meg a gonosz forrását, felelősségét hangsúlyozva ezzel, míg a másik a rossz árnyékoltjainak éppen erről a nagy tabló egészébe való integrációjáról beszél, amely a fényt még inkább kiemeli. Vö. Visky S. Béla: *Játék és alap. Teodicea-kísérletek a kortárs teológiában*. Koinónia, Kolozsvár, 2006. 384 kk.

gok fekete szene is bizonyulhat utólag energiaforrásnak; a sötét árnyak betagolódhatnak a nagy kép egészébe, hogy annál pompásabb legyen az összhatás; az okozott vagy elviselt megaláztatások csapásai is hozzájárulhatnak utólag a nemes jellem kikovácsolódásához.²⁷

Az elkövetett vétek vagy elszenvedett sértés kellőképp feldolgozva láthatatlan táptalaja lehet ennek a tapasztalatnak. Nem az-e éppen a megtérés értéke, hogy a bűnt magát lelki gyarapodásunkra fordítja? Amikor a tékozló fiú magába száll és kalandjainak meg szenvedéseinek sorát berekesztve visszatér otthonába, akkor látszatra semmi sem különbözteti meg az otthon maradt testvértől. És mégis valamilyen láthatatlan dolog, valamilyen pneumatikus szövődmény, amely a szenvedés és a kísértés tapasztalatának sajátja, mindörökre megkülönbözteti őt; aki visszatért, és aki sohasem ment el, ugyanott áll most mindkettő, de az eltörölhetetlen múlt mégis megkülönbözteti őket. Az evangélium tanúsága szerint ezért lesz inkább helye egyetlen megtérő bűnösnek a mennyben, mint kilencszázezer képmutató feddhetetlennek.²⁸

Az idő közvetíti és megvalósítja az antitézis szintézisét. Ahogyan a szervezet az idegen testet, a sértett lelkébe zárja az őt gyöttrő tövis, hogy ezzel együtt élve valamiféle *modus vivendi* alakítson ki magának. Ha azonban a rossz is a javunkat szolgálja, akkor – talán – már nem is annyira rossz. Miért kellene hát az azzal való szembesüléssel és annak megbocsátásával gyötörnünk magunkat?

Gondolkodónk azért vázolja csupán mindezeket, hogy nyomatékosan kijelenthesse: sem a jövő felé menetelés ténye, sem az itt és most adottság tömbjének kopása a felejtésben, sem a szintézis önmegnyugtató kísérlete nem helyettesítheti a bocsánatot. Az első azért nem, mert sohasem mondhatunk le az emlékezés jogáról és kötelezettségéről; a második azért, mert önmagában a halál felé tartó idő és felejtés nevében nem kérhető számon semmiféle erkölcsi tett:

Lehet-e a bocsánatot hirdetni a halál és elmúlás nevében? Vajon megtalálhatja-e a bocsánat a maga igazolását teremtményi nyomorúságunkban és végességünk tényében? Annak elismerése lenne ez, hogy a bocsánat éppúgy, mint a felejtés, szenilis gyengeség és emlékezetkiesés csupán. (...) Vajon a fáradtság mióta számít morális viszonyulásnak?²⁹

Memória és erkölcs viszonyának kérdésében sorjáznak a különböző változatok: egy sértés elfelejtését bocsánatnak hívják, a jótett elfelejtése viszont hálátlanság és hűtlenség. Fordítva is igaz: a gáztettre való emlékezés haragot vált ki, míg a jótett emlékezetben tartása hálát és elismerést jelent. A kétféle felejtés és emlékezés különbsége elvezet az autentikus bocsánat meghatározásának elővételezéséhez:

27. A harmincas évek transzilvánizmusának igen kedves gondolata ez, melyet a gyöngy és homok metaforájába sűrített. Vö. Cs. GYÍMESI ÉVA: *Gyöngy és homok*. Kriterion Kiadó, Kolozsvár, 1992.

28. LP 1019.

29. Uo. 1022.

A gatzett és a szeretet kereszteződése adja a bocsánat lényegét. Ha a harag rosszal fizet a rosszért, a hála pedig jóval a jóért, akkor a bocsánatot értelmezhetjük úgy, mint a hálátlanság diametrális ellentétét, azaz mint az igazi kegyelem másik oldalát; mert ha a hálátlanság rosszal fizet a jóért, a bocsánat éppen fordítva, jóval a rosszért; a bocsánat túlmegy a méltányos igazságon, míg a hálátlanság innen marad annak határán.³⁰

A hiányos emlékezet: könnyelműség; a túl éles emlékezet: harag. A gonosz integrációja, a szintézis, annak gumigyomorral (*estomac en caoutchouc*) való emésztése pedig azért nem tekinthető igazi bocsánatnak, mert túl sok benne a saját haszonra néző egoista kalkuláció. Hogyan húzhatnék hasznot a rosszból is – kérdezi folyton. Jankélévitch minden cselekvés morális értékét azon méri le, hogy az másokért és mások javára történik-e. Ha valaki Jézus kérését a másik arc odafordítását illetően csak azért teljesíti, hogy próbára tegye állóképességét és egy újabb tapasztalattal legyen gazdagabb rafinált integrációs üzelmeihez, akkor az nem tekinthető alázatos embernek, hanem sokkal inkább – és itt Jankélévitch Szalézi Ferencet idézi – „a lelki kapzsiság” bajnokának. A folyton integrálni akaró ember igyekszik úgy tenni, *mintha* a sértés nem történt volna meg; a tiszta bocsánat számára viszont a sértés – paradox módon – *meg sem történt*. Ez utóbbi eltörli azt, ami az előbbinél még ott lapul.

Jankélévitch ezen a ponton minden átmenet nélkül a francia társadalom és benne a maradék zsidóság közhangulatáról és tudatállapotáról jelenti ki, hogy húsz évvel a felszabadulás után ezt a társadalmat éppen ez az elnyomott, megemésztetni kívánt és mégis megemészthetetlen harag jellemzi.

Íme a megfoghatatlan neheztelés, melyet az emberek általában bocsánatnak hívnak. A sértett, aki nem áldozza fel teljes mértékben haragját és követelését, aki fenntartások nélkül nem mond le jogairól, vajon megbocsát-e valójában?³¹

A normalizálódó élet oda vezet, hogy a jó szomszédság nevében, kényszeredetten ugyan, de mégis kezüket nyújtják az egykori áldozatok hóhéraiknak.

A szív azonban, ahogy mondani szokás, „nincs benne” a gesztusban! A megbocsátás szíve. A szív, tehát a szenvedélyes odaadás, a lelkes meggyőződés, a spontaneitás, az öröm moccanása... Hol marad viszont a bocsánat szíve? Fájdalom, de ennek a bocsánatnak nincs szíve. Ez a szív nélküli bocsánat nem őszinte szerelmi vallomás, semmi más, mint zengő érc és pengő cimbalom.³²

Jankélévitch fáradhatatlanul ismétli: a megbocsátás az élet fizikai feláldozása mellett a szeretet legmagasabb rendű kifejezése, minden erkölcsiség csúcsa és teljessége, hisz az egoista önszeretet – *philautie* – írmagjának is a kiölését, a test valóságos megfeszíttetését

30. Uo. 1023.

31. LP 1026.

32. Uo. Erre az idézetre a feszültség tárgyalásakor visszatérünk.

jelenti az embertárs életéért. Nos, ez a tett olyan meghaladhatatlan morális kötelezettség, amely alól senki sem mentheti fel magát azzal, hogy ezt a munkát az idő malmaira, a felejtésre vagy a gumigyomrú emésztésre bízta. A (háborús) bűnök elévülésének jogi kategóriája tipikusan az az intézmény, amely az időre bízta a felmentést annak az abszurditása árán is, hogy ami 1965. május utolsó napján még megbocsáthatatlan bűnnek számít, az június 1-én már nem az.³³ Vajon miért kellene a felmentésre húsz évet várni, kérdezi.

Itt az ideje, hogy kimondjuk: azonnal vagy soha! Jézus azt kéri, hogy a sértett alázattal tartsa oda a másik arcát is, mégpedig nem húsz évvel a bántás után, nem okos töprengéseket követően, miután elhárította azt és megpróbálta elfelejteni, hanem azonnal: kétségtelenül arra gondolt, hogy az idő kopása és a kivárás semmivel sem járulna hozzá a bocsánat ingyenes gesztusához, és hogy ez sokkal inkább valamilyen természetfölötti reflex spontaneitásához hasonlatos. Nem olyan-e a bocsánat, mint a szeretet, mely minden megfontolástól mentes, vagy mint az irgalom mindent megelőző mocsanása? Bizonytalán úgy van, hogy a bocsánat mindig *fiat*, esemény, aktus: a döntő bocsánat mindig az, amely a pillanat azonnalóságában érkezik. Aki az idő kopására és folyására bízta magát, felfüggeszti a hirtelen pillanatot és elsikkasztja az események kényszerű láncolatának a megtérésben történő megszakítását, amelyet éppen a bocsánat tesz lehetővé. Természetesen, amikor a sértett visszautasítja a bocsánatot, a vak idő igen lassan és igen hozzávetőlegesen elvégzi azt, aminek a megtételére emez nem volt eléggé nagylelkű. Fordítva is igaz, a bocsánat egyszerre és egy szempillantás alatt véghezviszi azt, amit a csupasz idő évek sora alatt tenne meg és kétségtelen, hogy mégis befejezetlenül hagyja.³⁴

A tiszta bocsánat további jele az a metamorfózis, amit pszichológiai szinten is elvégez, és amely a maga pneumatikus erejével képes a negatív érzéseket a maguk pozitív ellentétébe átfordítani. A keserűséget örömmé, a veszteségérzetet mérhetetlen gazdagsággá. Ez az, amit a pusztá idő sohasem tud elvégezni; lelohasztja csupán a harag perzselő lobogását, kiszárítja ugyan a könnyek forrását, de a krónikus neheztelést mégsem változtatja lassan-lassan szeretetté – ennek elvégzésére nem képes. A gonosz kopása és emésztése sohasem jelent új korszakot, nem alapozza meg a sértő és sértett viszonyának új rendjét. Ezzel szemben „csak az igazi bocsánat képes, a megtéréshez hasonlóan, új házat építeni egy új

33. Jankélévitch itt meglehetősen zavaró módon összemosza a jogi és személyes vonatkozásokat. Első olvasatra úgy tűnik, hogy a bocsánatra vonatkozó „miért nem azonnal?” kérdése ironikus, ahogyan a *Pardonneur?* című írásában. A szöveggörnyezet azonban nyilvánvalóvá teszi, hogy nem erről van szó, hanem az eredeti gondolat hangsúlyozásáról, mely a személytelen kopás–felejtés, illetve az igazi bocsánat szembeállításáról.

34. LP 1028. A bocsánat pillanatszerűsége mögött Jankélévitch metafizikáját kell látnunk.

élet számára”.³⁵ Az idő hamujának takarásában viszont a sérelem lappangó parázs: semmi nem biztosít arról, hogy nem borítja újból lángba a házat.

A végleges és teljes gyógyulás kizárólag az lehet, amit a sértett szenvedhet magának, ha van hozzá elég ereje: az egyszer s mindenkorra meghozott azonnali döntésben. Ez a döntés ellentéte volna az immanens időnek, ahogyan a Krisztus áldozata – Schelling szerint – ellentéte Dionüszosz folyamatos megpróbáltatásainak. A megváltó döntés kegyelme nem elégszik meg azzal, hogy csökkentse a lázat. Megelőzi azt és kizárja annak lehetőségét is. Nemcsak hogy véget vet a haragnak, hanem lehetetlenné teszi azt, az írmagját is kiirtja. Csak azt kell felmérni, hogy egy ilyen döntés belül van-e az emberi lehetőségek határán?³⁶

Nem, az idő sohasem helyettesítheti az erkölcsi döntést, mert „az idő a jövőt nézi, de nem nézi az embert”. És aki úgy gondolja, hogy az idő a felejtés, tehát a bocsánat oldalán van, annak azt is meg kell gondolnia, hogy az idő tanácsából éppúgy kiolvasható a frivolitás és a felületesség is. „Az idő egyébiránt bármit tanácsol bárkinek.” Továbbá pedig: „az ártatlan tavasz ugyanúgy ragyog jókra és gonoszokra... A fák minden évben kivirágoznak, Auschwitzban éppúgy, mint másutt. (...) A gyönyörű tavasznak nincs rossz lelkiismerete; pontosabban szólva, egyáltalán nincs lelkiismerete, sem jó, sem rossz.”³⁷

Így érkezünk el szerzőnk azon markáns tételéhez, amelynek értelmében a pusztá idő nem rendelkezik morális minőséggel. A jogi büntetés végrehajtása során nem az évek múlása váltja meg valamiképpen a bűnöst, hanem a megélt szenvedés-tapasztalat. Négy esztendőt eltölteni egy kényszermunkatáborban vagy a Riviérán, nem ugyanazt jelenti! A naptári időhöz képest mennyire más a bűnbánat tapasztalati ideje! A megtérés az erkölcsi lény legmélyén zajló dráma, meditatív teljesség. „A megtérés megváltó esemény, mégpedig mindenekelőtt azért, mert a megváltás igénylése és akarása áll mögötte.”³⁸ A rosszhiszemű szofista rábízta magát az időre. Szerinte a túl korai bocsánat éretlen gyümölcsökkel szolgál, mint az idő előtti szüret. Óvakodni kell a korai bocsánattól, tanácsolja. „De mi sokkal inkább az ellenkezőjétől óvunk. Attól féljete, hogy túl késő lesz a bocsánat.”³⁹ A boldog családok szívesebben néznek az idő szemébe, mint az áldozatokéba: ők a fájdalom nélküli megváltást és felmentést keresik.

Az idő a szenvedés gyógyírja, *medicina doloris*. Zsibbasztóként és alatóként az idő morfiuma enyhíti a régi fájdalmat és elaltatja a vén

35. Uo. 1029.

36. Uo. Jankélévitch nem ad közvetlenül választ saját retorikus kérdésére. Válasza bizonynyal a „nem és igen” paradoxonja lenne. Nemmel válaszolna a metafizikus, igennel az etikus. Ez nem is lehetséges másképp.

37. LP 1030–1031.

38. Uo. 1032.

39. Uo. 1033.

keserűséget. Ebből azonban nem következik az, hogy a szenvedés időlegesen ragtapasza egyszerre a morális vétek gyógyszere is lenne.⁴⁰

Jankélévitch szövevényes filozófiájában alapos kutatásra van szükség, ha érteni akarjuk az erkölcsi tett szikrájának, kezdetének a pillanata, illetve e pillanat továbbélése, az erkölcsi tett kontinuitása közötti viszonyt. Nemcsak megvilágosodásról van tehát szó az erkölcsi cselekvésben, nemcsak az intuitív pillanat csodájáról, hanem a szüntelen erőfeszítésről, az ego gyötrelmes megtagadásáról, az ébrenlétről és az állandó újrakezdésről is.

A morális fejlődés minden pillanatban a nullpontról indul újra. Nincs más etikai *folyamatosság*, mint az újrakezdésnek és újraindításnak ez a kimerítő *folytatása*; a morális haladás sokkal inkább gondos *folytatás*, semmint *spontán folytatódás*, avagy *folyamat*: újjáteremtés inkább, semmint növekedés.⁴¹

A puszta alakulás-létesülés, egyszerűen szólva, az ember létmódja úgy ahogy ő van; a bocsánat gesztusa viszont az ember létmódja, úgy ahogy neki lennie kell. A bocsánat az érték rendjéből való, hisz ez az ember kötelessége; és noha az értéket nem lehet mindig racionálisan igazolni, természetfeletti, paradox, kategorikus módon igényelni lehet. Az érték, minthogy az nem pénzérme és nem divat, minden kronológiától függetlenül *érvényes*: mégpedig nem időszakos érvénnyel, mint egy útlevel, hanem időtlen *értékként*.⁴²

Jankélévitch a személytelen idő és a személyes megbocsátás ellentétét a végletekig feszíti: évszakok változása, tapasztalatok, események sodrásán túl sem képes az ember könnyebben megbocsátani, mint a sértés legelső napján. Éppen ezért ismétli: azonnal vagy soha! A bocsánat törvényének időtlensége a gaztett időtlenségével ütközik. A vigasztalanság–vigasztalhatatlanság kapcsán a közgondolkodás egészen gondtalanul a nagy Idő-orvosba veti bizalmát, olyannyira, hogy ha valaki megaláztatás után húsz évvel még mindig vigasztalan, azt patológikus esetnek nyilvánítják. De morális értelemben változott-e, megoldódott-e közben valami? Mert a halványuló emlékezet, a társadalmi felejtés és a jövő követelődése közepette megfakuló tettnek mégiscsak van „intencionális etikai szikrája és metafizikai magva”, amit szerzőnk a bűn tényének, *quodditásának* nevez. Idővel minden átalakul, eltorzul, megváltozik: a tény azonban, hogy megtörtént, tény marad. Nem változtatható – így Ciceró Arisztotelész után – a *factum infectum*má.

40. Uo. 1034. Itt beszél Jankélévitch a bűnbánatról, *déchirement*, mint az igazi bocsánat feltételéről, „la condition du vrai pardon”.

41. Uo. A metafizikai pillanat hangsúlyozása értékelésünkben egyszerre pozitív és negatív. Pozitív, mert a „teljesen más rend” megmutatkozásának a szükségéről beszél, ugyanakkor – negatív értelemben – elhanyagolni látszik a kognitív gyötrelme morális folyamatát, amelynek során talán napokig vagy évekig tartó küzdelem árán a sértett eljut oda, hogy a megbocsátás mellett dönt. Emellett jogos a kérdés, hogy mi módon követelhető meg a cselekvő alany felelőssége akkor, ha az ki van szolgáltatva ennek a metafizikai folyamatnak? Egy teológiai keret elbírá ezt a feszültséget, egy filozófiai azonban – véleményem szerint – nem: koherenciája szétszakad.

42. LP 1035.

A gatzett hatása semlegesíthető, amit elrontott, helyrehozható; de a gonoszság, azaz általában a rosszakarát, tehát az a pusztá tény, hogy egyszer is a gonoszt akarta, azaz a rossz intenció ténye – íme, ez az, ami ténylegesen kiengesztelhetetlen. A bűn a legsajátosabb módon a szándéknak ez az aljas minősége, amit lehetetlen megragadni a gatzetten belül.⁴³

Szerzőnk megújuló szenvedéllyel tér vissza ehhez a gondolathoz: nem az a kérdés, hogy mi marad az emlékezetben – meglehet, hogy semmi –, hanem hogy a megtörténtet ki vagy mi teszi meg nem történtté.⁴⁴ Meglehet, hogy a valamikori rossz intenció azóta megjavult; ez sem képes azonban lenyelni, megsemmisíteni az egykori gatzettet. Nem, a bűn sohasem integrálható, és körömszakadtáig ragaszkodni kell ahhoz, hogy ez mindig idegen test a történelemben.

Az érték teljesen más rendből való, mint az idő; kronológiának és axiómának nincs közös nevezője. Az idő vonalán a gatzett volt és van, noha nem kellett volna és nem kellene lennie. Ugyan milyen csoda egyesíthetné a *van*-t és a *nincs*-et ahhoz, hogy a történések *tabula rasája* egyáltalán szóba jöhessen? „Kutatni fogjuk, hogy vajon nem éppen a bocsánat-e ez a hirtelen csoda, állításnak és tagadásnak ez a valószínűtlen egybeesése.”⁴⁵

Ezen a ponton azonban Jankélévitch ismét a személyes sértés, illetve a világrend és az emberiség ellen elkövetett bűnök közötti különbséget hangsúlyozza, amivel tulajdonképpen a *Pardonnez*-ban megszólaltatott ellenhangot alapozza meg.

Az emberiség ellen elkövetett vétek viszont nem az én személyes ügyem.

Megbocsátani itt nem a jogokról való lemondást, hanem a jog elárulását jelentené. Az, aki „haragot tart” ilyen bűn elkövetőjével szemben, teljesen *jogosan* teszi ezt. A jog pedig fokozott értelemben kötelesség.⁴⁶

Nyilvánvaló azonban a szövegösszefüggésből, hogy itt nem a tiszta bocsánat behatárolásáról van szó, hanem a jogi értelemben vett elévülés elfogadhatatlanságáról.⁴⁷ „»Szigorunk« egyszerűen azt kívánja kifejezni, hogy nincsen *semmilyen viszony* gatzetteik és a múltó idő között.”⁴⁸

Jankélévitch felfogásában a morális cselekvés és a természet impulzusa két egymásnak feszülő, ellentétes erő. „Mióta volna az erkölcs feladata, hogy utánozza a természetet vagy hogy reprodukálja annak vonásait?”⁴⁹ A művészetnek sem az a dolga, hogy reprodukálja a természetet, mégis hasonul hozzá: elég, ha irreális vagy szürreális. Az etika viszont az esztétikától eltérően botrányosan és paradox módon az antirealitás harca, a természet, az élvezet megtagadása Kant követelése szerint, akinek ítéletében csak az eudémonista

43. LP 1037.

44. Vö. Nietzsche démona a *Vidám tudományban*.

45. LP 1040. 1041–1042: Az értékek és az emberiség elleni vétek eltörlése szentségtörés: *crime contre l'humanité*. Kérdés, hogy ez a szigorú különbségtétel mennyiben tartható.

46. LP 1043.

47. Szemben Verena Lemckével.

48. LP 1043.

49. Uo.

kívánja összhangba hozni a kötelességet és kívánságot. A természet szenvedélyes kísértőmb; örvény, amely minden pillanatban benyelni készül. Az igazságszolgáltatás nem azért van, hogy igazolja például a természetes erőszakot, hanem hogy ellensúlyozza azt; hogy a gyengeségnek megadja azt az erőttöbbletet, amelyre szüksége van; hogy a fizikai gyengeség hátrányát morális előnnyel kompenzálja, állítja Jankélévitch. Nietzsche, a cápák és nem az árvák védőszentje, ezt minden bizonnyal másképp gondolta.

Az idő nyomása a felejtés irányában hat. Az erkölcs parancsolta hűség viszont, amely ellentéte minden frivolitásnak, ezzel szembemegy. Az életet védő, szent harag is lehet a hűség egyik megnyilvánulása. Amikor a harag mint negativitás a sértettség rögeszméje csupán, akkor a bocsánat a szeretet kötelezettsége; amikor azonban szent haragról van szó, amely az értékek és a mártírok iránti hűség kifejeződése, „akkor a bocsánat áruulás”.⁵⁰ Ezen a helyen Jankélévitch ismét a német–francia megbékélés, illetve a zsidóság és németiség kiengesztelődésének – szerinte – meglehetősen felületes apostolairól beszél, akik – talán valamiféle előnyös cserekereskedelem nevében – szembesülés és elszámolás nélkül is készek békejobbot nyújtani a hóhéroknak.

A holtakat életben tartani akaró, felfokozott emlékezés etikai kötelezettsége szintén nehezen feloldható ellentmondásra vezeti szerzőnket.

Nem a jelennek van szüksége a mi segítségünkre, hanem sokkal inkább a múltnak; nem a jelenlévők azok, akiknek szükségük van hűségünkre, hanem a hiányzók. Igen, a múlt kéri azt, hogy szüntelenül megemlékezzünk róla, nyomatékosan emlékezetünkbe idézzük, kegyelettel megidézzük: a múltnak, minthogy már nem létezik, szüksége van arra, hogy tiszteljük és hűségesek legyünk hozzá; mert ha megszűnünk rágondolni, végérvényesen megsemmisül.⁵¹

Az, „Emlékezzetek! Ne felejtsetek!” morális kötelezettsége a holokauszt után, ez a valóságos tizenegyedik parancsolat, megkövetelné a holtak, illetve az élők iránti felelősség különböző minőségének árnyalt morálfilozófiai tisztázását, a kettő viszonyának alapos elemzését és e hátborzongató rangsor – a holtak elsőbbsége az élőkkel szemben – tarthatóságának alaposabb megindokolását vagy felülbíráását. Ezt Jankélévitchnél sajnos nem találjuk.

Ennek a fejezetnek a végén, amely az időmalom szüntelen őrlése és a bocsánat viszonyáról szól, szerzőnk még egyszer leszögezi: a bűn időtlenségével szemben az idő semmilyen vak minősége nem állítható, egyedül csak a tettnek az időtlenségből táplálkozó őszinte megbánása és megbocsátása. „Ez a kegyelem azonban nem szerezhető be fokról fokra az idő során, és az évek folyása semmilyen jogot nem ad e fölött a kegyelem fölött a bűnösnek.”⁵²

50. Sokkal egyértelműbb volna, ha az itt használt 'bocsánat' kifejezés helyett Jankélévitch a jogi elévülhetetlenségről beszélne. A bocsánat morális és az elévülhetetlenség jogi kategóriájának összemosása, a kettő nem következetes használata is hozzájárul a *Le Pardon* és a *Pardonneur*? közötti nehezen áthidalható feszültséghez.

51. LP 1047.

52. LP 1048.

Az időre bízni az időtlen vétket nem járható út; mert az idő adhat ugyan gyógyírt, de megváltást nem. Szerzőnk végszáva: ebben a próbálkozásban nincs benne a szív. „A bocsánat szívét nem találtuk benne.”⁵³

Felhasznált irodalom

- CS. GYÍMESI Éva: Gyöngy és homok. Kriterion Kiadó, Kolozsvár, 1992.
- GABETTA, Gianfranco: *Le temps et la mort dans la philosophie de Jankélévitch*. In: Critique, Janv.-Févr., 1989, Tome XLV.- Nr. 500—501.
- JANKÉLÉVITCH, Vladimir: *Philosophie morale*. Flammarion, Paris, 1998.
- JANKÉLÉVITCH, Vladimir: *La Mort*. Flammarion, Paris, 1977.
- JANKÉLÉVITCH, Vladimir: *Le Je-ne-sais-quoi et le Presque-rien*. PUF, Paris, 1957.
- JANKÉLÉVITCH, Vladimir: *Les vertus et l'amour. Traité des vertus II. Tome 2*. Flammarion, Paris 1986.
- JANKÉLÉVITCH, Vladimir: *Philosophie première*. Presses Universitaires de France, Paris 2011.
- JANKÉLÉVITCH, Vladimir: *Traité des vertus II. Tome 2. Les vertus et l'amour*. Champessais, Flammarion Paris 1986, 145—354.
- JANKÉLÉVITCH, Vladimir: *Philosophie morale*. Flammarion, Paris, 1998.
- JERPHAGNON, Lucien: *Vladimir Jankélévitch ou de l'Effectivité*. Présentation, choix de textes, bibliographie par Lucien Jerphagnon. Editions Seghers, Paris, 1969.
- SOMME, Luc-Thomas: *Bulletin de littérature ecclésiastique*. Publié par l'Institut Catholique de Toulouse. Tome CVII/1, 2006.
- VISKY S. Béla: *Játék és alap. Teodicea-kísérletek a kortárs teológiában*. Koinónia, Kolozsvár, 2006.

53. Uo.

Visky Sándor Béla:¹

The Image of Jesus in the Philosophy of Vladimir Jankélévitch

Abstract

Does Jankélévitch identify the Source of creation with that thorne-crowned one of the nonsense of the cross? It seems that Jankélévitch is not only very close to the teaching of the church, but also identifies himself with its most important element, the redeeming death of Christ. And this is not only valid for the young philosopher before the War, but also for the mature thinker in the years following the Holocaust, the author of the Moral philosophy.

But in his writings an existence defined by the gaze directed to God, or simply the existence in front of him, *coram Deo*, is not an ontological basis that makes everything possible and is an inexhaustible source of love for every virtue, but – strangely – a competitor for the attention and love directed to man. He does not recognize the drama of the cross as the infinite, divine repository of the solidary love of anyone humiliated and tormented. He also does not see the prayer as a possibility and gift of grace of a personal relationship with the *Quod* which is able to refill the easily emptying spiritual reserves of the commitment to the starving and persecuted.

Jankélévitch's hyperbolic ethics cannot be rooted in the soil of eternity.

Keywords: life's journey, Jesus, St. Paul, cross, love, forgiveness, Schelling, Early Christian hymn

Who was Vladimir Jankélévitch? Joëlle Hansel, connoisseur of contemporary French philosophy and recognized authority on 17th and 18th century Judaism and the philosophy of Lévinas, offers a comprehensive introduction to Jankélévitch's thought in her 150 page book entitled *Jankélévitch: Une philosophie du charme*, one of the most recent additions to scholarly literature.²

With a richness of biographical references, the introductory section sketches the intellectual path of the philosopher, born to a Russian Jewish family on 31 August 1903 in Bourges.³ The sensitivity and dynamism so characteristic of Jankélévitch's thought, and the constant activity and restless vibrancy of his spirit, obviously have a close connection

1. Egyetemi előadótanár, Protestáns Teológiai Intézet Kolozsvár, email: viskybela@yahoo.com.

2. HANSEL, Joëlle: *Vladimir Jankélévitch: Une philosophie du charme*. Éditions Manucius, Paris 2012.

3. For a portrayal of Jankélévitch portrayal, see also Lubrina, Jean-Jaques: *Vladimir Jankélévitch. Les dernières traces du maître*. Éditions du Félin, Paris 2009. More detailed historical elements and a complete biography of Jankélévitch are available in Schwab, Françoise – Bouratsis, Sofia Eliza – Brohm, Jean-Marie: *Présence de Vladimir Jankélévitch. Le Charme et l'Occasion*. Beauchesne, Paris 2010. 437–461.

with how the Jewish diaspora perceives existence, which he confirmed in his comments on the Parisian events of 1968:

“Je suis suffisamment français pour parler cette langue qui est mienne, et en même temps assez étranger. J’étais donc du dehors et du dedans.”⁴

His father, Samuel Jankélévitch, was a renowned physician who, incidentally, translated Hegel, Schelling, and Freud into French.⁵ After the family moved to Paris, from 1922 Vladimir studied at the prestigious École Normale Supérieure, where two years later, under the supervision of the eminent philosopher, Émile Bréhier, he graduated, writing his paper on Plotinus. There he built a close relationship with the two most renowned philosophers of that time, Léon Brunschvicg and Henri Bergson. The former anticipated a “path of wide horizons” for him, while the latter, after reading the first scholarly paper of the 20-year old student, stated:

“Ou je me trompe beaucoup, ou ce premier travail présage des œuvres qui seront une importante contribution à la pensée philosophique.”⁶

In a letter to Jankélévitch twenty years later (10 September 1939), Bergson was gratified to confirm the fulfilment of his prophecy: “I was not mistaken.” In 1931, the young philosopher published his work on his master, entitled *Bergson*, which has been an invaluable source of reference to this day. The master received it with great appreciation, finding that the book was not only an accurate and precise mirror of his thought, but, as he commented,

“... souvent mon point d’arrivée a été pour vous le point de départ de spéculations personnelles originales.”⁷

Jankélévitch did not derive satisfaction from the strict rationalism of his other master, Brunschvicg, being more concerned with the contemporary Russian philosophy of religion of Léon Shestov, Vladimir Solovyov and Nikolai Berdyaev, whose writings were translated from Russian into French by his father. The two major trends in contemporary spiritual movements, openness to the transcendent and an ethically oriented spirituality (Bergson, Martin Buber, Jean Wahl, Gabriel Marcel, Lévinas), in addition to the Russian mystical existential interpretation of being, marry in the philosophy of *charme*,⁸ ensuring it produces lifelong fruitfulness.

The doctoral thesis of the 30 year old young man (in 1933, the very year of Hitler’s rise to power) concentrated on the late Schelling, clearly indicating the young author’s affinity to irrationalist tendencies. At the same time, engaging in this activity during the Hegelian renaissance was a kind of position statement; he always preferred the company

4. HANSEL, Joëlle: *Vladimir Jankélévitch. Une philosophie du charme*. 18.

5. Regarding the father–son relationship, see Lé, Linda: Jankélévitch père et fils. In: *Critique. Revue générale des publications françaises et étrangères*. Tome XLV. No. 500–501 (Janvier–Février 1989). 42–46.

6. Hansel, Joëlle: *Vladimir Jankélévitch. Une philosophie du charme*. 20.

7. Ibid. 22.

8. For the concept of *charme* as a designation of Jankélévitch’s philosophy, see Apter, Emily S.: *Le charme philosophique*. In: *Critique. Revue générale des publications françaises et étrangères*. Tome XLV. No. 500–501 (Janvier – Février 1989). 12–20.

of the non-fashionable, the marginalized, as noted by Xavier Tillette,⁹ to that of the *mainstream* people. Pleased to discover the connections between the German Idealist master and Bergson, he wrote in a letter dated 1931:

“Je crois m'être assez bien installé dans la pensée de Schelling. Elle répond à mes préoccupations, apaise mes inquiétudes au-delà de tout espoir. Son affinité avec le bergsonisme va au-delà de tout ce qu'on peut attendre. Le centre de cette pensée, à mon avis, c'est l'intuition de réalités qui sont toujours complètes et totales.”¹⁰

In an era when Husserl's phenomenology and Heidegger's ontology swept away thinkers such as the young Lévinas, Sartre or Merleau-Ponty, our Jankélévitch, alongside Georg Simmel and the aforementioned contemporary spiritual movements, was interested in the Early Church Fathers (in particular, the Cappadocian fathers and Clement of Alexandria), Pascal, La Rochefoucauld, Fénelon, Kierkegaard,¹¹ and Tolstoy. He was fascinated by the deeper flow of intuitive total thought, which albeit not fashionable, is always relevant: “I am writing for the twenty-first century.”¹² In spite of his commitment to left-wing views, he joined the company of neither the Marxists, nor the psychoanalysts, nor the existentialists, and never associated with the Neo-Thomists or the structuralists; he can be seen mostly perhaps as an *existential spiritualist*.

From the late 1920s to 1933 he taught at the French Institute of Prague, then at the universities of Caen, Lyon, Besançon, Toulouse, and Lille. His writings published during this period clearly indicate that the issue of morality was the focus of his thought: *Valeur et signification de la mauvaise conscience* (1933), *L'ironie ou la bonne conscience* (1936), and *L'Alternative* (1938).

Almost one third of Jankélévitch's complete works – some five thousand pages in all – was dedicated to musicological writings. In the year when *L'Alternative* appeared in print, a concept which concentrates on the dramatic nature of man's obligation to make an existential choice, he published his first work on a musical theme, dedicating it to Gabriel Fauré, a composer he idolized.

The trauma of war marked a real watershed in his life. “War tore my life apart. There is nothing left from my existence before 1940, not one book, nor one photo, or one letter.”¹³ He then enlisted in the French army; in this year of brokenness, he was wounded during the German occupation, spending two months in hospital. As his parents were not French citizens, he lost his teaching job; then, after reacquiring it for a short time, in December 1940 he was again divested of his position under Vichy's Jewish policy. Bitterly he wrote to his friend:

9. TILLETTE, Xavier: *Une Kitiège de l'âme. L'éthique de Vladimir Jankélévitch*. In: *L'Arc*. No. 75 (1979). 66.

10. JANKÉLÉVITCH, Vladimir: *Correspondance. Une vie en toutes lettres*. Éditions Liana Levi, Paris 1995. 194.

11. Cf. POLITIS, Hélène: *Jankélévitch kierkegaardien*. In: *L'Arc*. No. 75 (1979). 76.

12. JANKÉLÉVITCH, Vladimir: *Correspondance. Une vie en toutes lettres*, 331. From his letter to his friend, 17 August 1954.

13. POLITIS, Hélène: *Jankélévitch kierkegaardien*. 12.

“On m’a découvert 2 grands-parents impurs, car je suis, par ma mère, demi-juif; mais cette circonstance n’aurait pas suffi si je n’avais, de surcroît, été métèque par mon père. Cela faisait trop d’impuretés pour un seul homme.”¹⁴

He stayed then in Toulouse, in the free zone, where he taught groups illegally in the town’s cafés and published his writings with help from his former students. In that troubled period, he published his writings *Le malentendu* (1941), *Du mensonge* (1942), and *Le nocturne* (1942). After the German tanks had invaded even the French free zone, two even more tormented years followed, and he narrowly escaped arrest by the Gestapo. He experienced the city’s liberation on 19 August 1944 as a scarcely credible miracle, and his entire life was marked by the fundamental experience of survivors: the infinite and incomprehensible possibility of his own existence.

In 1946 he completed *Traité des vertus*, a written work also monumental in scope which, on account of the publishers dragging their heels, saw the light of day in 1949. In 1947 he married Lucienne, the daughter of a military officer serving in Algeria, and when he was fifty, their only child was born, whom they named Sophie (what other name could be given by a philosopher who read the Greeks always in the original?). In 1951 he was appointed professor of moral philosophy at Sorbonne, where he taught, wrote, and published with undiminished energy for nearly three decades until his retirement. He penned classics of contemporary moral philosophy such as *Le je-ne-sais-quoi et le Presque-rien* (1957)¹⁵, signalling the key concepts of the philosophy of *charme* even in its title; *Le Pur et l’impur* (1960), an analysis of the purity of moral action; *La Mort* (1966), tackling the problem of death with stern disconsolation, followed shortly by *Le Pardon* (1967), which is in our focus here. His other works include *L’irréversible et la nostalgie* (1974), a nostalgic, almost musical evocation of the irreversible flow of time; *Quelque part dans l’inachevé* (1978), in which he dialogues with Béatrice Berlowitz; and finally, *Le Paradoxe de la morale* (1981), as a legacy of the 78 year old master. Meanwhile, a dozen volumes evidenced his musicological preoccupation which paralleled his philosophical activity: his preferred choices being Fauré, Ravel, Debussy, Chopin, and Liszt.¹⁶

As a result of his popular appearances on radio and television, he gradually and increasingly emerged from the obscurity of initial neglect, to the end of his life enjoying respect as an active public personality and one of the most well-known and most authentic French philosophers. He died on 6 June 1985. Even the very last line he penned was about his prevalent concern: the breathtaking one-ness of events (*semelfactivité*) in the drift of

14. JANKÉLÉVITCH, Vladimir: *Correspondance. Une vie en toutes lettres*. 265.

15. For an interpretation of these concepts, see MONTMOLLIN-ROULET, Isabelle de: *Vladimir Jankélévitch, philosophe du voyage*. These présentée à la Faculté des lettres de l’Université de Lausanne pour obtenir le grade de docteur en lettres. Lausanne 1999. 78–83.

16. Cf. Jankélévitch, Vladimir: *Liszt. Rhapsodie et Improvisation*. Flammarion, Paris 1998, 168.: »La rhapsodie lisztienne est toute prélude, et prélude perpétuel. S’étant trouvée elle continue de se chercher. Mais la vie entière, mais la vie de l’homme en général, dont cette rhapsodie nous est le sublime raccourci, qu’est-elle d’autre qu’un prélude, et le prélude de tous les préludes?«

irreversible time, "the most unseizable of all unseizable things".¹⁷ "He was so young!" an observer remarked on the event.

For the philosopher, Jesus of Nazareth means first of all the tormented and humiliated figure of the Passion, the man of sorrows, the Christ sweating blood in the Garden of Gethsemane, who cried on Good Friday: "My God, My God, why have you forsaken me?" His Jesus is the man who, unlike Socrates, would refuse the cup of poison, who does not want to face death as serenely as the Greek philosopher. In this metaphysical drama the Father behaves *as if* he forsook his Son, and not the Son cries *as if* he had been forsaken. Because that is what he truly is: the man left alone in front of death. Jankélévitch quotes Pascal: Jesus is all alone at that moment, at the mercy of his Father's wrath.¹⁸

In one of his first works, his doctoral dissertation published at the age of thirty, Jankélévitch analyses the late philosophy of Schelling; within it, the problem of the person of Christ and the drama of salvation is of utmost importance for him. Analysing Schelling's ideas, especially his interpretation of the salvation, he presents a paraphrase of the author's statements on Christ's death as salvation, as follows:

„Jésus-Christ ne crucifie en sa personne qu'une fausse royauté, ce qui dans sa divinité est extra-divin."¹⁹

The incarnation of Christ "n'est pas la suspension de quelque chose (...) mais une opération absolument positive et effective".²⁰ However, Jankélévitch often puts forth his ideas in such a way that it is not always easy to separate which statement mirrors his own views and which describes Schelling's ideas.

„Le sacrifice de Bacchus est donc toujours à recommencer. Christ, au contraire, meurt une seule fois, pour tous les hommes."²¹

It seems quite plausible, however, that Jankélévitch also agrees with these statements, as he – for instance – explains and defends the views of his German master against the uncomprehending "moralists".

„L'idée de la mort de Dieu scandalise nos moralistes (on sait combien Nietzsche la trouvera monstrueuse) et choque la raison naturelle. En réalité ce qui meurt en Jésus-Christ est quelque chose d'inessentiel:

17. Cited by Clément ROSSET, in *Critique. Revue générale des publications françaises et étrangères*. Tome XLV. No. 500–501 (Janvier – Février 1989). 10. »Le temps n'est pas seulement le plus insaisissable d'entre les insaisissables puisqu'il est, en tant que devenir, le contradictoire même de l'être: à peine avons-nous fait mine de définir le devenir, le devenir est déjà un autre que lui-même: le devenir est essentiellement instable. Tout ce qu'on peut dire est encore trop appuyé, trop brusquement marqué pour ne pas immobiliser le temps dans sa détermination la plus trivialement grammaticale. Avant tout: le temps n'est pas une chose, *res*, un ceci ou cela; il ne répond pas à la question: qu'est-il en soi? Et encore moins à la question, en quoi consiste-t-il? Il sert à comparer entre elles les durées commensurables, à les évaluer l'une par rapport à l'autre, sur une commune échelle, mais il reste muet quant à leur nature intrinsèque, quant à l'indéchiffrable énigme qu'elles représentent« – this is where the oeuvre stops, without a full-stop marking the end of the sentence.

18. JANKÉLÉVITCH, Vladimir: *Traité des vertus II. Tome. Les vertus et l'amour*. 369.

19. JANKÉLÉVITCH, Vladimir: *L'odyssée de la conscience dans la dernière philosophie de Schelling*. 303.

20. Ibid.

21. Jankélévitch, Vladimir: *L'odyssée de la conscience dans la dernière philosophie de Schelling*. 301.

c'est la mort qui est morte. La Colère paternelle ne peut pas demander plus que la mort: Jésus, en se dévouant, a tué la mort."²²

It seems here that Jankélévitch is not only very close to the teaching of the church, but also identifies himself with its most important element, the redeeming death of Christ. And this is not only valid for the young philosopher before the War, but also for the mature thinker in the years following the Holocaust, the author of the *Moral philosophy*. Here, for example, he writes that the *mania* in Diotima's speech of Plato's *The banquet* "est comme une sorte de prélude païen à la folie de la Croix dont parle Saint Paul".²³ What does he refer to here? Obviously, to the first chapter of the Letter to the Corinthians: *For the preaching of the cross is to them that perish foolishness; but unto us which are saved it is the power of God. [...] Because the foolishness of God is wiser than men; and the weakness of God is stronger than men.* (1Cor 1,18–25)

Then the author cites the imperial governor Porcius Festus, who called Paul a madman in the presence of King Agrippa during his hearing at his residence in Cesarea.

But what was it that Paul said in front of Festus? Verses 2–23 of chapter 26 of the Acts of the Apostles describes this dialogue in great detail: the Apostle reports how he persecuted the Christians until, on the road to Damascus, seeing "a light from heaven, above the brightness of the sun," he fell to the earth. A voice asked him: *Saul, Saul, why persecutest thou me? Who art thou, Lord?* The voice presents himself: *I am Jesus whom thou persecutest.* And he gives a new commission to Paul: *now I send thee, To open their eyes, and to turn them from darkness to light, and from the power of Satan unto God, that they may receive forgiveness of sins, and inheritance among them which are sanctified by faith that is in me.* Saul who is now becoming Paul replies in his lively speech: *I continue unto this day, witnessing both to small and great, saying none other things than those which the prophets and Moses did say should come: That Christ should suffer, and that he should be the first that should rise from the dead, and should shew light unto the people, and to the Gentiles.* This is too much for the aristocratic ears! Festus interrupts him with a sarcastic remark: *Paul, thou art beside thyself; much learning doth make thee mad.* (Acts 26, 24). The reply comes without delay: *I am not mad, most noble Festus...* King Agrippa answers: *Almost thou persuadest me to be a Christian.* To which comes the conclusion: may God make you all be like me. Humour is not absent from Paul's speech either: of course, I do not mean my bonds!

The Apostle speaks in fact of two things: the hope of the resurrection in the End Times (which the Pharisees, as opposed to the Sadducees, also believed in) foretold by the resurrection of Christ, and of the forgiveness of sins through the faith in him. Jankélévitch's remark is surprising in this context:

„Mané Paule! crie Festus à l'apotre: *Insanis Paule...* Sans doute, Festus prenait-l pour déraison ce qui est source irrationnelle de toute rationalité, source illégitime de toute légitimité, principe révolutionnaire de

22. Ibid. 305.

23. JANKÉLÉVITCH, Vladimir: *Les vertus et l'amour. Traité des vertus II*. Tome 2. Flammarion, Paris 1986. 309.

toute ordre, origine violente de tout amour: car le *Quod* pose l'ordre et crée la loi."²⁴

How? Does Jankélévitch identify the ancient source of creation with that thorn-crowned one of the nonsense of the cross? Similar references appear also on the pages of the *Philosophie première*. Struggling with the inexpressibility of the name of God – a mixture of old Jewish tradition and Neo-Platonic influence – he reaches the conclusion:

„... et pour oser enfin nommer le nom de cet innommable qui est, comme dit saint Paul, et par définition même, *au-dessus de tout nom nommé*, nous dirons simplement qu'il est, au nominatif, *Lui-même: Autos*."²⁵

The expression “above every name” in the hymn of the Letter to the Philippians clearly speaks of the Christ who *thought it not robbery to be equal with God, and he humbled himself, and became obedient unto death, even the death of the cross*. With respect to this incomprehensible divine self-emptying, kenosis, *God also hath highly exalted him, and given him a name which is above every name: That at the name of Jesus every knee should bow, of things in heaven, and things in earth, and things under the earth; And that every tongue should confess that Jesus Christ is Lord, to the glory of God the Father*. (Phil 2, 6–11)

How should we understand this? Does Jankélévitch merely borrow an expression while talking about God's apophatic inexpressibility? Is it all there is to it? But then why does he borrow it from an Early Christian hymn quoted by Paul which means the very core of the Christian teaching on Christ? Or does it refer to even more than that? Can we perhaps see the essence of Jankélévitch's never systematically exposed image of Christ in the sentence above and in what he states about the nonsense of the cross?

There is no clear-cut answer to this question. Talking about Plotinus, the author claims that every apophatic formula for him means the rejection of the fact that the *One* may state anything about oneself. He cites approvingly:

„... l'unité ne peut s'affirmer de l'Un; l'Un ne peut dire: *agathon eimi*, ni *ego eimi* – je suis le Bien, Moi je suis; ni en général *eimi tode* – je suis ceci. Il n'est même-pas le «*Il est*», *esti ou de to estin*, ni à plus forte raison le «*étant*» (*on*)."²⁶

However, Jesus often states the same about himself in the Gospel of John than the God of the burning bush: *ani hu, ego eimi, I am*. Whether he presents himself as the light of the world, the good shepherd, the heavenly manna, or the true vine, he always speaks about himself and about whom he reveals: his Heavenly Father.

The French thinker's God is a sparkle that lights up and dies out in darkness. Although he mentions the “nonsense of the cross”, but its two features appearing in the Apostle's above quoted apology – the forgiveness of sins gained through faith in God, and the hope of resurrection – have no significance in either his anthropological or his ethical views. The traditional theological teaching of the love of man and forgiveness is foreign to

24. JANKÉLÉVITCH, Vladimir: *Les vertus et l'amour. Traité des vertus II*. Tome 2., 310.

25. JANKÉLÉVITCH, Vladimir: *Philosophie première*, 124.

26. JANKÉLÉVITCH, Vladimir: *Philosophie première*, 127.

him; he thinks that it somehow diminishes the unconditional love of man if we “merely” practice it because of God, and do not love man just for himself or in himself.

„... notre frère 'en Dieu,' c'est-à-dire notre frère tout court, veut être aimé directement et en lui-même, sans détour ni périphrase, sans médiation ni réfraction; l'amant va à l'aimé transitivement: pourquoi passerait-il par l'Ecclesia? Il ne faut pas aimer son prochain en Dieu, mais il faut aimer Dieu en son prochain, puisque c'est l'existence même de ce prochain qui est le mystère gratuit et pour ainsi dire surnaturel.”²⁷

An existence defined by the gaze directed to God, or simply the existence in front of him, *coram Deo*, is not an ontological basis that makes everything possible and is an inexhaustible source of love for every virtue, but – strangely – a competitor for the attention and love directed to man. He does not recognize the drama of the cross as the infinite, divine repository of the solidary love of anyone humiliated and tormented. He also does not see the prayer as a possibility and gift of grace of a personal relationship with the *Quod* which is able to refill the easily emptying spiritual reserves of the commitment to the starving and persecuted. Instead of the dialectical heartbeat of the spiritual refill and the committed practice, he states with a rather plain onesidedness:

„On n'aime pas Dieu en délirant sur les clous de la croix, mais on aime Dieu en aimant sa compagnie, en portant secours à ses frères affamés ou persécutés, et ceci par des actes plus que par des prières.”²⁸

Jankélévitch's hyperbolic ethics cannot be rooted in the soil of eternity.

Bibliography

- HANSEL, Joëlle: *Vladimir Jankélévitch: Une philosophie du charme*. Éditions Mame, Paris, 2012.
- JANKÉLÉVITCH, Vladimir: *La Mort*. Flammarion, Paris, 1977.
- JANKÉLÉVITCH, Vladimir: *Le Je-ne-sais-quoi et le Presque-rien*. PUF, Paris, 1957.
- JANKÉLÉVITCH, Vladimir: *Les vertus et l'amour. Traité des vertus II. Tome 2*. Flammarion, Paris, 1986.
- JANKÉLÉVITCH, Vladimir: *Philosophie première*. Presses Universitaires de France, Paris, 2011.
- JANKÉLÉVITCH, Vladimir: *Traité des vertus II. Tome 2. Les vertus et l'amour*. Champs-Élysées, Flammarion, Paris, 1986.
- JERPHAGNON, L.: *Vladimir Jankélévitch ou de l'Effectivité*. Présentation, choix de textes, bibliographie. Editions Seghers, Paris, 1969.
- TILLETTE, Xavier: *Préface. La thèse de Jankélévitch*. In: JANKÉLÉVITCH, Vladimir: *L'Odyssée de la conscience dans la dernière philosophie de Schelling*. L'harmattan, Paris–Torino–Budapest, 2004.

27. JANKÉLÉVITCH, Vladimir: *Les vertus et l'amour. Traité des vertus II. Tome 2.*, 209.

28. JANKÉLÉVITCH, Vladimir: *Les vertus et l'amour. Traité des vertus II. Tome 2.*, 209.

Bohács Béla:¹

A 20.század történelmi eseményeinek jelentősége a Görög katolikus Egyház számára Szlovákiában (Csehszlovákiában)

Historical Events of the 20th Century and Their Relevance for the Greek Catholic Church in Slovakia (Czechoslovakia)

In 2018, the Greek Catholic Eparchy of Prešov commemorates the 200th anniversary of its establishment. Throughout its existence, the eparchy experienced its heyday and there were times when the eparchy struggled and suffered. The darkest period was the total liquidation of the Greek Catholic Church by the totalitarian regime in the years of 1950–1968. The eparchy resumed its activities in 1968 during the “Prague Spring”. The period of unrestricted activities of the eparchy, however, commenced after the “Velvet Revolution” in 1989.

Keywords: eparchy, anniversary, liquidation, ordeal, heyday.

Bevezetés

Az Eperjesi Görög katolikus Egyházmegyét VII. Pius pápa alapította az 1818. szeptember 22-én kelt *Relata semper* kezdetű bullájával². Az első évszázadot az új Egyházmegye működéséhez nélkülözhetetlen intézmények felállítása és kiépítése jellemzi. Az első négy püspök vállaira nehezedett ez a nagy és lényeges feladat. Az egyházmegye egyes eseményei az akkori püspök nevéhez fűződnek. Az összefüggések fontossága indokolja az Egyházmegye első századbeli eseményeinek rövid áttekintését is.

Az Eperjesi Egyházmegye első száz éve (1818–1918)

a. Tarkovics Gergely (1818–1841) volt az Egyházmegye első püspöke. Az ő neve fémjelzi az alapítás körüli adminisztráció intézését, valamint az új létesítmény szervezetének magalapítását, beindítását és irányítását is. Az Egyházmegye legszükségesebb ellátása érdekében négy alapítványt szervezett meg. Megalapította az Egyházmegye könyvtárát is. Nagy figyelmet szentelt a liturgia ismeretének és annak, hogy a papok pontos végezzék azt az Egyházmegye parókiáin.

1. Prof. ThDr. Bohács Béla, PhD., görögkatolikus pap, főiskolai oktató az Eperjesi Egyetem Görög Katolikus Teológiai Karán. email: vojtech.bohac@unipo.sk

2. ŠTURÁK, P.: *Dejiny Gréckokatolíckej cirkvi na Slovensku v rokoch 1945–1989*. Prešov: Petra, 1999. 27.

Az 1841. január 16-án bekövetkezett halála után testét a Székesegyház kriptájában temették el.³

b. Gaganecz József (1843–1875) lett az Eperjesi Egyházmegye második püspöke. Mint nős férfit szentelte pappá 1817. március 8-án Nagyváradon Samuil Vulcan nagyváradi püspök.⁴ Felesége 1835-ben bekövetkezett halála után kanonoki kinevezést kapott, majd szentszéki tanácsos lett és Tarkovics püspök halála után őt választották meg káptalani helynöknek. A császártól kapott püspöki kinevezését XVI. Gergely pápa 1842. február 3-án erősítette meg.⁵ Kinevezése után Bécsben 1843. június 25-én Popovics Bazil munkácsi püspök szentelte püspökké a császári udvar teljes jelenlétében. Nagy áldozatkészséggel folytatta elődje megkezdett munkáját. Új parókiákat is létesített, papjainak havi jövedelmet biztosított. Sikerült felmentetnie az egyházi alkalmazottakat a jobbágsors alól. A Székesegyházat a bizánci szertartás követelményeihez alakította, mivel a bizánci szertartást tartotta a legértékesebb örökségnek. Papjait is a szertartás mélyebb megismerésére és pontos végzésére buzdította. A tehetséges és tanulni akaró ifjak számára Eperjesen kollégiumot alapított. Az Eperjesi Egyházmegye szervezete az ő működése alatt nyerte el teljes és működőképes formáját. Az Eperjesi Egyházmegye egyik leghosszabb ideig⁶ kormányzó püspöke 1875. december 22-én hunyt el, és az eperjesi köztemetőben van eltemetve.⁷

c. ThDr. Tóth Miklós (1876–1882) az Eperjesi Egyházmegye harmadik püspöke. Egyetemi tanárként IX. Pius pápa 1876. április 3-án nevezte ki a megüresedett eperjesi egyházmegye élére.⁸ Pásztélyi János munkácsi püspök szentelte fel 1876. május 21-én.⁹ Folytatta az elődjei által megindított munkát. Mint volt egyetemi tanár nagy figyelmet szentelt az ifúságnak és az árváknak. Bár nagyon rövid ideig volt az egyházmegye élén, sikerült megalapítania a Theologica Academica görög katolikus hittudományi főiskolát és a szemináriumot. Híven támogatta a magyarországi görög katolikus püspökség felállítását. Váratlanul, fiatalon és rövid kormányzás után halt meg 1882. május 21-én püspökké szentelésének 6. évfordulóján. A Székesegyház kriptájában van eltemetve.

d. ThDr. Vályi János (1882–1911) nemcsak az Egyházmegye negyedik, hanem egyben a századforduló püspöke is volt. Óvencsellőn született 1837-ben. Pappá szentelése után (1865) mint prefektus és az egyházjog tanára működött, majd kanonok lett Ungváron. Eperjesi püspöknek XIII. Leó pápa nevezte ki 1882 október 11-én.¹⁰ Mint elődjét, őt is Pásztélyi János munkácsi püspök szentelte püspökké az ungvári székesegyházban 1883. május 20-án. Befejezte az egyházmegye szervezetének kiépítését, de egyben meg is újította és kiküszöbölte a hiányosságokat. Támogatta és fejlesztette az iskolahálózatot az egyház-

3. *Schematismus Prešovskej Gréckokatolíckej Metropole*. Prešov: Petra, 2008. 44.

4. Felszentelése után peklányi adminisztrátor (1817–1820), viszlói parókus (1820–1828), a borsodi kerület esperese (1823), hejőkeresztúri parókus és esperes (1828–1835). In: PIRIGYI, I.: *A Magyarországi görög katolikusok története*. Nyíregyháza: Görög katolikus Hittudományi Főiskola, 1990. 78.

5. *Eperjesi Érseki Levéltár*, Eperjes, továbbá EÉL Eperjes: Kinevezési bulla, leltári szám 13, szignatúra 8285/445-23.

6. Gaganecz József 32 évig 5 hónapig és 22 napig volt eperjesi megyéspüspök.

7. *Schematismus*. 44.

8. EÉL Eperjes: Kinevezési bulla, leltári szám 20, szignatúra 28/1876.

9. PEKAR, A.: *Narysy istoriji cerkvi Zakarpatyja*. Roma, 1967. 208.

10. EÉL Eperjes: Kinevezési bulla. Leltári szám 28, szignatúra 3.

megye területén, valamint a tanítók és papok pedagógiai minősítését. Megalapította és fel is építette a tanítóképző intézetet. Befejezte, kiszélesítette, modernizálta és befejezte az elődje által alapított és beindított szeminárium épületét, amely már szűkösen bizonyult. Az árváknak is építtetett egy tágas árvaházat, kiszélesítette a fiúkollégium befogadóképességét, mindkettőt saját költségén. A szegénység végett kivándorló hívekkel lelki szolgáltatásra papokat küldött. Befejezte a székesegyház művészi díszítését is.¹¹

Az 1900-as jubileumi szentév alkalmával Firczák Gyula munkácsi püspökkel együtt vezetője volt a magyar görög katolikusok zarándoklatának Rómába, és XIII. Leó pápát kérte a magyar liturgikus nyelv szentesítésére.¹²

Az első évszázad eseményeinek jelentősége

Az első centenárium társadalmi, kulturális, vallási és tudományos adottságainak fejleményei közepette az Egyházmegye megindította, fejlesztette és kiépítette a működéséhez szükséges minden intézményt. A kellő helyekre bebiztosította a megfelelő személyi tulajdonságokkal rendelkező egyéneket is. Az egyházmegye így erős alapokra építve biztosította a vallási, kulturális és a művelődés további növekedését és fejlődését.

A 20. század történelmi eseményeinek jelentősége az Eperjesi Egyházmegye számára:

A 20. század történelmi eseményei, amelyek jelentősége a Görög katolikus egyház részére meghatározó volt, négy nagyobb egységbe oszthatók. Egyes időszakok eseményei azok, amelyek jelentősek voltak az eperjesi egyházmegye számára. Mivel az egyházmegye legfőbb képviselője a püspök, röviden a személyükhöz kötődően mutatjuk be az események sorozatát. Az egyes időszakok végén mutatjuk be az események jelentőségét.¹³

Az első időszak (1900–1950)

A 20. század első tíz évében az egyházmegye élén még dr. Vályi János megyéspüspök volt. Munkássága közepette lépett érvénybe Apponyi gróf két iskolatörvénye. A két iskolatörvény nehéz feladat elé állította a püspököket: úgy alkalmazni a törvényeket, hogy ne teremtsen feszültségeket az érdekeltek között. Sajnos, fáradozása nem mindig járt kellő megértéssel. Hasonlóan járt el Firczák Gyula munkácsi püspök is.¹⁴ ThDr. Vályi János püspök 1911. november 11-én, 29 éves kormányzás után adta vissza lelkét Teremtőjének. Teste a székesegyház kriptájában nyugszik.¹⁵

11. ŠTURÁK, P.: i.m. 32–33.

12. PRIGYI, I.: i.m. 80.

13. Azonos vagy hasonló irányzatú monográfia még nem létezik, így csak részleges megállapításokat lehet egyes tanulmányokból meríteni.

14. JANOČKO, M.: *Cirkevné elementárne školstvo*. In: Dejiny cirkevného gréckokatolíckeho školstva na Slovensku. Prešov: GTF PU v Prešove, 2007. 30.

15. *Schematismus*. 45.

a. ThDr. Novák István (1913–1920) volt az Eperjesi egyházmegye ötödik püspöke. Ő volt az egyházmegye utolsó monarchia-korabeli püspöke. Papi családban született, 1879-ben Ublyán. Tanulmányait Bécsben végezte és a doktori diplomát is ott szerezte. Pappá 1905-ben szentelték. Utána az ungvári szemináriumban prefektus és teológiai tanár lett. Püspöki kinevezését X. Szent Pius pápától kapta 1913. november 20-án. Papp Antal munkácsi püspök szentelte fel 1914. január 11-én. Az egyházmegyében a Vályi püspöktől örökölt helyzettel való megismeréssel kezdte meg főpapi szolgálatát. A társadalmi és a politikai helyzet feszült kereteiben szolgálata nagyon összetett körülmények között folyt, beleértve az első világháború kitörését is. A háború vége magával hozta az Osztrák-Magyar Monarchia szétesését. Megalakult az új jogutód, a csehszlovák köztársaság. Novák István püspök nem maradt az új állam területén, hanem önként Budapestre költözött, ThDr. Russnák Miklóst 1918. október 1-én általános helynöknek nevezte ki, és rábízta az egyházmegye kormányzását. A Szentszék ThDr. Novák István püspököt 1920-ban felmentette a megyéspüspöki kötelezettségei alól. Budapesten halt meg, 1932. szeptember 16-án.

b. Prof. ThDr. Russnák Miklós általános helynök kormányzása (1918–1922)

ThDr. Russnák Miklós kanonok Novák István eperjesi püspök megbízásából 1918. október 1-én általános helynökként kezdte meg az egyházmegye kormányzását. Működése alatt telepedtek le az egyházmegyében a bázanci szertartású redemptorista szerzetesek (1921). Meghívására érkeztek az egyházmegyébe a bazilissza szerzetes nővérek is (1922).¹⁶ A vallási élet fellendítése érdekében hozott és sokak által meg nem értett döntései sok kellemetlenség elé állították és több ellenséget is szereztek neki.

A csehszlovák köztársaság 1918-as megalakulása komoly és nehéz feladatok elé állította az egyházak sorában a görög katolikus egyházat is. Az új államrendszerben meg kellett találnia elsősorban a módszert, aminek alapján beilleszkedjen a megalakult keretek közé. A felelősségtudat birtokában a kormányzó általános helynök nem akart egyedül dönteni, ezért az ügyek érdekében 1920. november 16-ra tanácskozássra hívta össze Eperjesre az egész egyházmegye papságát.¹⁷

A gyűlés a következő rendezetlen vallási kérdések megoldásán dolgozott:

- a hívek és a papság kölcsönös elidegenedése;
- a papság magyar gyökereihez való ragaszkodása;
- a hívek és a papság nehéz anyagi helyzete;
- a tengeren túli emigráció;
- egyház- és a vallásellenes mozgalmak alakulása;
- a szakadárak nagy fellendülése a görög katolikusok között, főleg az ország keleti részén.

Az elfogadott orvoslás a kérdések rendezésére:

- a papok évi lelkigyakorlata;
- a hívek lelki megújulása – missziók szervezése;
- az Eperjesi Egyházmegye papi társulatának a megalakítása;
- a kánoni látogatások megvalósítása (püspök hiányában kapjanak megbízást a kanonokok).

16. Boháč,V.: *Dr..Mikuláša Russnák život a tvorba so zreteľom na jeho liturgické dielo*. Prešov: Petra,2002. 10.

17. Az Eperjesi egyházmegye fennállása kezdetétől ez volt a legelső papi gyűlés.

Az egyik égető téma a hivatalos szlovák nyelv használata volt. A püspökség a papjainak felajánlotta segítségét a hivatalos iratok intézésében „hogy a nyelvproblémát megoldják”¹⁸ nehogy a meg nem értés végett az esetleges meghatározott időpontokat a papok lekéssék és így anyagi kárt okozzanak maguknak vagy az egyházközségnek is. Megállapították, hogy a hívek és a papok között létező feszültség a rossz gazdasági és szociális helyzetnek az eredménye. Anyagi helyzetük megoldását mind a hívek, mind a papok is az emigrációval vélték megoldani.¹⁹

A Novák István püspökkel tartott szoros kapcsolata és a saját maga „magyar múltja” miatt, de az új államhoz való állítólagos negatív viszonya miatt is, a szlovák körök részéről maga Russnák Miklós általános helynököt is erős kritika érte. Az alaptalan kritikát azonban tények cáfolják. Russnák Miklós sohasem lépett fel az új állam ellen. Éppen ellenkezőleg: együttműködött vele.²⁰ Mindezek ellenére sem a papság, sem maga az általános helynök nem menekültek meg a magyar irányvonal követésének gyanúja alól. A papság figyeltetve volt, főleg azok, akiknek a magyar területen maradtak a filiái. A papok és tanítók részére meg volt tiltva a *Magyar Népszövetség* pártjában való részvétel. A papság állami kongrua fizetését a kifejtett nagy erőfeszítés ellenére is csak 1930-ban rendezték.²¹

A Monarchia széthullása után kialakult nehéz társadalmi, vallási és egyházi körülmények ellenére is Russnák Miklós az egyházmegye új területén és annak minden szintjén, biztosította a rendet. Az egyházi és állami vezetők egyaránt nagyra értékelték munkájának eredményeit.

c. ThDr. Nyáradi Dénes kőrösi görög katolikus püspök (1914–1940), eperjesi apostoli kormányzó (1922–1927)

ThDr. Nyáradi Dénes kőrösi görög katolikus püspök a Szentszék döntése alapján, mint Apostoli Adminisztrátor vezette az Eperjesi Egyházmegyét 1922. október 30. és 1927. február 27. között.²² Eperjesen való működése alatt Russnák Miklóst, az addigi általános helynököt, szintén általános helynöknek nevezte ki és megerősítette addigi hivatalában.²³

Nyáradi Dénes eperjesi működése alatt megerősítette a görög katolikus egyház pozícióját az új állami, társadalmi és egyházi körülmények között. Újonnan rendezte az egyházmegye adminisztratív felosztását is, mivel 20 parókiája²⁴ és néhány filiája is az új határ kialakulásával

18. HRIVNÁK, S.: *Gréckokatolícke biskupstvo Prešov*. Prešov, 1968. 43.

19. In: *Cerkov I Škola*. 3. évf., 10. sz. 1920. december 12. 20.

20. 1. Russnák Miklós a püspöki székházba szállásolta el 1919-ben az első csehszlovák katonai brigádot.
2. A kassai katonai inspekciónak felhívására továbbította az egyházmegye papságának az inspekciónak a kérését, hogy a parókiáikon található katonasírokról a nekik továbbított ívet kitöltve küldjék vissza. 3. A már említett egyházmegyei papi gyűlésről a papság határozata alapján nem csak XV. Benedek pápának, de T. G. Maszaryk új államfőnek is küldtek üdvözlő telegramot. CORANIČ, J.: *Dr. Mikuláš Russnák – gen. vikár prešovského gréckokatolíckeho biskupstva v rokoch 1918–1922*. In: SLODIČKA, A. – SLODIČKOVÁ, M. edit. *Zborník z vedeckej konferencie: Ekumenický aspekt života a diela prof. M. Russnáka (1878–1954) v kontexte súčasného medzináboženského dialógu*. Prešov: GTF PU v Prešove, 2010. 150.

21. EÉL, Eperjes: *Bežná agenda, Spisy*, left. szám 443, 1927, szign. 472.

22. PIRIGYI, I.: i.m. 23.

23. CORANIČ, J.: i.m. 168.

24. A következő parókiákról van szó: Abaújszántó, Abaújszolnok, Barakony, Baskó, Boldogkőváralja, Cso-

Magyarország területén maradt. A hajdúdorogi egyházmegyéből pedig 4 parókia²⁵ maradt Csehszlovákia területén. Nyárady apostoli kormányzó nagy érdeme, hogy kormányzása alatt kezdődött meg az egyházmegyei vallási lapok rendszeres megjelenése. Mivel nem volt csehszlovák állampolgár, némely vallási és nemzeti döntései miatt az államvezetés részéről éles kritika is érte. Felmentési kérelemmel fordult a Szentszékhez és az, a kérését figyelembe véve 1927. február 27-én felmentette az Eperjesi Egyházmegye Apostoli Kormányzói megbízatásából. Visszatért saját egyházmegyéjébe, ahol 1940. április 14-én meghalt.²⁶

A 20. század második és harmadik évtizede eseményeinek jelentősége a görög katolikus egyház számára a szellemi, szervezeti és anyagi beilleszkedés időszaka volt az új államrendszerbe. A beilleszkedés folyamatával egy időben dolgoztak a kialakult rendellenességek megoldásán is. Természetesen az új adottságok és elgondolásoknak, új lépés tervezeteknek kínáltak lehetőséget a jövőbeni egyházi munkához. Sajnos a következő időszak is nehéznek és bonyolultnak bizonyult. Nyárady püspök távozása után az állam olyan jelöltet keresett a püspöki székbe, aki nem volt „magyar múlttal terhelt”²⁷, s így Russnák Miklós az állam részéről szóba sem jöhetett. A megoldás azonban mégiscsak megszületett.

d. Gojdics Péter Pál OSBM (1927–1960) lett az egyházmegye hatodik püspöke. Papi családban született 1888. július 17-én. Eperjesi és budapesti tanulmányai után 1911. augusztus 27-én szentelte pappá Vályi János eperjesi püspök. A Nagy Szent Bazil Rendbe 1920. július 20-án lépett a Munkács melletti csernekhegyi monostorban, ahol a Pál szerzetes nevet vette fel. Az Eperjesi Egyházmegye apostoli kormányzójává 1926. szeptember 14-én nevezte ki a Szentszék. Hivatalát 1927. február 27-én vette át. Röviddel hivatala átvétele után 1927. március 7-én harpasi címzetes püspökké nevezte ki a Szentszék. Püspökké szentelése 1927. március 25-én Rómában, a Szent Kelemen Bazilikában volt.²⁸

Gojdics Pál püspök is tudatában volt, hogy bár Nyárady Dénes apostoli kormányzó áthidalta egy nehéz időszakot az egyházmegye fejlődésében, ő maga is nehéz időszak előtt áll. Bár folytatta a megkezdett munkát, de már látta az új kihívásokat is.²⁹ Küldetésének kezdetén egyik fő feladatának a papság egyesítését tartotta. Felhívta híveinek figyelmét a terjedő bolsevizmus és a szakadár mozgalom veszélyére, és ezek követésétől óva intette őket. Az árva lányoknak árvaházat szervezett, leánykollégiumot vásárolt, 1936-ban megalapította Eperjesen az orosz görög katolikus gimnáziumot. A lelki élet felemelése érdekében kiadta a Velikij izbornik-ot, vagyis a Nagy Énekeskönyvet³⁰, terjesztette a Jézus Szíve tiszteletet és az eukarisztia előtt való hódolatot, nem kevésbé a Mária-tiszteletet is.

bád, Felsővadász, Filkeháza, Gadna, Garadna, Homrogd, Kány, Mogyoróska, Szárazkék, Abod, Irota, Múcsony, Rakaca, Viszló és Mikóháza. In: PIRIGYI, I.: i.m. 205.

25. A következő parókiákról van szó: Bodrogmező, Bodrogszerdahely, Kisdobra és Zemplén. In: PIRIGYI, I.: i.m. 123.

26. SZÉKELY, G. – MESÁROŠ, A.: *Gréckokatolíci na Slovensku*. Košice: Slovo, 1997. 35.

27. CORANIČ, J.: i.m. 167.

28. ŠTURÁK, P.: i.m.. 36–37.

29. SZÉKELY, G. – MESÁROŠ, A.: i.m. 25.

30. *Velikij Izbornik*. Eperjes: Petra, 1936. A *Nagy Énekes könyv* ósláv nyelven van, de nem cirill betűs, hanem a latin ábécé betűivel írták. Ennek ellenére Gojdics Pál püspök sohasem esett a ruszinok szlovákosítása gyanújába mint Novák István, aki hasonló módon, csak a magyar átírással adta ki az ósláv Nagy Énekeskönyvet.

A második világhéges szörnyűségei közepette 1943-ban meghirdette egyházmegyéjében az eukarisztia évét és az 1944-es évét Mária évének nyilvánította.

A szlovák állam éveiben kiállt ruszin híveinek jogai mellett, nyelvük és iskoláik megmaradása megvédéséért. Amikor az állami szervek támadták, kérte a Szentszéktől felmentését. A Szentszék diplomatái révén meggyőződött az igazságról és felmentés helyett 1940. július 17-én Gojdics P. Pál addigi apostoli kormányzót eperjesi megyéspüspöknek nevezte ki. Mint megyéspüspök vezette az egyházmegyet a második világháború alatt, de az utána következő nehéz időszakban is.³¹

Az egész Csehszlovákia területére kiterjedő egyházmegye kormányzásához Gojdics P. Pál ThDr. Hopkó Bazil teológiai tanár személyében segédpüspököt kapott. Az eperjesi székesegyházban szentelte püspökké 1947. május 11-én.³²

Az események jelentősége

A 20. század eseményei közül a következő voltak azok, amelyek nagymértékben befolyásolták az egyházmegye életét: az első világháború és a monarchia szétesése, az első csehszlovák állam megalakulása, a második világháború és az első szlovák állam megalakulása, majd a második csehszlovák állam megalakulása és a kommunista rendszer hatalomra lépése. A megnevezett események szervesen összefüggenek, és így is fogjuk őket értékelni. A felsorolt események nagymértékben erősítették az egyházmegye egységét. Az első világháború nehéz éveiben az ínség és az ortodoxia fellépése közepette is a hívek felfogták az összetartozás nagy erejét. Ennek megfelelően az ínség közepette is megnövekedett a szociális érzékük. A katolikus egyházhoz való tartozás tudata eredményesen utasította vissza az ortodox missziós próbálkozásokat, még ha némi csekély eredménnyről lehet is beszélni.³³ A Monarchia szétesése és az új csehszlovák állam megalakulása szintén kinyilvánította az összetartozás nagy és rendfenntartó erejét. Annak ellenére, hogy az egyházmegye 20 parókiája, nagy területe és értékes ingatlanjai és ingóságai is Magyarországra szakadtak, viszonylag simán beilleszkedett az új államrendszerbe. Igaz sok volt a rendezetlen vallási kérdés is, amit már a papság 1920. november 16-i gyűlésén megfogalmazott és a következő időszakban Rusznák Miklós általános helynök, majd Nyárady Dénes apostoli adminisztrátor vezetése alatt igyekezett megoldani. Néhány megoldatlan kérdést örökölt az új apostoli kormányzó is: az 1927-ben kinevezett Gojdics Pál előtti helyzetkép nagyon hasonlított az előbbi időszakra: ő is szembesült az ortodox kampány erősödésével, kitört a második világháború, többször változtak az államhatárok is, és 1948. február 25-én a kommunista párt vette át a hatalmat.³⁴ Az egyházmegye püspöke szervezetileg is mindent

31. *Schematismus*. 47.

32. SZÉKELY, G. – MESÁROŠ, A.: i.m. 37.

33. Az Eperjesi egyházmegye területén csupán egyetlen parókia lett ortodox: Becherov. Itt a helyi születésű Varchol Gergely működött. In: BUGEL, W.: *Eklesiologie Užhorodské únie a jejích dědiců na pozadí doby*. Olomouc: Univerzita Palackého Olomouc, 2003. 172.

34. CORANIČ, J.: *Vývoj Gréckokatolíckej cirkvi na Slovensku po roku 1945 a súčasnosť*. In: GLOŠÍKOVÁ, O. (ed): *Zborník z vedeckej konferencie: História a sociokultúrna realita Rusínov na Slovensku*. Prešov: Múzeum rusínskej kultúry v Prešove, 2009. 81.

megtett a nehézségek leküzdésére, de nem mindig járt eredménnyel. Az események nehéz sorozata arra vezette, hogy az eseményeknek ne csak anyagi, társadalmi, vagy személyi haszna legyen látható, hanem természetfölötti, örök értékei is. Igyekezett ezeket korábban is megélni és tovább adni a Jézus Szíve tiszteletben, az eukarisztia mély tiszteletében és a Mária-tiszteletben is. Csúcspontját ezek a lelki megnyilvánulások a második világháború pokla közepette az eukarisztia-, majd a Mária-év ünneplésével érte el.³⁵

E két év tartalmi irányadását semmi más nem múlta felül mind a mai napig. Az eperjesi egyházmegye mind a mai napig nagyon erősen a végcél értelmére koncentrál és a legnehezebb időkben is a végcél elérése érdekében csak a megengedett eszközöket használta.

A második időszak (1950–1968)

A második világháború után megerősödtek a szakadár mozgalom aktivitásai. Már 1946-ban Prágába érkezett Jelevferij (Voroncov) ortodox metropolita, és az állam támogatásával megkezdte a görög katolikus egyház elleni propagandát, ami 1950. április 28-án érte el célját. Ezen a napon az úgynevezett eperjesi zsinaton a Görög katolikus Egyházat hivatalosan megszüntette a kommunista államhatalom, az ortodox egyház együttműködésével. Az egyházmegye püspöke segédpüspökével együtt börtönbe került, ugyanúgy a hívek és a papok is, akik nem írták alá az ortodox egyházba való belépésüket. Az egyházmegye 328 papja közül 283 pap elutasította a belépést, 45 belépett, de csak 23 pap maradt meg ortodoxnak. Feloszlatták a szemináriumot is. Gojdics püspököt életfogytiglani börtönre ítélték. A lipótvári börtönben halt vértanúhalált 1960. július 17-én.

II. János Pál pápa 2001. november 4-én Rómában jegyezte be a boldogok sorába.³⁶ Vele együtt emelték oltárra a nagymihályi monostor igumenjét, Domonkos Metód Trcska görög katolikus redemptorista szerzetest is, aki 1959. március 23-án szintén a lipótvári börtönben szenvedett vértanúhalált.

Hopko Bazil segédpüspököt a bírósági ítélet alapján tizenöt év börtönre ítélték. Gyenge egészsége miatt 1963-ban Oszekben (Csehország) egy női szerzet központjában 1968-ig volt házi fogságban. A két főpapon kívül több mint 120 papot ítélték el igazságtalanul és börtönöztek be, vagy kitelepítették családoستól Csehország szudéta vidékeire. Hasonló sors ért nagyon sok, a katolikus egyházhoz hű görög katolikus hívőt is. A görög katolikus egyház minden ingó vagy ingatlan vagyona az ortodox egyház tulajdonába ment át egy állami rendelettel. A hívek nagyon kis része elfogadta az ortodox egyházba való tartozást, elszakadva a katolikus egyháztól. A hívek másik része hitét megtartotta, de nélkülözte szertartását a latin szertartású templomokban. A hívek harmadik része pedig nem engedett ortodox papot

35. Az Eukarisztia éve 1943. október 31-től (Krisztus Király vasárnapja) 1944. június 18-ig (Jézus Szíve ünnepe) a Mária év pedig 1944. október 14-ől (Szűz Mária oltalmának ünnepe a Julián naptár szerint) 1945. augusztus 28.-ig (Szűz Mária elhunytának ünnepe a Julián naptár szerint) tartott. In: BORZA, P.: *Dejiny Gréckokatolíckej cirkvi na Slovensku v období II. svetovej vojny (1939-1945)*. Prešov: Petra, 2006. 81–86. GÁBOR, S.: *Historická beatifikácia biskupa kyr P.P. Gojdiča a otca Metoda Dominika Trčku*. In: Slovo.roč. 2001. č. 25–26, s. 12–17.

36. Uo.

templomába, nem járt a latin szertartású katolikus templomba sem, hanem papjai nélkül, de a saját templomaiban, esetleg temetőikben végezte szertartásaikat megmaradva bizánci szertartású katolikusnak. A szentségek kiszolgálását éjszakánként a szabadon lévő papok szolgálták ki nekik, esetleg a latin szertartás szerint vették fel azokat.³⁷ A törvénytelen helyzet 18 éven keresztül tartott, amikor a Görög katolikus Egyház nem nyilvánosan, de a katakombákban élt és nagy hittel, alázattal és reménnyel a lehetőségekhez mértén működött.

A II. vatikáni zsinat nagy eseményét a Görög katolikus Egyház likvidáltan a katakombákban élte meg. A Zsinat dokumentumaihoz való hozzájutás lehetősége minimális, vagy semmilyen sem volt, s így természetesen a tartalmuk is csak alig ismert, vagy teljesen ismeretlen maradt mind a hívek, mind a papok számára.³⁸

A második időszakot nem lehet másként megnevezni mint a görög katolikusok 20. századi keresztútját és Kálváriáját. Hasonló sorsuk volt a Szovjetunióban és Romániában is. A második időszak elmélyítette a papságban, szerzetesekben és szerzetesnőkben, valamint a hívekben is azokat az értékeket, mire az Eukarisztia és a Mária-év tanította őket: az életben mindennek, de főleg a szenvedésnek csak úgy van értéke, ha látjuk természetfeletti összefüggéseit és örök értékét. A két vértanú püspök is a szenvedést hallgatva és szeretve élte meg. Megbocsátottak kínzóiknak, rendületlenül és megingathatatlanul hűek maradtak hitükhöz, a katolikus egyházhoz és látható fejéhez a római pápához. Gajdics püspök esetében ez a börtönben bekövetkezett vértanúhalál bizonyosságáig ment. Hopkó püspök ugyan szabadlábon, de a börtönben elszenvedett kínzások következtében halt meg. Hasonlóan szenvedtek a hívek, papok és szerzetesek is.³⁹ A második időszak jelentőségét csak a lelki és hitbeli mércékkel tudjuk érzékeltetni: minden körülmények között velünk az Isten, nem megfélemez arról, hogy a katolikus egyházhoz tartozunk és Péter utóda mellett minden körülmények közepette ki kell tartanunk.

A felsorolt értékek állandóságát és isteni erejét bizonyítja az a valóság is, hogy Gajdics Pál és Hopkó Bazil ezen értékekhez való ragaszkodásukkal érdemelték ki a boldogok sorába való bejegyzésüket.

37. Gyurkovics András (1924. október 9-én született Tiszacsomán, 1950. február 19-én szentelték fel Eperjesen, Mokcsában él); Škoviera János (1914. június 22-én Vernáron született 1944-ben szentelték pappá Eperjesen, Pozsonyban él); gör. kat. papok beszámolója alapján, akik mindezeket átérték, és még köztünk vannak és személyesen is tanúskodnak. Személyi közlés alapján 2010. december 9-én Mokcsában. Személyi közlés alapján 2011. január 10-én, Pozsonyban.

38. A II. vatikáni zsinat négy konstitúcióját Stanislav Polčín SJ szlovák nyelvű fordításában már 1968-ban kiadta a Rómában székelő és működő Szlovák Cyril Metód Intézet. A második kötet a dekrétumokat és deklarációkat tartalmazza és 1970-ben jelent meg. Az országba való behozatal azonban szinte lehetetlen volt. Magyarországon keresztül – többnyire Sátoraljaújhelynél került Szlovákiába a behozó személyek nagy veszélyeztetésével néhány példány. A Szent Adalbert Társulat Szlovákiában csak a négy konstitúciót adhatta ki természetesen, csak állami felügyelet alatt: *Dokumenty Druhého Vatikánskeho Koncilu I.* Trnava: Spolok Svätého Vojtecha, Cirkevné nakladateľstvo Bratislava, 1969. s.151.

39. Domonkos Metód Trcska redemptorista szerzetest karácsonyi ének éneklése miatt fenytették úgy meg, hogy a verésbe belehalt. 2001. november 4-én Rómában II. János Pál pápa Gajdics Pál püspökkel együtt bejegyezte nevét a boldogok névsorába. In: *Schematizmus*. 48.

A harmadik időszak (1968–1989)

A Görög katolikus egyház nyilvános működését az 1968-as *Prágai tavasz* néven ismert politikai enyhülés tette tizenhét év után ismét lehetővé, de nem teljesen befejezetté és szabaddá.⁴⁰ Dr.Hopkó Bazil 1968 tavaszán visszatért Szlovákiába, és bár, ha nem is volt megyéspüspök, azonnal bekapcsolódott a Görög katolikus Egyház megújításának a folyamatába. Sajnos, a nagy erőfeszítés ellenére is csupán az egyházközségek érkeztek visszatérni a rendezett vallási élethez,⁴¹ mert 1968. augusztus 21-én a varsói szerződés tagállamai megbénították a demokratizálódási folyamatot, s így a Görög katolikus Egyház megindult felújítási folyamatát, rehabilitását és vagyoni helyzetének a rendezését is. E rendezetlenségek következményei még több mint húsz évig nehezítették a Görög katolikus Egyház életét, haladását és fejlődését.

e. Mons. ThDr.h.c. Hirka János (1968–2002) A prágai tavasz évében VI. Pál pápa 1968. december 20-án az Eperjesi Egyházmegye ideiglenes ordináriusává, apostoli kormányzóvá megyéspüspöki jogokkal felruházva volt kinevezve, de püspöki szentelés nélkül. Ebben a minőségben vezette az egyházmegyét 1989. december 21-ig, amikor is a politikai és társadalmi helyzet megengedte, hogy II. János Pál pápa szabadon kinevezhette eperjesi megyéspüspöknek. Tomko József szlovák származású bíboros Eperjesen 1990. február 17-én szentelte püspökké.⁴²

A meghatározott időszakot bátran lehet a felújítás időszakának nevezni. Hajtóeleme ennek a folyamatnak az újonnan kinevezett ordinárius lett. Visszaállították az eredeti görög katolikus egyházközségeket. Bár a papok visszatértek eredeti működési helyükre, mégsem telt be minden hely, mert közben sokan meg is haltak, vagy betegségük miatt, és az üldözésben megrongált egészségi állapotuk miatt nem tudtak már aktív szolgálatot teljesíteni. Hirka János ordinárius saját szemináriuma hiányában a megújulás után azonnal a pozsonyi Komenský Egyetem katolikus teológiai karára küldte a jelentkező papnövendékeket.⁴³ Beindította a Görög katolikus Ordinariátus működését Eperjesen, nagyon szűkös körülmények között, a parókia épületében. Az iskolákban szerveződhetek a hittanórák, elkezdték javítani a templomokat, bár nem sikerült a telekkönyvekben átíratni az eredeti görög katolikus jogtulajdonos birtokába. Nem sikerült visszakapni a volt árvaházat, sem a püspöki házat. Voltak parókiák, ahol a hívek megoszlottak: egy részük ortodox maradt, a másik rész görög katolikus, de csak egy templomuk volt. Közösén használták ugyan a templomot, ami sok félreértésre, provokálásra és szeretetlenségre adott okot. Az ökumené szelleme és irányvonala csak nagyon nagy erőfeszítések árán érvényesülhetett. Az ortodo-

40. A Görög katolikus egyház az 1968-as 205/1968 és 70/1968-es számú kormányrendelet alapján kezdte meg hivatalos működését. In: BUGEL,W.: *i.m.* 178.

41. Az egyházmegye 241 parókiájából 206 visszatért a Görög katolikus Egyházba, 5 parókia megszűnt, 20 parókia felvette a latin szertartást és 10 parókia ortodox hiten maradt. In: Šturák,P.: *i.m.* 154.

42. *Schematismus.* 8–29.

43. Pozsonyban 1990-ig tanultak az eperjesi egyházmegye kispapjai, akárcsak a szemináriumban. Sajnos 1969–1989 között a Kommunista párt irányelvei szerint minden egyházmegye, így az eperjesi is, csak előre meghatározott szám, „*numerus clausus*” szerint vehetett fel kispapokat, ami még a szükséghelyzetet sem volt képes megoldani, nem hogy még betölteni a 122 elhunyt pap helyét.

xok „tulajdonosoknak” érezték magukat, és úgy is viselkedtek. Magatartásukat támogatta az állami apparátus is. A görög katolikusok is jogos tulajdonosoknak tartották magukat, de sem tulajdonjogi bizonylattal, sem támogatókkal nem tudták hivatalosan bizonyítani igazukat. A konfliktusok miatt a papok sok esetben elvesztették az állam részéről megkövetelt működési engedélyt. Érdekes módon csak a görög katolikusok papok veszítették el, az ortodox papok csak nagyon ritkán, vagy sohasem. Ebben a helyzetben az ordinárius volt mindig az, aki védte papjait, de neki sem sikerült őket minden esetben megvédeni, és így megtartani számukra működési engedélyeiket.

A helyzet az egyházi ingatlanok javításánál is hasonló volt. A javításhoz mindig kellett a „tulajdonos” beleegyezése a szükséges állami engedély kiadásához, holott a parókián pl. egyetlen ortodox sem volt. Az egyházmegye papsága nem kapcsolódott be az országos papi békemozgalom tevékenységébe sem,⁴⁴ ami szintén Hirka János egyházhűségét jellemezte. Az ilyen magatartás rossz pontnak számított a párt előtt, mert a görög katolikus úgymond nem volt eléggé „hazafias” érzelmű.

A harmadik időszak eseményeinek jelentőségét, amennyiben még nagyon sokan élő tanúi is az eseményeknek, objektív módon talán nehezebb lesz megfogalmazni. A Görög katolikus Egyház az 1968-as 205/1968 és 70/1968. T.T. számú kormányrendelet alapján hivatalosan megkezdte működését. Papjai is állami fizetést kaptak, de az egyház vagyonát illetően nem született, (vagy inkább az augusztusi események alapján) nem is volt várható semmi más rendelkezés.

Az egyházak – így a Görög katolikus Egyház is – megtapasztalták a szabad körülmények között való működés lehetőségét, s egyben „más”-ságát is a kényszer rendszerétől. Nagy lelkesedéssel néztek a feladatok elé. A szabadság nem sokáig tartott, visszatért az előbbi elnyomás és elkezdődött a visszarendeződés. A nagy ideológiai nyomás révén egy része a híveknek a kettős arc magatartását választotta.

A templomok közös használata minden negatív következménye ellenére is bizonyos mértékig formálta és meghonosította az ökumenizmus fogalmát, tartalmát és főleg a másikkal való együttélés megtapasztalását. Ilyen mértékben egyetlen egyház sem tapasztalta meg sem a volt Csehszlovákiában, sem a jelenlegi Szlovákiában az ökumené praktikus valóságát.

A II. vatikáni zsinat következménye volt az élő nyelv bevezetése a liturgiába. A Keleti egyházak jellegzetességei közzé tartozik a nép nyelve a liturgiában. Az Eperjesi Egyházmegyében a magyar parókiák kivételével az egyházi szláv volt a liturgikus nyelv, amit már nem értettek a hívek. Így a népnyelvű liturgia nagyszámú hívőt vonzott vissza, mind az ortodox, mind a latin szertartású katolikus templomokból érthető nyelven végzett szertartásához. Ennek alapján növekedett a hittanra jelentkezők száma is.

Hasonló eredménye volt a Gergely-naptár bevezetésének azokban az egyházközségekben, ahol addig még a Julián naptár szerint ünnepeltek. Mindkét folyamatnak voltak negatív oldalai is abban az esetben, ha elsiették őket.⁴⁵

44. A papi békemozgalom a „*Pacem in terris*” név alatt működött, visszaélve az enciklika eredeti tartalmával és küldetésével, amelyet XXIII. János pápa szánt az enciklikának.

45. Jobbik esetben vasárnaponként váltakozott a liturgikus nyelv, rosszabb esetben egy vasárnap az egyik csoportnak ószláv a másik csoportnak szlovák nyelven szólt a szent liturgia. Rosszab és nehezebb volt a

A negyedik időszak (1989–2000)

Minderre csak az 1989-es, úgynevezett *bársonyos forradalom* után kerülhetett sor. Az egyházmegye haminc éves széküresedése után, 1990-ben végre megyéspüspököt kapott Mons. ThDr.h.c. Hirka János személyében, majd 1992-ben segédpüspökkel gazdagodott, Mons. Milan Chatur redemptorista szerzetessel. Rendeződött az egyházmegye tulajdonjoga⁴⁶ is az elkobzott ingatlanokra és ingóságokra, bár nagy hiányosságokkal. Beindult a saját szeminárium papnevelés és az egyetemi szintű teológiai képzés a saját Görög katolikus teológiai karon. Nyilvánosan működnek a férfi és női szerzetesrendek, folyamatosan megy a papképzés is. 1993-ban Csehszlovákia két államra oszlott. 1996-ban II. János Pál pápa Csehország területén megalapította a Prágai Apostoli Exarchátust, amelynek első exarchája Ivan Ljavinec lett,⁴⁷ majd 1997-ben megalapította a Kassai Apostoli Exarchátust is, amelynek első exarchája Milan Chatur eperjesi segédpüspök lett.⁴⁸ Az új exarchátusok szervesen követték és követik is az anyaegyháztól örökölt liturgikus, jogi és szervezeti rendet is. Mindkét exarchátus vezetője nagy és felelősségteljes feladata lett biztosítani úgy az induláshoz, mint a további egyházmegyei szervezetek kiépítéséhez szükséges anyagi, szervezeti és személyi feltételeket, s hasonlóképpen a hívek lelki ellátását is biztosító feltételeket. A feltételek biztosítása után ma mindkét egyházi szervezet zavarmentesen és pontosan végzi feladatát.⁴⁹

A negyedik időszak eseményei vonzása és nagysága elsősorban abban rejlik, hogy valóban szabad körülmények között működik az Egyház. Az 1989-es bársonyos forradalom utáni időszak meghozta mindazt, amire a görög katolikusok évtizedeken keresztül vágyakoztak. Természetesen vannak püspökeink, van papi és szerzetesi utánpótlásunk, a hívek szabadon és üldözés nélkül vehetnek részt a helyi és külföldi vallási rendezvényeken, a gyermekek és az ifjúság is természetesnek tartják a hittan tanítását az iskolákban, az egyházmegye által létesített és működtetett ifjúsági központok kínálta lehetőségeket, az Eperjesi Egyetemen van a Görög katolikus teológiai kar, amelyiken kispapjaink a papi működésre készülve egyetemi szinten végzik tanulmányaikat. A Kar a teológián kívül a laikus számára más tanulmányi programokat is kínál.

Összegezve meg lehet állapítani egy örömteli valóságot: az Eperjesi egyházmegye tagjai történelmi emlékezetükben tartják az elmúlt évtizedek eseményeit. Az elmúlt eseményekből levonták a tanulságot, és most nagyon értékelik a szabadság adta lehetőségeket, és felelősségteljesen alkalmazzák azokat egyaránt vallási, közösségi és társadalmi életükben.

helyzet a naptárral elsősorban az ünnepeket és böjtöket illetően is, mert kétszer voltak és két különböző időpontban, ami nemcsak az egyházközségeket osztotta meg, hanem a családokat is (pl. vasárnap reggel virágvasárnap volt a Julián naptár szerint és 10 ó. pedig Húsvét vasárnapja a Gergely naptár szerint).

46. A Szlovák Nemzeti Tanács 1990. május 5-én kelt 221-es sz. 1990. törvényerejű rendeletével visszaadta a törvényes tulajdonosoknak az 1950-es év állapotának megfelelő minden tulajdonjogot.

47. A Prágai Apostoli Exarchátust 1996. március 13-án II. János Pál „Aby bolo vhodnejšie” bullájával alapította meg.

48. A Kassai Apostoli Exarchátust 1997. február 21-én II. János Pál *Ecclesiales communitates* bullájával alapította meg. In: *Košický Exarchát*. Košice: Gréckokatolícky apoštolský exarchát, 2005. 14.

49. SZÉKELY, G. – MESÁROŠ, A.: i.m. 41.

A magyar egyházközségeket az egyházmegye területén Mons. Hirka János megyéspüspök rendeletére először tömörítette egy egységbe a magyar eszperesi kerület⁵⁰ megalakításával. Az egyházmegye első ízben látott ilyen előzékeny rendelkezést a magyar hívek lelkipásztorkodásáért.

A 20. század eseményeinek jelentőségét a Görög katolikus Egyház számára e szélesebb bemutatás után négy pontban lehet összefoglalni:

- a. a katolikus hithez és a Katolikus egyházhoz való hűség elmélyítése;
- b. hűség kötelékének megtartása Péter utódjával – a római pápával;
- c. az összetartozás és az identitástudat megerősítése;
- d. az ökumené napi megélése.

Az említett eseményeket az Isten saját eszközeiként használta fel arra, hogy a Görög katolikus Egyházat megtisztítsa a gőgtől, büszkeségtől, vagyontól és a felsőbbrendűség kísértésétől. Megengedte a Görög katolikus Egyház formális megszüntetését is, hogy még magára sem támaszkodhasson, csak egyedül Istenére, kegyelmére és csakis az Ő segítségére.⁵¹

Kitekintés

Bár már a 21. század éveire esnek, mégis a 20. század eseményeinek szerves részeihez tartoznak, sőt a csúcspontjaikat képezik: Gojdicz Péter Pál megyéspüspök, Trcska Domonkos Metód redemptorista szerzetes pap, és Dr. Hopkó Bazil eperjesi segédpüspök boldogá avatása és az Eperjesi Görög katolikus Metropólia megalapítása.

A következő századokra adott a lelki és a szervezeti irányvonal, amit a Görög katolikus Egyháznak követnie kell, hogy üdvösségre vezesse híveit.

Felhasznált irodalom

- BABJAK, J.: *Ľudskú zlobu zničenia Gréckokatolíckej cirkvi Boh obrátil na jej rozkvet*. In: SLODIČKA, A. – SLODIČKOVÁ, M. edit.: *Zborník z vedeckej konferencie: Ekumenický aspekt života a diela prof. M. Russnáka (1878–1954) v kontexte súčasného medzináboženského dialógu*. Prešov: GTF PU v Prešove, 2010.
- BOHÁČ, V.: *Dr. Mikuláša Russnák život a tvorba so zreteľom na jeho liturgické dielo*. Prešov: Petra, 2002.
- BORZA, P.: *Dejiny Gréckokatolíckej cirkvi na Slovensku v období II.svetovej vojny (1939–1945)*. Prešov: Petra, 2006.

50. A magyar eszperesi kerületet Hirka János megyéspüspök e sorok írója, az akkori általános helynök javaslatára alapította meg. (Bohács Béla magyar nemzetiségű pap 1990–1992 között volt az Eperjesi Egyházmegye általános helynöke).

51. BABJAK, J.: *Ľudskú zlobu zničenia Gréckokatolíckej cirkvi Boh obrátil na jej rozkvet*. In: SLODIČKA, A. – SLODIČKOVÁ, M. edit.: *Zborník z vedeckej konferencie: Ekumenický aspekt života a diela prof. M. Russnáka (1878–1954) v kontexte súčasného medzináboženského dialógu*. Prešov: GTF PU v Prešove, 2010.

- BUGEL, W.: *Eklesiologie Užhorodské únie a jejích dědiců na pozadí doby*. Olomouc: Univerzita Palackého Olomouc, 2003.
- CORANIČ, J.: *Dr. Mikuláš Russnák – gen.vikár prešovského gréckokatolíckeho biskupstva v rokoch 1918–1922*. In: SLODIČKA, A. – SLODIČKOVÁ, M. edit.: *Zborník z vedeckej konferencie: Ekumenický aspekt života a diela prof. M. Russnáka (1878–1954) v kontexte súčasného medzináboženského dialógu*. Prešov: GTF PU v Prešove, 2010.
- CORANIČ, J.: *Vývoj Gréckokatolíckej cirkvi na Slovensku po roku 1945 a súčasnosť*. In: GLOSÍKOVÁ, O. (ed): *Zborník z vedeckej konferencie: Historická a sociokultúrna realita Rusínov na Slovensku*. Prešov: Múzeum rusínskej kultúry v Prešove, 2009.
- GÁBOR, S.: *Dokumenty Druhého Vatikánskeho Koncilu I*. Trnava: Spolok Svätého Vojtecha, Cirkevné nakladateľstvo Bratislava, 1969.
- HÁBOR, S.: *Historická beatifikácia biskupa kyr P. P. Gojdiča a otca Metoda Dominika Trčku*. In: Slovo.roč. 2001.
- HRIVNÁK, S.: *Gréckokatolícke biskupstvo Prešov*. Prešov, 1968.
- JANOČKO, M.: *Cirkevné elementárne školstvo*. In: *Dejiny cirkevného gréckokatolíckeho školstva na Slovensku*. Prešov: GTF PU v Prešove, 2007.
- PEKAR, A.: *Košický Exarchát*. Košice: Gréckokatolícky apoštolský exarchát, 2005.
- PIRIGYI, I.: *Narysy ištóriji cerkvi Zakarpatyja*. Roma, 1967.
- PIRIGYI, I.: *A Magyarországi görögkatolikusok története*. Nyíregyháza: Görög katolikus Hittudományi Főiskola, 1990.
- ŠTURÁK, P.: *Schematizmus Prešovskej Gréckokatolíckej Metropolie*. Prešov: Petra, 2008.
- ŠTURÁK, P.: *Dejiny Gréckokatolíckej cirkvi na Slovensku v rokoch 1945–1989*. Prešov: Petra, 1999.
- SZÉKELY, G. – MESÁROŠ, A.: *Gréckokatolíci na Slovensku*. Košice: Slovo, 1997.

Levéltári források:

Eperjesi Érseki Levéltár, Eperjes, továbbá EÉL Eperjes: Kinevezési bulla, leltári szám 13, szignatúra 8285/445-23.
EÉL Eperjes: Kinevezési bulla, leltári szám 20, szignatúra 28/1876.
EÉL Eperjes: Kinevezési bulla. Leltári szám 28, szignatúra 3.
EÉL, Eperjes: Bežná agenda, Spisy, lelt. szám 443, 1927, szign. 472.

*Kolumbán Vilmos József*¹

Abacs Márton és Zalányi László vitája és a hit artikulusai²

The Dispute between Márton Abacs and László Zalányi and the Principles of Faith

Disputes regarding economic issues, like the one that lasted from spring until the autumn of 1751 was not unique events in the history of the Reformed church in Transylvania.

The influential and respected Abacs family had numerous conflicts with their contemporaries of church dignitaries. When their personal interests and demands needed, the members of the Abacs family did not take into account anyone or anything.

They reached their goals using less legal methods. Abacs Márton junior became a priest of Torda (Turda) taking advantage of the support of the wealthy nobility of Torda (Turda), and as a “devoted brother” he also tried to obtain another congregation of the city for his brother. Besides the economic dispute with Zalányi László, it was also a Reformed dogmatic conflict between the two. Abacs accused Zalányi of apostasy of the Reformed faith, but later, as a former student with theological education gained in Kolozsvár (Cluj-Napoca), managed to clarify his religious position.

Their dispute reached the Consistory, where they soon remedied their divergences on economic issues. However, in order to investigate Zalányi's supposed apostasy, a broader analysis of the Consistory was needed. On this occasion, the Bishop of the Reformed Church emitted an interesting document of dogmatic history, called the Fundamental Articles of Faith. The document clearly demonstrated that in the middle of the 18th century the official position of the Reformed Church was still based on the official doctrines of Orthodox Protestantism. It denied the idea of free will, human goodness, and sustained the idea of original sin.

Keywords: heterodoxy, apostasy, free will, fundamental articles of faith, Reformed orthodoxy

A 18. századi erdélyi református lelkészi társadalomban jelentős szerepet betöltő családjainak egyike az Abacs család volt. Köreikből ismereteink szerint négy lelkész került ki. Mindannyian külföldön tanultak, hazatérésük után előkelő helyeken szolgáltak, a közegyházban magas tisztséget szereztek. A „családalapító” eszperes volt a nagyenyedi egyházmegegyében, ezt a tisztséget „örökölte” a kisebbik fia, az unokáját pedig püspökké választották. Az Abacs család tagjai viszont nem éppen a béketűrésükről voltak híresek. Idősebb Abacs

1. Egyetemi tanár, Kolozsvári Protestáns Teológiai Intézet, vkolumban@proteo.hu.

2. A tanulmány az MTA Bolyai János Kutatói Ösztöndíj támogatásával készült.

Márton, aki magát Hunyadi Mártonnak írta³, Bánfihunyadról származott. Kolozsvári tanulmányok után 1694-ben iratkozott be a franekeri egyetemre, ahol teológiát és filozófiát hallgatott, és itt adta ki hazatérésének évében, 1694-ben *De divinitate sacrae scripturae* című dogmatikai munkáját.⁴ Torockószentgyörgyre került lelkésznek, majd 1710-től Ótordára választották meg. Később a nagyenyedi egyházmegye főjegyzője lett, 1728-tól haláláig esperesként szolgált. Teológiai irodalmi munkásságának legjelentősebb darabja a már említett franekeri kiadvány volt, itthon csak üdvözlő és gyászverseket írt.⁵ Eszperesi megbízása révén lehetséges volt belelátni, sőt beleszólni az országos egyház ügyeibe is. Egyházi megbízatása révén nevezték ki az országos egyház elé kerülő válási ügyek körülményeinek vizsgálatára. Bethlen István és Macskási Krisztina válóperében Hunyadi Márton Kibédi Andrással (a nagyenyedi egyházmegye főjegyzője volt, aki éppen Hunyadi halálakor, 1737-ben attól sem riadt vissza, hogy magát törvénytelenül esperessé választassa) és Pataki István *hasas pappal* közösen, aki egy ültében képes volt egy veder bort meginni, 70 forintot kapott Macskásitól, hogy megfelelő döntést hozzanak.⁶ Utólag, Bethlen István panasza miatt Hunyadinak magyarázkodnia kellett a Főkonzisztórium előtt, de a botrányt sikerült elkerülnie.⁷

Egyházpolitikai megnyilvánulásai nem voltak mindig etikusak. A nagyenyedi egyházmegye főjegyzőjeként, a küüllővári 1727. évi zsinaton nem tudni mi okból kihasználta Vásárhelyi István püspök erőtlenségét és anélkül, hogy szólt volna valakinek, megváltoztatta a lelkészsképesítő vizsgára jelentkező akademikusok sorrendjét. Vereštói Györgyöt és Csepregi Ferencet Borosnyai Lukács János elé tette, holott Borosnyai több időt töltött külföldön és a szokás szerint őt illette volna az elsőség. Rhédei Ádám, főkonzisztóriumai megbízott a zsinat után írt jelentésében az eset miatt értetlenségének adott hangot, és amint írta, szégyenkezett miatta. A furcsa esetet a püspök erőtlenségével magyarázta, Hunyadi machinációjáról nem tudott.⁸

Az eszperes részt vett 1735-ben Csepregi és Vereštói tanfegyelmi kivizsgálásában is.⁹ Bonyhai György püspök két tekintélyes erdélyi lelkészt, Szigethi Istvánt, a későbbi református püspököt és Hunyadi Mártont kérte fel Hermann Venema *utrumainak* kivizsgálására.¹⁰ Bonyhai jelentésének érdekes peregrinációtörténeti adaléka is van. Csepregi, akit

3. A 17–18. század fordulójának névhasználat szokásairól lásd: Herepei János: *Hogyan nevezzük Tötfulusi Kis Miklóst?* In: Magyar Könyvszemle, 78. évf., 1962. 1. szám. 57–59. Tolnai Gábor: *Tötfulusi Kis Miklós világhíre*. In: Filológiai közlöny, XIV. évf., 1968. 3–4. szám. 563–567.

4. Zoványi Jenő: *Magyar proteštáns egyháztörténeti lexikon*. 3. javított és bővített kiadás. Szerk.: Ladányi Sándor. Kiadja a Magyarországi Református Egyház Zsinati Irodájának Sajtóosztálya, Budapest, 1977. 45.

5. Szinyei József: *Magyar írók élete és munkái*. 1. kötet. Budapest, 1891. 520. ill. Zoványi Jenő: *i. m.* 45.

6. Hermányi Dienes József: *szépprózai munkái*. Sajtó alá rendezte, az előszót és a jegyzeteket írta S. Sárdi Margit. Akadémiai Kiadó – Balassi Kiadó, Budapest, 1992. 78.

7. *Erdélyi református zsinatok iratai II. 1715–1770*. Sajtó alá rendezte: Buzogány Dezső és mtsai. Az Erdélyi Református Egyházkerület kiadása, Kolozsvár, 2016. 101.

8. Hermányi Dienes József: *i. m.* 90. ill. ERZSI II. 72.

9. Kolumbán Vilmos József: *Holland irányzatok és erdélyi követők*. In: Református Szemle, 105. évf., 2012. 4. szám. 404–422.

10. ERZSI II. 118–119.

Venema teológiájának terjesztésével gyanúsítottak, tisztázta a vádak, de ugyanakkor figyelmeztette is a püspököt, hogy Venema elítélése akár a németalföldi ösztöndíjak elvesztését is maga után vonhatja.¹¹

Hunyadi Abacs Márton János nevű fia 1741-ben tért haza franekeri tanulmányútjáról. Jó kapcsolatot ápolt Piskárkosi Szilágyi Sámuellel, aki vele juttatta haza Honert és Schultens vitájának leírását.¹² Nagyon korán, 1745-ben került szembe az egyházi törvényekkel. Bátyja egyetértésével és támogatásával törvénytelenül próbálta megszerezni az újtordai parókiát. Emiatt *nagy zűrzavar* támadt a gyülekezetben, de végül a terv dugába dőlt.¹³ Ezután ugyancsak törvénytelen eszközökkel próbálta megszerezni a szentmihályi parókiát. 1745-ben ugyanis Szentmihályon sem a korábbi lelkészt, Musnai Sámuelet, sem a tanítót nem marasztották meg hivatalában. Az egyházmegye vezetése halogatta az eklézsia akaratának végrehajtását amiatt, mert éppen nem volt az egyházmegyén belül üres parókia és Musnait nem akarták állás nélkül hagyni. Abacs János (ekkor a küüllővári egyházmegyéhez tartozó Szőkefalván volt lelkész¹⁴) viszont az esperes tudta és engedélye nélkül elfogadta a szentmihályiak meghívását, sőt személyes holmijának egy részét is odaszállította. Abacsot az esperes ugyan eltiltotta a lelkészi hivatal elfoglalásától, de a teljes kivizsgálást a püspökhöz és a Főkonzisztóriumhoz utalták. Utólag kiderült, Abacs pártfogói között magas rangú főurak is voltak, akik hatalmukat és tekintélyüket latba vetve befolyásolták az egyházmegye vezetőségének döntését.¹⁵ Kánoni előírások szerint az ilyen eseteket egyszerű intéssel zárták le, Szentmihályon azonban az elbocsátott mester fenyegetőzése miatt volt szükség az egyházi főhatóság kivizsgálására, így Abacs egyelőre bátyánál, Tordán húzta meg magát.¹⁶ A Főkonzisztórium sem tudott igazságot tenni ebben az ügyben, ezért végső megoldásként a zsinatot ajánlotta az ügy megoldására.¹⁷ Időközben kiderült az is, hogy Musnait Abacs mesterkedése folytán törvénytelenül távolították el Szentmihályról, így nem is lehetett szó arról, hogy ő legyen a lelkész.¹⁸ Utólag (1745) Aranyosgerendre ke-

11. Uo. 118–119.

12. Szabó Botond: *Piskárkosi Szilágyi Sámuel peregrinációja (1738–1742)*. In: *Acta Universitatis Szegediensis – Acta Historiae Litterarum Hungaricarum*. Kiadja a József Attila Tudományegyetem Bölcsészettudományi Kara, Szeged, 1985. 155.

13. [...] *azután az ötszöt akarta bétenni Új Tordába, ottan is nagy zűrzavart concitálván, az holott is intentiójában nem secundálódhatván, hasonló factio és alattomban való insinuatio által ment be Szent Mihályfalvára [...]*. Zalányi László levele a Főkonzisztóriumhoz, 1751. április 16. FőkonzLvt. 1751/60.

14. *A történelmi Küüllői Református Egyházmegye Egyházközségeinek történeti katasztere*. IV. 1648–1800, Maroscsapó – Vámosgálfalva. Összeállította sajtó alárendezte, bevezető tanulmánnyal, jegyzetekkel és mutatókkal közzeteszi Buzogány Dezső és mtsai. Koinónia, Kolozsvár, 2012. 450–451., 595.

15. FőkonzLvt. 1745/12.

16. FőkonzLvt. 1745/21.

17. Prot. Sess. IV. p. 162., 172.

18. „Musnai Sámuelet Abacs János kihozá Szentmihályfalvától, azután megvilágtalanodék, rossz feleségekre kapott vala, vacantiaban holt meg Kocsárdon, jámbor jó ember vala.” Hermányi Dienes József: i. m. 350. Lásd még Exp. Prot. V. 216., 224. ill. Prot. Sess. IV. 162., 172.

rült lelkésznek, ő nevelte fel az árván maradt Fogarasi Pap Józsefet.¹⁹ Vétkessége ellenére karrierje nem tört meg, 1773-ben esperessé választották.

Hunyadi idősebb fia Abacs Márton volt, aki a hazai tanulmányok után 1732-ben a frankeri egyetemre iratkozott be, 1736-ban az utrechtire. Apja halála után, 1737-ben Tordára került, de megválasztása nem volt törvényes, Zalányi László helyi birtokos furcsa közbenjárásának köszönhetően.²⁰ A tordai parókiát a Főkonzisztórium ugyanis Szigeti István enyedi professzor-püspöknek szánta, akit 1734-ben generalis notariusnak választottak, 1737-ben pedig Bonyhai György halála után elfoglalta a püspöki hivatalt. Békés természetű ember volt, de a maga érdekét nem tudta megvédeni, minduntalan a Főkonzisztórium támogatására szorult. Hunyadi Abacs Márton halála után Kibédi András a korábbi főjegyző magát törvénytelenül esperessé választatta, de végül az eljárást megismételték és a főtanács támogatásával Szigeti lett a püspök-esperes. A Főkonzisztórium a püspöki hivatalhoz méltó ótordai parókiát akarta Szigetinek, a gyülekezet tagjai is szívesen megválasztották volna. A Hermányi szerint okos, de *gonosz lelkű* Zalányi László viszont elhíresztelte, hogy amennyiben Szigetit választják meg lelkésznek *100 szekéren sem tudják elköltöztetni*.²¹ A híresztelés hatásos volt, Zalányinak sikerült Abacs mellé állítani a tordaiakat, akik Szigeti helyett Abacsot választották meg lelkésznek. Abacs tudásához és felkészültségéhez nem fért kétség. Az egyházi társadalomban hamar előkelő helyet vívott ki magának. Természetesen ebben segítségére volt apja esperesi tisztsége, emellett családi kapcsolatok révén is erősítette tekintélyét: Soós Ferenc volt református püspök lányát, Krisztinát vette feleségül.²² Ebből a házasságból született Abacs János, a későbbi református püspök.

Abacs Márton és Zalányi László vitája

Az Abacs és Zalányi között feltételezhető jó viszonynak 1750–1751 fordulóján az ótordai egyházközségben bekövetkezett anyagi természetű vita vetett véget. Zalányi 1751. március 2-án rövid levélben jelentette a Főkonzisztóriumnak, hogy Abacs a reformátusoknak járó dézsmarészről – anélkül, hogy valaki tudott volna róla – a katolikusok javára lemon-

19. Szigeti Gyula Mihály: *T. T. Fogarasi Pap József a Maros-Vásárhelyi Evang. Ref. Ns. Kollégiumban Filozófiát és Mathesist tanító rendes Professorának élete leírása*. In: Felső Magyar-Országai Minerva. 3. kötet. Kassa, 1832. 607. Koncz József: *Fogarasi Pap József emlékéhez*. In: *Protestáns Egyházi és Iskolai Lap* 40. évf., 1897. 411. Koncz József: *Fogarasi Pap József az első protestáns tanár a pesti egyetemen*. In: *Figyelő – Irodalomtörténeti Közöny* 1884. 321.

20. Talán arról a Zalányi Lászlóról van szó, aki 1715-ben subscribált Nagyenyeden. Lásd. Hermányi Dienes József: *i. m.* 713. Köztisztletben álló tagja volt Tordának és Torda vármegyének, aki, mint vármegyei esküdt, tanúként vett részt a borosjenői származású Tisza család vagyonerében. Lásd: Dr. Komáromi András: *A borosjenői Tisza család ősei*. In: *Turul (A Magyar Heraldikai és Genealógiai Társaság Közönye)* 1895. 151., 154.

21. *Ide járulhat az is, hogy a Supremum Consistorium már munkába vette volt, hogy Szigeti Gyula István Ó. Tordai pap lenne, s a nép el is vette volna. De Zalányi László Abacs Márton ifjú akadémista mellé állta, és mint elmés, de gonosz lelkű ember, elidegeníté a népet, hogy 100 szekéren sem tudják elköltöztetni Szigeti Istvánt.* Hermányi Dienes József: *i. m.* 337–338.

22. Soós Ferencz: *A kудui Soós család*. In: *Genealógiai Füzetek* 1912. 6.

dott. Zalányi emiatt megfenyegette az egyházmegyei vizitáció előtt, és bejelentette, hogy a Főkonzisztóriumot is értesíti a történetekről.²³ A főtestület komolyan vette a jelentést, a soron következő ülésén részletesen tárgyalta Abacs vélt törvénytelenységét. Az ülésjegyzőkönyvből kiderült, a vizitáció nem tudta orvosolni a dézsma kérdését, és megemlítették, hogy Zalányi 26 pontból álló panaszlevelet adott be Abacs ellen.²⁴ A lelkészt felszólították, azonnal jelenjen meg a Főkonzisztórium előtt, valamint utasították, hogy a dézsma ügyében tett lépéseit vonja vissza.²⁵ Az eszperest utasították, hogy részletesen vizsgálja ki az eseményeket és írjon jelentést a főtanácsnak.²⁶ Néhány nappal később, március 14-én Zalányi szóban is jelentette az esetet, és kérte a testületet, hogy álljon mellé ebben a vitában. Abacs nem volt jelen ezen a meghallgatáson, a Főkonzisztórium pedig elfogadta Zalányi beszámolóját.²⁷ Határozatban utasították Kibédi András eszperest, hogy a parciális zsinaton Abacs ellen indítson eljárást és jelentse az ügyet a generális zsinatnak. Abacsot ismételtelen felszólították, hogy vasárnap jelenjen meg a testület előtt.²⁸ Időközben Kibédi András eszperes a püspöknek címzett levelében beszámolt a fejleményekről. A vizitáción nem marasztalták el Abacsot, csupán Zalányi tette szavá a dézsma dolgát, a lelkész pedig mentette magát.²⁹

A lelkész eleget tett a Főkonzisztórium felszólításának. A gyülekezetnek beszámolt az ügy állásáról és közölte a Főkonzisztórium utasítását is. A gyülekezet vezetősége Abacs mellé állt, beadványukban próbálták tisztázni Abacs szerepét. Jelentették, hogy az egyházközség már az öregebb Abacs lelkipásztorsága alatt sem kapta meg a dézsma részét, ezért az ifjabbik Abacs Márton a nehéz politikai helyzetre való tekintettel nem is kérte annak kifizetését.³⁰ Ugyanakkor (március 18.) Abacs is részletes jelentést írt a vita háttéréről. Az előjárók jelentését kiegészítette azzal, hogy az egyházközség már régóta nem jogosult a dézsmára. Erről tudott Zalányi is, aki tiltakozásával nem az egyházközség javát akarta, hanem Abacsot akarta ellehetetleníteni.³¹ Ugyanott Abacs rámutatott a vita kirobbanásának igazi okára: Zalányi több hitkérdésben is a református vallástól eltérő álláspontot képvisel, amelyről többeket is meg akart győzni. Abacs, ahelyett, hogy személyes beszélgetésben kívánta volna meggyőzni Zalányit nézeteinek helytelenségéről, nem keregte a békességet, sőt – talán bosszúból – a szószékről ítélte el. Hozzátette, ellenfele azzal fenyegette meg, hogyha találkoznak, akkor a lelkészt a földre leagyalja és öszverontja, és elkergeti Tordáról.³²

23. Zalányi László levele a Főkonzisztórium elnökéhez, Bánffi Zsigmondhoz, 1751. március 2. FőkonzLvt. 1751/28.

24. Prot. Sess. IV. p. 391. Zalányi panaszának csak a kísérő levele maradt fenn, az ülésjegyzőkönyvben említett huszonhat pontba szedett panasz nem. Sajnos a nagyenyedi egyházmegye vizitációs jegyzőkönyve sem maradt az utókorra, így nem ismerjük az egyházmegyei kivizsgálás eredményét és határozatát sem.

25. Exp. Prot. V. p. 610.

26. Prot. Sess. IV. p. 391.

27. Prot. Sess. IV. p. 395.

28. Prot. Sess. IV. p. 398.

29. Kibédi András levele a püspökhöz, 1751. március 10. FőkonzLvt. 1751/44.

30. Az ótordai egyházközség levele a Főkonzisztóriumhoz, 1751. március. 18. FőkonzLvt. 1751/44.

31. Prot. Sess. IV. p. 403.

32. Abacs Márton jelentése a Főkonzisztóriumnak. FőkonzLvt. 1751/44.

A soron következő főkonzisztóriumi ülésen sem született végleges döntés a tordai eklézsiának járó dézsma kérdésében, de a főtanács alaposan végigtárgyalta az ügyben született állásfoglalásokat. Abacsot és Kóródi Sámuel gondnokot figyelmeztették, hogy a dézmáról nem szabad lemondani. A Zalányi-féle, Abacs ellen megfogalmazott, 26 pontból álló panaszt hivatali úton eljuttatták a lelkészhez, hogy azokra tudjon válaszolni.³³

Abacs, miután hazaérkezett Nagyszebenből, a főkonzisztóriumi meghallgatásáról, húsvét második napján (1751. április 12-én) a templomban a gondnokválasztás alkalmával elbúcsúztatta Kóródi Sámuel korábbi kurátort, akihez amúgy rokoni kapcsolatok fűzték (unokatestvére volt), és helyi szokás szerint felkérte, hogy továbbra is vállalja a tisztséget. Zalányi és hívei, akik szintén jelen voltak a templomban, nemtetszésüknek adtak hangot Kóródi további gondnokságával kapcsolatban. A lelkész emiatt felháborodott, és nyilvánosan a következő szavakkal szidalmazta ellenfelét: *Te Zalányi László lelki parázna, Szentháromság tagadó, te Akáb, Izraelnek megháborítója, nem kár volna tégedet megégetni, vagy holtig való tömlőre vetni, mint Dávid Ferencet, etc., etc.*³⁴

Putnoki István újtordai lelkész magára vállalta a békítést. A frissen megválasztott Kóródinak azt tanácsolta, hogy a közösség békeességéért az egyházfiakkal együtt mondjon le tisztségéről. Kóródi másnap összehívatta az ekléziát és felajánlotta a lemondását, de a tagok nem fogadták el. Putnoki felkérésre Zalányit is, hogy csendesítse le, de a beszélgetés után egyértelművé vált számára, hogy az ellenségeskedést nem lehet feloldani (Putnoki attól is tartott, hogy a vita miatt az egyházközség ingatlan elvész), és a békét csak úgy lehet helyreállítani, ha a két ellenfél közül valamelyik elköltözik Tordáról.³⁵

Az elmérgesedett vitában már egyik fél sem igyekezett a józanság látszatát megőrizni. Pár nap múlva Zalányi hosszú levélben fordult a Főkonzisztóriumhoz. Már a levelének az elején kérte az egyházi főtanácsot, hogy büntesse meg Abacsot, aki csalással került a tordai gyülekezetbe, majd az öccsét akarta ugyanolyan módon az újtordai gyülekezetbe megválasztatni, s miután az a kísérlete kudarcot vallott, a szentmihályi ekléziával próbálkozott. A tordai gyülekezet támogatását is család módjára szerezte meg, a gondnokkal, aki az unokatestvére, együtt próbálták Zalányi ellen hangolni az eklézia tagjait. Fenyegetéssel (zsarolással) állították a maguk oldalára az embereket, és elterjesztették róla, hogy tagadja a szentháromságot. Abacs húsvét másodnap közbotránkozást okozó felszólalásáról így idézte: *Te, Te Zalányi László, lelki paráznaságba elegyítetted magadat, megtagadtad a szent háromságot, méltó volnál rothadásig holtig való tömlőre vettetni írásoddal együtt.*³⁶

A skandalum után valószínűleg Abacs nyomására az egyházközség tagjai a Főkonzisztórium segítségét kérték Zalányi megfékezésére, akit tövisnek és akadékoskodó embernek neveztek, valamint megpróbálták hitelteleníteni azzal is, hogy a Zalányi mellett

33. Prot. Sess. IV. p. 402–404.

34. ERZSI II. 273.

35. ERZSI II. 273–274.

36. Zalányi László levele a Főkonzisztóriumhoz. 1751. április 16. FőkonzLvt. 1751/60.

álló gyülekezeti tagokat könnyen megfélemlíthetőnek állították be, mondván, Zalányi őket a hatalmával állította a maga oldalára.³⁷

Úgy tűnik, áprilisra az ótordai gyülekezet kettészakadt. Egy része Abacsot és Kóródit támogatta, míg a másik része Zalányit pártolta. A lelkész- illetve Kóródi-ellenes csoportból hét nemes külön beadványban sérelmezte, hogy Kóródi minden fontos ügyben a saját embereit ülteti a templomba, a lelkésszel szembehelyezkedő nemességnek (akiket nyilvánosan is szentháromság-tagadóknak neveztek) emiatt nem marad hely. Az úrvacsoraosztási rend felborult, a gondnok felesége csak magának és a leányának biztosította az előkelő helyet, míg azoknak a nemeseknek, akik szembe fordultak a lelkésszel és a kúrártorral, rendszerint nincs helyük. Templomi ülőhelyeiket városi polgárok és Kóródi jobbágyai foglalták el, a gyülekezet alsóbb rendű tagjai, akik nem szerették a nemeseket szintén a lelkész pártjára álltak. Mivel a gondok orvoslását helyi szinten nem lehet megoldani, ezért kérték a Főkonzisztóriumot, hogy hozza meg a szükséges döntéseket.³⁸

Az ellenfelek ekkorra már nyíltan gyalázták egymást. Kóródi az eklézsia nyilvánossága előtt kijelentette, hogy Zalányi panaszát a Főkonzisztórium elutasította, emiatt a panaszos nem várta meg az ítélethirdetést, hanem *elszökött* előle.³⁹ Zalányi a közösség békéjéért a lelkész azonnali áthelyezését kérelmezte. A lelkész pártján állók viszont május 2-án aláírást gyűjtöttek Abacs védelmére, ugyanakkor felemlgették azt is, hogy Zalányi megtagadta a szentháromságot.⁴⁰ Abacs táborának arra is gondja volt, hogy azokat, akik szembe fordultak a lelkésszel, hiteltelenítsék, és ezzel bizonyítsák a lelkész elleni vádak megalapozatlanságát.⁴¹ Az eklézsia előjárói külön levelet is csatoltak a névsor mellé, amelyben bizonygatták Abacs ártatlanságát illetve kérték a Főkonzisztórium segítségét.⁴² A Főkonzisztóriumhoz eljuttatott terjedelmes iratcsomót Abacs Márton önmaga álláspontját tisztázó levéllel egészítette ki. Nem tagadta, hogy húsvétkor hitvitába elegyedett Zalányival, aki azzal támadott vissza, hogy valójában a lelkész nem ismeri a saját vallását, ezért követelte, hogy azonnal mondjon le. Abacs ezt nem hagyta szó nélkül, a gyülekezet előtt ezt válaszolta ellenfelének: *Hamisan mongya ked, én nem tagadtam el vallásomat, hanem ked tagadta el az isteni szentháromságot, azért tudja meg ked, s minden, hogy ked Zalányi uram lelki parázna, mert tagadta az isteni szent háromságot.*⁴³

A kezdetben csupán a dézsma ügyében felmerült nézeteltérés 1751 áprilisára végleg el-mérgesedett, a szembenálló felek már személyi kérdésekről és az esetleges hittagadásról vitatkoztak úgy, hogy mindkét fél megpróbálta a maga oldalára állítani a gyülekezet tagjait. Emiatt olyan mértékű lett az ellenségeskedés, hogy az egyházi hatóság külső vizsgálókat és békéltetőket rendelt ki (világi képviselőnek Salánki Józsefet, egyházi képviselőnek Kovács

37. A ótordai gyülekezet tagjainak levele a Főkonzisztóriumhoz, 1751. május 2. FőkonzLvt. 1751/60.

38. Az ótordai nemsek panaszlevele a Főkonzisztóriumhoz. FőkonzLvt. 1751/60.

39. Zalányi László panaszlevele a Főkonzisztóriumhoz. FőkonzLvt. 1751/60.

40. Abacs Márton lelkészt támogató gyülekezeti tagok névsora. FőkonzLvt. 1751/60.

41. *Specificatioja* edgy néhány személyeknek. FőkonzLvt. 1751/60.

42. Az ótordai egyházköztség levele a Főkonzisztóriumhoz. FőkonzLvt. 1751/60.

43. Abacs Márton levele a Főkonzisztóriumhoz, 1751. április 29. FőkonzLvt. 1751/60.

Zsigmond bocsárdi lelkészt).⁴⁴ Az egyházközséghez címzett levélben a Főkonzisztórium békére intette a feleket, ugyanakkor jelezték, hogy mivel az egyházközség világi eljáróit törvénytelenül választották meg, függesszék fel őket, és a kirendelt vizsgálók jelenlétében válasszanak újakat.⁴⁵ Egyelőre nem esett szó Zalányi feltételezett hittagadásáról, csupán a püspök, Borosnyai Lukács János jelezte a főtanácsnak, hogy Zalányinak nem kellett volna teológiai disputációt folytatnia. Elismerte viszont azt, sőt dicséretesnek nevezte, hogy gondja volt a tordai egyházközséget megillető dézsmára. Úgy tűnik, a püspök sem bízott abban, hogy az ellenségeskedést helyileg meg lehet oldani, mert ő is felvetette annak lehetőségét, hogy akár az országos zsinat, akár a püspöki vizitáció hozzon döntést, és nem zárta ki annak lehetőségét sem, hogy a lelkészt eltávolítsák Tordáról.⁴⁶

Az elmérgesedett vita teljes kivizsgálása így a zsinat elé került. Zalányi 1751. május 23-án hosszú levélben írta meg a maga álláspontját az időközben tovább burjánzó vitáról. Salánki-féle kivizsgálás után Abacs továbbra is folytatta háborúját Zalányi ellen, a hétköznapi könyörgéses istentiszteleten megátkozta ellenfelét, és a prédikációban is Achitofelnek, dögnek és a lelki paráznának nevezte, valamint felszólította a gyülekezetet, hogy Zalányival senki se beszéljen. A gyülekezet tagjainak egy része emiatt már nem járt templomba. Zalányi szerint Abacs minden eszközt felhasznált ellenfeleinek ellehetetlenítésére, feljelentette őket a városi hatóságnál, Zalányit pedig kizárták (exkommunikálták) a gyülekezetből.⁴⁷

Az egyházkerület főjegyzője Zalányi levelét eljuttatta Abacshoz, azzal a céllal, hogy tisztázza magát. A lelkész tagadta, hogy Zalányit a prédikációban megátkozta volna, csupán egy félreértelmezhető mondat mondott: *Isten! aki megháborította a te Izraelede, háborítsad meg azt*. Azt viszont elismerte, hogy dögnek és lelki paráznának nevezte Zalányi annak hittagadása miatt. Leveléből kiderül, hogy Zalányi sem válogatott az eszközökben: a lelkészt megfenyegette, a város szolgabíráját ellene uszította és Abacs híveit megfélemlítette. Ezzel szemben Abacs magát békességszerető embernek nevezte (Zalányi is minden levelében ugyanezt hangsúlyozta magáról), aki csupán az eklézsia békességéért és tisztahitűségének megőrzéséért emelt szót.⁴⁸

A vizsgálóbizottság jelentése egy nappal a zsinat előtt, június 20-án készült el. Kovács Zsigmond helyett végül Hermányi Dienes József vette át, és Salánki Józseffel együtt folytatták le a vizsgálatot. Főkonzisztóriummi parancs ellenében nem váltották le a gyülekezet gondnokait, arra hivatkozva, hogy nem egyértelmű a főtanács parancsa (a valóságban inkább kihasználták a pontatlan utasításban rejlő lehetőséget Kóródiék megmentésére). Így a békességet sem sikerült helyreállítani. A vizsgálat egyedüli eredménye az volt, hogy némiképpen tisztázták a vita alapjául szolgáló dézsma kérdését.⁴⁹

44. Prot. Sess. IV. p. 415–416.

45. A Főkonzisztórium levele a tordai református egyházközségnek, 1751. május 6. Exp. Prot. V. p. 634–636., Salánki József megbízólevele, 1751. május 6. Exp. Prot. V. p. 636–637.

46. Borosnyai Lukács János levele a Főkonzisztóriumhoz, 1751. május 6. ERZSI II. 276.

47. Zalányi László levele a Főkonzisztóriumhoz, 1751. május 23. ERZSI II. 278–280.

48. Abacs Márton levele a Főkonzisztóriumhoz, 1751. június 11. ERZSI II. 280–283.

49. Salánki József és Hermányi Dienes József jelentése a vizsgálatról, 1751. június 20. FőkonzLvt. 1751/92.

A zsinaton (Küküllővár, 1751. június 20–30.) nem oldották meg az ügyet, ugyan-
is csak Abacs volt jelen (egyházmegyei tisztsége révén), Zalányi nem kapott meghívót.
Abacsot viszont meghallgatták, de csak azért, hogy a zsinat tisztán lásson a vitában, s
végül megállapították, hogy a lelkész *semmben nem vétkes*, és mint talpán álló ember va-
lamit cselekedett, *helyesen, okosan, papi hivatallya szerint cselekedte, melyly indemnitassáról
igyekezi a Szent Generalis Synodus mentül hamarébb a méltóságos Consistoriumot is alázato-
son informálni.*⁵⁰

A zsinaton tehát nem sikerült megoldani az ótordai egyházközségben dülő vitát, így
azon év őszén, szeptemberben még sor került néhány meghallgatásra, ami elsősorban Za-
lányi eretnekségét hivatott tisztázni.

Zalányi László eretneksége és a hit artikulusai

Amikor Zalányi László 1751 márciusában elküldte a Főkonzisztóriumnak az Abacs
Márton elleni panaszát, Abacs azzal magyarázta Zalányi akciójának igazi okát, hogy ellen-
fele vallását megtagadta. Emiatt a lelkész megintette, de mivel Zalányi nem hallgatott rá,
kénytelen volt nyilvánosan, a szószékről is meginteni.⁵¹ Az ügyben eljáró Főkonzisztórium
a dézsma kérdésének megvizsgálása mellett kitért Zalányi tévelygésére is. Talán Zalányi is
jelen volt a gyűlésen, ahol kísérletet tett állításainak igazolására, s a hittagadását cáfolandó
hitvallását írásban mutatta be. Sajnos a főkonszisztórium jegyzőkönyv nem őrizte meg az
utóbbi beadványát, csak summázta azt: *Hiszem a Szentlélekben Krisztus által mindazokat,
valamelyeket publicáltatott az Atyaisten a mi jovunkra és idevességünkre.* Zalányi a hitvallás-
nak kísérő levelében ismertette a skandalum kirobbanásának okát, és részletesen leírta az
ügynevezett eretnekségének történetét is.

Az Aranyosgyéresen tartott vármegyei gyűlés alkalmával Kóródi Sámuel ótordai
gondnok vitába elegyedett Szaniszló Albert unitárius gondnokkal a szentháromságról, és
a bibliai Ábrahámot meglátogató három férfi valós kilétéről. Zalányi, aki nem vett részt a
vitában, egy idő után szót kért az ülést vezető elnöktől. A szentháromsággal kapcsolato-
san kijelentette, hogy ugyan Mózes első könyvében a teremtés történetének leírásakor a
szentíró egyes számban beszél Istenről, de ezt a zsidó magyarázat szerint nem szó szerint
kell érteni, ugyanis az egyes szám értelmezése valójában az egységet jelenti. Ugyanígy kell
értelmezni Ábrahám történetét is – írja Zalányi – amikor a fiának feleséget keres, Ábra-
hámot ugyanis a szolgája többes számban szólítja meg, holott egyértelmű, hogy csak Áb-
rahámról van szó. A többes számú megszólítás ebben az esetben a tiszteletre utal, és nem
arra, hogy Ábrahámval együtt több gazdája is lett volna szolgának. Szaniszló és Kóródi
vitájának második felére reflektálva Zalányi kifejtette, hogy abban a bibliai történetben, ami-
kor Ábrahámot felkereste a három férfi, azok nem istenek voltak, hanem *teremtett állatok*.
Bizonyításként szintén Mózes könyvéből idézett: Istent élő ember nem láthatja. Ábrahám
emberként fogadta vendégeit, és nem az Istennek kijáró tisztelettel, ezért is mosta meg

50. ERZSI II. 286.

51. Abats János levele a Főkonzisztóriumhoz. FőkonzLvt.1751/44.

a lábukat. Ugyanezt erősíti a Zsidókhoz írt levél is – írja Zalányi, amiben ez olvasható: „néhány angyalokat fogadtak be, anélkül, hogy tudták volna, az angyal pedig követet jelent”.⁵²

Zalányi felszólalása után a Szaniszló és Kóródi vitája befejeződött, de a gondnok értesítette Abacsot Zalányi teologizálásáról, aki felháborodott és megfeddte a nemezt. Ezután Abacs és Zalányi kezdett vitázni, de Abacs sokszor elakadt a vitázásban, és csak azt hajtogatta, hogy Zalányi írja le téziseit. Zalányi eleget tett és a következőt írta: „Edgy az Isten, ki mennynek földnek ura és teremője, edgyes ez az Isten és többség ebben nincsen”.⁵³ Állítását több ószövetségi és újszövetségi hellyel bizonyította, külön kiemelve azt, hogy a „mennynek, földnek ura és teremője nem más, hanem a mi urunk Jesus Christusunknak dicsőséges szent Attya.” Az írásba foglalt tézisekre Abacs cáfolatot írt (sajnos elveszett), de nem várta meg, hogy Zalányi azt elolvassa, és válaszolhasson rá, hanem nyilvánosan szentháromságtagadónak nevezte, anélkül, hogy a vádlottnak biztosította volna a védekezés lehetőségét. Zalányi egyébként tudni vélte azt is, hogy ezzel a mondvacsínált ürüggyel kívánta Abacs elterelni a figyelmet saját törvénytelenégeiről. Zalányi exegézisét összegezve, megállapítható, hogy a zavaros teológiai okfejtés ellenére, jártas volt a Bibliában, és azok a helyek, amelyeket a maga védelmére idézett, helyesek és pontosak voltak.

A Főkonzisztórium nem sokat foglalkozott Zalányi vélt tévelygésével, csupán Abacs levelére alapozva, közlés szintjén került be a jegyzőkönyvbe a hittagadás, ahogyan Zalányi megállapítása is, hogy Abacs nem ismeri a vallását. A főtestület egyelőre az elveszített dézsma ügyét kívánta tisztázni, illetve helyreállítani a rendet és a békességet az egyházközségben. Ezt a megbízatást kapta Salánki József és Kovács Zsigmond, akinek a helyét végül Hermányi Dienes vette át. A kétagú bizottság ennek megfelelően nem is foglalkozott a tévitanítás ügyével, figyelmét az elveszített quarta sorsának rendezése illetve Abacs és Zalányi között dülő ellentét feloldása kötötte le.⁵⁴

Ettől függetlenül Abacs minden beadványában külön figyelmet fordított Zalányi aposztáziájára, hangsúlyozva, hogy a gyülekezetből azonnal ki kell zárni. E tárgyban Abacs 1751. június 11-én keltezett levele a legfontosabb, ugyanis Abacs ebben a levélben pontosította Zalányi tévelygését. A lelkész szerint Zalányi tagadata Krisztus örök istenségét, és azt állította, hogy Krisztus nélkül is lehet ugyanúgy üdvösséget nyerni, ahogyan a Krisztus előtt élt pátriárkák és szentek üdvösséget szereztek. Ugyanott hozzátette azt is, hogy Főkonzisztóriumhoz beadott teológiai tartalmú írást nem Zalányi írta, hanem mással íratta meg.⁵⁵ Abacsnak ez az egy mondata (Krisztus nélkül is lehet üdvösséget nyerni) arra enged következtetni, hogy talán Zalányi is az általános kegyelemben (*gratia universalis*) hitt, szemben a református egyház által elfogadott partikuláris gráciával. Ezt a feltételezést támasztja alá Zalányinak az a megjegyzése, hogy Ajtai Abod Mihályhoz hasonlóan ő sem ócsárolja mások vallást, és a felekezetek közti különbséget külsőségeknek (*köntösnek*) tartja.⁵⁶

52. Zalányi László levele a Főkonzisztóriumhoz, 1751. április 16. FőkonzLvt. 1751/60.

53. Uo.

54. Salánki József és Hermányi Dienes József jelentése a vizsgálatról, 1751. június 20. FőkonzLvt. 1751/92.

55. ERZSI II. 282–283.

56. ERZSI II. 280.

Ajtai Mihály a maga rendjén rokonszenvezett Wolff irányzatával, aki teológiai etikájában azt bizonygatta, hogy a természeti kijelentés szerint élő nem-keresztények is megszerezhetik az üdvösséget. Ajtai másik meggyőződése az volt, hogy a protestáns felekezetek közti különbségek kívül esnek az üdvösséghez szükséges fundamentális artikulusok előírásain.⁵⁷

A Zalányi elleni vád, miszerint tagadta Krisztus isteni mivoltát, rendkívül súlyos volt. Néhány évvel Abacs és Zalányi vitája előtt zárult le Huszti András és Makfalvi József pere, akiket remonstráns tanok terjesztésével vádoltak. Teológiai meggyőződésüket a liberális ortodoxiát követő Franekerben és Odera-Frankfurtban sajátították el. „Bűnük” az volt, hogy a református ortodoxiával szemben nem ragaszkodtak, sőt igazságtalanságnak tartották a partikuláris kegyelemről szóló tant, és annak következményét, és helyette azt vallották, hogy Krisztus mindenkiért meghalt, nemcsak a választottakért (univerzális kegyelem).⁵⁸

Talán ennek köszönhető, hogy a Főkonzisztórium a küiküllővári zsinat után nem zárta le az Abacs és Zalányi közti vitát, hanem elrendelték Zalányi aposztáziájának részletes kivizsgálását. A szeptember 26-án tartott főkonzisztórium ülésen napirendre tűzték a hittagadás ügyét. Zalányi ugyanis nem bizonyította kellőképpen, hogy megmaradt a református hitben, mert azzal mentette magát: „*az Helvetica Confessio nagy könyv lévén, abban sok dolgok vannak, és arra magát nem egészen obligálhattya, hogy azokat úgy tartya [...]*”.⁵⁹ Emiatt a Főkonzisztórium megbízta Borosnyai Lukács János püspököt, hogy a református hit lényegi kérdéseit néhány pontban fogalmazza meg, és arra tegyen esküt Zalányi.⁶⁰ A püspök, mint kiderült, már korábban összeállította az öt pontban megfogalmazott leglényegesebb hittételeket (articuli fundamentalis), amelyeket a gyűlésen felolvasztak és Főkonzisztórium jóvá is hagyott. Ezek a következők voltak:

1^{mo} Hiszem az egy isteni állatban az három egymástól megkülönböztetett isteni személyeket Atyát, Fiút és SzentLélek Istent, és így:

2^{do} A Fiú és SzentLélek Istent is olyan örökkévaló igaz Istennek, mint az Atyát, sőt egy Istennek az Atyával állapottyára nézve.

3^{tio} Hiszem az eredett szerint való bűnt, avagy az emberi nemzetnek azt a nagy veszettségét, mely szerint minden ember természet szerint minden gonoszra hajlandó, s minden jóra alkalmatlan.

4^{to} Hiszem, hogy ebben a nagy veszettségben egy ember is nem idvezülhet, hanem a Jesus Krisztusnak tökéletes elégtétele s érdeme által, igaz hit által azt elfoglalván s magáévá tévén.

57. Túri Tamás: *A pura religio felekezeti egységet szorgalmazó megfontolásai Ajtai Abod Mihály Halotti beszédeiben.* In: Balázs Mihály és Bartók István (szerk.): *A felvilágosodás előzményei Erdélyben és Magyarországon (1650–1750).* SZTE Magyar Irodalmi Tanszék, Szeged, 2016. 277–288.

58. Kolumbán Vilmos József: *Makfalvi József peres ügyei.* In: *Református Szemle*, 103. évf., 2010. 6. szám. 636–648., Kolumbán Vilmos József: *Makfalvi József heterodoxiája.* In: Balázs Mihály és Bartók István (szerk.): *A felvilágosodás előzményei Erdélyben és Magyarországon (1650–1750).* SZTE Magyar Irodalmi Tanszék, Szeged, 2016. 289–302.

59. Prot. Sess. V. p. 15.

60. Uo.

5^{to} Hiszem, hogy ez az idvezítő hit nem a maga szabad akarattjától s tehetségétől van, hanem csupán Isten ajándéka, melyet SzentLelke által gerjeszt őbenne.

Nota bene: Rom. 1. v. 18. 21. 22. 25. 28.⁶¹

A püspök által összeállított fundamentális hitcikkelyek a református hitvallások szellemiségét tükrözik, megfelelnek azok előírásainak. Az első két cikkely a reformátori teológiát követve fogalmazza meg szentháromságtant, a harmadik az eredendő bűn értelmezésével ugyancsak reformátori teológia hatását mutatja, ahogyan az üdvösséggel (4. cikkely) és a szabad akarat (5. pont) kapcsolatos cikkely. A vita kapcsán öt rövid hitcikkelyben összefoglalt hitvallási minimum túlmutat Zalányi és Abacs vitáján. A 18. század első felében folyó három heterodoxia-perben cáfolták a tévtanítást (remonstráns teológia univerzális kegyelemtana), de soha nem fejtették ki azt, hogy a tévtanokkal szemben mit vall a református egyház. Nos, ebben az 1751. évi vitában sor került erre is. Ennek alapján megállapítható, hogy a református egyház hivatalos álláspontja megegyezett a reformátorok álláspontjával, és bármennyire is „divatos” volt a 18. században a dordrechti határozatok újszerű megközelítése, ami első sorban az univerzális (általános) kegyelem hirdetésében csúcsosodott ki, és ami több lehetőséget adott az embernek az üdvösség megszerzésében, mint a merev ortodoxia, az erdélyi református egyház megmaradt a református ortodoxia talaján. Csupán egyetlen fontos kérdést nem vett fel a püspök a hitcikkelyek közé, a predestinációét, így nem derül ki, hogy a püspök mit gondolt a református ortodoxiára jellemző kettős predestinációról. Bár az, hogy az üdvösség megszerzéséből kizárja az ember szabad akaratát, arra enged következtetni, hogy a predestináció kérdésében sem tért el a református ortodoxiától.

Miután felolvašták és elfogadták a hitcikkelyeket, Zalányi kezébe adták a hitvallást, azt felolvašta, majd fennszóval, az előírásnak megfelelően kijelentette, hogy azokat hiszi, vallja és megtartja.⁶² Ugyanezen a főkonzisztórium ülésen került sor a két fél közötti békesség helyreállítására is.⁶³ A megoldás rendkívül odafigyelést igényelt, mert a szembenálló felek továbbra is Tordán laktak. Zalányi tordai volt, Abacshoz pedig ragaszkodtak a gyülekezet tagjai. A Főkonzisztórium tudatában volt annak, hogy az elmérgesedett helyzetet nem lehet megoldani egyetlen határozattal. Külön bizottságot hoztak létre azzal a céllal, hogy tegyenek javaslatot az ellenségeskedés elsimítására.⁶⁴ A bizottság hat pontból álló javaslatot terjesztett a Főkonzisztórium elé.⁶⁵ Az első pontban kimondták, hogy Zalányi nincs exkommunikálva, mert elismerte a fundamentális hitcikkelyeket. A második pont előírta a szembenálló feleknek, hogy mivel mindketten vétkesek voltak a Főkonzisztórium előtt, szóban kövessék meg egymást és bocsássanak meg egymásnak. Megtiltottak minden olyan kifejezést, kijelentést, amely tovább gerjesztené a vitát (3. pont). Az egyházközség

61. Prot. Sess. V. p. 30. ill. A hit artikulusai. FőkonzLvt. 1751/89.

62. Prot. Sess. V. p. 16.

63. Uo. 19–20.

64. Prot. Sess. V. p. 16–17.

65. A békéltető hat pont szövegét lásd: Prot. Exp. VI. p. 34–35.

és a szemben álló felek is felejtessenek el minden sértést, amelyet egymás ellen tettek (4. pont). Az újtordai lelkész, Putnoki István, és a Főkonzisztórium meg nem nevezett képviselője előtt azok a gyülekezeti tagok, akik haragban vannak Abaccsal, béküljenek meg (5. pont). Végül, a hatodik pontban mindkét felet eltiltották a további gyűlölködéstől és a hangulatkeltéstől, Abacs Mártont arra kötelezték, hogy hagyja el az ótordai gyülekezetet (nem tudni mi okból, erre soha nem került sor). Ezzel a döntéssel véget ért a fél évig tartó vita. A Főkonzisztórium megnyugvással vette tudomásul, hogy a felek megbékültek egymással, és megígérték, hogy a jövőben nem törnek egymás ellen. Utolsó bejegyzésként a Főkonzisztórium jegyzője sokatmondóan a következőt írta: Gloria Deo.

Összefoglalás

Az 1751 tavaszától őszeig tartó gazdasági jellegű vita nem volt egyedülálló az erdélyi református egyház történetében. Az idők folyamán nagy tekintélyre és befolyásra szert tevő Abacs család minden tagjának megvoltak a mag vitái a saját korának egyház előjáróival. Úgy tűnik az Abacsok, amikor szükség volt rá és érdekeik úgy kívánták, nem voltak tekintettel senkire. Ifjabb Abacs Márton nem teljesen törvényesen került Tordára lelkésznek, kihasználta a tordai vagyonos nemesség támogatását és „jó” testvérhez méltóan törvénytelenül próbálta öccsének megszerezni a másik tordai parókiát. Zalányi Lászlóval folytatott vitájában a gazdasági ügyek mellett szó esett a református egyház hitvallásairól is. Azzal vádolta Zalányit, hogy református hitét megtagadta. Utólag viszont kiderült, hogy Zalányi, aki volt kolozsvári diákként teológiai ismeretekkel is rendelkezett, többnyire tisztázta magát. Vitájuk a Főkonzisztórium elé került, ahol sikerült rendezni az ellenségeskedés anyagi részét, viszont Zalányi vélt hittagadása hosszabb kivizsgálást igényelt. Ekkor állította össze a református püspök az erdélyi református egyház dogmatörténetének egyik igen érdekes darabját, a fundamentális hitcikkelyeket. Ebből kiderül az, hogy a 18. század közepén az erdélyi református egyház teológiai álláspontja továbbra is a református ortodoxia előírásait követte. Tagadta az ember szabad akaratát, a jóra való képességét, és vallotta az eredendő bűnt.

Felhasznált irodalom

A történelmi Küküllői Református Egyházmegye Egyházközsegeinek történeti katasztere. IV. 1648–1800, Maroscsapó – Vámosgálfalva. Összeállította sajtó alá rendezte, bevezető tanulmánnyal, jegyzetekkel és mutatókkal közzéteszi Buzogány Dezső és mtsai. Koinónia, Kolozsvár, 2012.

Erdélyi református zsinatok iratai II. 1715–1770. Sajtó alá rendezte: Buzogány Dezső és mtsai. Az Erdélyi Református Egyházkerület kiadása, Kolozsvár, 2016.

- Hermányi Dienes József szépprózai munkái. Sajtó alá rendezte, az előszót és a jegyzeteket írta S. Sárdi Margit. Akadémiai Kiadó – Balassi Kiadó, Budapest, 1992.
- HEREPEI János: *Hogyan nevezzük Tótfalusi Kis Miklóst?* In: Magyar Könyvszemle, 78. évf., 1962. 1. szám. 57–59.
- KOLUMBÁN Vilmos József: *Holland irányzatok és erdélyi követők.* In: Református Szemle, 105. évf., 2012. 4. szám. 404–422.
- KOLUMBÁN Vilmos József: *Makfalvi József heterodoxiója.* In: Balázs Mihály, Bartók István (szerk.): *A felvilágosodás előzményei Erdélyben és Magyarországon (1650–1750).* SZTE Magyar Irodalmi Tanszék, Szeged, 2016. 289–302.
- KOLUMBÁN Vilmos József: *Makfalvi József peres ügyei.* In: Református Szemle, 103. évf., 2010. 6. szám. 636–648.
- KOMÁROMI András: *A borosjenei Tisza család ősei.* In: Turul (A Magyar Heraldikai és Genealógiai Társaság Közlönye) 1895. 113–121.
- KONCZ József: *Fogarasi Pap József az első proteštáns tanár a pesti egyetemen.* In: Figyelő – Irodalomtörténeti Közlöny, 1884. 321–334.
- KONCZ József: *Fogarasi Pap József emlékéhez.* In: Proteštáns Egyházi és Iskolai Lap. 40. évf., 1897. 26. szám. 411–412.
- SOOS Ferencz: *A kudui Soos család.* In: Genealógiai Füzetek. 10. évf., 1912. 2–9.
- SZABÓ Botond: *Piskárkosi Szilágyi Sámuel peregrinációja (1738–1742).* In: Acta Universitatis Szegediensis – Acta Historiae Litterarum Hungaricarum. Kiadja a József Attila Tudományegyetem Bölcsészettudományi Kara, Szeged, 1985. 139–156.
- SZIGETI Gyula Mihály: *T. T. Fogarasi Pap József a Maros-Vásárhelyi Evang. Ref. Ns. Kollégiumban Filozófiát és Mathesist tanító rendes Professorának élete leírása.* In: Felső Magyar-Országgi Minerva. 3. kötet. Kassa, 1832. 604–627.
- SZINYEI József: *Magyar írók élete és munkái.* 1. kötet. Budapest, 1891.
- TOLNAI Gábor: *Tótfalusi Kis Miklós világhíre.* In: Filológiai közlöny, XIV. évf., 1968. 3–4. szám. 563–567.
- TÚRI Tamás: *A pura religio felekezeti egységet szorgalmazó megfontolásai Ajtai Abod Mihály Halotti beszédeiben.* In: Balázs Mihály és Bartók István (szerk.): *A felvilágosodás előzményei Erdélyben és Magyarországon (1650–1750).* SZTE Magyar Irodalmi Tanszék, Szeged, 2016. 277–288.
- ZOVÁNYI Jenő: *Magyar proteštáns egyháztörténeti lexikon.* 3. javított és bővített kiadás. Szerk.: Ladányi Sándor. Kiadja a Magyarországi Református Egyház Zsinati Irodájának Sajtóosztálya, Budapest, 1977.

Lukács Olga:¹

Róma vagy Bizánc? A két rítus találkozása a magyar keresztyénség első századaiban

Rome or Byzantium? The Encounter of the Two Rites in the First Centuries of Hungarian Christianity

Historical sources prove that during the pre-conquest era the Byzantine mission had several impacts on Hungarians, which continued after their settlement in Pannonia as well. There are written sources on the existence of Byzantine Christianity only from the mid-10th century. The Gyula called Zombor has probably also gone to Constantinople in 953, his baptism being recorded by Ioannes Scylitzes as well. He returned home together with Hierotheos, a “proselytizing bishop”, whom Patriarch Theophylact of Constantinople (933–956) named “bishop of Turkey”, thus attempting to subject Turkey to his own authority.

Due to the Christianizing activity of the bishop and his monks, Slavic-derived ecclesiastical words came into the Hungarian language with the help of the interpreters.

Hierotheos lived in the court of Gyula, where he baptized his daughter, Sarolt and perhaps some of the courtiers. The hopeful mission was set back by the death of the old Gyula.

History links taking up Western Christianity and Hungary joining the Western Christian states to Grand Prince Geza (ca. 972–997), the son of Grad Prince Taksony, and King Saint Stephen. The inflow of Western Christianity has not meant the suppression of the Eastern rite for a long time. This is also shown by the fact that we are aware of the existence of a series of Greek monasteries in Hungary in the time of King Saint Stephen and the following period.

In the 11th–12th centuries, the two types of Christianity coexisted in Hungary in peace, the effects of the 1054 schism have not been felt in these centuries.

The fast decline of the Eastern rite only started in the first third of the 13th century. One of the reasons was the formation of the Latin Empire of Constantinople in 1204, thus the Byzantine Latin Patriarchate was set up, which certainly weakened the position of the Greek Church in Hungary, and the other reason was the Fourth Council of the Lateran in 1215, which sought to place constraints on the Eastern rite.

Keywords: Christianization of Hungarians, Eastern rite, Eastern monasteries in Hungary, Christianity at the time of the Hungarian settlement.

1. Egyetemi előadótanár, BBTE Református Tanárképző Kar, email: lukacso@yahoo.de.

A *Róma vagy Bizánc?*-téma felvetésekor² szükségesnek tartjuk kiemelni, hogy a 10. században a két irány még egységes egyházhoz tartozott, annak ellenére, hogy akkor már két évszázada egyértelműen körvonalazódott, hogy a két rítus között előbb-utóbb szakadás állhat be. A magyarok keresztyénségre térését ebben a kontextusban nézve egyértelmű számunkra, hogy a két irány közötti végső döntés politikai indíttatású volt, de az államalapítást követő első századokban mindkét rítus jelen volt a magyar egyház gyakorlatában.³

Több történeti forrás bizonyítja, hogy a honfoglalás előtti korszakban a magyarokat a Bizáncból kiinduló misszió több ízben is érintette.⁴

Pannónia területén, ahova a magyarok érkeztek, kezdetben a keresztyénség római eredetű volt, de a Nyugatrómai Birodalom bukását követően Bizánc politikai és művelődési érdekszférába került, majd a 8. századtól, Nagy Károly az avarok körében végzett térítői tevékenysége nyomán ismét a nyugati hatás érvényesült. A honfoglalást megelőző időszakban a Kárpát-medence politikai szempontból sem volt egységes: az itt élő népek (avarok, szlávok, bolgárok, morvák) nemcsak etnikailag, de vallási szempontból is változatos képet mutattak, s természetes módon hatással voltak a letelepedett magyarságra.⁵

A letelepedett magyarok körében minden bizonnyal folyt a bizánci hittérítés, amelynek tárgyi bizonyítéka a temetkezéskor használt bizánci kereszt is.⁶ A bizánci keresztségről írott forrásaink csak a 10. század közepétől vannak.

A honfoglalást követően a bolgárokkal és a besenyőkkel szövetkezve, 917-től kezdve indítottak déli irányba kalandozó hadjáratokat Bizánc ellen. A magyarok ezzel párhuzamosan Európa nyugati részében is kalandoztak. Csak miután 933-ban, a Merseburg melletti csatában a szászoktól súlyos vereséget szenvedtek, fordultak a Balkán irányába, ahol 927-től, Simeon bolgár cár halálát követően a hatalom meggyengült. Miután I. Péter bolgár cár (927–969) szövetséget kötött Bizánccal, a magyar hadjáratok célpontja nem csupán Bizánc, hanem a Bolgár Cárság is lett. Hogy a katasztrófát megelőzzék, a magyarok szövetséget kötöttek a besenyőkkel (932), és ennek következtében saját földjükön

2. E tanulmány ötletét az általam nagyra becsült Kun Mária kolléganóm adta. A teológiai doktori disszertációm mentora volt, és a dolgozatomban a jelen tanulmányból voltak adatok, amelyekre ő reflektált, és információs tartalmáért köszönetet mondott. Szolgáljon e tisztelettanulmány újabb információja az ő örömére.

3. Moravcsik Gyula: *A honfoglalás előtti magyarság és a keresztyénség*. In: Serédi Jusztnián (szerk.): *Szent István Emlékkönyv I.* Budapest, 1938. 171–212.

4. Uo.

5. H. Tóth Imre véleménye szerint a magyarok közt élő bolgár-szláv népesség a magyarokra hatással volt. Ezt bizonyítják a magyar nyelvben meghonosodott szavak: kereszt, karácsony, panasz, pap, szombat, vádol. H. Tóth Imre: *A magyarság korai kapcsolatai az ortodox szlávokkal*. in: H. Tóth Imre (szerk.): *Az ortodoxia története Magyarországon a XVIII. századig*. Szeged, 1995. 27–35; H. Tóth Imre: *Magyar-szláv kapcsolatok a 9–11. században*. In: *Partes Populorum Minores Alienigenae*, 2000. 11–41. Ezzel a megállapítással Bozsóki nem ért egyet, mert meglátása szerint az említett szavak a Hierotheos és szerzetesei által segítségül hívott határ-menti bolgár-szláv tolmácsok segítségével kerültek a magyar nyelvbe. Bozsóki Pál Gerő: *Magyarok útja a pogányságból a keresztyénségig*. Agapé, Szeged, 2000. 170.

6. RÉVÉSZ Éva: *Régészeti és történeti adatok a kora Árpád-kori bizánci-bolgár-magyar egyházi kapcsolatokhoz* (disszertáció). Szeged, 2011. 95–99.

verték meg a bizánciakat, akiknek nemcsak hogy súlyos pénzen kellett a békét megváltaniuk, de el kellett tűrniük azt is, hogy mintegy tíz esztendeig a déli magyar törzsek évente vezessenek területükre rablóhadjáratokat.⁷

Mivel a magyarok nem akartak a két nagyhatalom közé kerülni, 943-ban öt évre szóló békét kötöttek VII. Konstantin (Porphürogenetosz – Bíborbanszületett) bizánci császárral (912–959).⁸ Feltehetően a bolgárokkal is hasonló békét kötöttek.⁹ Ezt az ötéves békét szerették volna megpecsételni 945 és 948 között Bulcsú horka és Tormás (Termacsu) herceg Bizáncba tett látogatásával. Erről az eseményről írt Bíborbanszületett Konstantin császár *A birodalom kormányzásáról* című munkájában.¹⁰ E látogatás során került sor Bulcsú megkeresztelkedésére, a keresztapja maga a császár lett, és megkapta a sok ajándékkal járó patrikios méltóságot.¹¹ Szkülitész történetíró csak Bulcsúval kapcsolatosan ír a megkeresztelkedésről; Termacsu megkeresztelésével kapcsolatosan hallgatnak a források. Amikor azonban a követek visszatértek Magyarországra, Bulcsú nem tartotta be ígéretét. Feltehetően azért nem, mert Bizánc nem fizette meg neki az évi adót. Ezzel kapcsolatosan a bizánci krónikás keserűen meg is jegyezte, hogy: „Bulcsú az Istennel való szövetséget megszegte.”¹² Az öt kísérő Árpád-házi hercegről, Termacsuról (Tormásról) a későbbiekben nincsenek információink.

Pár évvel később, 948 és 953 közt – feltehetőleg a 953 a valószínűbb – az ötéves békeszerződés újabb meghosszabbítása okán a keleti végek ura, a valószínűleg Zombor nevű gyula is ellátogatott Konstantinápolyba. Az ő kereszttségét is megörökítette Ióannész Szkülitész. A kereszttséget ő is felvette, azonban ő már egy „térítő püspökkel”, Hierotheossal tért vissza birtokaira, akit Theophylaktos konstantinápolyi pátriárka (933–956) „Turkia püspökévé” nevezett ki, így próbálva meg a maga joghatósága alá vonni Türkia területét.¹³

7. Vö. BRÉHIER, Louis: *Bizánc tündöklése és hanyatlása*. Budapest, 1999. (A mű 1969-es második kiadásából Baán István fordította.)

8. Makk Ferenc azon a véleményen van, hogy ennek a békekötésnek már 934-ben volt előzménye, s azt követően ötévenként újították meg a szerződést, amely 958-ig tartott. A magyarok 955-ös, Lech-mezői vereségén a basileus felbátorodott, és 958-ban felmondta a békeszerződést. MAKK Ferenc: *Róma vagy Mainz vagy Bizánc? Politikai vallási választás az első ezredfordulón*. In: *Tiszatáj*, 2001. november. 64–70.

9. E békekötésről mind Georgius monachus continuatus, (MORAVCSIK Gyula: *Byzantinoturcica. Sprachreste der Türkvölker in den byzantinistischen Quellen*, Bd. 1–2., Berlin, 1983. 61–62; KRISTÓ Gyula [szerk.]: *A honfoglalás korának írott forrásai*. Szegedi Középkortörténeti Könyvtár 7. Szeged, 1995. 150. [Rövidítése HKÍF] – Moravcsik Gyula fordítása), mind Ióannész Szkülitész *Synopsis historionja* beszámol. (MORAVCSIK Gyula: uo. 84.)

10. „Teveli meghalt, és az ő fia barátunk, Termacsu, aki minap jött fel Bulcsúval, Turkia harmadik fejedelmével és karchájával.” Ld. HKÍF 132. (Moravcsik Gyula fordítása.)

11. „De a türkök sem hagytak fel betöréseikkel, és szertelenül pusztították a rómaiak területét, míg csak vezérük Bulcsú színleg a keresztény hit felé hajolva, Konstantinápolyba nem jutott. Megkereszteltetvén, sok pénz uraként tért vissza hazájába.” Ld. *Synopsis historion*. HKÍF. 152–153. (Moravcsik fordítása.)

12. HKÍF, 151–153.; MORAVCSIK Gyula: *Az Árpád-kori magyar történet bizánci forrásai*, Budapest, 1984. 85–86.

13. „Nem sokkal utóbb Gyula is, aki szintén a türkök fejedelme volt, a császári városba jön, megkeresztelkedik, s ő is ugyanazon jótéteményekben és megtiszteltetésben részesül. Ő magával vitt egy jámborságáról híres, Hierotheos nevű szerzetest, akit Theophylaktos Turkia püspökévé szentelt, aki odaérkezvén, a barbár tévelygésből sokakat kivezetett a kereszténységhez. Gyula pedig megmaradt hitében, ő maga nem intézett soha betörést a rómaiak te-

A „Turkia püspöke” elnevezés jelzi a bizánci császári diplomácia szándékát, mely szerint minden türk – tehát minden magyar, a Magyar Fejedelemség – megtérítésének feladatával bízták meg. Szándékuk alapja, hogy a Magyar Fejedelemség három méltósága már megkeresztelkedett Konstantinápolyban, így a császári diplomácia arra számított, hogy akár politikai megfontolásból is, de nem fogják megakadályozni a térítést.¹⁴ A püspök és szerzetesei térítői tevékenysége eredményeképp, a tolmácsok segítségével kerültek a magyar nyelvbe a szláv eredetű egyházi szavak. Hierotheos Gyula udvarában élt, akinek leányát, Saroltot és talán több udvari emberét is megkeresztelte, és jóllehet püspökségének hatásköre csak Gyula birtokaira és népeire terjedt ki, a Szkülitzész szerint komoly reményekkel induló missziót az idősebb gyula halála megakadályozta.¹⁵

Hierotheos püspöki tevékenységének hatása körül több nézet is kialakult. Pósta Béla és Radu Heitel az ő idejéhez kötik a gyulafehérvári körkápolna építését és az újabban feltárt gyulafehérvári templomot.¹⁶ Ezt a véleményt Török József megcáfolja, s azt bizonyítja, hogy Hierotheos működése még a missziós püspökség hatását sem érte el.¹⁷ A Hierotheos püspökségének területét illetően három nézetet különböztethetünk meg. Az első szerint a gyulák területén működött, azaz a Tisza–Maros-határvonaláig,¹⁸ és Szeged volt a központja.¹⁹

A második elmélet a Marostól délre fekvő területekre feltételezi, amely a gyulák területét Ajtony területével azonosítja. Eszerint Hierotheos székhelye Marosvárott volt.²⁰ Györffy György Sirmium mellett foglal állást, amely a 9. századi Pannonia püspöki székhelye is volt.²¹

ületére, és az elfogott keresztényekről sem feledkezett meg, hanem kiváltotta azokat, gondja volt rájuk, szabaddá tette őket.” Ld. *Synopsis historion*. HKÍF. 152–153. (Moravcsik Gyula fordítása.)

14. Mivel a magyarok második és harmadik legnagyobb méltóságáról van szó, és azok törzséről, feltételezhető, hogy a betelepült hét magyar és egy (három) kabar törzs közül nem a legkisebb népességű törzsekről van szó. A két törzs a népesség akár negyedét is jelenthette.
15. A bizánci krónikás azt írja, hogy Zombor gyula halála után (960 körül) a bizánci birodalom háborús elkötelezettségei miatt „a pannon népet hitében megerősíteni nem tudta, és (ezeknek) saját nyelvükön írt könyveik még nem voltak. A görögök tétlenségét látva a latinok felkerekedtek Rómából, s a pannonokat, akiket ugroknak neveznek... könyvekkel és írásaikkal istentelen hitükre térítették.” GYÖRFFY György: *Bizánc szerepe a magyarok megtérésében*. In: Kortárs II., 1975. 1788–1792.
16. PÓSTA Béla: *A gyulafehérvári székesegyház sírleletei*. In: Dolgozatok az Erdélyi Nemzeti Múzeum Érem- és Régiséggyűjteményéből VIII. (1917). 1–155; HEITEL, Radu: *Archäologische Beiträge zu den romanischen Baudenkmälern aus Südsiebenbürgen I–II*. In: *Revue* 9. (1972) 139–160, 12. (1975) 3–11.
17. Vö. TÖRÖK József: *A tizenegyedik század magyar egyháztörténete*. Budapest, 2002.
18. LENKEY Zoltán – ZSOLDOS Attila: *Szent István és III. András*. Kossuth Kiadó, Budapest, 2003. 19.
19. DÁVID Katalin: *Szent Gellért és a csanádi püspökség*, in: KREDICS László (szerk.): *Válaszúton. Pogányság – kereszténység. Kelet – Nyugat. Konferencia a X–XI. század kérdéseiről*, Veszprém, 2000. május 8–10., Veszprém, 2000. 186.
20. HÓMAN Bálint – SZEKFÜ Gyula: *Magyar történet. I. kötet. Őstörténet – törzsszervezet, keresztény királyság*. Budapest, 1935. 182.
21. GYÖRFFY György: *István király és műve*. Budapest, 1977. 47.

A harmadik vélemény szerint Hierotheos működése a gyulák területével egyezik meg, tehát a Bánát északi része, Csanád–Csongrád–Békés és Arad megyék területén.²²

Attól függetlenül, hogy hol volt a püspöki székhely, szellemi hatása az ország egész területére kiterjedhetett, mivel fél évszázaddal későbből újabb adat merül fel a keleti kereszténység terjedéséről. A Szent Gellért-legenda elbeszéli, hogy Gyula utódja, Ajtony, akinek uralma a Körös folyótól az erdélyi részekig és Szörényig terjedt, Vidin városában, a görögök szertartása szerint keresztelkedett meg, valamint a görögöktől kapott felhatalmazás alapján Marosvárott Keresztelő Szent János tiszteletére monostort építtetett, „s abba apátot helyezett görög szerzetesekkel, az ő rendszabályuk és szertartásuk szerint.”²³ Ajtony később szembekerült Szent István központosító törekvéseivel, s ezért a király vezére, Csanád leverte őt. 1030-ban I. István Gellértet tette meg az újonnan megszervezett csanádi egyházmegye püspökévé, amely az új Csanád névvel a korábbi Marosvárra épült. Mindez a keleti kereszténységet lényegében nem érintette, Csanád a bazilita szerzeteseket áttelepítette Oroszlánosra, ahol Szent György tiszteletére – hálából a győzelemért – monostort épített, Szent Gellért püspököt pedig tíz, az ország más tájairól érkezett szerzetessel együtt a görögök helyére tette.²⁴ Ajtony leverésének története már új korszakba, az államalapítás korába vezet.

A Lech-mezei 955-ös vereség egyben nyitást eredményezett nyugat felé. Taksony fejedelem (cca. 955–972) a 960-as évek elején XII. János pápától térítő püspököt kért. A pápa a magyarok számára egy Zacheus nevű papot térítő püspökké szentelt fel, és a magyarokhoz küldte, azonban I. Ottó császár (912–973) útját állta, és megakadályozta, hogy magyar területre menjen.²⁵

A történettudomány Taksony fiához, Géza fejedelemhez (cca. 972–997) és Szent Istvánhoz köti a nyugati kereszténység felvételét, s a nyugati keresztény államok közösségéhez való csatlakozást. Géza hatalomra kerülésével elkezdte rendezni az ország kül- és belviszonyait. 972-ben hittérítőket kért I. Ottó császártól, s a német papok segítségével megindult a nyugati kereszténység szervezett terjesztése. Fiát már nyugati klerikus, a hagyomány szerint Adalbert prágai püspök keresztelte meg. Géza fia számára Gizella bajor hercegnőt hozatta el feleségül, akinek kíséretében feltehetően szintén latin rítusú papok és szerzetesek érkeztek az országba.²⁶ István koronáját Rómából, II. Szilveszter pápától kapta.²⁷ A korábbi évszázadokhoz képest, melyekben a magyarságot lényegében csak Bi-

22. MAGYAR Kálmán: *Szent István államszervezésének régészeti emlékei (1001–2001)*, Kaposvár–Szeged, 2001. 237.

23. ÉRSZEGI Géza (szerk.): *Szent Gellért püspök nagyobb legendája*. In: Árpád-kori legendák és intelmek. Budapest, 1983. 80.

24. KOMÁROMI László: *A bizánci kultúra egyes elemei és közvetítő tényezői a középkori Magyarországon*. In: *Iustum Aequum Salutare* III., 2007/1. 215.

25. MAKK Ferenc: *Magyar külpolitika (896–1196)*. Szegedi Középkortörténeti Könyvtár 2., Szeged, 1996. 15.

26. A nyugati, Német Császársággal való jó kapcsolatért több politikai házasságot is kötöttek. Például Géza öccse, Mihály 980-ban orosz házasságot kötött, amelyből Vászoly és Szár László született. Egyik leánya I. (Vitéz) Boleslaw (992–1025) lengyel fejedelem, míg a másik a bolgár trónörökös, Gavril Radomir felesége lett.

27. GERICS József: *Szent István királlyá avatása és egyházszerzése Theotmar krónikájában*. In: *Egyház, állam és gondolkodás Magyarországon a középkorban*. Budapest, 1995. 37–42.

zánk felől érte a keresztyénség hatása, innentől kezdve új helyzet alakult ki: megkezdődött a nyugati, latin kultúra beáramlása. Szeretnénk kihangsúlyozni, hogy a Szent Istvánról és koráról alkotott kép gyakran egyoldalúan tárgyalja a nyugati hatást, és kevés figyelmet szentel azoknak az adatoknak, amelyek a keleti egyház és kultúra továbbélését mutatják a magyarok között. A görög és a latin rítus együttélésének mikéntje a korai magyar keresztyén századokban meghatározó fontosságú volt a két egyház kapcsolatára a későbbi századokban is.²⁸

Sem Géza fejedelem, sem István király nem volt ellensége Bizáncnak vagy a bizánci keresztyénségnek. Géza felesége, Sarolt épp a Bizáncban megkeresztelkedett Gyula lánya volt, tehát maga is a keleti rítus követője. Egyébként István király családjában több jellegzetes, Bizáncban divatos nevű rokon volt: nagybátyja Mihály, unokatestvére Vaszoly (bizánci-görög: Baszileiosz).²⁹ Nem lehet tehát véletlen, hogy István – a nagy legenda tanúsága szerint – nemcsak Rómában építtetett zarándokházat az odautazó magyarok számára, hanem Konstantinápolyban is templomot adományozott, Jeruzsálemben pedig szerzeteskolostort emeltetett.³⁰ Sőt, az uralkodása idején alapított veszprémvölgyi apáca-monoštor alapítólevelét görög nyelven írták, és a király a kolostorba keleti rítusú apácákat költöztetett.³¹

Fiának, Imrének – akinek egyébként a Margit-legenda szerint bizánci hercegnőt hozatott feleségül – a görög műveltségben gazdag Velencéből származó Szent Gellért püspököt választotta nevelőjévé. Az *Intelmekben* feltett híres kérdés is – „*Quis Grecus regeret Latinos / Grecis moribus, aut quis Latinus regeret / Grecos Latinis moribus*” – jól mutatja, hogy kelet és nyugat, görögök és latinok egyaránt jelen voltak az államalapító gondolkodásában.³²

A nyugati keresztyénség beáramlása tehát még hosszú ideig nem jelentette a keleti rítus visszaszorítását. Ezt mutatja az is, hogy Szent István korából és a következő időszakból egész sor görög kolostorról tudunk Magyarország területén. A marosvári és oroszlánosi szerzetesi központok mellett ilyen volt a már említett veszprémvölgyi apáca-monoštor is. Egy 2010-ben megjelent vélemény szerint a monoštor alapítója Géza fejedelem volt, aki azt görög rítusú keresztyén felesége, Sarolt számára alapította, és az akkor még görög rítusú veszprémi érsekség (metropólia) joghatósága alá helyezte. Az oklevelet egy Sarolt udvartartásához tartozó görög pap készítette el. Az oklevél „*a magam, nőm és gyermekeim*” része is értelmezhetővé válik ezáltal, hiszen Gézának öt élő gyermeke volt a 997

28. HAMZA Gábor: *Szent István törvényei és Európa*. In: HAMZA Gábor (szerk.): *Szent István és Európa*, Budapest, 2001. 13–21.

29. Vaszoly, azaz Vazul–Bazileios és Mihály–Mikhaél nevei jelzik, hogy keleti keresztyének lehettek. A Stephanos és Mikhaél keresztnévpárt előszeretettel adták uralkodónak.

30. KOMÁROMI László: *A bizánci hatás kérdése a középkori magyar jogban és a magyarországi egyházjogban*. Budapest, Pázmány Press, 2013. 9.

31. CSÁNYI Károly: *Bizánci elemek az Árpád-kori magyar építészetben*. A Magyar Tudományos Akadémia II. Társadalmi-történeti Tudományok Osztályának Közleményei, 3. Muzeológiai sorozat, II. kötet 1. szám. Budapest, 1951. 25–40.

32. KOMÁROMI: *A bizánci kultúra egyes elemei...* 217.

előtti időpontban.³³ A monostor Sarolt fejedelemasszony „lelki szükségleteit” volt hivatott kielégíteni, s majd miután lánya elvált a bolgár cártól, s hazajött, az ő lelki megnyugvását is a monostor falai között találta. Később Imre herceg jegyese is a veszprémvölgyi kolostorba került, ahol családi és egyházi felügyelet alatt tanulhatta meg a magyarok szokásait. Feltehetően a monostor akkor kezdte elveszíteni jelentőségét, miután már nem kellett „családi” funkciót betöltsön. Fokozatosan a nyugati rítushoz igazodott, s bencés kolostor lett belőle.

A Gellért-legenda említi továbbá, hogy I. András király (1046–1060) két monostort alapított, egyet Tihanyban, egy másikat pedig Visegrád mellett. Elhelyezésében, fekvésében mindkettő emlékeztet a bizánci monostorokra, amelyeket általában folyóvízre, tóra vagy tengerre néző, meredek partú félszigetekre építettek, ahonnan szép kilátás tárul a szemlélődő elé. A tihanyi apátság alapítólevelében szereplő Petra helynév is nyilvánvalóan görög eredetű, jelentése: szirt, szikla, barlang. Valószínűleg a király által odatelepített bazilitáktól származik, akik a ma is látható remetebarangokban laktak. Továbbá, a tihanyi és a visegrádi kolostorok eredetileg görög rítusúak voltak.³⁴

Szintén kései források tanúskodnak arról, hogy a mai Dunapentele közelében állott az egykor görög apácák által lakott Pentele monostor, amelynek elnevezésében a görög egyház mártírszentjének, Szent Panteleimonnak a nevét lehet felfedezni. Ezen kívül Szávaszentdemeteren is hosszú ideig görög monostor működött, amint az látható VI. Kelemen pápa 1344-ben, a nyitrai püspökhöz írott levelében, amelyben a pápa arra hivatkozik, hogy a monostor az utolsó görög apát halála óta immár tíz éve üres, s ezért megbízza a nyitrai püspököt, hogy bencés szerzeteseket telepítsen helyükbe.³⁵ De nemcsak a görög kolostorok rendelkeztek keleti keresztyén egyházi anyagokkal. Régi feljegyzések tanúskodnak arról, hogy a pannonhalmi apátság könyvtárában a 11. században volt egy *Psalterium Graecum* című görög zsoltároskönyv.³⁶

A bizánci térítés hatása elsősorban az ország déli és keleti részén volt jelentős. E tekintetben feltétlen említést érdemel az az újabb kutatásokban felmerült tény, hogy három későbbi (14–16. századi) görög kéziratban fellelhető a 12. századi állapotokat tükröző bizánci püspöklísta. Ezek említik Turkia metropolitáit. Bár a püspöki kontinuitás vitatott, a feltevés jól beleilleszthető a keleti keresztyénségnek az ország e táján történt elterjedéséről szóló adatokba.³⁷ Ugyancsak a bizánci Hierotheos püspökségének folytatását bizonyítja a pecséttan is. Az egykori bizánci területen három pecsét került elő, melyeknek – feliratuk szerint – Turkia hajdani püspökei voltak a birtokosai. A pecsétek Turkia feliratával

33. SZARKA János: *A rotunda öröksége 2. A görög rítus nyomai a középkorban Sárospatakon és vonzáskörzetében B.-A.-Z. vármegyében*. Miskolc, 2010. 17–21.

34. MORAVCSIK Gyula: *Görög nyelvű monostorok Szent István korában*. in: SERÉDI Jusztinián (szerk.): *Szent István Emlékkönyv I.* Budapest, 1938. 387–422.

35. GYÖRFFY György: *A szávaszentdemeteri görög monostor 12. századi birtokösszeírása*. In: *A Magyar Tudományos Akadémia Társadalmi-történeti Tudományok Osztályának Közleményei*, II. köt., 1952. 325–362.

36. KOMÁROMI: *A bizánci kultúra egyes elemei...* 218–219.

37. BAÁN István: *Turkia metropolíája. Kísérlet a Szent István kori magyarországi orthodox egyházszervezet rekonstrukciójára*. In: H. TÓTH Imre (szerk.): *Az ortodoxia története Magyarországon a XVIII. századig*. Szeged, 1995. 19–26.

kapcsolatosan különböző nézetek alakultak ki, mivel nem magyar területen, hanem szórványleltként kerültek elő. A pecsétek tanúsága szerint Hierotheosnak volt három utódja: Theophylaktos, Antónios és Démetrios. Nem ismeretesek róluk más információ, de Moravcsik Gyula bizantinológus szerint nem zárható ki, hogy a gyulák területén egészen 1003-ig tevékenykedtek. Turkia metropólia-rangra a 10. század vége és 1028 között emelkedett, ami azt bizonyítja, hogy a keleti püspökök addig folytathatták térítői tevékenységüket. Ez arra enged következtetni, hogy Magyarországon a 11–12. században önálló, Konstantinápoly alá tartozó metropólia működött, amelynek feltehetően az erdélyi, bihari és csanádi püspökségek voltak alárendelve.³⁸ A politikai események változása és Ajtony győzelme azt eredményezték, hogy a későbbiekben magyar területen nem működött bizánci egyházfő.³⁹

A keleti egyház magyarországi hatása érzékelhető az Árpád-kori templomok patrónus szentjeinek nevéből is.⁴⁰ Népszerűségnek örvendett Szent Demeter, Szent Miklós, Szent György, Szent Kozma és Damján, akiknek az ünnepüket többnyire a keleti naptár szerint tartották fontosnak.

A fentiek alapján arra a következtetésre jutunk, hogy a 11–12. századi Magyarországon a kétféle keresztyénség békében élt egymás mellett, az 1054-es szkizma ezekben a századokban még nem érezte a hatását. A keleti rítus gyakorlása csupán egyes monostorokban maradt fenn. A magyarság körében a 10. században a keresztyénség kelet által elkezdett elterjesztését a nyugati egyház teljesítette be.

A keleti rítus hanyatlása csak a 13. század első harmadában indult meg rohamosan⁴¹. Egyik oka a konstantinápolyi latin császárság 1204-es megalakítása: ekkor Bizáncban latin patriarchátust állítottak fel, ami bizonynyal gyengítette a magyarországi görög egyház helyzetét is. A másik ok az 1215-ös, negyedik lateráni zsinat, amely igyekezett a keleti elemet korlátok közé szorítani. A zsinat arra utasította a latin püspököket, hogy a görög szertartású egyházakba latin papokat küldjenek. A negyedik lateráni zsinat eredményeként a nyugati keresztyénségnek teljes egészében megváltozott a viszonyulása a keletivel szemben.⁴² Az új magatartás abban öltött formát, hogy a zsinat hatására a keleti keresztyéneket egyre inkább szakadároknak és eretnekeknek tekintették, még a nyugatitól eltérő rítusuk miatt is kipellengérezték őket. Ezzel a szemlélettel Magyarországon is találkozunk.

38. KOMÁROMI: *A bizánci kultúra egyes elemei...* 219.

39. MORAVCSIK Gyula: *Bizánc és a magyarság* (Makk Ferenc bevezető tanulmányával. Reprint.). Budapest, 2003. 58.

40. VÖ. RÉVÉSZ: *Régészeti és történeti adatok...*

41. KAPITÁNYFÉY István: *Magyar-bizánci kapcsolatok Szent László és Kálmán uralkodásának idején*. In: Uő: *Hungarobyzantina. Bizánc és a görögség a középkori magyarországi forrásokban*. Budapest, 2003. 153–169; MORAVCSIK Gyula: *Szent László leánya és a bizánci Pantokratormonostor*. Budapest–Konstantinápoly, 1923.

42. A zsinat utasítja a latin püspököket, hogy a görög szertartású vidékekre latin papokat küldjenek, és az esetleges szkizmától a keleti szertartásúakat tartsák vissza. TIMKÓ Imre: *Keleti keresztyénség, keleti egyházak*, Budapest, 1971. 414–415.

Az „igazhítűség” biztosítékát a nyugatiak abban látták, ha a keleti szertartású magyarságot, hasonlóan a keleti keresztyénséghez tartozó más nemzetiségekhez, kényszerítették rítusuk elhagyásához.⁴³ A „nyugatiasítás” folyamatát egy külső tényező is segítette, mégpedig a tatárjárás, amelynek következményeként a magyarországi keleti szerzetes központok nagy része elpusztult.

Érdekes IX. Gergely pápa IV. Bélának, 1234-ben írt levele, amelyben a pápa arról számol be, hogy az újonnan alapított kun püspökség területén él egy bizonyos „Walatinak” nevezett nép, mely magát keresztyénnek vallja, a szentségeket azonban a görögök rítusát követő „pseudoepiscopusoktól” fogadja el. A püspökség területén, Moldva déli részén és Havasalföld keleti felén lakó katolikus hívek, magyarok és németek közül egyesek átmentek hozzájuk, s velük egy néppé lettek. E veszedelem leküzdésére azt javasolta, hogy a kunok püspöke szenteljen fel suffraganeus püspököt e szkizmatikusok számára, s egyúttal figyelmeztette a királyt esküjére, amellyel kötelezte magát arra, hogy az országa területén élő, Rómától elszakadt keresztyéneket a pápa iránti hűségre kényszerítse.

Az említett levélben IX. Gergely olyan megoldást szeretett volna, amilyent korábban III. Ince pápa is célkitűzésének tartott. III. Ince pápa ugyanis 1204-ben a magyarországi görög kolostorok hanyatlásáról értesülve írt a nagyvárad püspöknek és bakonybéli apátnak, hogy nem lehetne-e a magyar király kérésével megegyezően a görögök számára külön, közvetlenül a pápa alá rendelt püspökséget létesíteni.⁴⁴ IX. Gergely alakja úgy ismeretes az egyháztörténetben, mint III. Ince művének folytatója. Továbbvitte a III. Ince által megkezdett uniót, s kapcsolatokat keresett a konstantinápolyi latin patriarchátus létesítése után alakult új keleti egyházi központtal, a kisázsiai Nicea pátriárkájával.

A negyedik lateráni zsinat intézkedésében, valamint IX. Gergely levelében a 16. századi rutén és 17. századvégi román uniált püspökség előképét, az arra való törekvést véljük felfedezni. E törekvés azonban akkor nem vezetett eredményre. Az eredménytelenség okát abban látjuk, hogy a korszakban még nincs kialakult, magasabb felépítettségű román egyházszervezet, a pásztorszállások papjai között nincs alkalmas egyéniség, aki a missziói latin püspökség vikáriusa lehetne.⁴⁵ A középkori, univerzális hatalmat kiterjesztő pápaság kellő eréllyel tudta latinizáló akaratát a magyarországi egyházi viszonyokra is alkalmazni.

A középkori misszió legnagyobb képviselője, Nagy Lajos magyar király balkáni és keleti nagyhatalmi politikájának, hadjáratainak és diplomáciájának vezető gondolata a katolikus egyház megerősítése, a heretikusok és szkizmatikusok egyház iránti hűségre kényszerítése volt. Az egyetemes keresztyénség története szempontjából is jelentős az az eredmény, amit Boszniában a bogumilizmus megtörése és a bosnyákok katolikus hitre térítése által elért. A szkizmával szembeni fellépése azonban nem lehetett olyan radikális, mint az eretnek bogumilokkal szemben. Nemcsak politikai, hanem egyházi okok miatt sem, tekintettel

43. Hasonló helyzetbe kerültek az akkor még diaszpórában élő erdélyi románok is.

44. BERKI Feriz: *Magyar ortodoxok*. In: A keleti keresztyénség Magyarországon. Kisebbségkutatás könyvek, Lucidus Kiadó, Budapest, 2007. 53.

45. JUHÁSZ István: *Nyugati missziós törekvések a románoknál*. In: DEER József – GÁLDI László (szerk.): *Magyarok és románok I–II.*, Budapest, 1943. 255–256.

arra, hogy a nyugati egyház az uniós törekvések leghevesebb korszakában sem tekintette eretnekeknek a görög rítust követőket. A helyzet azonban megváltozott a vidini hadjárat után.⁴⁶

Azokon a területeken, amelyek a leginkább ki voltak téve a keleti papok missziójának, igyekeztek megteremteni az egyházi unió előfeltételét. Ezért Nagy Lajos 1366-ban elrendelte Keve és Krassó megyék nemeseinek, polgárainak és lakóinak, hogy a közöttük lakó szkizmatikus papokat gyermekeikkel, feleségükkel, minden javaikkal együtt vigyék Himfi Benedek temesi ispánhoz, aki aztán a király utasítása szerint bánik velük. Az említett erélyes rendelkezések meggyorsították az áttéréseket. Az uralkodó célja már nem az volt, hogy megnyerje az együttműködés számára a szkizmatikus püspököket és papokat, hanem bennük látta az unió megvalósításának legfőbb akadályát, s a népnek „az igazság útjára” való vezetése miatt el akarta távolítani őket.⁴⁷

A háttérbe szorítás néhol szinte üldözéssé alakult. Ugyanakkor szaporodott a nemzetiségi keresztyének között egyre a keleti szertartást követő népesség száma a rutén és román bevándorlások során is. Ezeknek a nemzetiségeknek a beözönlése – amelyekhez a későbbiekben tetemes létszámú szerb letelepedés is hozzájárult – megakadályozta, hogy Magyarország területén a keleti keresztyénség teljesen megszűnjön.

E korszak összegzéseként megállapítjuk, hogy érdekes módon épp az Árpád-kori görög monostorok megszűnésével s a magyarországi görög kultúra hanyatlásával párhuzamosan indult meg egyes keleti szertartású néptömegek, pl. románok, ruszinok, később pedig a szerbek, sőt görögök beáramlása és letelepedése az ország keleti és déli peremvidékén, ami biztosította – legalábbis az általuk lakott területeken – a keleti ortodox keresztyénség továbbélését. A politikai célkitűzések miatt egyre inkább a latin szertartás került előtérbe.⁴⁸ Ennek ellenére az Árpád-házi királyok nagyvonalúan viszonyultak a problémához: a keleti szertartású keresztyéneknek a történelmi körülmények során bekövetkező visszaszorulását nem siettették erőszakkal. A fennmaradt szórványos adatok azt mutatják, hogy Bizánc és az általa nyújtott vallás és kultúra számottevő tényező volt a középkori magyarországi és erdélyi fejlődésben, amelynek hatását objektíven kell értékelnünk.⁴⁹

46. JUHÁSZ: *Nyugati missziós törekvések*. 260–261.

47. Uo. 263–264.

48. PIRIGYI István: *Görög katolikusok Magyarországon. Kisebbségkutatás könyvek*, Lucidus Kiadó, Budapest, 2007. 133–134.

49. Vö. KOMÁROMI: *A bizánci kultúra egyes elemei...* 221.

Felhasznált irodalom

- BAÁN István: *Turkia metropóliája. Kísérlet a Szent István kori magyarországi orthodox egyházszervezet rekonstrukciójára.* In: H. TÓTH Imre (szerk.): *Az ortodoxia története Magyarországon a XVIII. századig.* Szeged, 1995. 19–26.
- BERKI Feriz: *Magyar orthodoxok.* In: *A keleti kereszténység Magyarországon. Kisebbségkutatás könyvek,* Lucidus Kiadó, Budapest, 2007.
- BOZSÓKY Pál Gerő: *Magyarok útja a pogányságból a kereszténységig.* Agapé, Szeged, 2000.
- BRÉHIER, Louis: *Bizánc tündöklése és hanyatlása.* Budapest, 1999.
- DÁVID Katalin: *Szent Gellért és a csanádi püspökség.* In: KREDICS László (szerk.): *Válaszúton. Pogányság – kereszténység. Kelet – Nyugat. Konferencia a X–XI. század kérdéseiről,* Veszprém, 2000. május 8–10., Veszprém, 2000.
- ÉRSZEGI Géza (szerk.): *Szent Gellért püspök nagyobb legendája.* In: *Árpád-kori legendák és intelmek.* Budapest, 1983.
- GERICS József: *Szent István királlyá avatása és egyházszervezése Theotmar krónikájában.* In: *Egyház, állam és gondolkodás Magyarországon a középkorban,* Budapest, 1995. 37–42.
- GYÖRFFY György: *A szávaszentdemeteri görög monostor 12. századi birtokösszeírása.* In: *A Magyar Tudományos Akadémia Társadalmi-történeti Tudományok Osztályának Közleményei, II. köt.,* 1952. 325–362.
- GYÖRFFY György: *Bizánc szerepe a magyarok megtérésében.* in: *Kortárs II.,* 1975. 1788–1792.
- GYÖRFFY György: *István király és műve.* Budapest, 1977.
- HAMZA Gábor: *Szent István törvényei és Európa.* In: HAMZA Gábor (szerk.): *Szent István és Európa,* Budapest, 2001. 13–21.
- HEITEL, Radu: *Archäologische Beiträge zu den romanischen Baudenkmälern aus Südsiebenbürgen I–II.,* in: *Revue* 9. (1972) 139–160, 12. (1975) 3–11.
- HÓMAN Bálint – SZEKFŰ Gyula: *Magyar történet. 1. kötet. Őstörténet – törzsszervezet, keresztény királyság.* Budapest, 1935.
- H. TÓTH Imre: *A magyarság korai kapcsolatai az orthodox szlávokkal.* In: H. TÓTH Imre (szerk.): *Az ortodoxia története Magyarországon a XVIII. századig.* Szeged, 1995. 27–35.
- H. TÓTH Imre: *Magyar–szláv kapcsolatok a 9–11. században.* In: *Partes Populorum Minores Alienigenae.* 2000. 11–41.
- JUHÁSZ István: *Nyugati missziós törekvések a románoknál.* In: DEER József – GÁLDI László (szerk.): *Magyarok és Románok I–II.,* Budapest, 1943. 255–256.

- KAPITÁNYFFY István: *Magyar-bizánci kapcsolatok Szent László és Kálmán uralkodásának idején.* In: KAPITÁNYFFY István: *Hungarobyzantina. Bizánc és a görögség a középkori magyarországi forrásokban.* Budapest, 2003. 153–169.
- KOMÁROMI László: *A bizánci kultúra egyes elemei és közvetítő tényezői a középkori Magyarországon.* In: *Iustum Aequum Salutare* III., 2007/1. 215.
- KOMÁROMI László: *A bizánci hatás kérdése a középkori magyar jogban és a magyarországi egyházjogban.* Budapest, Pázmány Press, 2013.
- KRISTÓ Gyula (szerk.): *A honfoglalás korának írott forrásai.* Szegedi Középkortörténeti Könyvtár 7., Szeged, 1995.
- LENKEY Zoltán – ZSOLDOS Attila: *Szent István és III. András.* Kossuth Kiadó, Budapest, 2003.
- MAGYAR Kálmán: *Szent István államszervezésének régészeti emlékei (1001–2001),* Kaposvár–Segesd, 2001.
- MAKK Ferenc: *Magyar külpolitika (896–1196).* Szegedi Középkortörténeti Könyvtár 2., Szeged, 1996.
- MAKK Ferenc: *Róma vagy Mainz vagy Bizánc? Politikai vallási választás az első ezredfordulón.* In: *Tiszatáj*, 2001. november. 64–70.
- MORAVCSIK Gyula: *Szent László leánya és a bizánci Pantokratormonostor.* Budapest–Konstantinápoly, 1923.
- MORAVCSIK Gyula: *A honfoglalás előtti magyarság és a kereszténység.* In: SERÉDI Jusztinián (szerk.): *Szent István Emlékkönyv I.*, Budapest, 1938. 171–212.
- MORAVCSIK Gyula: *Görög nyelvű monostorok Szent István korában.* In: SERÉDI Jusztinián (szerk.): *Szent István Emlékkönyv I.* Budapest, 1938. 387–422.
- MORAVCSIK Gyula: *Az Árpád-kori magyar történet bizánci forrásai.* Budapest, 1984.
- MORAVCSIK Gyula: *Byzantinoturcica. Sprachreste der Türkvölker in den byzantinischen Quellen,* Bd. 1–2., Berlin, 1983.
- MORAVCSIK Gyula: *Bizánc és a magyarság.* (Makk Ferenc bevezető tanulmányával. Reprint.) Budapest, 2003.
- PIRIGYI István: *Görög katolikusok Magyarországon. Kisebbségkutatás könyvek,* Lucidus Kiadó, Budapest, 2007.
- PÓSTA Béla: *A gyulafehérvári székesegyház sírleletei.* In: *Dolgozatok az Erdélyi Nemzeti Múzeum Érem- és Régiségtárából VIII.* (1917). 1–155.
- RÉVÉSZ Éva: *Régészeti és történeti adatok a kora Árpád-kori bizánci-bolgár-magyar egyházi kapcsolatokhoz (disszertáció).* Szeged, 2011.
- SZARKA János: *A rotunda öröksége 2. A görög rítus nyomai a középkorban Sárospatakon és vonzáskörzetében B.–A.–Z. vármegyében.* Miskolc, 2010.
- TIMKÓ Imre: *Keleti kereszténység, keleti egyházak.* Budapest, 1971.
- TÖRÖK József: *A tizenegyedik század magyar egyháztörténete.* Budapest, 2002.

Marjovszky Tibor:¹

Néhány ötszáz éves levél...²

Some 500 Years Old Letters...

The article presents a few letters of Desiderius Erasmus from 1518 about diverse topics, like Literature, Church, European history, everyday life in Renaissance age. These letter are published at first time in Hungarian language.

Keywords: Correspondence of Erasmus, Louvain, Collegium Trilingue, Thomas More, England.

Az 1517–18-as évek minden túlzás nélkül Erasmus működésének csúcspontját jelentik. Európában a legnagyobb példányszámban megjelenő szerző, bár ez lassan a végéhez közeledik, mivel az ez évben színre lépő Luther ebben nemsokára megelőzi őt. Egy személyben valóságos központja a humanista-tudományos világnak, hatalmas levelezése szinte kora minden jelentős személyiségével összeköti.

1517 májusától 1521 őszéig Leuvenben él. Az itt tartózkodás első tíz hónapjának termése – egyéb munkái mellett – 247 levél, az ezekben szereplő utalásokból feltételezhető még, hogy nyolcvanöt általa írt levél elveszett. (Négy levelet a gyűjteményes kiadások más dátum alá sorolnak.) Ebből az időből a neki írt és fennmaradt levelek száma negyvenhat. a levelek felét kéziratban illetve másolatban, a deventeri Athenaeum könyvtára őrizte meg. Nyolcvankilenc még Erasmus életében megjelent nyomtatásban ebből három kötetet maga Erasmus szerkesztett.³ Még két levél érdemel említést, amelyek a szerző akarata ellenére jelentek meg nyomtatásban. Az egyik címzettje a kölni Caesarius⁴, ebben Erasmus tiltakozik a neki tulajdonított s Kölnben is felbukkanó pápaellenes dialógus formában

1. Nyugalmazott egyetemi tanár. email: marjovszky.tibor@gmail.com.

2. Az Erasmusról és munkásságáról szóló magyar nyelvű szakirodalom, nem túl bő. Ez még fokozottabban igaz a levelekre, talán csak a magyar vonatkozások kivétel ez alól. A háromezernél is több levél, a történelem, kultúra és szellemtörténet kimeríthetetlen forrása, egyfajta reneszánsz enciklopédia, a legváltozatosabb témákkal. Az itt szereplő három levél fordítása P.S. ALLEN tizenegy kötetes latin összkiadása (*Opus epistolarum Desiderii Erasmi Roterodami*, Tom III. 1517–1519. Oxonii 1913, Reissued 1992.), s a jelenleg tizennégy kötetes holland fordítás alapján (*De correspondentie van Desiderius Erasmus*. Deel 5: Brieven 594–841, vert.: Drs. M.J. Steens, Ad Donker Rotterdam 2008. (dbnl-editie)) készült. A tanulmány szerzője egyben a levelek fordítója is.

3. *Auctarium selectarum aliquot epistolarum Erasmi Roterodami ad eruditos* (Basel 1518, 31 db). *Farrago nova epistolarum Erasmi* (Basel, 1519, 30 db). *Epistolae ad diversos et aliquot aliorum ad illum* (Basel, 1521, 4 db.)

4. Johann Caesarius, (cca. 1468–1550) humanista és orvos. Erasmus neki ajánlotta, az általa legjobbnak tartott görög nyelven írt görög nyelvtan első két könyvének latin fordítását, melynek szerzője Theodorus Gaza (1400–ca. 1476) bizánci tudós volt. A görög nyelv oktatásakor maga Erasmus is ezt a nyelvtant használta.

írott gúnyirat ellen. Az irat sokatmondó címe: *A mennyből kirekesztett Gyula pápa*⁵, némi ironikus alcímmel: *Ahogy II. Gyula pápa kopog a menny ajtaján, de Péter nem engedi be.* (Az igazsághoz tartozik, hogy később bebizonyosodott, hogy az irat szerzője valóban Erasmus.) A másikat, amelynek nem szánt nyilvánosságot, a kor talán legnagyobb keresztény hebraistájának, Johannes Reuchlinnak küldte, akit a leuveni egyetem állítólagos eretnekség miatt bepanaszolt X. Leó pápánál. Ezzel ugyan Erasmus nem értett egyet, de ezt nyilvánosan nem vállal(hat)ta fel. A pápa Reuchlint először felmentette, majd hosszabb huzavona után mégis bűnösnek nyilvánította.

Leuvenben Erasmus számára ideálisak voltak a körülmények, tagja volt a teológiai fakultásnak, de kötelezettségek nélkül, bevételei amelyek különböző forrásokból származtak, lehetővé tették, hogy viszonylag gondtalanul éljen. Rövid ideig egy barátjánál lakott, ezután az egyetem pedagógiumába költözött be, a College van de Lelie-be, latin nevén: Pædagogium Lili (1431–1797). Tevélegesen részt vett a Háromnyelvű Kollégium (Collegium Trilingue) megalapításában, és működtetésében, ahol – Európában ritka lehetőségként – egyszerre lehetett egy helyen görög, héber, és latin nyelvet tanulni. Létrejöttét egy végrendelet tette lehetővé. Erasmus barátja, Jerome van Busleyden (cca. 1470–1517. aug. 27.) igen részletesen szabályozta a kollégium szerkezetét és működését. S mivel igen gazdag volt az iskola komoly lehetőségeket nyújtott, tanítók és tanulók számára egyaránt. Megfelelő épület, a professzorok számára kiemelt anyagi biztonság, tucatszám ösztöndíj, ingyenes hallgatói helyek. Jellemző, hogy a Kollégiumnak volt akkora előadóterme, ahova egyszerre, több százan is befértek. Népszerűsége nagy volt, s ezt az egyetem teológiai és jogi kara nem nézte jó szemmel, különösen akkor, amikor – az ő rovásukra – a hallgatói létszám elérte a hatszázat.

Erre az időre esik a kétnyelvű (görög-latin) átnézett második kiadása Bázelen Frobeniusnál, Erasmus emiatt már 1518-ban Bázélbe utazik, a mű 1519-ben jelenik meg. Áttételesen ehhez kapcsolódik egy hosszú és fájdalmas harc Erasmus későbbi ellenfelével. Erasmusnak megvoltak pályája során az állandó ellenfelei, akikkel évek során polemizált. Ezek között voltak humanisták, szerzetesek – különösen a koldulórendekkel állt hadilábon –, létezett egy szerintem minőségi spanyol vonal (Zuninga), s Angliában is akadt néhány. Ezek közül Edward Lee (1482?–1544), szinte „ösellenségé” vált. Oxfordban szerezte fokozatait, majd görög tanulmányok folytatására Leuvenbe ment (1516–1525), diplomáciai szolgálatot is végzett. 1531-től yorki érsek. Erasmus először igen pozitívan említi egy Tunstallhoz írt levélben Leuvenbe történt megérkezése után: Lee, teljes szorgalommal foglalkozik a görög nyelvvel. (1517. július 17 [Ep. 607]). Később Erasmus keze alá is dolgozik, de hat hónap után – s itt kezdenek rosszra fordulni a dolgok – azt írja Leenek, hogy a kétnyelvű Újszövetség második kiadásához megírt jegyzeteit nem áll már módjában felhasználni a bázeli második kiadásban. A viszony kétoldalú polémiaiá vá fájul éles hangnemben, ami a mindkét féllel jó viszonyt ápoló korabeli tudósok között aggodalmat kelt.

Mivel a jelen folyóiratszám jubileumi írásokat tartalmaz, az ember joggal reménykedik, hogy olyan termékeny szerzőnél mint Erasmus, talál a dátumhoz kapcsolódó írást

5. Magyarul: Rotterdami Erasmus: *A mennyből kirekesztett Gyula pápa*. Fordította és jegyzetekkel ellátta Vető Éva, lektorálta és a tanulmányt írta Barlay Ö. Szabolcs. Budapest, 2013.

amely jó anyagot szolgáltat az összekapcsoláshoz. Az ötszáz esztendő mutatós kapcsolópont lehetne, és erősen reménykedhetünk, hogy aki életében több mint 3000 levelet írt, 1518. február 23-án sem hagyott fel ezzel a jó szokásával. A lelkesedés azonban hamar alább hagy, ezen a jeles napon Erasmus egy levelet sem írt. Ilyenkor a jó cél érdekében, igazítani szokás az adatokon, hogy az eredmény kielégítő legyen. De beigazolódik a mondás: Ahol a legnagyobb a baj, ott a legközelebb a segítség! Egy nappal korábban azonban négyet is írt, s mivel a küldönc valószínűleg másnapnál korábban nem indulhatott útnak, máris a kívánt dátumnál vagyunk. Ebből a négyből a három rövidebbet vesszük szemügyre, néhány rövid jegyzettel, amelyek remélhetőleg segítik az olvasót a jobb megértésben. Mellőzzük az analízist és a szellemtörténeti elhelyezést, reménykedve abban, hogy a rövid levelek közléte, így is elég örömmel és érdekességgel szolgál.

Erasmus barátjának, a luccai Pietro Ammonionak⁶ üdvözlét!

Nyomatékosan kérlek, hogy titkáromnak adj át minden olyan levelet, amelyet Ammoniónak írtam, vagy ő nekem, ezen felül az ügyemre vonatkozó, minden másolatot⁷, amennyiben léteznek ilyenek. Nem kételkedem abban, hogy rokonod⁸ hírnevét félted, de mindent megteszek, hogy annak hallhatatlanságát biztonságban tudjam. Ezért hát kérlek, szolgálmat fel ne tartsd, bizonyítva ezzel baráti szolgálatoadat. Ha van valami, amivel szolgálathozra lehetsz, meg fogod látni, hogy készségesen megteszem azt. Minden jót!

Antwerpen 1518. február 22.

[Ui.:] Amikor ezt írtam, egyszerre két levelet⁹ kaptam Tőled, s jobban megörültem azoknak, mint azt el tudnám mondani, olyanok voltak, hogy a legnagyobb reménységet merítem belőlük.

6. Pietro Vannes /Ammonio (?–1563 május 1. előtt) 1513-ban Angliába utazik, Gigli bíboros szolgálatába áll, aki, hozzá hasonlóan luccai származású volt. Az ő ajánlására lesz egy évvel később Wolsey bíboros titkára. később latin titkár VIII. Henrik mellett. Másodmagával Rómába utazik (1528), hogy kieszközölje az uralkodónak Aragóniai Katalinnal kötött házasságának felbontását, de a diplomáciai küldetés teljes kudarcot vall. Titkári állását VI. Edward alatt is megtartja. 1550-től öt esztendeig velencei követ. [Összesen három levél maradt fent Erasmustól, tőle egy sem.]

7. Erasmus Andera Ammonióval való levelezésükön kívül, a dispensatiojára vonatkozó iratokat kéri. X. Leó döntésének csak rövid összefoglalását ismeri, amelyet néhány nappal a meghozatal után küldenek el neki. Vannes – panaszkodik Erasmus későbbi levelében (Ep. 822 [1518] április 23.) – azt írja, hogy a terjedelmes levelezésből csak „két darab papírt” küldött, s amíg a saját maga által írt levelet lepecsételte, addig a dispensatio másolatát nyitva adta a küldönc kezébe. Erre az indiszkrécióra mondja, hogy Pieróban nem leli fel az Ammoniók szellemét. A szemrehányás nem túlzás, hiszen legkevesebb 39 levélről van szó.

8. Andrea Ammonio [de Harena], (cca. 1478–1517 augusztus 17/18) VIII. Henrik olasz titkára, Erasmus bizalmas barátja, a levél címetzettjének unokatestvére.

9. Ezek a levelek nem maradtak fent.

Erasmus Sixtinusnak¹⁰

Nyomatékosan kérlek, hogy Smith¹¹ barátom kapja meg Ammoniótól amit akarok, késedelem nélkül, mert az Újszövetség kiadása ismét Bázélbe menni kényszerít, vagy legalább is Velencébe. Ezt a szerencsétlenséget, – a közmondás szerint – magam pakoltam taligámra, de amit számba raktam, s a törvényes előírásoknak nem megfelelően tettem, le is kell nyelnem. A pápa és a császár új komédiát adnak elő. Úgy mutatják, hogy a török elleni háborúról, de valami teljesen másról van szó. A zsarnokság és a szegyetelenség csúcspontját értük el. Itt a városok között zsiványok mozgolódnak, de a felriadt felsőbbségek kezdenek éberek lenni végre. Minden jót legőszintébb barátom, s legjobb akaratú védelmezőm! Leveledet akkor adta át Franz, amikor ezeket írtam, Maruffótól¹² kaptam pénzt, Franz állítja, hogy a pénzét nem fizették ki ott, mert rossz volt a váltás, s a törvényes előírásoknak nem megfelelő. Küldök egy törvényes váltást. Ammoniónak küldtem egy gondos[an megfogalmazott] levelet, s bízom abban, hogy megteszi, amit kérek. Az olaszok esze járása mindig más volt!

Erasmus barátjának More-nak¹³, üdvözet!

Nehezen tudom megmondani kedves More-om, hogy szomorúságom, vagy meglepődésem nagyobb-e afelett, amiért a mi Pacénk¹⁴ lelkesedett, mikor úgy vélte, hogy ki kell adni ezt a könyvet.¹⁵ Minden egészséges értelem, amelynek véleményem szerint nem volt híjával, [itt] hiányzik. Nem csak az ő hírnevéért aggódok, amelyet nem kevésbé szeretek, mint a sajátomat, de érted is Britannia, azért mert bizonyosan tudom, hogy alattvalódtól a zsenialitás egészen más jelét vártad. Végezetül magamért is szomorkodom, mert – kétség kívül a legjobb szándékkal – olyan gyakran említ engem, de ilyen nagymértékben ellenség sem tudna kárt okozni. Azt, hogy az olvasó, amit nevében ígértem, kezességként követeli meg tőlem, nem tartom fontosnak. Kedves Múzsák, hát nem jutott eszébe, hogy egy barát hírnevének a világ és az utódok számára történő továbbadása szent ügy, s hogy nem látott ebben tintára, papírra és lámpaolajra kidobott pénzt? Mi haszna volt, eretnekségeim és szegénységem számbavételének ostobaságából? Valóban azt gondolta, hogy mindenféle iszogatás közben kikutogott hivalkodást, olvasandóként mindenki elé kell tárni?

10. Johannes Sixtinus/John Sextus Frízföldön (Bolsward) született jogász (?–1519). Angliában futott be egyházi karriert. Erasmusszal 1499-ben találkozik először, s ezután váltanak néhány udvarias, egymáshoz magasztaló levelet. A levelezés hosszabb időre megszakad, de Erasmus figyelemmel kíséri honfitársa sorsát. Levelezésük 1511-ben indul újra. [Összesen 11 levél maradt fent: Erasmus (6) Sixtinus (5). Sixtinus, Pieter Gilliszhez írt levelében említi Erasmust Ep. 448].

11. Smith, John (1512–1518 között tudunk róla), Erasmus szolgája.

12. Raffaele Maruffo, (1497–1535 között tudunk róla), genovai kereskedő.

13. Thomas More (1478–1535), angol humanista, államférfi. Élete, művei, vértanúsága eléggé ismertek Magyarországon, s mivel barátsága, s kapcsolata Erasmussal megérdemelten lenne külön tanulmány(ok) tárgya. Így életpályájára, s barátságuk elemzésére itt nem térhetek ki.

14. Richard Pace, (cca. 1483–1536) angol diplomata.

15. De fructu qui ex doctrina percipitu, 1517. Johann Froben Basel.

De ez késő bánat. Az marad csak, hogy az illetőnek – a szokásos barátságos módon – azt tanácsoljad, hogy ettől fogva az irodalmat e módon meg ne becstelenítse. Amennyiben görögöt fordít, valaki más ítéletében támaszra lel, s nem kell egyebet tennie, mint a saját stílusára gondot fordítania. Van Dorphoz védelmemre írt levelét, tiszteletének megóvása végett eltüntettem, Úgy vélem, hogy hogy ezt a könyvet is el kell tüntettetnem.

Szépítés nélkül írtam ezt Neked, kedves More-om, mert bizonyos vagyok a kézbesítő megbízhatóságában, ugyanezt írnám neki is, ha nem figyeltem volna meg olyan gyakran, mennyire boldoggá tesz mindenkit, a saját tehetsége. Ehhez hasonló dolgokat jobb szemtől szembe elmondani. Minden jót! Antwerpen, 1518, Szent Péter székének ünnepén.

Erasmus barátjának Bullocknak¹⁶, üdvözet!

Legelőször is örömömre szolgált kedves Bullockom, hogy a szörnyű pestis Téged nem ért el. Gratulálok Croke-nak és egyetemeteknek, hogy annyi igen tiszteletreméltó tudományos tárgy mellett, amelyben már régóta kiemelkedik, még ebben a dicsőségben is részesült¹⁷. De mit hallok? Valóban léteznek nálatok olyanok, akik Lefèvre-ért¹⁸ hadakoznak? Miért haragszanak reám? Azért mert az istenkáromlás vádjának amiben Lefèvre bűnbakká tesz engem, – minden igazhitű szerzővel megegyezően – világos érvekkel ellentmondok? Korábban miért nem rá haragudtak meg, aki annyira megtámadott, hogy nem hallgathattam?

De hagyjuk a hencegőket figyelmen kívül, kedves Bullockom, akik a dolgokat mérő lobbánékonyaságból ítélik el vagy helyeslik, ha olyan dolgokról van is szó, melyekről még ismeretekkel sem rendelkeznek. Lefèvre-n igen meglepődtem, először azon, amit nekem támadva előhozott, azután, hogy egy hozzám intézett levélben miért nem mentegetőzik vagy védekezik? Ha Standish¹⁹ ilyen módon támadott volna meg, másképpen bántam volna el a szörnyeteggel. Lefèvre-nek azonban egy ellenkező értelmű választ írtam, amelyben a régi barátságunk is sokat nyomott a latban. Azonban annyira nem jó barátom ő sem, hogy öröme Krisztus méltóságának ellenségévé, a próféták megértésének aláásójává, a zsidók barátjává kellene lennem, annál inkább, mivel a barátság jogait ő kezdte megsérteni. Az Újszövetséget sok erőfeszítéssel ismét átnézem. Felkészültem, hogy a kiadás végett Bázélbe vagy Velencébe utazzam. Kedves Bullock, erre a sorsra születtem, s az ember nem harcolhat az istenek ellen. Levelet kaptam Graytól, amely úgy tűnik Párizsból íródott. Pieter Gillis nem tudom kire bízta Croke hozzám intézett levelét, de bárhogya is, az illető még nem kézbesítette azt. Add át neki és a kedves Graynek üdvözetemet, mesélj utazásomról, de még ne mondj biztosat, hogy hova vezet. A többi barátoknak – Vaughan,

16. Harry Bullock/Bouillius (cca.1497–1526) Erasmus egyik legközelebbi barátja, élete Cambridge-hez kapcsolódik, a Cambridge Press egyik létrehozója (1520/21). Tagja volt annak a bizottságnak, amely elrendelte Luther műveinek nyilvános megégetését a Szent Pál székesegyház előtt (1521. máj. 12.). 1526. május 24-én az egyetem könyvtárának adja értékes könyveit. [7 levél, Erasmus (4), Bullock/(3)].

17. Croke, Richard (cca. 1489–1558) a görög nyelv tanára Cambridge-ben. 1517 szeptemberében nevezték ki.

18. Jacques Lefèvre d'Étaples/Faber Stapulensis (cca. 1460–1536) francia humanista és filozófus, bibliafordító. Erasmus egyik állandó ellenfele.

19. Henry Standish, (†1535) ferences tartományfőnök Angliában.

Humphrey, Bryan, Watson és Garret – üdvözlét, vendéglátómnak, akinek dicséretét az apológiában név nélkül zengem. A héber nyelvnek ebben a korban messze legtudósabb professzora most Leuvenben van,²⁰ s olyan valaki is, aki görögöt is tanít²¹. Mindenki, aki háromnyelvű akar lenni, ide siet. Minden jót, különleges barátom megóvóm, védelmezőm! Antwerpen [Március 5.].

Talán ennyiből is világos, hogy Erasmus levelezése, a kor, a humanizmus, s a napi érdekességek kimeríthetetlen kincsebányója, Akkor is igaz ez, ha ezen kívül egyéb műveit nem is vennénk figyelembe, ami lehetetlen vállalkozás lenne, hiszen egészen Luther megjelenéséig ő volt Európa legnagyobb példányszámban megjelenő szerzője. Leveleit olvasva az ember három dolgot gyakran tesz: Tanul, csodálkozik, és nevet. Ennél pedig, mi segíthetne át könnyebben a múltó éveken? Mivel, átalakított közmondással: Több levél, mint nap, nem csak az elmúltakon, hanem az eljövendőkön, s a hátralévőkön is. Summa summarum: *Ad multos annos!*

Felhasznált irodalom:

P. S. ALLEN:

Opus epistolarum Desiderii Erasmi Roterodami. Tom III. 1517–1519. Oxonii 1913, Reissued 1992.

De correspondentie van Desiderius Erasmus. Deel 5: Brieven 594–841, vert.: Drs. M.J. Steens, Ad Donker Rotterdam 2008. (dbnl-editie)

Contemporaries of Erasmus: A Biographical Register of the Renaissance and Reformation. Volumes 1–3, A–Z, Peter G. Bietenholz, Thomas Brian, Deutscher University of Toronto Press, 2003.

20. Adrianus, Mattheus (működése 1501–1521 között ismert) hebraista és orvos.

21. Valószínűleg Rutger Rescius, (ca. 1475–1545) leuveni hellenista, szeptember 1-től nevezték ki.

Gorbai Gabriella Márta:¹

A vallástanár önismereti és spirituális kompetenciája

The Self-knowledge and Spiritual Competence of the Religion Teacher

The person and the interpretation of profession of the religion teacher is one of today's central problems. Theological competence, discussion and dispute competence, developmental psychology-diagnostic competence, and pedagogical competence are all linked to the religion teacher's competence profile. However, this study only aims at discussing self-knowledge and spiritual competencies.

Self-knowledge has two pivotal aspects from the religion teacher's point of view: on one hand, the teacher's own development of personality, knowing themselves aids forming a positive relationship with the pupils, which is the bedrock of the effective transfer of information, and on the other hand, by transmitting personality development methods achieved through personal experience, the religion teacher offers a device for developing self-knowledge to the pupils.

Discussing the spiritual competence is relevant, because the religion teacher has to be ready for regular introspection in front of God in the personal religious life, and also, for a continuous growth in faith.

Keywords: the person of the religion teacher, self-knowledge, spiritual competence, education through example.

Bevezetés

A vallástanár személye, hivatásértelmezése a mai valláspedagógia egyik központi kérdése: napjaink valláspedagógiája előtt világos, hogy a vallástanárnak kulcsszerepe van a vallásitanítás és vallásos nevelés hatása szempontjából.

A vallástanár személyének összetett vizsgálata (karakterek, attitűdök, szerepkörök, feladatok stb.) e tanulmány kereteit jóval meghaladná, ezért e tanulmányban csak egyes kompetenciákról esik szó: nem térünk ki vallástanár kompetenciaprofiljához tartozó teológiai kompetencia, a párbeszéd- és vitakompetencia, a fejlődéslélektani-diagnosztikai kompetencia, valamint a pedagógiai kompetencia tárgyalására, hanem kizárólag az önismereti és spirituális kompetenciákat vesszük górcső alá.

Abból kiindulva, hogy a vallástanár legfontosabb munkaeszköze a saját személyisége, rendkívüli fontosnak tartjuk az önismereti kompetencia fejlesztését, mely elsősorban nem

1. Egyetemi adjunktus, BBTE Református Tanárképző Kar, email: ggorbai@yahoo.com.

csupán a jó és rossz tulajdonságok ismeretét jelenti, hanem viselkedésünk mozgatórugóinak feltárását, illetve a viselkedés tudatos szinten való kezelésének képességét. A spirituális kompetencia azért különösen fontos a vallástanár szempontjából, mert nemcsak értelmi szinten kell bemutatnia a hit mibenlétét, hanem arra kell ráébresztenie a növendékeket, hogy azok is lássák a vallásosság emberformáló erejét, fontosságát személyes életükben. Márpedig ez kizárólag a személyes tanúságtételen keresztül történik. Ezért (is) szükséges a vallásos spiritualításra való reflektálás.

Az önismeret fogalma és jelentősége a vallástanár szempontjából

Az önismeret szó jelentése: önmagunk jellemének, képességeinek megismerése, illetve ismerete.² Ez természetesen nem azt jelenti, hogy „mindent tudunk” önmagunkról, a világról, hanem inkább azt, hogy képesek vagyunk elismerni tudásunk határait, és folyamatosan törekszünk a bővítésére.

Pálffy Katalin úgy definiálja az önismeretet, hogy az nem más, mint az egyén „áttekintése saját személyisége összetevőiről, határaitól és lehetőségeiről, betekintése saját viselkedésének rugóiba, hátterébe, motívumrendszerébe, képessége arra, hogy helyesen megítélje saját szerepét, hatását az emberi kapcsolatokban.”³

Ha tehát az önismeretet egyetlen szóval szeretnénk meghatározni, akkor az nem más, mint az önmegértés. Arra a minden ember számára kiemelkedő jelentőségű alapkérdésre ad választ, hogy ki vagyok én, és milyen vagyok.

Az önismereti munka feltételezi az egyén aktív, tudatos önmagával foglalkozását. Bizonyos szinten minden embernek szüksége van rá, de különösen fontos azoknak a szakmáknak a képviselői számára, akiknek napi munkájához tartozik a más emberekkel való kapcsolatteremtés, kapcsolattartás.

Különösen igaz ez a vallástanári hivatásra vonatkozóan, hiszen a vallástanár saját személyiségével dolgozik, és ezen keresztül hat a tanulók személyiségfejlődésére is. Az önismeret és a személyiségfejlesztés ugyanannak a dolognak a két oldala, hiszen a személyiségfejlesztő módszerek célja az egészséges emberek önismeretének a fokozása, segítése az önmegértésben,⁴ valamint célja az egyén érzelmi és kommunikációs készségeinek, képességeinek fokozása.⁵ A vallástanár szempontjából két vonatkozásban is kiemelt jelentősége van az önismeretnek: egyrészt, a vallástanár személyiségfejlődése, önmaga ismerete a tanulókkal való pozitív kapcsolat kialakításában segít, ami alapfeltétele a hatékony ismeretátadásnak (hiszen a tanár munkaeszköze saját személyisége), másrészt a saját élménnyel megszerzett személyiségfejlesztő módszerek átadásával a vallástanár a tanulók önismertének fejlesztéséhez is eszközt nyújthat.

2. Magyar Értelmező Kéziszótár L–Zs. Akadémiai Kiadó, Budapest, 1992. 1063.

3. PÁLFFY Katalin: *Bevezetés a pszichológiába*. Nemzeti Tankönyvkiadó, Budapest, 2007. 15.

4. BAGDY Emőke – TELKES József: *Személyiségfejlesztő módszerek az iskolában*. Tankönyvkiadó, Budapest, 1988.

5. BUDA Béla: *Az empátia – a beleélés lélektana*. Károli Gáspár Református Egyetem, 2012.

A tanárok személyiségére jellemző sajátosságok meghatározzák attitűdjeiket a tanár-diák-kapcsolathoz, oktatáshoz, neveléshez, egy szóval az egész pedagógiai munkájukhoz. A vallásstanárnak így elsősorban önmagát kell megismernie, elfogadnia, s csak azután lesz képes másokat (gyermeket szülőket, kollégákat...) megfelelő módon elfogadni, támogatni.

Az önismeret megvalósulásának különböző szintjei

Pálffy Katalin⁶ szerint az önismeret három szinten valósulhat meg:

- az első felszínes szint az adottságokról és a képességekről való tudás szintje. Ez a saját tudásunkról, akaratérőnkről, érdeklődési körünkről, feszültség- és kudarc-tűrő képességünkről stb. szerzett ismereteinket jelenti.
- a második szint mélyebb történeti szintet jelent, és a ránk korábban (például a kora gyermekkorban) ható élményekre vonatkozik. Mik voltak ezek, és hogyan befolyásolták az egyén jelenlegi törekvéseit, érzéseit, szándékait, viselkedését? Ez tulajdonképpen egyben a viselkedés és a szándékok összhangjára is vonatkozik. Arra, hogy vajon a cselekedeteink megfelelnek-e mélyebb vágyainknak, céljainknak.
- A harmadik szint az önismeret társas szintjét jelenti. Hogyan tudunk megfelelni a velünk szemben a különböző társas szerepeinkben támasztott elvárásoknak. Milyennek látnak mások, és ez mennyire egyezik a sajátmagunkról kialakított képpel.

A továbbiakban megpróbáljuk körülírni azokat a területeket, melyek tudatosítása, illetve fejlesztése szerintünk a vallásstanár önismeretének elmélyítése szempontjából lényegesek lehetnek, igazodva az önismeret hármas tagolásához.

A vallásstanár önismeretének első szintje – Az alapkvalitások tudatosítása

A jó tanárság lényegét összefoglaló érénykatalógusok ritka esetben tartalmazzak a tanári pálya végzéséhez szükséges kompetenciák mellett olyan személyiségjellemzőket, alapkvalitásokat, melyek egy tanár jellemző tulajdonságai is kellene, hogy legyenek. A személyes én és a szakmai én szétválasztása a tanári hivatásban lehetetlennek tűnő feladat, éppen ezért az önismeretnek arra is irányulnia kell, hogy feltárja és minél inkább mozgásba hozza a tanár olyan személyes erősségeit, mint a lelkesedés, szeretet, bátorság, elszántság, kreativitás.

Ezek a jellembeli erősségek, alapkvalitások úgy működnek, mint az egyén és a környezet kapcsolata, és ez adja azt az érzést, hogy: „Ez vagyok én.” Az alapkvalitások, amelyek szorosan kapcsolódnak az érények fogalmához, veleszületettek, ezek határozzák meg azt, hogy „ki vagy”, míg a kompetenciák, mint például a „fegyelmelés” vagy „egy világos, egyértelmű magyarázat adása” nagymértékben elsajátítható, még idősebb korban is. De több különbség van a kompetenciák és az alapkvalitások között, ezt foglalja össze az alábbi táblázat. Például nagyon fontos az, hogy az alapkvalitásokat széles körben alkalmazzák, szinte minden területen. Más szóval: igen magas az „áttételi értékük” (transfer value).

6. PÁLFFY K.: i. m. 18.

Kompetenciák	Alapqualitások
Osztható	Oszthatatlan
Tanulható	Már benned van
Terület-specifikus	Nagy átviteli értéket képvisel
A cselekvés kérdése	A lét kérdése

A kompetenciák és alapqualitások közötti különbségek (Korthagen, F., Vasalos, A. 2008.)

Vallástanárként tudatosítanunk kell azt, hogy bármilyen keményen dolgoznánk a kompetenciáinkon, mégis a személyes tulajdonságaink azok, amelyek szint hoznak a szakmai életünkbe. Hamachek ezt így fogalmazza meg: „Tudatosan mi azt tanítjuk, amit tudunk; öntudatlanul, azt tanítjuk, amik vagyunk.”⁷

Az alapqualitások dimenziói

Korthagen szerint az alapqualitások, aszerint, hogy az elméhez, a szívhez vagy a testhez kapcsolódnak a leginkább, különböző dimenziókba sorolhatók.⁸

Eszerint, például, a közérthetőség, kíváncsiság, objektivitás, belső tudás az elméhez, a kognícióhoz kapcsolódó alapqualitások.

A nyíltság, érzékenység, sebezhetőség, elkötelezettség, gondoskodás, szeretet, részvét a szívhez, az érzelmekhez fűződő alapqualitások.

A kezdeményező erő, eltökéltség, határozottság, szilárdság, elkötelezettség, céltudatosság a testhez, az akarathoz kapcsolódó alapqualitások.

Korthagen hármas felosztása a vallástanár szempontjából számunkra hiányosnak tűnik, ezért úgy gondoljuk, hogy feltétlenül szükséges még egy dimenzióval kiegészítenünk. Szerintünk a negyedik kategóriába sorolandók az olyan alapqualitások, mint: elmélkedés, szeretet (mélyebb szinten), ösztönös megérzés, önelemzés, meditáció, szentség stb., melyek a lélek tulajdonságai. A korthageni csoportosítást tehát a lélek dimenziójával egészítenénk ki az emberekben meglévő alapqualitásokkal kapcsolatban. A vallástanárnak mindenképpen törekednie kell arra, hogy alapqualitásait e négy területen egyaránt tudatosítsa, mozgósítsa és fejlessze. Különösen figyelnie kell arra, hogy ne csak az értelem fejlesztését szolgáló alapqualitásokat művelje, hiszen a szív és a lélek qualitásainak a felszínre hozása és megvalósítása hasonló fontossággal bír. Sőt, azt hiszem, joggal mondhatjuk, hogy mivel a lélek az egész emberre vonatkozik, a lélek tulajdonságai sokkal mélyebbre hatóan határoznak meg egy személyt, mint a gondolkodás, érzelmek és az akarat.

7. HAMACHEK, D.: *Effective Teachers: What They Do, How They Do It, and the Importance of Self-knowledge*. In: R. P. Lipka – T. M. Brinthaup (eds.): *The Role of Self in Teacher Development*. State University of New York Press, Albany, N.Y., 1999. 209.

8. KORTHAGEN, F. A.: *In Search of the Essence of a Good Teacher: Towards a More Holistic Approach in Teacher Education*. In: *Teaching and Teacher Education*. 2004, 77. 20.

Daniel Ofman alapkvalitás-modellje a vallástanár önismeretének elmélyítése szempontjából
Daniel Ofman alapkvalitás-modellje fontos adalékul szolgálhat a vallástanár saját személyiségének, erős és gyenge pontjainak a megértéséhez, valamint a személyközi kapcsolatainak elmélyítését is elősegíti.

A modell abból indul ki, hogy minden személy rendelkezik bizonyos személyes erősségekkel, alapkvalitásokkal. Ezek a jellem erősségei, melyeket a személy öntudatosan birtoкол, és sokszor éppen azért nem elég világos a személy számára, hogy milyen alapkvalitásai vannak, mert magától értetődőnek tartja azokat, azt gondolja, hogy azok megvalósítására bárki képes.

Alapkvalitások

Az alapkvalitás az egyén jellemző erőssége, valami, amihez ő ért, amiben ő jó, vagy ami kapcsán őt gyakran dicsérik mások. Ilyen például a segítőkészség, tapintatosság, gondosság, bátorság, rendszeret, rugalmasság, kreativitás.

Csapda

Ofman szerint minden alapkvalitásnak megvan az árnyoldala, az eltorzulása. Nem a jellemző erősség ellentétét érti ezen, hanem azoknak a túlzásait, ami már „túl sok a jóból”. A segítő szakmában dolgozók (de nem csak) hajlamosak arra, hogy egy alapkvalitásból túl sokat valósítsanak meg, így az együtt érző segítségből könnyen lehet mindenbe beavatkozás, a flexibilitásból állhatatlanság, a gondosságból fontoskodás, vagyis az erősségből így lesz, lehet gyengeség.

Kihívás

Az elmélet szerint, amikor a személy tisztában van azzal, hogy melyek a csapdái, és emögött milyen alapkvalitások rejtőznek, akkor könnyű a kihívásokat felismerni. A kihívás nem más, mint a csapda pozitív ellenpéldája, vagyis egy kiegészítő erősségről van szó. Például egy komoly ember számára, aki abba a csapdába esik, hogy gyakran túlzottan komorrá, merevvé válik, az a kihívás, hogy tanulja meg a dolgokat többé-kevésbé könnyedén és vidámabban megközelíteni. Igazi művészet egyiket a másikkal kombinálni, ezért kihívás. Aki rendszeresen belép a saját csapdájába, annak meg kell tanulnia ezt a csapdaszerű viselkedést adagolni. Egyensúlyt kell keresni az alapkvalitás és a csapda között, meg kell próbálnod nem túllőni a célon, és nem túl sokat adni a jóból.

Allergia

Ofman negyedik aspektust is leír: az allergia a kihívás, „túl sok a jó”-jából származik, vagyis az alaptulajdonság negatív ellentétéből. Szerinte az emberek a másik viselkedésében arra „allergiások”, amelyben a saját kihívásaikból túl sokat találnak meg, másképpen szólva az zavar a legjobban a másik viselkedésében, ami saját magunknak is sok nehézséget okoz.

Például a segítő szakmában dolgozó személyek esetében gyakran előfordul, hogy az alapkvalitásnak, erősségnek számító segítőkészség csapdává alakul: beleavatkoznak tün-

nek, hiszen minden helyzetben, mindenkinek segíteni akarnak, mindenkit „meg akarnak menteni”. Kihívásuk az, hogy legyenek türelmesek, esetleg várják meg, amíg segítségüket kéri. Ugyanakkor ezek a személyek attól félnek, hogy közömbössé válnak, és pontosan a közöny az, ami rendkívül idegesíti őket másokban, erre allergiások.

Az önismeret megvalósulásának második szintje –

A tanári minták és a tanításról alkotott nézetek tudatosítása

Az önismeret második szintje a tanárookra korábban ható élményekre vonatkozik. Arra, hogy melyek voltak ezek, és hogyan befolyásolták a vallástanár jelenlegi törekvéseit, érzéseit, szándékait, tanári viselkedését.

Az önismeret ezen szintjén a vallástanárnak tudatosítania kell, illetve fel kell idéznie pedagógiai ideáljait, igényeit, vágyait. Megerősítést jelenhet egy egyszerű gyakorlat elvégzése is:

- Olyan valaki vagyok, aki.....fontosnak tartom.
-alapján szeretném a munkámat végezni vagy az életemet élni.
- Olyan valaki vagyok, akinek szüksége van.....
- Olyan valaki vagyok, aki vágyik arra, hogy.....

A tanári viselkedés tudatosabbá tétele szempontjából kiemelkedő jelentősége van az egykori tanári minták hatásának, illetve a tanárról, tanításról alkotott hitek, hiedelmek felszínre hozásának.

Bevéődött tanári minták tudatosítása

Mindannyian őrizzük magunkban mintaként szolgáló tanárok képét. Stílusuk belénk épült, hiszen tanárként gyakran megtörténik velünk, hogy kedvelt tanáraink gesztusait utánozzuk, módszereit alkalmazzuk. A pozitív élmények megerősítést adhatnak arra vonatkozóan, hogy miként érdemes tanítani, hiszen ahogy ő tanított, nevelt, az nekem, a gyerekeknek jó volt. Ugyanakkor őrizzük a negatív élményeket is, azok is bennünk munkálnak. Megmaradtak bennünk feldolgozatlan, rendezetlen sérelmek iskoláskorunkból. Sokszor a negatív érzéseket keltő helyzetekben, amikor váratlanul kerülünk megoldást igénylő nevelési probléma elé, a belénk ivódott, a velünk szemben gyermekkorunkban alkalmazott felnőtt attitűd spon-tán módon jelenik meg viselkedésünkben. Ugyanúgy büntetünk, szidunk, prédikálunk, ugyanúgy sértődünk meg, mint a mi tanáraink, szüleink, vagyis az akkori fontos személy az életünkben.⁹

A magunk tanári indulatait jobban megérthetjük, ha világossá válik, hogy milyen hatások működnek pedagógus viselkedésünkben. *Tanárainkkal kapcsolatos élményeink, emlékeink felidézése, megértése, feldolgozása segíti pedagógusi önismeretünket.* Így tudatos-sá válik, mit miért csinálunk, mikor követjük egyik-másik nevelőnk mintáját, s mérle-gelhetjük, valóban úgy akarjuk-e, dönthetünk a példa vállalása vagy elvetése mellett, esetleg amellet-t, hogy változtatunk rajta.

9. GALICZA János – SCHÖDL Livia: *Pedagógusok gubancai – A lelki egészség megőrzésének lehetőségei a pedagógus pályán.* Budapest, 2001. 16.

Nézetek, hitek tudatosítása a vallásstanári hivatásban

A nevelésről, oktatásról, tanulásról, vallásstanításról, vallásstanárról alkotott hitek, meggyőzések a korábbi iskolai tapasztalatok során fejlődnek ki és szilárdulnak meg oly módon, hogy a tanárképzés elméleti ismereteinek befogadásában is szűrőként funkcionálnak. Ezek a preconcepciók végső soron meghatározhatják a személy egész tanári tevékenységét.

A témával a magyar szakirodalomban elsőként foglalkozó Hunyadi Györgyné így vélekedik a korábbi iskolai élmények hatásáról: „Ezek nem egyszerűen pályaválasztási motívumai vagy a pályáról kialakított elképzeléseik forrását képezik, hanem meghatározzák reagálásukat egyes pedagógiai szituációkban, viselkedési sémaként működnek a gyerekekkel való kapcsolatukban, értékelési és metodikai mintát adnak pedagógiai tevékenységükben. Ezek éppen a személyes tapasztalat, az élmény erejénél fogva rendkívül tartós, nehezen változtatható beállítódás-rendszert alkotnak.”¹⁰

A kutatások eredményei arra is felhívták a kutatók és a képzők figyelmét, hogy a tanárok és a tanárjelöltek szakmai fejlődésének egyik legfontosabb aspektusa, hogy az implicit nézetek, nézetrendszerek explicitté váljanak. Ebben a folyamatban alakíthatnak ki a tanárok módszereket és eszközöket arra, hogy beszélni és gondolkodni tudjanak tanulásukról, saját szakmájukról, osztálytermi gyakorlatukról, valamint képesek legyenek megfogalmazni és felülvizsgálni nézeteiket, felderíteni az esetleges ellentmondásokat. Ennek következményeként tudnak nagyobb kontrollt gyakorolni saját professzionális fejlődésükre.¹¹

Az önismeret megvalósulásának harmadik szintje – az exempláris kommunikáció, a példa általi nevelés

Az önismeret harmadik szintje a társas szintjét jelenti, arra utal, hogy miként tudunk megfelelni a velünk szemben különböző társas szerepeinkben támasztott elvárásoknak, milyenek látnak mások, és ez mennyire egyezik a saját magunkról kialakított képpel.

Ezen a szinten fontosnak tartjuk hangsúlyozni azt, hogy hiteles személyiségközlésre, önmaga testi és lelki potenciáljának megfelelő önkifejezésére mindenki képes. Sok-sok gyakorlattal mindenki megtanulhatja azt, hogy az látsszon rajta csak, amit mutatni szeretne magából, azt viszont szándékának megfelelően tudja mások elé tárni.

Mindehhez a belső (lelki, intellektuális, akarati stb.) jellemzőket, azok megjelenési formáit (vagyis azt, ahogyan látszik rajtunk), az önkifejező eszközeit (a testtartástól kezdve a beszédünk variálhatóságáig) s azoknak a társas tükörre való hatását is ismernünk kell.

A példa általi nevelés

A tanár személyiségének vizsgálatakor szembetalálkozunk azzal az alaphelyzettel, hogy ő példaként van jelen szolgálatában. A vallásstanítás sikere (is) személyi tényezőkön áll vagy bukik. A vallásstanár viselkedésével, hozzáállásával közvetíti az Isten hozzáállását az

10. HUNYADI Györgyné: *A pedagógusképzés és a neveléstudomány*. In: Magyar Pedagógia, 3–4. 1993. 161–171.

11. VÖ. DUDÁS Margit: *Tanárjelöltek belépő nézeteinek feltárása*. Kiadja PTE BTK Neveléstudományi Intézet, Pécs, 2006. 14.

emberhez (bármilyen leegyszerűsítetten is hangzik ez). Egy elfogadó, szeretetteljes, kiszámítható, kiegyensúlyozott vallástanár hasonló istenképet közvetít. Egy-egy negatív, taszító személyiség ugyanilyen rossz hatással lehet a gyermek hitbeli tapasztalataira, elképzeléseire.¹²

A bibliai normák általános normák: tisztelet, szeretet, elfogadás, megbocsátás, felelősségtudat, irgalom, áldozatvállalás, segítőkészség, vigasztalás, ám ezek nehezen „működnek” elkötelezett hívő élet nélkül, vagyis csak az a nevelő (vallástanár) képes hozzásegíteni a gyermekeket az alapvető emberi normák beépüléséhez, aki nevelő feladatának érzi a Biblia közvetítését személyes életpéldájával.

Az a vallástanár, akinek példája utánzásra sarkall, mindenekelőtt képes a feltétel nélküli elfogadásra,¹³ ami olyan pozitív érzelmi odafordulást jelent a másik ember felé, amely nem a tulajdonságoknak, a viselkedésnek szól, hanem a személynek, aki önmagában érték és tiszteletre méltó.

A tanulók által példaként követhető tanár másik jellemzője az, hogy rendelkezik az empátia készségével. Az empátiás viselkedés lényege a másik ember érzéseinek a megértése és a lehető legpontosabb visszajelzés.

A keresztyén értékrend átadása szempontjából mégis a hitelesség, a kongruencia a legfontosabb tanári tulajdonság. Ez azt jelenti, hogy a tanár a gondolatait, érzéseit meri vállalni, és képes közölni is, nem bújik szereppanelek mögé. Azt mondja, amit gondol, és nem azt, amit mondania kellene. Mitől lesz a vallástanár hitelessé? Egy lehetséges magyarázat így szól: „Egyszerűen attól, hogy az, amit tanít, kongruens azzal, ami a szívében van, vagyis ha az, amit mond, megfelel annak, ahogyan él. Csak a szívből jövő katekézis hiteles, mert a szívből jövő katekézis természetes.”¹⁴

Már Karácsony Sándor is kiemelte az utánzás és a példaadás szerepét: „[...] a mi nevelési eszményeinket nem elég tudni, azokban hinni kell. A hit, az igazi és erős hit onnan ismerhető meg, hogy: ragadós.”¹⁵

A vallástanár gyermekszemléletének fő jellemzője kellene legyen az, hogy a gyermeket Isten ajándékának tekinti, benne, mint minden emberben, Isten képmását látja, és az Ő szeretetében neveli. „Mert képmásomra teremtettelek téged...” (1Móz 1,27)

Ebből következik, hogy tiszteletben tartja a gyermek egyéni sajátosságait, személyiségét, és szent kötelességének érzi a benne rejlő képességek kibontakoztatását.

Azért, hogy képes legyen segíteni és motiválni a rábízott gyermekeket és fiatalokat a hitben való továbbhaladásra, mindent megtesz szakmai fejlődése érdekében: részt vesz továbbképzéseken, teológiai és valláspedagógiai szakfolyóiratok és kiadványok tanulmányozásával folyamatosan képezi magát, a gyülekezeti életben való aktív részvétellel, valamint az egyháztagok számára tartott hitmélyítő alkalmak látogatásával keresi a hitbeli növekedés lehetőségét. Az Istenismeret és önismeret elmélyítését az élethosszig tartó tanulás (life-long learning) folyamatként értelmezi, és alkalmazza hivatásában.

12. Vö. <http://www.reformatus.hu/lap/gyakorlatiteologia/bejegyzes/53/> (2018. 02. 19.)

13. Vö. ROGERS, C. R. – FREIBERG, H. J.: *A tanulás szabadsága*. Budapest, EDGE 2000 Kiadó, 2007.

14. *Vallástanári attitűdök*. <http://www.reformatus.hu/lap/gyakorlatiteologia/bejegyzes/53/> (2018. 02. 19.)

15. Karácsony Sándor: *A csucsi front*. Exodus Kiadó, Budapest, 1943. 176.

A vallásánár spirituális kompetenciája

Mielőtt a vallásánár spirituális kompetenciájának az összetevőit megvizsgálánk, tisztázunk kell néhány alapfogalmat a spiritualitással kapcsolatban.

A vallásos spiritualitás alapkérdései

A vallásánárnak mindenekelőtt ismernie kell a vallásosság és spiritualitás fogalmának pontos jelentését, valamint a református spiritualitás sajátosságait. A spiritualitás fogalmának pontos meghatározása azonban még a teológia számára sem könnyű feladat, sokan többféleképpen próbálták megragadni a fogalom lényegét.

Hézszer Gábor szerint „a spiritualitás keresztyén értelmezése feltételezi a spiritus sanctus, a Szentlélek behatását, a ‚Lélekből való léte’ és a ‚Lélekben való léte’. A kettő közötti széles tartományba tartozik mind a Lélek megtapasztalása, mind az életvilág megtapasztalása.”¹⁶

Pehm Gilbert spiritualitáson azt a Szentlélektől származó konkrét életformát, életmódot érti, melynek keretei között az egyén életté váltja az evangéliumot. Szerinte minden spiritualitás intenzív spirituális tapasztalatnak a következménye, amelyre az ember megnyílt. A tapasztalatot követi a reflexió és a tanúságtétel. A spirituális tapasztalatot tehát a következőképpen definiálja: a Szentlélek jelenlétének és működésének belülről való megtapasztalása.¹⁷

Scharfetter szerint a spiritualitás az Egyedüli felé irányuló, hozzá igazodó életvitelt jelent, az egyén tudatos részesülését az egyénen túli létben, továbbá olyan önismeretet, amely szerint lényünk lényege, magva, igazi természete ebben az Egyedüliben rejlik, ami/aki túl van minden emberi megjelenési formán és tulajdonság megjelölésén.¹⁸ E meghatározás szerint a spiritualitás a hétköznapi tapasztalati és eszmei tájékozódási támpontokon túltekintő beállítottságot, folyamatos lényegkeresést, vagy legalábbis lényegre ráérzést, továbbá egy, a létünket is magába foglaló teljességre figyelést jelent.

A spiritualitás e modern felfogás szerint nem vallásosság, nem kegyességgyakorlás, hanem ezeket megelőző és ezek érzelmi-indulati hátterét képező diszpozíció. Ehhez azonnal hozzá kell tennünk, hogy ez is, mint minden átélési diszpozíció, tárgyat keres magának, amire irányulva kibontakozhat. A spiritualitást végül annak tartalma minősíti.

A spiritualitás irányultsága tárgyat illetően alapvető kritérium, hogy „ne e világból való” legyen. Az igazi keresztyén spiritualitás sohasem hagyott kétséget afelől, hogy „Isten lelke tesz bizonyosságot a mi lelkünkkel együtt” (Róm 8,16), valahányszor a Szentséges jelenlétét és szeretetét tapasztaljuk, vagy utána vágyakozunk.

16. HÉZSER Gábor: *A spiritualitásról – gondolatok nemcsak protestánsoknak...* In: *Studia Universitatis BabesBolyai, Theologia Reformata Transylvanica*. 1–2, 2008. 197–210.

17. PEHM, Gilbert: *Bevezetés a spirituális teológiába*. http://www.sapientia.hu/hu/system/files/spiritualis_teologia.pdf.

18. SCHARFETTER, Ch.: *Der spirituelle Weg und seine Gefahren*. Stuttgart, 1997. 1.

Németh Dávid *Hit és nevelés*¹⁹ című könyvében lényegre törően foglalja össze a Szentírás alapján álló, református szellemű spiritualitás sajátosságait:

- Mindenekelőtt nem saját kezdeményezésű, hanem lényegét tekintve válaszáadás Istennek a Jézus Krisztusban véghezvitt üdvözítő tettére. A keresztyén ember létmódja ezért a hálaadás kellene, hogy legyen. Ilyen értelemben nem kell túlzásnak tartanunk a „Mindenkor örüljete. Szüntelen imádkozzatok. Mindenben hálákat adjatok, mert ez az Isten akarata a Krisztus Jézus által tihozzátok” apostoli felszólítást az első tesszalonikai levél végéről (1 Thessz 5,16).
- Az Isten Igéjéből táplálkozik. Az önmaga felé forduló ember képtelen az Isten akaratának megfelelő, spirituálisan egészséges életvitelre. A protestáns felfogás szerint a kegyességet mindig megelőzi a hit, amiben az ember élete a teremtető és megigazító Isten felé fordul. Kegyes, spirituális beállítottságú ember ilyen értelemben nincs is, hanem csak kegyelmes Isten és kegyelmet nyert ember van. Erről Isten igéjéből szerezhetünk tudomást. Protestáns spiritualitás nincs az Igével való ismétlődő egzisztenciális találkozások nélkül.
- Megmutatkozik mind az imádságos és az Igére figyelő buzgalomban, mind pedig a hétköznapi életben tanúsított, Istenre tekintő alapmagatartásban.
- Nem cél, hanem következmény, gyümölcs. A protestáns szemlélet szerint a kegyesség gyakorlása által Istennél semmi nem „érhető el”. Az érdemekre törő kegyesség éppúgy, mint a kegyességre törekvő ember, mindenekelőtt bűnbánatra szorul önzése miatt. A protestáns kegyesség tiltakozás a megváltásra szorultságot elfelejtő spiritualitással szemben.
- Központi tartalma: dicsőségadás Istennek, mert valóban soli Deo gloria. Az képes erre, aki kész mindig a valóság mélyére tekinteni, ugyanakkor elismeri felfogóképességének korlátait, és az Isten döntéseit kegyelmesnek és tökéletesnek fogadja el.

Németh szerint ez a fajta biblikus kegyesség úgy elevenedhet meg az egyházban, ha a Szentlélek által nemcsak az értelmünkkel, hanem a szívünkkel is elkezdjük felfogni Istennek irántunk tanúsított végtelen szeretetét, és válaszul bennünk is szeretet ébred. Őiránta. A szeretet, mint érzélem nagyon hiányzik az Istennel való kapcsolatunkból. Akit szerettek, azzal kívánok együtt lenni, annak keresem a szavát, és komolyan is veszem azt, arra odafigyelek, azzal minden dologban számítok, azzal megosztom gondolataimat, aggodalmait és örömeimet. Egyszóval: kommunikálunk.²⁰

A keresztyén közösség mint a spirituális tapasztalatok sajátos, mai helye

A ma embere számára nem a természet az istentapasztalat elsődleges helye (hiszen a városban élő embert nem az Isten teremtető kezéből kikerült természet veszi közvetlenül körül, hanem a maga által alkotott környezetben él), hanem az emberek közötti kapcsolatok.

A közösség az a hely, ahol Isten jelenléte megszólítja. A keresztyén közösség Isten háza, templom. „Mindnyájan Isten temploma vagytok” – mondja Pál. Az egyházközösség

19. NÉMETH DÁVID: *Hit és nevelés* – Valláslélektani szemléletmód a mai valláspedagógiában. Budapest, 2002. 168.

20. Uo. 169.

mint gyülekezet, és az egyes keresztény személyesen is az. „Nem tudjátok, hogy testetek (vagyis ti magatok) Isten temploma?” (1Kor 6,19), azaz olyan hely, ahol jelen van az Isten.

A keresztény közösség ma az a sajátos hely, ahol korunk mélységes változásai közepette élő ember a maga aktuális érzékenységből, pozitív adottságaiból és sebzettségéből fakadóan leginkább képes Isten jelenlétét, az Ő Lelkének működését megtapasztalni. A hívő keresztények kölcsönösen Isten jelenlétét közvetítik egymás felé.

A vallástanár az egyház nevében, a hívő közösség tagjaként és tanújaként töltve be küldetését, feladatának tartja azt is, hogy a tanulók minél több gyülekezeti tapasztalatot szerezzenek, ott is otthonra találjanak, ezért számukra találkozásokat és szolgáltatásokat szervez.

A vallástanár spiritualitása

A vallástanár számára elengedhetetlen, hogy az elméleti teológiai ismereteknek és a minél mélyebb önismeretnek birtokában legyen, viszont mindez nem elegendő, spirituális (lelki) embernek kell lennie. A Szentlélek működésére van szüksége, aki adományait az emberi szívekbe helyezi, hogy azokkal hatékonyan szolgálják egymást. A vallástanárnak egyrészt intenzív lelki életre, másrészt (ebből adódóan) a Szentlélek ajándékaira nélkülözhetetlenül szüksége van.

Mindenek előtt a szeretet ajándékára, hogy mindig a rábízott személy lelki javát tartsa szem előtt. Ez feltételez egy alapvető fegyelmezettséget, önmaga érdekeitől való elszakadás képességét személyes és érzelmi síkon is, lehetővé téve, hogy tiszta szívvel, éleslátással vegye észre mindazt, amire diákjának valójában szüksége van. Aki ugyanis önmagára gondol, miközben másoknak akar segíteni, nem képes a helyes spirituális intuícióra.²¹

A saját vágyakról, elképzelésekről lemondani tudás, az illúziók feladása minden vallás spiritualitásában központi jelentőségű.²² Az elengedni tudás által az ember túltekint immanens létén, és a transzcendens hatalom általi védettséget tapasztalja meg. Ezért tartjuk szükségesnek a vallástanár számára a meditációt, az elmélkedést, az imát, amely a földi illúziók elengedését célozza.

Találón fogalmaz Gyökössy Endre, amikor azt mondja, hogy: „A Csönd az Isten otthona.”²³ Szerinte a hétköznapiok higiéniájához nélkülözhetetlenül hozzátartozik, hogy a nap valamelyik szakaszában bizonyos időre való teljes csöndben maradjunk. A vallástanár számára a csönd ajándék kell, hogy legyen, sajátos út a transzcendens valósághoz. A zsoltáros szintén azt tanácsolja: „Légy csendben, és várj az Úrra” (Zsolt 37,7).

A meditáció szintén kiváló módszer arra, hogy a vallástanár spirituális tapasztalatait, kompetenciáját gyarapíthassa. Gyökössy a meditációnak az alábbi meghatározását adja:

21. PEHM G.: i. m.

22. Mk 8,35. A Koránban: „Aki magát Istennek teljességgel odaadja, az szilárd alapokra kapaszkodik” (Sure 31,22). A Bhagavad-gíta megfogalmazásában: „Menedéket nála keress, tested, szellemed és lelkedet add neki, és akkor kegyelméből a tökéletes békére és örök lakhelyre találsz” – idézi HÉZSER G.: i. m. 208.

23. Gyökössy Endre: *Életápolás*. Budapest, Kálvin kiadó, 90.

„Meditáción ma azt a csöndben történő, lényünk centruma felé közeledő, a külvilágtól távolodó lelki mozgást értjük, amely a napi zűrzavarból visszaszerzett énünk összeszedettsége, tehát teljes befelé fordulás, amikor »szívünket Hozzád emelve« készek vagyunk a Szentlélek hatásaira (és csak arra) rezonálni. Ilyenkor úgyszólván egész lényünk válik imádsággá (Gal 1,16/a).”²⁴

A keresztyén meditációnak sajátos ajándéka, hogy az ebben fakadó ima – szavak nélkül is – dialógussá válhat. „Amint egyre inkább megtanultam imádkozni, úgy lett egyre kevesebb az, amit mondtam. Utóbb aztán teljesen elhallgattam. Majd egyszer csak elkezdtem Istenre odafigyelni. Valamikor azt hittem: imádkozni annyi, mint beszélni. Most már tudom, hogy imádkozni nem annyi, mint hallgatni, hanem odahallgatni. Csöndben figyelni, hogy mit mond nekünk az Isten. Számtalanszor szól hozzánk, de nagyon ritkán figyelünk Rá.”²⁵

Gyökössy²⁶ szerint az Isten jelenlétébe való meditatív belehelyezkedés különös rezonancia is, átélése annak, hogy nem vagyunk egyedül. Ketten vagyunk: ember + VAGYOK. Homo christianus, és nem csupán homo sapiens.

„Az ilyen csöndből, ha csak 15–20 perces is, megtisztulva, feltöltekezve békességgel, új erővel lép ki az ember – a másik ember felé! Ez teszi meditációnkat keresztyénné, és különbözteti meg az önmagáért való egyéb befelé fordulási gyakorlatoktól.”²⁷

A vallástanár spirituális kompetenciája szempontjából különösen nagy szükség van az ilyenfajta meditációra, hiszen meditálni egy jó könyv vagy gondolatot ébresztő film fölött ima nélkül is lehet, de Isten jelenlétébe helyezkedve szívből imádkozni és imádni az Urat, csönd és meditáció nélkül aligha.

A spirituális kompetencia velejárója az is, hogy a vallástanár kész személyes hitéletében az Isten előtti rendszeres önvizsgálatra, és a maga számára is fontosnak tartja a folyamatos növekedést a hitben.

A Szentírás folyamatos tanulmányozása által keresi az evangéliumi válaszokat életének kihívásaira, ismerve a hit és az élet integrációjának fő törvényszerűségeit.

Az imádság a vallástanár számára olyan lehetőség, amikor Isten előtt valóban önmaga lehet. Itt nincs szükség álarcra, melyet gyakrabban vagy ritkán, az emberközi viszonyokban akaratlanul is magára ölt. Az imádkozás során a felmerülő gondolatokat, érzéseket, vágyakat, félelmeket úgy tárhatja Isten elé, hogy nem kell a megfelelő szavakat keresni, nem kell megfelelni, hiszen az imádságban nem a formai elemek, hanem az őszinteség a hangsúlyos.

Az őszinte imádságban az ember szembenézhet élete legsötétebb titkaival, árnyoldalaival is, hiszen mindez egyben Isten színe előtt is történik, akiben feltétlenül megbízik a nagy egzisztenciális kérdéseit illetően. A hívő ember ugyanis tudja, hogy Isten végtelenül és feltételek nélkül szereti és elfogadja őt.

24. Uo. 91.

25. Kierkegaard-t idézi Gyökössy E.: i. m. 92.

26. Uo. 92.

27. Uo.

Az elmélyült imádság mély önismerethez is vezet(het), az imádságban ugyanis nemcsak Istennel, de önmagunkkal is találkozunk: „Vagy nem tudjátok-e, hogy testetek, amit Istentől kaptatok, a bennetek levő Szentlélek temploma?” (1Kor 6,19) – olvashatjuk Pál apostolnak a korinthusiakhoz szóló intését. Lényünk legbensőbb része, az úgynevezet „valódi én”, a személyiség magva egyben az Istennel való találkozás helye is. S ha Hozzá beszélünk, az egyben önmagunkkal folytatott beszélgetés is.

Imádság közben belső vágyaink, érzéseink, gondolataink szólalnak meg, mégpedig teljesen őszintén. Érdemes lehet megszakítani imánkat olyankor, amikor zavaró gondolataink mindenáron, „meg akarnak bennünket szólítani”, és arra irányítani a figyelmet, amit ezek a felmerülő gondolatok magunkról, az emberekhez vagy Istenhez való viszonyunkról, legmélyebb vágyainkról stb. mondani akarnak. Meglehet, hogy napközben, munkánk végzése során nem volt időnk, vagy nem akartuk meghallani, ezért inkább elnyomtuk ezeket az érzéseket, gondolatokat, azonban az ima során újabb lehetőség adódik visszatérni ezekhez és reflektálni rájuk.²⁸

Az imádság csöndje kiváló lehetőséget biztosít mindazon pszichikai-mentális megmozdulásaink, irányultságaink „meghallására”, tudatosítására, amelyeket akarva-akaratlanul elrejtettünk, elrejtődtek bennünk. A csend rendelkezik azzal a titokzatos erővel, hogy önmagunkra irányítja figyelmünket, hogy elgondoljuk az elmúlt napot, nagyító alá vegyük elveinket, értékítélleteinket. „A csend találkozás és egymásra találás, ha a lelkünk kapuja nyitva áll, ha képesek vagyunk a másik embert vagy Istent közel engedni magunkhoz.”²⁹

A vallásstanár spirituális kompetenciája szempontjából rendkívül fontos, hogy szüntelenül keresse az Istennel való kapcsolatot, a vele való kommunikációt,³⁰ ugyanakkor a rábízottak életéért, hitbeli fejlődéséért is folyamatosan imádkoznia kell.

A lelkigondozói képesség mint a vallásstanár spirituális kompetenciájának jellemzője

A valláspedagógiában a módszer a vallásstanár maga, ezért különös figyelmet kell szentelnünk a tanulmányban a szakmai³¹ és önismereti kompetenciák mellett a vallásstanár spirituális kompetenciájának is. Boross Gézával egyetértünk abban, hogy: „a valláspedagógiai tevékenység szubjektív feltétele a vallásstanár spiritualitása, élő, keresztyén személyisége.”³² E személyiség jellemvonásai: hitbeli nagykorúság, empátia, dialóguskészség, a lelkigondozás képessége is. Pár évtizeddel ezelőtt a gyakorlati teológia úgy beszélt a lelkipásztorról, mint pedagógusról, napjainkban pedig legalább ugyanennyi szó esik a vallásstanárról mint lelkigondozóról. „A valláspedagógia nagy, összetett, komplex tevékenység. Oktatás, kommunikáció, de ugyanakkor nevelés, ami ma azt jelenti, hogy lelkigondozás. Ezért

28. KRASZNAY Mónika: Az imádság lélektani aspektusai. http://www.gorogkatolikus.hu/index2.html?muv=iras&iras_id=27.

29. SZILÁGYI Gyöngyi: A csend kapuja. In: Embertárs. 4, 3. 270.

30. Az 1 Tessz 5,17 szüntelen imádságra szólít, melyet az Ef 6,18–19 megerősít.

31. Szakmai kompetencián az egyetemi szintű hermeneutikai, egyháztörténeti, rendszeres és gyakorlati teológiai, valamint a pedagógiai, didaktikai és vallástudományi (vallástörténeti, valláspszichológiai és vallásfilozófiai) szakképzést értjük.

32. BOROSS Géza: A valláspedagógia problémái és feladatai. <http://www.reformatus.hu/confessio/cikk.php?cik k=199 3/3/figyeloi.htm>

a vallástanárképzés fundamentális problémája ma, hogyan tudnánk olyan vallástanárokat képezni, akik a felnövekvő új nemzedéknek nemcsak szakoktatói, hanem lelkigondozói is.”³³

Napjaink ideális valláspedagógusa a partner-pedagógus. Az ilyen pedagógus készen áll a tanítványaival szemben a kritikai szolidaritásra azáltal, hogy valóban komolyan veszi a kérdéseiket. Isten színe előtt tanár és diák – a tanár nagyobb szakmai jártassága ellenére is – egyformán kérdezettek és tanulók. Az a vallástanár, aki azonosult az evangélium megszabadító üzenetével, nemcsak tanítványai személyes szabadságát respektálja, hanem nyitott a kérdéseik előtt is. A diákok megítélése szerint a jó vallástanár ma az, aki: bizalmi partner, felebarát, beszélgetőpartner.³⁴

„A vallástanár akkor tudja jól betölteni iskolai szolgálatát a diákok fejlődése érdekében, ha ő maga az egyháznak tudatosan elkötelezett, hívő tagja, ha számára a keresztény értékrendszer és az ezt közvetítő közösség alapvető viszonyítási pont. Ez azért is fontos, mert az iskolai közegben mind a diákok, mind pedig a tanártársak felé kitüntetett módon felelős a kereszténységről és annak hitelességéről alkotott képért, elsősorban jelenlétének minőségén keresztül. Ahhoz, hogy Istenről, kereszténységről hiteles, letisztult módon tudjon beszélni, benne kell élnie abban a világban, amiről szól, vagyis: mielőtt Istenről beszél, Istennel beszél.”³⁵ Legyen tudatában mindvégig annak, hogy ember csak ember által nevelhető (Kant), s hogy a fiatal tanulók számára a személyes kisugárzó erő fontosabb, mint minden más. „A vallásoktatásnak nemcsak értelmi szinten kell bemutatnia a hit mibenlétét, hanem arra kell ráébresztenie a növendékeket, hogy lássák a vallásosság emberformáló erejét, fontosságát személyes életükben. Ez igen gyakran a személyes tanúságtételen keresztül történik. Ez a vallásosság személyes vetülete.”³⁶

Szabó Lajos a tanárra, nevelőre vonatkozóan szintén a lelki dimenzió vállalását tartja fontos kritériumnak, hiszen csak így képzelhető el a keresztény oktatás és nevelés családban, iskolában és egyházban. „Ha a keresztény nevelő a hit-dimenziót őszintén valóságnak tartja, akkor azt nem csak figyelembe veszi, hanem az áthatja egész nevelői munkáját, egész életét. Úgy is mondhatnánk, hogy elsősorban példájával nevel. Természetesen a nevelő és a nevelendő közötti személyes beszélgetésekben ezeket a lelki szempontokat csak akkor használhatja, ha a nevelendő is a keresztény hit alapján áll, mert a hitet nem lehet másra kényszeríteni, nem lehet parancsolni; legfeljebb jól vagy rosszul ajánlani, vagy Istentől kikönyörögni.”³⁷

A spiritualitás jelentősége a tanár–diák viszonyban

A vallástanár spiritualitásához hozzátartozik a lelkigondozás képessége is, ezért úgy gondoljuk, hogy a vallástanár–diák kapcsolat egyfajta segítő kapcsolat is, ily módon érvényes-

33. FRÖR, K.: *Grundriss der Religionspädagogik*. Konstanz, 1983. 91.

34. VÖ. KOTSCHY Beáta: *A keresztény pedagógus és iskola egy kérdőíves vizsgálat tükrében*. www.communio.hu/vigilia/2000/5/kot0005.htm/2000.06.22.

35. http://seidl.hu/ambrus/foisk/keszeli_sandor:_evangelizacio_katekezis_kateketa.pdf, (2018. 02. 19.)

36. SZENTMÁRTONI Mihály: *A vallásoktatás akkordjai. A hitoktatás technikája és művészete*. Agapé, Szeged, 2001. 199.

37. SZABÓ Lajos: *Teológia és praxis*. <http://nyitottegyetem.phil-inst.hu/teol/szabo.htm>

nek tartjuk e viszonyra nézve mindazokat, amiket Hézser Gábor a lelkipandozó–gondozott kapcsolatára vonatkozóan megfogalmazott: „A segítő gyakorlatnak latensen vagy nyíltan mindig spirituális dimenziója is van. Ez jelentkezhethet a segítségre szoruló explicit vagy érzékelhető, de ki nem mondott kérdésfeltevéseiben. És jelentkezik a segítő spirituális habitusában. Bálint Mihály óta tudjuk, hogy a segítő személyiségének, amelynek a spiritualitás vagy annak hiánya is része, milyen jelentős befolyása van a segítségre. Nem szólam, hanem tény, hogy az orvos, a segítő a(z egyik) legjobb gyógyszer.”³⁸ A tanár–diákviszony szempontjából rendkívül fontos tehát, hogy olyan tanármodellektől álljanak a diákok előtt, akik mintát adnak hivatásszeretéből, a pálya iránti elkötelezettségéből, sőt a vallásos szellemiség és küldetésstudat szempontjából is követendő példaként válhatnak.

Összességében elmondhatjuk, hogy a vallástanártól hivatása nagyfokú önismeretet és életfegyelmet követel, valamint spirituális kompetenciájának a folyamatos csiszolását. A személyiség fejlődése, az önismeretben való minél tisztább látás hosszú és fáradtságos munka, azonban ennek a folyamatnak lehetnek olyan pontjai, ahol stagnálás, kisebb-nagyobb hibák és tévedések észlelhetők. Ugyanakkor, éppen attól válik hitelessé a vallástanár, ha különböző élethelyzeteit, kríziseit, hitbeli állapotait megéli, és őszinte marad mindebben, ha igyekszik megismerni és megérteni saját viselkedését, attitűdkészletét, és változtatni kész azon, amin szükséges.

A diákoknak nem megjárásztott tökéletességet sugárzó példaképre van szükségük, hanem az életet őszintén élő, a küzdelmeket felvállaló, Krisztust követő emberre. A Szentírás tanítását hiteles módon tolmácsoló vallástanár így lehet tekintély, példa a diákok felé, olyasvalaki, aki segít eligazodni és tájékozódási pontokat nyújtani a rábízott diákoknak, akik meg akarják ismerni a körülöttük lévő világot, önmagukat, Istent.

Felhasznált irodalom

- Magyar Értelmező Kéziszótár L–Zs. Akadémiai Kiadó, Budapest, 1992.
- BAGDY Emőke – TELKES József: *Személyiségfejlesztő módszerek az iskolában*. Tankönyvkiadó, Budapest, 1988.
- BUDA Béla: *Az empátia – a beleélés lélektana*. Károli Gáspár Református Egyetem, 2012.
- DUDÁS Margit: *Tanárjelöltek belépő nézeteinek feltárása*. Kiadja PTE BTK Neveléstudományi Intézet, Pécs, 2006.
- FRÖR, K.: *Grundriss der Religionspädagogik*. Konstanz, 1983.
- GALICZA János – SCHÖDL Livia: *Pedagógusok gubancjai – A lelki egészség megőrzésének lehetőségei a pedagóguspályán*. Budapest, 2001.
- GYÖKÖSSY Endre: *Életápolás*. Budapest, Kálvin kiadó, 1990.

38. Hézser G.: i. m. 209.

- HAMACHEK, D.: *Effective Teachers: What They Do, how They Do It, and the Importance of Self-knowledge*. In: R. P. Lipka – T. M. Brinthaup (eds.): *The Role of Self in Teacher Development*. State University of New York Press, Albany, NY, 1999. 209.
- HÉZSER Gábor: *A spiritualitásról – gondolatok nemcsak protestánsoknak...* In: *Studia Universitatis Babes-Bolyai, Theologia Reformata Transylvanica*. 1–2, 2008. 1.
- HUNYADI Györgyné: *A pedagógusképzés és a neveléstudomány*. In: *Magyar Pedagógia*, 3–4. 1993.
- KARÁCSONY Sándor: *A csucsai front*. Exodus kiadó, Budapest, 1943.
- KORTHAGEN, F. A.: *In Search of the Essence of a Good Teacher: towards a more Holistic Approach in Teacher Education*. In: *Teaching and Teacher Education*. 2004.
- NÉMETH Dávid: *Hit és nevelés – Valláslélektani szemléletmód a mai valláspedagógiában*. Budapest, 2002.
- PÁLFFY Katalin: *Bevezetés a pszichológiába*. Nemzeti Tankönyvkiadó, Budapest, 2007.
- ROGERS, C. R. – FREIBERG, H. J.: *A tanulás szabadsága*. Budapest, EDGE 2000 Kiadó, 2007.
- SCHARFETTER, Ch.: *Der spirituelle Weg und seine Gefahren*. Stuttgart, 1997. 1.
- SZENTMÁRTONI Mihály: *A vallásoktatás akkordjai. A hitoktatás technikája és művészete*. Agapé, Szeged, 2001.
- SZILÁGYI Gyöngyi: *A csend kapuja*. In: *Embertárs*. 4, 3.

Internetes hivatkozások

- Vallástanári attitűdök*. <http://www.reformatus.hu/lap/gyakorlatiteologia/bejegyzes/53/> (2018. 02. 19)
- BOROSS Géza: *A valláspedagógia problémái és feladatai*. <http://www.reformatus.hu/confessio/cikk.php?cikk=1993/3/figyeloi.htm>
- KESZELI Sándor: *Evangelizáció, katekézis, katekéta*. http://seidl.hu/ambrus/foisk/keszeli_sandor_evangelizacio_katekezis_kateketa.pdf, (2018. 02. 19.)
- KOTSCHY Beáta: *A keresztyén pedagógus és iskola egy kérdőíves vizsgálat tükrében*. www.communio.hu/vigilia/2000/5/koto005.htm/2000.06.22.
- KRASZNAY Mónika: *Az imádság lélektani aspektusai*. http://www.gorogkatolikus.hu/index2.html?muv=iras&iras_id=27
- PEHM, Gilbert: *Bevezetés a spirituális teológiába*. http://www.sapientia.hu/hu/system/files/spiritualis_teologia.pdf
- SZABÓ Lajos: *Teológia és praxis*. <http://nyitottegyetem.phil-inst.hu/teol/szabo.htm>

Hézser Gábor:¹

Familienrekonstruktion – eine Methode der systemischen Seelsorge und der Seelsorgeausbildung

Family Reconstruction – a Method of Systemic Pastoral Care and Pastoral Education

Family therapy used reconstruction method intentionally first as a methodologically independent group procedure in the training of therapists, but later this approach entered into therapeutic practice. While the aim of the reconstruction work could be multiple the relevance of the method for pastoral care lies in the possibility, that not only a “personality-specific credo” but also a “family-specific credo” can be observed (K. Winkler). In search of repeated patterns and a “family-specific credo,” this article presents some methods of reconstruction work specifically for pastors or pastoral workers: genogram provides an overview of the multigenerational structure and recurring patterns of a family; “timeline” helps to capture and understand family events and significant facts in the lives of individual family members in synopsis; “family sculpture” offers the opportunity to present key events in the family history in such a way that they are not primarily tied to linguistic expressive possibilities.

As a result, until then “fixed” interpretations and evaluations of the individual or shared experiences can change qualitatively. Another result can be the deconstruction of family secrets. Because certain topics are subject to a generational taboo and are often associated with strong guilt and anxiety, they must not be talked about, though, mostly, everyone knows about it. When secrets become disk-functional, they can be crippling for family interactions. In the article below we present some useful questions of the so-called circular approach to help professionals understand the function of the family mystery.

Another tool used in family reconstruction is the reinterpretation of old stories. There are always several possible views of certain events. During a family reconstruction interpretations of certain events that causes blockages and withholds people from reconciliation or keep them in painful experiences, a discovery of new interpretation is possible. The experience remains, but the individual interpretation is changed.

In those following, the article presents three examples of the application of family reconstruction in pastoral care and pastoral education. First the possibilities of training and advanced training in special pastoral care is presented. One of the core questions lie in the choice of the individual for the special field. For education and training is indispensable that the family

1. Óraadó egyetemi tanár, BBTE Református Tanárképző Kar, email: gabor@hezser.de.

roots of such job choices be identified. Secondly a job-related application of family reconstruction comes detailed. Third a reconstruction approach in intercultural and therapeutic pastoral care is presented. Repatriate families often experience an identity crisis in their new environment that can be so severe that they require psychiatric treatment. In such cases, there are good experience in therapeutic pastoral care with a longer family reconstruction.

Keywords: family reconstruction, systemic pastoral care, pastoral education, family roots, family mystery, repatriate families.

Etwas Altes wird zum Neuen

Familienrekonstruktion ist grundsätzlich nichts Neues. Alle therapeutischen und seelsorgerlichen Richtungen arbeiten schon immer spontan und akzidentiell mit Ansätzen der Rekonstruktion der Familienbiographie. Ereignisse, Zusammenhänge aus der eigenen und Herkunftsfamilie der Hilfesuchenden wurden mit unterschiedlichen Methoden, verbal und dramatisiert aufgegriffen.

Die Familientherapie² setzte die Rekonstruktion als erste intentionell als methodisch eigenständiges Gruppenverfahren ursprünglich die Familienrekonstruktion bei der Ausbildung von Therapeuten ein. Später ging diese Vorgehensweise in die therapeutische Praxis über³.

Die Grundidee

Einflüsse aus der Herkunftsfamilie als angelernte Muster wiederholen sich im weiteren Leben. Sie beeinflussen nicht nur das Verhalten der einzelnen, sondern auch sein gesamtes Norm- und Wertesystem, sein Welt- und Menschenbild.

Das Ziel der Rekonstruktionsarbeit ist ein Mehrfaches:

- solche Einflüsse zu entdecken und bewußt wahrzunehmen,
- bis jetzt ungenutzte konstruktive Ressourcen für das Leben zu nutzen,
- sich mit hinderlichen Beeinflussungen zu versöhnen,
- alte, schmerzhaft und lähmende Erlebnisse im erweiterten Kontext und Wechselwirkungen zu verstehen und dadurch
- die einseitige Deutungen in der Lebensgeschichte in ihrer Mehrdeutigkeit zu verstehen, das Erlebte neu zu konnotieren und
- teilweise zu neuer Lebensdeutung zu gelangen.

Das Arbeiten mit diesem Ansatz, in vollem Umfang oder Elementen der Methode ist immer indiziert. Contraindiziert ist es nur das Fehlen einer entsprechenden Schulung des Helfers...

2. Zunächst entwickelt und angewandt von V. Satir (V. Satir, M. Baldwin: *Familientherapie in Aktion*. 1988.)

3. Vgl. A. v. Schlippe, J. Schweitzer: *Lehrbuch der systemischen Therapie*. 1995, 219 ff.

Die Relevanz für die Seelsorge

Die Seelsorge, sowohl in der parochialen Praxis als auch in ihren Spezialformen, kann die systemische Bezogenheit ihrer Klienten nicht außer acht lassen⁴. Entweder hat sie unmittelbar mit Familien zu tun, wie in der Kausalseelsorge, oder bekommt die Geschichte einzelner im familiären Kontext erzählt. Sie bewegt sich dabei in einem Bereich, des in der Familientherapie als „Familientherapie ohne Familie“ längst konzipiert und praktiziert wird⁵.

De facto geschieht dabei jedesmal und unbemerkt eine Teil-Rekonstruktion von Familiengeschichten.

Von speziellem Interesse kann für die Seelsorge die Tatsache sein, daß die individuelle Religiosität sich durch das Wirken von Beeinflussungssystemen, allen voran durch die Herkunftsfamilie, entwickelt⁶. Im Anschluß an K. Winkler ist nicht nur von einer „persönlichkeitsspezifischem Credo“ sondern auch von einem „familiespezifischen Credo“ auszugehen⁷.

Daher ist für Seelsorger und Seelsorgerinnen eine Rekonstruktion der eigenen Familienbiographie, fokussiert auf diesem Aspekt, unabdingbar⁸.

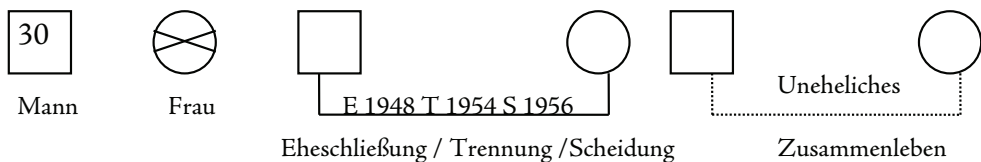
Einige Methodenelemente der Rekonstruktionsarbeit

Genogramm

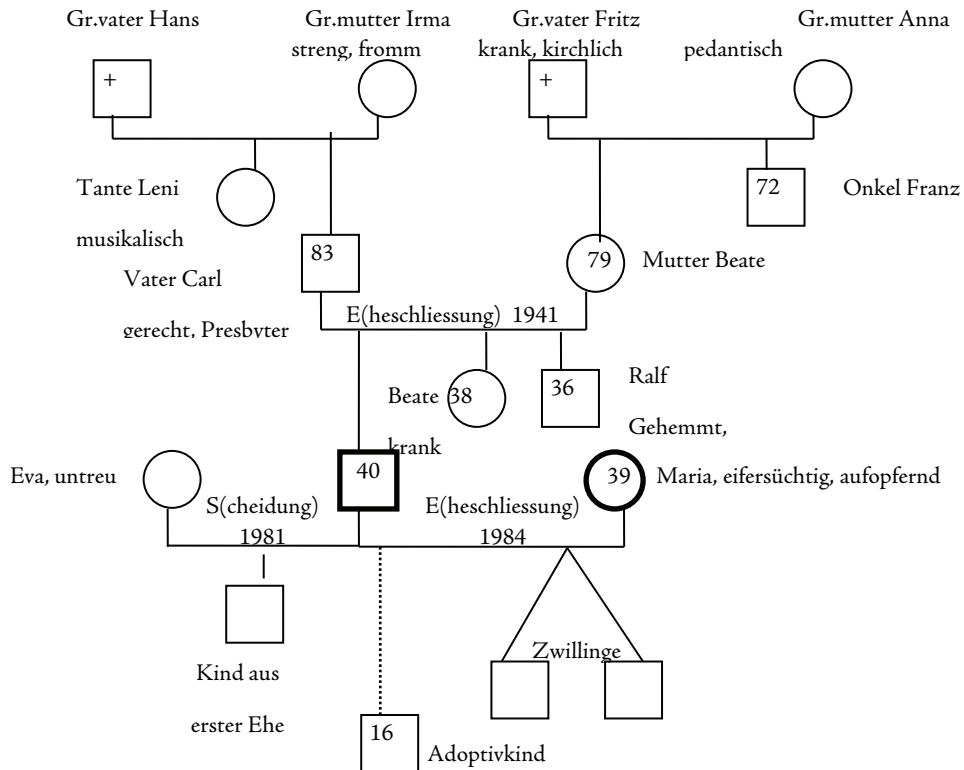
Genogramme⁹ sind die elementarsten Werkzeuge der Familienrekonstruktion. Sie helfen dem Erzähler und den Helfenden komplexe Informationen über mehrere Generationen hindurchziehen familiäre Zusammenhänge festzuhalten und genauer zu verstehen.

Ein Beispiel für ein Genogramm:

Die üblichen Zeichen



4. Vgl. G. Hézszer: *Seelsorge mit Angehörigen und Mitbetroffenen*. In: M.Klessmann (Hg): *Handbuch der Krankenhausseelsorge*. 1996, 161ff.
5. Z.B.: Th. Weiss: *Familientherapie ohne Familie*, 1988.
6. Vgl. Chr. Morgenthaler: *Systemische Seelsorge*, 1999, 97 ff.
7. So auch bei H. Stierlin: *Delegation und Familie, Beiträge zum Heidelberger familiendynamischen Konzept*. 1994.
8. Morgenthaler: *op.cit.* 253ff
9. Ausführlich M. McGoldrick, R. Gerson: *Genogramme*, 1990.



Auch in seelsorgerlichen Situationen, die nicht das Ziel und den Anspruch einer Rekonstruktion haben, ist es hilfreich, beim Zuhören einen „Stammbaum“ zu malen. Wenn die Erzähler in einem Kausalseelsorgegespräch z.B. mit auf das Blatt schauen können, kann dadurch die Kommunikation oft intensiviert werden. Es empfiehlt sich bei dem Erzähler und seiner jetzigen Familie anzufangen und die Herkunftsfamilie, manchmal mehrere Generationen umfassend, darüber zu zeichnen. Man bedient sich eines einfachen Zeichensystems: Es ist hilfreich in die mit Quadraten-Symbole für Männer, bzw. Kreis-Symbole für Frauen die Geburtsdaten oder das Alter einzutragen, das Datum der Eheschliessungen bzw. Scheidungen anzugeben. In der Rekonstruktionsarbeit für die Ausbildung von Seelsorgern werden die Personen mit bestimmten Charakteristika versehen. In der Seelsorgearbeit können nach Bedarf Thema und Eigenschaften stichwortartig aufgeführt werden. Bei der Betrachtung kann z.B. auf folgendes geachtet werden:

- Wie ist die Verteilung/Dominanz der Geschlechter?
- Im welchen Alter werden Ehen/Partnerschaften geschlossen oder geschieden, Kinder geboren etc.?

- Gibt es auffällige Unterschiede zw. den Generationen (z.B.: Geschwisterkonstellationen, Berufe); usw.
- Wo hat der Erzähler Informationslücken? Weist das auf ein Familiengeheimnis hin?
- Welche Eigenschaften, Krankheiten, Berufe, etc. wiederholen sich?
- Wie sind die religiösen bzw. religiös relevanten Einstellungen verteilt?
- Welche Funktion und Diskfunktion hatte Religion für die einzelnen Generationen?
- Welche Muster wiederholen sich?

Zeitlinie

Das Genogramm bietet einen Überblick über die mehrgenerationelle Struktur, und wiederkehrenden Mustern einer Familie.

Die „Zeitlinie“ hilft Familienereignisse und bedeutsame Fakten im Leben einzelner Familienmitglieder in Synopse zu erfassen und zu verstehen. Dadurch können bis dahin „feststehende“ Deutungen und Wertungen, die Konnotation des einzeln oder gemeinsam Erlebten sich qualitativ verändern. Es ist eine Art „Stockwerkarbeit“:

Unterhalb einer Linie mit den Jahreszahlen wird dabei das Ereignis im eigenen Leben angegeben, darunter in Folge werden die persönliche Reaktion, die gewünschte Reaktion, sowie die eigene Wertung und die gewünschte Wertung aufgeführt.

Oberhalb der Jahreszahlen stehen die zu diesem Zeitpunkt aktuelle sonstige Ereignisse in der Familie und wie wichtige familiäre Bezugspersonen darauf reagiert haben. Es folgen außerfamiliäre Ereignisse, die auf das Klima in der Familie Einfluß haben könnten.

Jede Spalte zeigt dann ein Lebensereignis in seiner Komplexität was neues Verständnis möglich macht.

Einige weitere Aspekte zur Betrachtung einer Zeitlinie:

- Gibt es typische Zeitfrequenzen?
- Typische Reaktionsmuster?
- Welche Lebensereignisse kommen häufig bzw. gar nicht vor?
- Welche Lebenserfahrungen fehlen?

Beispiel für eine Zeitlinie:

Reaktionen/Wertungen
der Eltern, Geschwister

Ereignisse außerhalb
der Familie (politische,
wirtschaftliche, etc.)

Reaktionen/Wertungen
der Eltern, Geschwister

Ereignisse in der Familie

JAHRESZAHL

Ereignisse

im eigenen Leben

eigene Reaktion

gewünschte Reaktion

eigene Wertung

gewünschte Wertung

Bedeutung für die Arbeit heute?

Familienskulpturen

Diese Methode geht auf das Psychodrama zurück. Sie bietet die Möglichkeit Schlüsselergebnisse der Familiengeschichte so darzustellen, daß die primär nicht an sprachliche Ausdrucksmöglichkeiten gebunden sind. Aus der Sicht eines, nicht im Zentrum des Konflikts stehenden Familienmitglieds wird mit der Familie oder mit Hilfe anderer Gruppenteilnehmern das damalige Beziehungsgefüge wie ein Gruppenbild dargestellt. Die emotionale Beziehungen werden durch Nähe und Distanz, sowie durch Zu- und Abgewandt-sein ausgedrückt, die hierarchische Strukturen veranschaulichen die Größe der Skulptur-Figuren.

Die Betroffenen können körperlich spüren, wie sie in dem Konflikt verwickelt waren. Der Familienskulptur, eigentlich ein Metapher, hilft das einst erlebte besser, oft auch anders wahrzunehmen als in der realen Situation möglich war. So entsteht, retrospektiv eine veränderte, umfassendere Sichtweise und Problemverständnis.

Bei der Suche nach Lösungen wird auch deutlich, daß das nicht ohne Auswirkungen auf die anderen bleiben kann, wenn einer sich bewegt.

Skulpturen können hilfreich sein bei besonders hoher oder niedriger Sprachkompetenz, wenn die Familie „alles zerredet“ oder „nicht die Worte findet“.

Dekonstruktion von Familiengeheimnissen

Bestimmte Themen unterliegen in Familien einem generationsübergreifenden Tabu und sind oft mit starken Schuld- und Angstgefühlen verbunden.

Über sie darf nicht gesprochen werden, obwohl, meistens, jeder davon weiss. Normalerweise schützt die Familie so das Selbstwertgefühl einzelner Mitglieder. Wenn Geheimnisse diskunktional werden, können für die Interaktionen in der Familie lähmend sein.

Vermutet der Helfer ein Geheimnis, muß er nicht (unbedingt) nach dem Inhalt fragen, was in der Familie (meistens) massiven Widerstand auslöst. Hilfreicher ist es mit der sog. zirkulären Vorgehensweise die Funktion des Geheimnisses deutlich zu machen. Zum Beispiel mit Fragen an jeden einzelnen, wie

- * Wer weiß vieles vom Geheimnis, wer nichts?
- * Was würde passieren, wenn X davon erführe?

- ✦ Wie würde sich das Familienleben verändern, wenn ein Geheimnis, das Ihre Familie belastet, verschwinden würde?
- ✦ Für wen würde das am wichtigsten sein? Wer leidet wohl am meisten darunter?
- ✦ Wer würde sich am wenigsten wundern, wenn das Geheimnis ausgesprochen würde?
- ✦ Mit wem könnte wer über ein Geheimnis reden? usw.

Neudeutung von alten Geschichten

Es gibt immer mehrere mögliche Sichtweisen von Ereignissen. Die Betroffenen halten meistens an einer Deutung fest, es führt zu Blockierungen und es hindert sie an der Versöhnung mit schmerzhaften Erlebnissen. In einer Familienrekonstruktion kann ermöglicht werden, mit Hilfe anderer neue Zusammenhänge zu entdecken. Nicht das Erlebnis wird verändert, sondern die individuelle Deutung. Es kann zum Beispiel entdeckt werden, daß ein Täter in anderem Gesamtsammenhang auch Opfer war, daß schmerzhaft erlebte Distanz für jemanden die einzige Möglichkeit war den anderen vor sich zu schützen, etc.

So kann der einzelne eine *neue* Distanz und inneren Frieden finden.

Drei Beispiele für die Anwendung von Familienrekonstruktion in der Seelsorge

Aus- und Fortbildung in der Spezialseelsorge

Niemand wählt zufällig ein Arbeitsfeld in der Spezialseelsorge im Krankenhaus, in der Kurseelsorge, in den Justizvollzugsanstalten, beim Militär, bei der Polizei oder in der Katastrophenseelsorge. Für die Aus- und Fortbildung ist es unerlässlich, daß die familiäre Verwurzelung solcher Arbeitsplatzwahlen eruiert wird. In welchem familienbiographischen Zusammenhang steht eine solche Entscheidung, welchen Delegationen wird damit genüge getan und mit welchen steht es in Loyalitätskonflikt. Mit welchen Kompetenzen stättet die Familien-Erfahrung diese Seelsorgerinnen und Seelsorger aus und welche Erfahrungen fehlen die im Arbeitskontext notwendig wären?

Entsprechende Kurswochen helfen bei der professionellen Identitätsfindung und Kompetenzklärung.

Theologenausbildung

An der lutherischen Fakultät in Budapest/Ungarn leite ich ein ausbildungsbegleitendes Projekt zur Unterstützung der professionellen Identitätsentwicklung von Theologiestudierenden.

Die fünf berufsbezogene Selbsterfahrungs-Wochen, die auf die ganze Studienzeit verteilt sind, begleiten die dort übliche, natürliche Krisenpunkte der Ausbildung. Die Vorgehensweise ist grundsätzlich rekonstruktions-orientiert. Die Teilnehmenden eignen sich auch die Grundelemente systemischen Arbeitens an. Der Aufbau:

1. Seminar (nach dem 1. Semester)	„Hinter mir und vor mir...“
Ziel ist die Unterstützung bei der Ablösung aus der Herkunftsfamilie	
2. Seminar (nach dem 4. Semester, nach Abschluß des Grundstudiums)	„Ich und mein Glauben und wir beide unterwegs...“
Ziel ist Begleitung der Konflikte zwischen Familien- und Kinderglauben und Theologiestudium	
3. Seminar (nach dem 7. Semester)	„Wer (alles) bin ich?“
Ziel ist die Koordination der verschiedenen Identitäten, Rollen und Funktionen (im Studium, in der Partnerschaft, in der Herkunftsfamilie)	
4. Seminar (nach dem 9. Semester nach den Gemeindepraktika)	„Wessen PastorIn bin ich?“
Ziel ist die Klärung der professionellen Identität und der diesbezüglichen herkunftsfamiliären Delegationen und Wertesysteme	
5. Seminar (nach dem Vikariatsjahr)	„Am Ende: ein Anfang...“
Ziel ist die Auseinandersetzung mit der familiären Leitungstradition und dem individuellen Gemeindeleitungs-Stil.	

Rekonstruktionsansatz in der interkulturellen, therapeutischen Seelsorge

Aussiedlerfamilien geraten in ihrer neuen Umgebung oft in eine Identitätskrise, die so gravierend sein kann, daß sie psychiatrische Behandlung benötigen. Sie erkranken an ihrer Doppeltidentität. In solchen Fällen machen wir gute Erfahrung in der therapeutischen Seelsorge mit einer längeren Familienrekonstruktion¹⁰: Die Betroffenen rekonstruieren den, manchmal Jahrhunderte langen Weg ihrer Familien von der Auswanderung bis zur Rücksiedlung. Oft wird es so möglich die unterschiedlichen Identitäten zu integrieren.

Literaturverzeichnis

- BALDWIN, M; SATIR, V: *Familientherapie in Aktion. Die Konzepte von Virginia Satir in Theorie und Praxis.* Junfermann, Paderborn 1988.
- HÉZSER, G: *Familienrekonstruktion. Eine Methode der systemischen Seelsorge und der Seelsorgeausbildung.* In: SCHNEIDER-HARPRECHT, Christoph: *Zukunftsperspektiven für Seelsorge und Beratung,* Neukirchener Verlag, Neukirchen Vluyn 2000, 167–173.
- HÉZSER, G: *Seelsorge mit Angehörigen und Mitbetroffenen.* In: KLESSMANN, Michael (Hg.), *Handbuch der Krankenhausseelsorge,* Göttingen 1996, 161–170.

10. Ausführliche Darstellung: G. Hézszer: *Wenn die Verbundenheit entzweit.* In: *Wege zum Menschen* 1995/7. 417.

- HÉZSER, G: *Wenn die Verbundenheit entzweit. interkulturelle Familienseelsorge in der Psychiatrie.* In: *Wege zum Menschen* 47 (1995), 417–421.
- JAKAB, S: *Beziehungen erleben: Aspekte menschlicher Beziehungen aus der Sicht heilender systemischer Poimenik für Gemeindeseelsorge, Spezialseelsorge und Diakonie.* LIT Verlag, Münster, 2006.
- KAUFMANN, R. A.: *Die Familienrekonstruktion.* Ansager, Heidelberg, 1990.
- MCGOLDRICK, GERSON M.: *Genograms in Family Assessment.* Norton, New York 1985. Deutsch: *Genogramme in der Familienberatung.* Hans Huber, Bern, 1995.
- MORGENTHALER, C: *Systemische Seelsorge. Impulse der Familien- und Systemtherapie für die kirchliche Praxis.* Kohlhammer, Stgt./Bln./Köln, 1999.
- NERVIN, W. F.: *Familienrekonstruktion in Aktion.* Junfermann, Paderborn, 1989.
- SATIR, V., BALDWIN, M.: *Familientherapie in Aktion.* Junfermann, Paderborn, 1988.
- SCHLIPPE, von, A.; SCHWEITZER, Jochen; STIERLIN, Helm: *Lehrbuch der systemischen Therapie und Beratung.* Vanderhoeck und Ruprecht, Göttingen, 1995.
- STIERLIN, H: *Delegation und Familie: Beiträge zum Heidelberger familiendynamischen Konzept.* Suhrkamp, Frankfurt, 1989.
- WEISS, T: *Familientherapie ohne Familie: Kurztherapie mit Einzelpatienten.* Kösel, München, 1988.

Weiterführende Literatur

- ALEXANDER, J.; HOLTZWORTH-MUNROE, A.; JAMESON, P.: *The process and outcome of marital and family therapy: research, review and evaluation.* Springer, Berlin–Heidelberg–New York–Tokio 1994. 25–31.
- Baer, U., Frick-Baer, G.: *Wie Traumata in die nächste Generation wirken. Untersuchungen, Erfahrungen, therapeutische Hilfen.* Neukirchen Vluyn, Affenkönig 2010.
- BATTKE, K.: *Trümmerkindheit. Erinnerungsarbeit und biografisches Schreiben für Kriegskinder und Kriegsengel.* Kösel, München, 2013.
- BAUER, J.: *Das kooperative Gen. Abschied vom Darwinismus.* Hoffmann und Campe, Hamburg, 2008.
- BAUER, J.: *Selbststeuerung: Die Wiederentdeckung des freien Willens,* Blessing, München, 2015.
- BOSCH M.; ULLRICH W. (Hg): *Die entwicklungsorientierte Familientherapie nach Virginia Satir.* Junfermann, Paderborn, 1989.
- CONEN, M. L.: *Systemische Familienrekonstruktion.* In: *Systemische Therapie* II (2) (1993) 84–95.

- CONEN, M.-L.: *Systemische Familienrekonstruktion*. In: Zeitschrift für Systemische Therapie 11 (1993) 2, 84–95.
- HOLL, W.: *Psychodramatische Familienrekonstruktion mit Handpuppen*. In: Jugendwohl 75 (1994). 256–262.
- Richardson, R. W.: *Family Ties that Bind*. Self Councel Press, Bellingham, 1987.
- TSCHANZ COOKE, K.: *Hoffnungsorientierte systemische Seelsorge. Die Familientherapie Virginia Satirs in der Seelsorgepraxis*. Kohlhammer, Stuttgart, 2013.

Németh Dávid:¹

A gyermekbiblia-kutatás legjelentősebb eredményei

The Most Significant Results of the Research on Children's Bibles

About twenty years ago, Children's Bibles gained special attention in the field of Religious Education. Since then there has been active research in this field. The historical investigations have revealed a great amount of data unknown before. This study presents the case of the Hübner Bible in Hungary. There has been research concerning the theological and pedagogical aspects based on which the selection of the Biblical stories was made, research about the theological and didactical aspects of the narrative style and also the developmental psychological aptitude on the receiver side that has to be taken into consideration. The types of changes and distortions that differentiate the texts of the Children's Bibles from the original are also discussed in the study. The quality and the function of the illustrations are also a subject of investigation. Here again the needs and the characteristics of the age group of the children who use the Children's Bibles is a significant aspect.

Keywords: Children's Bible, "Hungarian Hübner", magical thinking, concrete thinking, illustration.

Néhány évvel az ezredforduló előtt terelődött a valláspedagógia figyelme a gyermekbibliákra, s kezdődött élénk kutatómunka ezen a területen. Az azóta eltelt húsz esztendő alatt a történelmi feltáró munkán túl elemezték a történetek válogatásának teológiai és pedagógiai szempontjait, az elbeszélés módjához kapcsolódó teológiai és didaktikai megfontolásokat, az erkölcsi-etikai nevelési szándék megjelenését, és nem utolsósorban vizsgálták az illusztrációk minőségét és funkcióját.

Érdekességek a gyermekbiblia-kiadás történetében

A kutatás kimutatta, hogy az olyan kiadványok között, amelyek egyszerű nyelven adnak vissza bibliai történeteket és illusztrációkkal segítik a mondottak elképzelését és megértését, a teljes Bibliát bemutató klasszikus gyermekbibliák mellett több további kategóriát meg lehet különböztetni. A közelebbi múltban bukkantak fel a bibliai képregények és az

1. Egyetemi tanár. KGRE Budapest, Református Teológiai Kar, drdavidnemeth@gmail.com.

ún. böngészők, a többi kiadványtípus nagyobb múltra tekint vissza. Ezek a XVIII. század óta napjainkig folyamatosan jelentek meg:²

- *bibliai idézetgyűjtemények* – egykor a katekizmus kiegészítésére szolgáltak, vagy életbölcsesek közvetítése volt a céljuk,
- *képes Bibliák* – képekben mutatják be a bibliai történeteket, a szövegek egészen rövidек, korábban a „biblia pauperum” hagyományát kívánták továbbéltetni vele, ma a még olvasni nem tudó, óvodás korú gyermekek számára készülnek,
- *egyházi ünnepek tartalmát bemutató bibliai képeskönyvek* – elsősorban a karácsony, egyes kiadványokban meg a nagyhét eseményeit dolgozzák fel,
- *katekétikai jellegű gyermekbibliák* – a legfontosabb bibliai történetek didaktikus feldolgozásai (magyarázatokkal, kérdésekkel, erkölcsi tanulságokkal kiegészítve) kevés képanyaggal, ezek többnyire iskolai célokra használt, rövidített Bibliák,
- *szabad elbeszélésű illusztrált bibliai történetgyűjtemények* – az eredeti szöveghez való ragaszkodás lazább, néha mai továbbgondolásokkal egészül ki, néha az illusztrációk is üzenetet közvetítenek, máskor csupán esztétikai jelentőségük van,
- *Jézus-könyvek* – kizárólag Jézus életét és működését mondják el illusztrációk kíséretében,
- *bibliai képeskönyvek* – a bibliai anyag egy-egy szakaszát, vagy eseménysorát mutatják be (pl. teremtés, József-történetek, Mózes-történetek, jézusi példázatok stb.), néha kifestők is egyben,
- *ismeretterjesztő gyermekbibliák* – kortörténeti és kultúrtörténeti ismereteket közvetítenek a bibliai elbeszélésekhez.

Az újabb, gyermekeknek szánt képes kiadványok közül kiemelkednek a

- *bibliai képregények* – egyes történeteket, vagy az egész Biblia leglényegesebb történeteit mutatja be képregényes formában, gyakran serdülő korúaknak szánják,
- *bibliai „böngészők”* – hosszabb eseménysorok részletei, főbb és apróbb jelentései találhatóak meg az igen mozgalmas képeken, amelyek arra szolgálnak, hogy elbeszélés közben a gyermekek megtalálják az adott jelenetet, majd maguk is el tudják mondani, hogy az egyes részletekhez milyen történetek kapcsolhatók.

Szorosabb értelemben azokat a kiadványokat nevezhetjük gyermekbibliáknak, amelyek a teljes Biblia legfontosabb történeteit dolgozzák fel a gyermekek nyelvén és illusztrálják a megcélzott korosztály fejlettségi szintjének figyelembe vételével. Többnyire törekszenek arra, hogy ne térjenek el jelentős mértékben a Biblia eredeti elbeszéléseinek tartalmától és szövegezésétől. A nem elbeszélő jellegű bibliai szövegeket (pl. prófétai igék, zsoltárok, bölcsmondások, újszövetségi levelek szövegeit) is történetekbe ágyazottan használják fel.

Az első – ezeknek a kritériumoknak megfelelő – gyermekbiblia Luther Márton Passionálja volt,³ ami 1529-ben jelent meg először.

2. Christine Reents: *Kinder- und Schulbibeln (szócikk)*. In: Norbert Mette – Folkert Rickers (Hg.): *Lexikon der Religionspädagogik (LexRP)*. Neukirchen-Vluyn, Neukirchener Verlag, 2001. 1010sk.

3. Reprint kiadása, kommentáló kiegészítő tanulmánnyal egybekötve a reformáció emlékévében Gottfried Adam gondozásában jelent meg. *Martin Luther: Passional. Mit 50 Abbildungen*. Berlin, LIT Verlag, 2017.

Könyvecskéjét a reformátor kimondottan „gyermekek és egyszerű embereknek” („umb der kinder und einfeltigen willen”) szánta, akik történeti példák és képek által jobban megszólíthatók.⁴ Célja az volt, hogy ilyen egyszerű formában is eljusson a Biblia tartalma és szövege a családokhoz. A gyűjtemény címe arra utal, hogy a korábbi mártír- és szent-történeteket tartalmazó passionálék helyett a szülők a Szentírás történeteit olvassák és tanítsák gyermekeiknek.⁵ Az 50 történet (11 ószövetségi, 39 újszövetségi) szinte szószerinti hűséggel adja vissza bibliai szövegeket és így tekinti át az egész üdvtörténetet. Minden történet kiegészül egy fametszettel, feltehetően Georg Lembergertől, aki a kor egyik neves művészeinek számított.⁶

A történelmi kutatások egyértelműen igazolják, hogy az első, mind otthoni, mind iskolai használatra széles körben elterjedt gyermekbiblia Johann Hübner kétszer ötvenkét bibliai története volt. Először 1714-ben jelent meg, majd 1731-ben már illusztrált formában adták ki. Tizenhét európai nyelvre és latinra fordították le, hétszer illusztrálták újra.⁷ A 18. század egész folyamán és a 19. század első felében a legkeresettebb gyermekbibliának számított. Magyar nyelven először Fodor Pál, református lelkész fordításában jelent meg 1754-ben, Baselben (1825-ben, a szintén református lelkész Major József újrafordította).

Maga Fodor említi, hogy már volt egy korábbi fordítása is, egy Tóth nevezetű diáktól, de azt gyengének ítélte ahhoz, hogy megjelenjen. Népszerűségét mutatja, hogy 1760 és 1870 között több, mint negyven kiadást ért meg magyar nyelven, de többször kiadták latinul is Magyarországon. Történelmi érdekességgént érdemes megemlíteni, hogy Kazinczy Ferenc, aki Major József gyülekezetében, Sátoraljaújhelyen presbiter volt, elégedetlen volt lelkésze Hübner-bibliájával, ezért elhatározta, hogy elkészíti a „magyar Hübner”, ami már a felvilágosodás követelményeinek is mindenben meg fog felelni. A kéziratát többször átdolgozta miután egy-egy református és evangélikus lelkészbarátjával alaposan átolvasztatta, sőt egy katolikus papot is bevont a teológiai ellenőrzés feladatába. Végül a kiadvány 1831-ben látott napvilágot.⁸

A felvilágosodás zászlóvivőjeként ismert Kazinczy nem tartotta helyesnek, hogy a Bibliából kitisztítsuk a mitológiai képanyagot, vagy hogy a csodatörténeteket racionális magyarázatokkal lássuk el. Szerinte nem szabad az ördögöket és az angyalokat emberi személyekké változtatni, sem a csodák rejtélyességét megszüntetni. Ha ezt tennénk, a gyermekek fantáziavilágát kötöznénk meg, s megakadályoznánk őket abban, hogy költői érzékük kialakuljon.⁹ A felvilágosodás szellemét tükrözi viszont, hogy a történetek elé egy olyan fejezet

4. Luther: *Passional*, 1.

5. Gottfried Adam: *Kommentar zum „Passional”*. In: Luther: *Passional*, 109–125. Itt 112sk.

6. Adam: *Kommentar*. 121.

7. Lásd Christine Reents: *Bildung durch biblische Historien am Beispiel von Johann Hübner*. In: Gottfried Adam – Rainer Lachmann (Hg.): *Kinderbibeln. Ein Lese- und Studienbuch*. Wien – Berlin, LIT Verlag, 2006. 43–49. Christine Reents – Christoph Melchior: *Die Geschichte der Kinder- und Schulbibel*. Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 2011. 117–120.

8. A fenti adatokat lásd Mészáros István: *Kazinczy, egy reformtankönyv szerzője*, http://www.tanszertar.hu/eken/2009_04/mi_0904.htm (utolsó megtekintés: 2018.01.07.)

9. Mészáros, uo.

kerül, amely a Szentfölddel kapcsolatos legfontosabb földrajzi tudnivalókat tartalmazza. Kiegészíti a történetek sorát egy rövid katekizmus a könyv végén, ami hordozza a felvilágosodás jellegzetességeit, amikor részletes, csaknem panteisztikus Isten- és teremtetéstant nyújt, antropológiai része erősen filantropikus, krisztológiája szűkszavú, a pneumatológia helyén pedig rövid sákramentumtan található. A várakozások és az első magasztaló reakciók ellenére, ez a gyermekbiblia nem tudta leváltani a már jól ismert „Hübner”¹⁰.

A gyermekbibliák szövegeinek kutatása nyomán tett felfedezések

A gyermekbibliákban található szöveges részeknek kétféle használatra kell alkalmasnak lenniük. Egyfelől a már olvasni tudó gyermekeknek jól érthető szövegű, követhető felépítésű és aránylag rövid (nem több oldalas) terjedelmű elbeszélésekre van szükségük, hogy önállóan elolvashassák azokat. Másfelől alkalmasnak kell lenniük a szövegeknek arra, hogy a felnőttek felolvassák a gyermekeknek. Olyan történeteket kell tehát bemutatniuk a Szentírásból, amelyek

- a gyermekek számára érthetőek és érdekesítőek,
- tartalmaznak egy olyan csúcspontot, ami vonzza a figyelmet és az emlékezetbe vésődik,
- elgondolkodásra indítanak, megérintenek, és belsőleg megmozgatnak,
- azonosulásra adnak lehetőséget.¹¹

Ezek a követelmények nem jelentik azt, hogy az elbeszéléseknek érzelmdúsaknak kellene lenniük. Nincs szükség érzelmeket keltő szófordulatokra ahhoz, hogy a gyermekekben érzelmek ébredjenek. Ha ezt eleve irányítani kívánja az elbeszélés, akkor elveszi a gyermek szabadságát arra, hogy a maga módján reagáljon a hallottakra/olvasottakra. Az érzelmeket a benne támadt képzetek és asszociációk fogják ébresztetni. A gyermekbiblia szövegének írója akkor jár el helyesen, ha mintegy belülről nézve mondja el a történeteket. Szinte úgy, mintha egy volna a résztvevők közül, akit magát is megérintettek az események. S most gyerekeknek mondja el azt, amiben része volt. A Bibliában ugyanis nincsenek gyermekeknek szóló történetek. Minden bibliai könyv felnőtteknek szól, de témája az élet egésze. Úgy, amit azt Isten látja és velünk láttatni szeretné. Az emberi élet legfőbb kérdései minden életkorban ugyanazok, ezért a rájuk kapható helyes válaszok sem változnak, legfeljebb időközben egyre árnyaltabbakká válnak. A gyermekek nyelvén elmondott bibliai történetek olyan „fordítások”, amelyek elementárisan, az árnyalatokat elhagyva mondják el azt, amit az eredeti szöveg tartalmaz. Nem lebutítják, nem eltorzítják, nem is csupán lerövidítik, hanem elemi erővel és tartalmának a lényegére koncentráva közvetítik.

10. Németh Dávid: *Geschichte der protestantischen Kinderbibeln in Ungarn*. In: Schulfach Religion, Jahrg. 33/2014. – Jahrg. 34/2015. 55–77. Itt 58skk.

11. Dietrich Steinwede: *Erzählen alttestamentlicher Geschichten für Kinder*. In: Gottfried Adam – Rainer Lachmann – Regine Schindler (Hg.): *Das Alte Testament in Kinderbibeln. Eine didaktische Herausforderung in Vergangenheit und Gegenwart*. Zürich, Theologischer Verlag Zürich, 2003. 206–221. Itt 210.

Az elementáris elbeszélés később sem szorul korrekcióra, nem kell utólag hitelessé tenni, csak differenciálni. A gyermekbiblia elbeszéléséből lássa meg a gyermek azt az Istent, akinek képes lesz odaszenteli az életét, várjon Tőle olyan tetteket, amilyenekre majd felnőtt korában is számíthat, ismerjen meg olyan tanácsokat és értelmezéseket, mint amilyenekre a későbbi életében is szüksége lesz. Félrevezeti a gyermeket az a gyermekbiblia, amely úgy akarja közel vinni hozzá a bibliai tartalmakat, hogy gyermeteggé, játékoszá, vagy kalandossá teszi azokat. De az is, amelyik nem „tejnek italával”, hanem „kemény eledellel” akarja táplálni őket. Tudomásul kell venni, hogy a Biblia Biblia, a gyermek pedig gyermek.¹² Amit Isten a Biblia át akar üzeni az embernek, azt kell a gyermekbibliának közvetítenie az embergyermek számára. „A nagy művészet ebben: veszteség és hamisítás nélkül úgy szavakba önteni a szöveg gondolatát, hogy a mai gyermekeknek nagyjából azt mondja, amit tudomásunk szerint a szövegek eredeti hallgatói értettek.”¹³ Ez úgy valószínűsíthető, hogy a gyermekbiblia hű marad a bibliai szöveg tartalmához, de nem feltétlenül a szavaihoz. Minden szót, kifejezést, képet megtart, ami megtartható és mindent megváltoztat, ami csak ilyen úton tehető a gyermekek számára érthetővé, a teológiai tartalmaknak azonban meg kell maradniuk.

Mire kell figyelni a gyermekek oldalán?

3–7 éves korig a gyermekek mágikusan gondolkoznak. A képzeletvilág és a valóság között nem tudnak világosan különbséget tenni. A világuk mesevilág: tele titokzatos, személytelen hatalmakkal, melyeket szimbolikus figurák, képek jelenítenek meg. Amit hallanak, ahhoz eleven képeket kapcsolnak, amit pedig látnak, az meglevenedik a számukra. Ezek vagy megfélemlítően hatnak rájuk, vagy kellemes érzéseket ébresztenek bennük. Valójában a lelkükben levő félelmeket és vágyakat vetítik ki a valóságra, ettől válik valami megfélemlítővé vagy vonzóvá. A mesék – főképp a népmesék – jó „képernyőül” szolgálnak ezekhez a projekciókhoz. Közben persze tudhatja a gyermek már a mese kezdetétől, hogy nem valóságos történetet fog hallani („hol volt, hol nem volt... tán igaz sem volt”), tehát sem a félelmeket, sem a vágyteljesüléseket nem kell egészen komolyan venni, mert az egész csak mese. A gyermekek a bibliai történeteket is ezzel a mágikus alapbeállítottsággal hallgatják. Pedig a Biblia az Isten és az ember közös történeteit mondja el. Nem mesél, hanem történetek elmondásával vallást tesz az emberek Istennel kapcsolatos tapasztalatairól. Mégis elkerülhetetlen, hogy Mózesre, Jézusra, de Istenre is úgy tekintsenek a gyermekek, mint varázslókra. Viszont a gyermekbibliák történetei alapján megtudhatják, hogy a csodás beavatkozások a világ életébe, a személyes Isten tettei. Nem titokzatos – s többnyire félelmetes – lények működnek, hanem Isten cselekszik. Beleélhetik magukat azoknak a bibliai szereplőknek a helyzetébe, akik közvetlenül tapasztalták, hogy mit jelent Istenben bízni, Tőle

12. Martina Steinkühler: *Das Alte Testament – das Neue Testament – Kindern Erzählt. Stellungnahmen einer Autorin zu den Fragen „Was?” und „Wie?”*. In: Gottfried Adam – Rainer Lachmann – Regine Schindler (Hg.): *Inhalte von Kinderbibeln. Kriterien ihrer Auswahl*. Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 2008. 239–250. Itt 240.
13. Anneli Baum-Resch: *„Wann ist eine Kinderbibel gut?”*. In: Adam – Lachmann (Hg.): *Kinderbibeln*. 127–139. Itt 131. *Die große Kunst besteht darin, das, was der Text meint, ohne Verlust und Verfälschung in die Worte zu bringen, die heutigen Kindern in etwa das sagen, was nach unserem Wissen die ursprünglichen HörerInnen der Texte verstanden haben.*

várni segítséget, vagy az Ő védelmében állni. Úgy élik át az elbeszelt eseményeket, mintha velük történnének meg. Ha az elbeszélők tartják magukat a bibliai szöveg mértékletességéhez és nem dramatizálják túl a történeteket túlzó megfogalmazásokkal, pszichologizáló értelmezésekkel, akkor a gyermekek érzékelik, hogy nem mesékről van szó, hanem valóságos történekekről. Emellett persze fontos a szemléletesség, mert ami nem tehető szemléletesség, az a gyermek számára – különösen kisebb korban – nem is létezik.¹⁴

A gyermekbibliákat használó másik korosztály a 8–12 éves korú kisiskolások. Ebben az időszakban a gyermekek eltávolodnak a mesevilágtól és a realitáshoz fordulnak. Már különbséget tudnak tenni a belső világuk és a külső történések, a fantázia és a valóság között. Fel is teszik gyakran a kérdést, hogy „Tényleg így történt?”. Csak az érdekli őket ugyanis, ami valóban megtörtént, az viszont erősen magára vonja a figyelmüket. Főképpen, ha ez az esemény nem hétköznapi. Azonban konkrétan elképzelhetőnek kell lennie, nem lehet szimbolikus, nem jelenthet mást, mint amit a leírás tartalmaz. Nehéz elfogadniuk, hogy Isten tett valamit, inkább azt tudják megragadni, hogy Isten indított valakit arra, hogy ezt, vagy azt tegye. Ha Jézus cselekszik, azt Isten tetteként értelmezik. Kíváncsiak a részletekre is, az akkori világ adottságaira, a konkrét életkörülményekre, szokásokra, a használt eszközökre, a személyek kinézetére, öltözetükre stb. Történetfüzéreket akarnak megismerni, előzményekkel és következményekkel együtt, ahol nincsenek mellékes, vagy érdektelen epizódok, és nem különíthetők el a lényeges és a lényegtelen mozzanatok. Minden fontos, ami megtörtént. Nem értik még, hogy a Biblia nem történelemkönyv, amelyben „helyszíni tudósítások” maradtak ránk, hanem hitvalló elbeszélések. Isten cselekvésének a történetisége azonban nem elhanyagolható aspektusa a kijelentésnek. Nemcsak lelki-szellemi síkon érzékelteti jelenlétét és tudatja akaratát, hanem a világ és az emberi élet eseményeiben is megmutatja önmagát. Erre érzékenyek a gyermekek a kisiskolás korban, s erről kaphatnak információkat a gyermekbibliákban található történetekből.

Módosítások a bibliai szövegen

A gyermekbibliák szövegeinek elemzése azt mutatja, hogy a szerzők az eredeti szövegek módosításaival igyekeznek megfelelni az óvodások és a kisiskolások fejlődéslelektani adottságainak.

a. Gyakran élnek a szövegírók az *esztétikai*, valamint az érzelmi élmény fokozását célzó stílus eszközökkel. Főképp kisebbeknek szóló kiadványokban. Céljuk a gyermekek figyelmének a felkeltése, érzelmi feszültség keltése, vagy az elbeszélés elevenségének fokozása. Ennek érdekében a Bibliában eredetileg nem szereplő személlyel, vagy figurával egészítik ki a történetet. Néha ennek a hozzáadott szereplőnek a perspektívájából mondják el az eseményeket. Előfordul, hogy ezt egyúttal kihasználják arra, hogy vicces mozzanatok csempésszenek a történetbe. Máskor csupán párbeszédes forma alkalmazásával teszik mozgalmassabbá a leírást. Az érzelmek felkeltését célozza, amikor az író a szereplők lelki állapotát (félelmét, szomorúságát, örömét, aggodását, vagy éppen gonoszságát stb.) írja

14. Josef F. Spiegel: *Die Bibel – ein Buch für Kinder? Bibeltheologische und entwicklungspsychologische Aspekte für die Auswahl von biblischen Geschichten für Kinder*. In: Adam – Lachmann (Hg.), *Kinderbibeln*. 165–181. Itt 169.

körül. Így kívánja megkönnyíteni az azonosulás folyamatát. Az elveszett bárányról pl. így lehet érzelmekre hatva írni: „A báránykát félelem fogta el. Már vissza kell mennem a nyájhoz – gondolta. De melyik is a jó irány? Már nem emlékezett rá. Eltévedtem, gondolta magában. Most mit tegyek? A nap eltűnt a távolban és kezdett sötétedni. Valahonnan a sziklák mögül egy farkas ordítása hallatszott.”¹⁵ Erősen kérdéses, hogy szabad-e a gyermekbiblia szerzőjének ilyen eszközökhöz folyamodni.

b. Más esetekben a kiegészítések ismereteket kívánnak közölni a történet jobb megértése érdekében. A kisiskolások már igénylik, hogy a Bibliai korának és helyszíneinek sajátosságairól (földrajzi és éghajlati jellegzetességek, kulturális szokások, társadalmi viszonyok és szerepek, a választott nép és a pogányok vallásosságának jellemzői, használati eszközök, viseletek stb.) információkat kapjanak. Csak így tudják valóságghűen rekonstruálni magukban a történeteket. Legtöbbször elég néhány adat: „A városban él egy ember. Zákeusnak hívják. Az emberek szeretnének bejutni a városba. Pénzt kell adniuk Zákeusnak. Különben nem mehetnek be. Időnként becsapja őket.”¹⁶ Szükséges lehet továbbá egy-egy teológiai fogalom tisztázása az elbeszélés keretében. „'Veled vagyok'. Ez Isten neve, amint magát megnevezi. Csak a négy mássalhangzót ismerjük belőle. A zsidó hagyományban a négy betűt az Örökkévaló, az Úr, vagy a Név szavakkal írják körül. Isten neve egy ígéret, egy program. 'Veled vagyok'. Hogy miként lesz jelen, ezt tapasztalja meg Mózes a későbbiekben.”¹⁷ Nem ritka, hogy a kortörténeti kiegészítések (sokszor illusztrációval együtt), vagy fogalomértelmezések a gyermekbiblia margójára kerülnek. Ez a történet olvasását megszakítja, vagy éppen mellékes megjegyzésnek tűnik, ami akár olvasatlanul is hagyható. Ha valóban a megértéshez szükséges adatot tartalmaz a kiegészítés, akkor legjobb helyen a szövegben van.

c. Gyakran előfordul, hogy a kiegészítés a gyermekek megszólítására szolgál. A szövegíró közvetlenül szólítja meg az olvasókat és kíván hatni rájuk. Vannak esetek, amikor így emel ki a történetből megszívlelendő üzeneteket, máskor meg az olvasókat el akarja gondolkodtatni, vagy viselkedésükben, beállítottságukban akar változást elérni. Jézus megkísértésének a történetében pl. egy helyen ezeket olvashatjuk:

15. StJohn, P.: *Die Gleichnisse Jesu. Erzählt für Kinder*, idézi: Josef Braun: *Literaturtheoretische Betrachtung von Bibelbearbeitungen für Kinder und Jugendliche. Ansatzmöglichkeiten zur Typologisierung und begrifflichen Differenzierung*. In: Gottfried Adam – Rainer Lachmann (Hg.): *Kinder- und Schulbibeln. Probleme ihrer Forschung*. Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1999. 237–251. Itt 248. *Das kleine Schaf hatte Angst. Nun muß ich aber zur Herde zurück, dachte es. Doch welcher Weg war der richtige. Es konnte sich einfach nicht mehr erinnern. Ich habe mich verlaufen, dachte es bei sich. Was soll ich nur tun? Die Sonne verschwand am Horizont, und es wurde dämmrig. Irgendwo hinter den Felsen war das Heulen eines Wolfes zu hören.*
16. Gottfried Adam: *Kleine Erzähllehre*. In: Gottfried Adam – Norbert Mette (Hg.): *Erzählen. Zeitschriften, Aufsätze, Bücher*. Münster, Comenius Institut, 1996. 136–152. itt 151. *Ein Mann wohnt in der Stadt. Er heißt Zachäus. Leute wollen in die Stadt. Sie müssen Zachäus Geld geben. Sonst dürfen sie nicht hinein. Manchmal bertügt er sie dabei.*
17. Idézi Baum-Resch: „Wann ist eine Kinderbibel gut?”. 129. *'Ich bin mit dir'. Das ist der Name, mit dem Gott sich selbst bezeichnet. Wir kennen nur die vier Konsonanten darin. In der jüdischen Tradition werden die vier Buchstaben beschrieben als der Ewige, der Herr, oder der Name. Gottes Name ist ein Versprechen, ein Programm. 'Ich bin mit dir'. Wie er dabeisein wird, wird Moses noch erfahren.*

„Hány embert látsz Jézus körül? Úgy tűnik, mintha egészen egyedül lenne. De nincs magában. Az ördög ott van mellette. Beszél Jézushoz. Az akarja, hogy Jézus vétkessen. Az ördög azt akarja, hogy mi is rosszat tegyünk, nem igaz!? De Jézus 'nem'-et mond. Újra meg újra Igétet idéz neki a Bibliából. Az ördög ezt nem akarja hallani. Nem akarja, hogy 'nem'-et mondjunk neki. Nem akarja, hogy Igétet mondjunk neki a Bibliából. Gondolj erre, amikor az ördög megkörnyékez és gonoszságra akar rávenni.”¹⁸

Az ilyen értelmező és beszélgető történetelmondás az utóbeszélgetést elővételezi és beleépíti a bibliai történetbe. Félő, hogy a gyermek nem tudja kihámozni a bibliai történetet az elmondottakból.

A leggyakoribb szövegtorzítások

A gyermekbibliákban három olyan tipikus hibával találkozunk újra meg újra, amelyek noha jó szándékú kezdeményezések, mégis meghamisítják a bibliai üzenetet. Minden esetben az előbb említett szerzői kiegészítések tartalmazzák ezeket a torzításokat. Ilyenkor a szöveg írója nem elégszik meg azzal, hogy a Biblia intenciójának megfelelően adja vissza a történetet, hanem „rá akar segíteni” a hatásra (moralizálás, misszionálás), vagy ki akarja venni a „méregfogát” a bibliai elbeszélésnek (szépítés, magyarázkodás). Mintha a Szentírás tartalma önmagától nem lenne képes hatni, vagy nem tudná magát „megvédeni”.¹⁹

a. *Moralizálás:* Legtöbbször ez a hiba fordul elő. A szerző a történetből a gyermekek számára olyan következtetéseket von le, amelyekkel viselkedésváltozást akar elérni náluk. Már a 18. század gyermekbibliáinál kialakult ez a szokás, a felvilágosodás után viszont jelentősen megerősödött. A szerzők abból indultak ki, hogy a gyermekek vallásos nevelésének egyetlen igazi célja az, hogy a kis akaratos, szertelen, engedetlen, minden rosszra hajlamos emberi lényekből erkölcsös személyeket faragjunk. Azt tapasztalták, hogy mindezt az Isten tekintélyének a segítségül hívásával sokkal hatékonyabban el lehet érni, mint saját erőfeszítésekkel. Ha Ő fenyeget büntetéssel, vagy Ő helyez kilátásba valamilyen jutalmat, annak van hatása. Ha más nem, annyi mindenképpen, hogy a gyermek félelemből fogja kerülni a rosszat, és számításból cselekedni a jót. Így növelhető a száma a szorongó, állandóan bűntudattal küszködő, valamint a teljesítményközpontú, törvényeskedő és önigazult keresztyéneknek. Egyik eredmény sem célja az újszövetségi alapon álló keresztyén etikának. A gyermekbibliákban megfigyelhető moralizáló tendencia nemcsak a hagyományos felfogású hittanoktatás belső logikájának is megfelel. Még ma is nagyon elterjedt az applikációra ki-

18. Beers, G., idézi Braun: i. m. 249. *Wieviel Menschen siehst du bei Jesus? Es sieht so aus, als wäre er ganz allein. Aber er ist nicht allein! Der Teufel ist bei ihm. Er spricht zu Jesus. Er will, daß Jesus Böses tut. Der Teufel will auch, daß wir Böses tun, stimmt's? Aber Jesus sagt 'nein'. Er sagt dem Teufel immer wieder Worte aus der Bibel. Der Teufel will das gar nicht hören. Er will nicht, daß wir 'nein' sagen. Er will nicht, daß wir ihm Worte aus der Bibel sagen. Denke daran, wenn der Teufel zu dir kommt und dich zum Bösen überreden will.*
19. Az alábbiakban a következő tanulmány gondolatmenetét követjük: Anneli Baum-Resch: *Kritisch-konstruktive Analyse von Kinderbibeln. Überlegungen zu den Kriterien der Beurteilung.* In: Adam – Lachmann (Hg.): *Kinder- und Schulbibeln.* 252–276. Itt 264skk.

futó hittanóra-felépítés. Azaz a tananyag-feldolgozás utolsó szakaszában a tanár többnyire erkölcsi tanulságokat von le a tanultakból. Hasonló szándék vezérli a gyermekbiblia-szerzők egy részét is. Egy sor erkölcsi tanulságot lehet levonni pl. József történetéből: Isten ajándékaiért hálát kell adni, nem pedig dicsekedni kell velük, fontos becsületesnek lenni, szorgalmasan dolgozni, segíteni a rászorulókon stb. A tékozló fiú pedig nagy szomorúságot okoz az apjának, amikor engedetlenné válik és szemtelenül kikéri a vagyonát. A fiúra vonatkozó negatív megállapítások vissza akarják tartania gyermekeket a hasonló viselkedéstől. Közben akaratlanul a nagyobbik fiú hozzáállása válik pozitív példává.

A gyermekbiblia-kutatás rámutatott, hogy nem kell moralizálónak lennie egy ilyen bibliának ahhoz, hogy etikai tartalmakat közvetítsen.²⁰ Különbséget kell tennünk morális és etikus viselkedés között. Morálisan jár el az, aki megszabott normáknak és elfogadott értékeknek megfelelő magatartást tanúsít. Ha a bibliai történetekből normákat és értékeket szűrünk ki és azok követésére szólítjuk fel a gyermekeket, akkor moralizálunk. A történetek nagy többsége viszont nem akar normatív lenni, nem engedelmességre, hanem azonosulásra, továbbgondolásra és belátásra készítet. Mai pszichológiai kifejezésekkel élve, nem a felettes én és az én-ideál megerősítésében érdekelt, hanem az én irányultságát akarja Istentől megszabottá tenni. Szellemi irányítást akar adni, ami Isten felé mutat. Isten felé, aki „az istentelent is megigazítja” (Róm 4,5) és aki „jóltévő a háládatlanokkal és gonoszokkal” (Lk 6,35). Ennek alapján szabadon belátható, hogy mi a jó és mi a rossz. Akkor is ilyen módon kell belátásra jutni, ha bizonyos helyeken egészen direkt módon nevezi meg a Szentírás, hogy mi jó és mi rossz, és közvetlenül kér, hogy „iszonyodjatok a gonosztól és ragaszkodjatok a jóhoz” (Róm 12,9). Ha ugyanis elmarad a szabad belátás, akkor az engedelmisség félelemből származik és kötelességszerű lesz.

b. *Misszionálás*: Ez a hiba az előbbi ikerpárja. Amaz a cselekedetek vonalán akarta a gyermekeket közvetlenül befolyásolni, ez ugyanazt teszi a hit vonalán. A szerző igyekszik minden alkalmat kihasználni arra, hogy hitre, Istenhez való ragaszkodásra szólítsa fel a gyermekeket. Ez ismét nemesnek látszó törekvés, csakhogy a gyerekek 7-8 éves korukig természetüknél fogva hisznek, sőt hiszékenyek, nekik tehát nincs szükségük ilyesfajta biztatásokra. A kisiskolások pedig a tapasztalható dolgokra koncentrálnak, vagyis csak az hihető a számukra, amit konkrét eseményekhez, érzékszervekkel is megragadható jelenségekhez lehet kötni. Tudnunk kell, hogy ez szöges ellentétben áll a teológiai hitfogalommal, melynek lényeges eleme, hogy hinni tapasztalatok nélkül, sőt azok ellenére is lehet, mert a hit alapja Isten személye és szava, nem pedig a tapasztalati bizonyítékok. A gyermek azonban ebben az életkorban a tapasztalatokon tájékozódik, ezért hajlik arra is, hogy pozitív vagy negatív tapasztalataiból közvetlenül pozitív, ill. negatív következtetéseket vonjon le Istenre nézve. Nagy jelentősége van tehát a gyermekek számára ebben az életidőszakban a bibliai személyek tapasztalatairól szóló beszámolóknak. Ha ezeket hitelt érdemlő módon közvetítik a számukra, akkor saját tapasztalatok hiányában is elhiszik, hogy Isten munkálkodik emberek életében. Egyik gyermekbiblia Kain és Ábel története után a következőket

20. Lásd: Thomas Schlag – Robert Schelander (Hg.): *Moral und Ethik in Kinderbibeln. Kinderbibelforschung in historischer und religionspädagogischer Perspektive*. Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 2011.

írja: „Azóta kétféle ember él a földön: a jók és a gonoszok. Ugye jobb nekünk, ha a Jóistennel tartunk, Neki engedelmeskedünk, Őbenne bízunk? Aki ezt teszi, az idők végén belép majd az elveszett Paradicsomba és örökké ott maradhat”. Ezzel szemben a történet szerint Isten nem megbélyegzi, hanem elpecsételésével védelmébe veszi Kaint.²¹ A szöveg erőszakosan szeretné a gyermekeket döntésre kényszeríteni Isten mellett, akinek a jó volta kevésbé érzékelhető a mondottakból, csupán frázis marad. Isten itt nem jó, hanem igazságos – persze emberi módon az. Helyette a gyermeknek kell jónak lenni azáltal, hogy Isten mellett dönt, majd ennek következményeként az Isten igazsága a javára fog szolgálni. Meg kell itt emléteni, hogy a gyermekek gondolkodásához jól illeszkedik ez a gondolatmenet, csak a Biblia üzenetével nem egyezik. Az Ószövetségben nagy számban találunk olyan történeteket, amelyek Isten kérlelhetetlen igazságszolgáltatásáról beszélnek. Az ószövetségi kijelentés egészét tekintve azonban világossá válik, hogy a hangsúly az Isten hűségére és szeretetére esik – a választott nép engedetlensége és bűnei ellenére is.

A mai gyermekbibliák nagy többsége kihagyja az olyan történeteket, amelyekben Isten bosszúállónak látszik, és erkölcsi vonatkozásban is kerüli Istennek azt a hagyományos bemutatását, ami szerint mennyei erkölcsöszként ellenőrzi és minősíti az emberek viselkedését. Inkább jóságos, mindent megértő és elnéző, a rosszat is mindig jóra fordító személy benyomását akarják kelteni. Így szeretnék vonzóvá tenni Istent a gyermekeknek, és kíváncsiságot a hozzá tartozást. Bár ezek a vonások nincsenek ellentétben a Biblia bizonyágtételével, mégis kimarad az istenképből Isten szeretetének a szenvedélyessége, aminek része a figyelmeztetés, az intés, sőt a büntetés is, ha az ember megmentéséről, vagy a gyengék védelméről van szó.

c. Szépítés: Arról a törekvésről van szó, amely a Biblia kényelmetlen részeit ártalmatlanná akarja tenni. Előfordul, hogy személyeket próbál a szerző jobb színben feltüntetni, mikor pl. azzal menti Jákób kivétező magatartását Józseffel kapcsolatban, hogy „*talán nem volt elég pénze, hogy minden fiának ilyen ruhát varrasson. Lehet, hogy csupán egyetlen tarka ruhája volt a kereskedőnek. Jákób, az apa bizonyára minden gyermekét szeretett*”.²² Máskor a szerző a közerkölcsöt kívánja menteni, amikor pl. Ruth Boáz mellé fekvését éjszakáról nappalra teszi át, vagy így módosítja a történetet: Naomi az tanácsolja Ruthnak, hogy „*Menj Boázhoz. Várj a hálósobája előtt, amíg eszik és iszik. Ha ott vársz rá, tudni fogja: Ruth kész rá, hogy összeházasodjon velem*”.²³ Van, aki egyenesen Isten döntésének a büntető jellegét igyekszik szépíteni azzal, hogy megmagyarázza: Ádámnak és Évának jobb, ha nem

21. Baum-Resch: *Kritisch-konstruktive Analyse*. 262. *Von nun an gab es immer zwei Klassen auf Erden: die Guten und die Bösen. Wollen wir uns nicht am besten zum lieben Gott halten, ihm gehorchen und ihm vertrauen? Wer das tut, wird am Ende der Zeit einmal ins verlorene Paradies eintreten und immer dort bleiben dürfen.*

22. Baum-Resch: *Kritisch-konstruktive Analyse*. 263. *A továbbiakat lásd ugyanitt. Vielleicht reichte sein Geld nicht, um jeder seiner Söhne ein solches Hemd nähen zu lassen. Vielleicht gab es aber auch beim Händler nur ein buntes Hemd. Sicher hatte der Vater Jakob alle seine Kinder lieb.*

23. Regine Schindler – Stepán Zavrel: *Mit Gott unterwegs. Die Bibel für Kinder und Erwachsene neu erzählt*. Zürich, bohem press, 2005. 85. *Geh zu Boas. Warte vor seiner Schlafkammer auf ihn, bis er gegessen und getrunken hat. Wenn du dort auf ihn wartest, so weiß er: Ruth ist bereit, mich zu heiraten.*

maradnak annak a fának a közelében, aminek a gyümölcse ellenállhatatlanul csábítja őket, mert csak újra bűnbe esnének.

A legnagyobb gondot a szerzőknek az erőszakos, véres, kegyetlen történetek jelennek. A Szentírás sok ilyen történetet, vagy történetrészletet tartalmaz. Ezek a jelenetek azonban éppen nem a terrort demonstrálják, hanem az ember tehetetlenségét és kudarcait, valamint azt, hogy Isten a népét a pusztulás széléről, halálos veszedelmekből, a halál rettentéséből is kiszabadítja. A háborús győzelmek és vereségek „*alázatos önismeretre szólítanak fel: Vedd észre, ki vagy valójában, elveszett és elhagyott tömeg, jövő nélküli nép lennél, ha Isten nem könyörült volna rajtad*”.²⁴ Az újabb gyermekbiblia-kiadásokban megfigyelhető a „gonosz és az erőszak tétlen kitisztítására” irányuló törekvés.²⁵ De legalább a szépítő megfogalmazások keresése. Az zsidó fiúgyermek megöléséről pl. az egyik gyermekbiblia annyit mond, hogy a Nílusba dobták őket, vagy Mózes megütötte az egyiptomit, és teljesen hallgat arról, hogy Dávid fejét vette Góliátnak, vagy Péter levágta a főpap szolgájának fülét. Más kiadványokban ugyan szerepel Izsák feláldozásának a története, de az már nem, hogy Ábrahám felemelte a kezét, hogy megölje a gyermeket. A pozitív szereplők által elkövetett erőszakot a legtöbb szerző önvédelemként értelmezi. Mivel a történetek túlnyomó részében vagy Isten népét, ill. választottját, vagy pedig ártatlan embereket ér támadás, a gyermekek az áldozatok iránt tanúsítanak együttérzést. A háborús történetek közül kettő emelkedik ki, amelyek szinte valamennyi gyermekbibliában szerepelnek. Mindkettőben Izráel harc nélkül, békés eszközökkel arat győzelmet. Jerikó elfoglalása az egyik, ahol a város lakosainak kiirtására csak egy rövid megjegyzés utal: Ráhábön kívül nem maradt meg senki. A másik Gedeon győzelme a midianiták fölött, ahol viszont az ellenség összezavarodott katonái a sötétben egymást gyilkolják meg. Ezeknek a történeteknek kétség kívül fontos mondanivalója, hogy Isten képes harc nélkül is győzelmet adni.

d. *Magyarázkodás*: Leggyakrabban a csodatörténetek elbeszélésekor fordul elő, hogy a szerző külön magyarázattal próbálja a csodát a gyermekek számára valamelyest érthetővé tenni. Erre az iskolás kor előtt még nincs szükség, a későbbiekben viszont a gyermekek részint gyarapodó természettudományos ismereteik okán, részint a jelenségek és folyamatok „hogyanja” iránti természetes érdeklődésük miatt keresik a titkok megfejtését. A felvilágosodás korában – nem annyira a gyermekek érdeklődésére válaszképpen, inkább a felnőttek újfajta gondolkodásmódjából fakadóan – sok példát találunk igen erőltetett racionális magyarázatokra. Pl. Jónást egy Cet nevű hajó vitte Ninivébe. A gyermekbibliák mai írói elsősorban a kisiskolások magyarázatokra irányuló igényét érzékelik. Ezért a kevésbé érthető mozzanatokot elhagyják. Az egyiptomi kivonulás történetében pl. nem

24. Irmgard Weth: *Die dunklen Seiten des Alten Testaments – Zumutung nicht nur für Kinder*. In: Adam – Lachmann – Schindler (Hg.): *Das Alte Testament in Kinderbibeln*. 253–269. Itt 159. *Erkenne, wer du in Wahrheit bist, ein verlorener und verlassener Haufen, ein Volk ohne Zukunft, wenn sich Gott nicht über dich erbarmt hätte*.

25. Anton A. Bucher: *Ein zu lieber Gott? Oder: Ist die Tilgung des „Bösen” aus der Bibeldidaktik „nur” gut?* In: Volker Elsenbašt – Rainer Lachmann – Robert Schelander (Hg.): *Die Bibel als Buch der Bildung*. Wien, LIT Verlag, 2004. 175.

esik szó arról, hogy Mózes kinyújtotta a botját a tenger felé, hogy az kétfelé váljon, hanem csak ennyi áll a szövegben: „Isten azonban most sem hagyta el őket. Akkora szelet keltett, hogy kettévált a tenger.”²⁶ Másik gyermekbiblia így fogalmaz: „Olyan erős keleti szél támadt, hogy egy helyen kettéfújta a tengert, így egy út keletkezett, két hatalmas vízfal között.”²⁷ Némelyek óvatosságból csak azokat az újszövetségi csodákat veszik be a válogatásba, amelyek Isten országának a jeleiként értelmezhetők. „Az evangélisták – úgymond – megdöbbenő csodatörténetekkel világítják meg ezt az új üzenetet.”²⁸ A Szentlélek kitöltetésének rejtelmes eseményét egyik szerző úgy teszi könnyen érthetővé, hogy az utcán várakozók szemszögéből nézve azt írja: „Akkor hirtelen felkapták a fejüket. Az egyik házból hangos éneklés hallatszott. A ház fölött morajlás, mintha vihar tört volna ki. Akkor kinyílt az ajtó. Férfiak és asszonyok tódultak kifelé. Ujjongtak és énekeltek. A fejük fölött fénylett valami, mintha meggyulladtak volna.”²⁹ Ez a néhány példa is jól szemlélteti, hogy elhallgatással, vagy racionalizálással miként akadályozható meg, hogy a gyermekekben olyan kérdések támadjanak, amelyekre a felnőttek sem tudnak választ adni.

A gyermekbibliák szövegezésének főszabálya, hogy lehetőség szerint ragaszkodjanak az eredeti bibliai elbeszéléshez, annak ne változtassák meg a szerkezetét, ne módosítsák az üzenetét, ne állítsák a szövegtől idegen célok szolgálatába és ne módosítsák a saját, vagy az olvasók vélt igényei szerint.

A gyermekbibliák illusztrációi

A gyermekbibliák elengedhetetlen tartozéka az illusztráció. Ha hiányzik, vagy ha csak néhol fordul elő és nem minden történethez tartozik egy-egy kép is, akkor iskolai használatra szánt Bibliával van dolgunk. Az ilyen kiadványokat idősebb gyermekeknek szánták, ők viszont már a teljes Bibliát is elkezdhetik használni. Nem szorulnak rá előre kész válogatásokra, sem pedig egyszerűsített szövegekre.

Ha a 17-19. századi gyermekbibliákat lapozgatjuk, azonnal feltűnik, hogy a képanyaguk elsősorban didaktikai célokat szolgál. Az alkotások törekszenek lehetőség szerint élethűen visszaadni a történet hagyományosan vett középponti jelenetét, és megkísérelnek sokféle részletkérdésre is választ adni a kép jól kidolgozott mellékjeleneteiben, ill. a mellékalakok mozdulatai által. A képek végigböngészése nyomán a történet több aspektusa is kirajzolódik. Jellemző még a korábbi idők ábrázolásaira, hogy morális tanulságok levonására is módot adnak. Továbbá kevésbé törekszenek a bibliai kornak megfelelő öltözetek és tárgyak bemutatására (amennyire erről lehettek egyáltalán ismeretei az akkori alkotók-

26. Marijke ten Cate: *Nagy családi gyermekbiblia*, Budapest, Kálvin Kiadó, 2015.

27. Anne de Graat: *Az első gyermekbibliám*, Budapest, TBL Magyarország Alapítvány, 2006. 56.

28. Baum-Resch: „Wann ist eine Kinderbibel gut?”. 135. *Mit eindrucksvollen Wundergeschichten verdeutlichen die Evangelisten diese neue Botschaft.*

29. Uo. 132. *Doch plötzlich horchten sie auf. Aus einem Haus drang lauter Gesang. Und über dem Haus brauschte es, als sei ein Sturm losgebrochen. Da ging die Tür auf. Männer und Frauen strömten heraus. Sie jubelten und sangen. Und über ihren Köpfen leuchtete es, als hätten sie Feuer gefangen.*

nak), helyette a saját koruk viseletében és környezetének tárgyaival körülvéve ábrázolják a szereplőket. Ez lehetett szándékos is, hogy így tegyék mintegy jelenvalóvá a szemlélő számára a bibliai történeteket.

A 20. század utolsó harmadának gyermekbiblia-dömpingje az illusztrációknak egészen más feladatot szán. A késő modern, vagy posztmodern szemléletváltásnak megfelelően az átélésekre figyelő, a belső folyamatok által meghatározott, kontemplatív szubjektum kerül előtérbe. Ez váltotta le a modern kor heroikus, versenyző, önmegvalósító, magamutogató szubjektumát. Az egyén már gyermekkorában sem azt keresi egy könyvillusztráció szemlélése közben, hogy vajon az alkotó mit akart kifejezni, milyen többletismerethez lehet jutni a kép alapján, vagyis nem kezdi el tanulmányozni, elemezgetni a képet, hanem benyomást szerez, az alkotás hatását konstataálja. Nem a megismerés nyomán, hanem a megérintettség alapján ítél. Ezért feltételezhető, hogy azt a gyermekbibliát nem fogja nézegetni a gyermek, amelynek a képei nem tetszenek neki.³⁰

Fejlődéslélektani megfigyelések

A gyermekbibliák illusztrációit akkor tudjuk megfelelően értékelni, ha nemcsak a saját esztétikai érzékükre hagyatkozva mondunk véleményt, hanem figyelembe vesszük, hogy a gyermekek miként fogadják a képeket az iskoláskor előtti életkorban (3-7. életév) és a kisiskolás kor idején (8-12. életév). Többen vizsgálták általánosan a képpercepció jellegének alakulását az élettörténet folyamán. Ezek eredményeivel egybehangzanak a gyermekbibliák képanyagának fogadtatásával kapcsolatos megfigyelések.³¹

a) Az iskoláskor előtt a gyermekek csak az egyszerű, egyértelmű tartalmakat közvetítő és nem elvont stílusú képekkel tudnak valamit kezdeni. Az ilyen képek elindítják a gondolataikat, mesélésre készítetik őket. A képnek számukra ismert, vagy az elképzeléseiknek megfelelő tárgyakat és személyeket kell ábrázolnia. Kedvenc színeik, állataik, tárgyaik előfordulása is fontos szerepet játszik. A tartalom felől közelítenek az illusztrációkhoz, az esztétikai vonatkozások, vagy a művészi megoldások csak a „szépség” szempontjából érdeklik őket. Elvárásuk szerint a kép az ábrázolt történetet kell, hogy bemutassa, ezért annak az elemeit, vagy összefüggéseit keresik benne. A történet részleteinek felismerése örömet okoz. Gyakran bele is feledkeznek a kép nézésébe és képzeletben továbbgondolják a történetet. Még nem tudnak különbséget tenni központi és mellékes részletek között, ezért a képnek azt az elemét érzik fontosnak, amelyhez asszociációk ébrednek bennük. A

30. Vö. Marion Keuchen: *Bild-Konzeptionen in Bilder- und Kinderbibeln*. Teil 1. Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 2015. 531skk.

31. Christina Kalloch: *Bild-didaktische Perspektiven für den Religionsunterricht der Grundschule*. Hildesheim etc., Olms, 1997.; Hans-Peter Eggerl: *Kinderbibel-Bilder: theologisch fundiert, pädagogisch reflektiert, am Kind orientiert*. In: Gottfried Adam – Rainer Lachmann – Regine Schindler (Hg.): *Illustrationen in Kinderbibeln. Von Luther bis zum Internet*. Jena, IKS Garamond, 2005. 309–331.; Anton A. Bucher: *Kind und Bibelbild. Entwicklungspsychologische Aspekte*. In: Ulrich Körtner – Robert Schelander (Hg.): *Gottesvorstellungen*. Wien, 1999. 77–92.; Nicole Metzger: „Geschichten sind doch dazu da, weitererzählt zu werden”. *Eine empirische Untersuchung zum Sinn, Relevanz und Realisierbarkeit einer Kinderbibel von Kindern*. Kassel, kassel university press, 2012. Az alábbiakban ezekre a kutatásokra támaszkodom.

képek által kifejezett hangulatot ekkor még csak az ábrázolt személyen arckifejezéséből (vidám, mosolygós, vagy szomorú, mérges) tudják leolvasni.

b. A kisiskolás korban kezd változni a gyermekek képekhez való viszonya. Még mindig illusztrációnak tekintik a képeket, de már észreveszik, hogy a különböző alkotók más-képp értik a történetet, máshova helyezik a hangsúlyt. Ez bizonyos mértékig zavarja is őket, mert a történet bennük zárt folyamatként van jelen, s ezt az állandóságot várják az ábrázolásokban is. Azt már belátják, hogy más-más jelenetet ragadnak meg a különböző illusztrációk, de a sajátjukétól eltérő értelmezést idegennek találják. A megítélés fő szempontja áttevődik a „szépségről” a realitásközeliségre. Elvárják, hogy személyek és a tárgyak ábrázolása fotószerű legyen: kidolgozott részletekkel, világos kontúrokkal, élethű mozdulatokkal. A képnek „szabályosnak” kell lennie (arányok, megfelelés a történettel, élethűség), csak ekkor „jó” az ábrázolás. A szépség szempontja csak abban jut kifejezésre, hogy azt találja szépnek a képen a gyermek, amit az életében is annak tart, míg amivel kapcsolatban negatív élményei vannak (ijesztő, csúnya, fájdalmat okozó, szégyenletes), annak az ábrázolását is így ítéli meg.

A kisiskolás kor második felében már kezdenek számítani a művészi szempontok is: a kompozíció, a fény- és árnyékhatások, az ábrázolás stílusa, a művész szándéka stb. Ezek a jellemzők azonban még úgy funkcionálnak, mint segédeszközök a tartalom bemutatására. A gyermekek még mindig a tartalmi hűséget kérik számon az ábrázolásokon. A kép hangulatának megítélésénél már nemcsak az arckifejezéseket, hanem a mozdulatokat és főként a színek tónusait, és a világos és sötét színek arányát veszik figyelembe (a világos örömet, vidámságot, a sötét pedig szomorúságot, haragot, félelmet fejez ki). A fekete-fehér képektől ezért – amint a kisebb gyermekek is – idegenkednek.

Az illusztrációk feladata

Ha a felhasználók oldaláról közelítjük meg az illusztrációk feladatának a kérdését, akkor nyilvánvaló, hogy nem az esztétikai élmény nyújtása áll az első helyen, hiszen a gyermekbibliákat lapozgató 3–12 évesek nem önmagukban is értékes képzőművészeti alkotásokkal akarnak találkozni, hanem segítséget kívánnak kapni a szöveges tartalom elképzelésében és megértésében. Ez nem jelenti azt, hogy művészi szempontból nem kell igényeseknek lenniük az illusztrációknak, de azt igen, hogy a művésznak le kell mondania arról, hogy ennek a feladatnak a teljesítése közben nagy alkotásokat hozzon létre. Tehetségét, leleményességét a szöveg és a gyermekek szolgálatába kell állítania. Képei nem a műkritikusoknak, de nem is a szülőknek, hanem a gyermekeknek kell, hogy tetszenek. Magyarországon kevésbé jellemző, de a nyugati országokban igen gyakori, hogy a művész a gyermekbiblia illusztrálásánál egyáltalán nincs tekintettel a gyermekekre, hanem csak a saját intuícióira figyel, és képeiben egyéni megközelítési módját és teológiai nézeteit juttatja kifejezésre. Megfigyelhető a másik véglet is. Amikor az alkotó egészen a gyermekekhez igyekszik alkalmazkodni. Olyan illusztrációkat készít, amilyenek az ő sejte szerint tetszenek a gyermekeknek. Az ilyen indíttatású illusztrátorok ritkán találják el a gyermekek valódi igényeit. Ezért gyerekesen játszanak a formákkal és a színekkel. Azt gondolják, hogy a vic-

ces, mesés, aranyos figurák, a gyermekrajzszerű ábrázolások, a fej, a szemek aránytalan felnagyítása, vagy a nagy, egyszínű felületek megnyerik a gyermekek tetszését. A vizsgálatok azt mutatják, hogy felnőttek szeretik az ilyen gyermekkönyveket, a gyermekek kevésbé. Főleg, ha nem meséről, hanem történetekről van szó. A gyermekek többsége a történetek tükröződését keresi a képekben, annak megjelenítését, amiről a történetben hallottak. A művész feladata, hogy ezt az igényt úgy elégítse ki, hogy mégis hozzájáruljon a történet teljesebb megértéséhez és esztétikai élményt is nyújtson.

Az illusztrációk fő funkciói a következők:

- Felkeltik a gyermekek érdeklődését. Ez akkor mondható sikeresnek, ha a gyermek a képet látva meg akarja ismerni a történetet is, vagy ha a történet megismerése után/közben a kép elindítja a gyermek fantáziáját, továbbgondolásra sarkall. Fontos, hogy a kép ne más irányba, hanem a történettel kapcsolatosan serkentse a gyermek képzeletét és gondolati tevékenységét. Részletgazdagságával, összetettségével ne kösse le, illetve ne vonja el a figyelmet a történetről. Pontos, élethű ábrázolásai pedig ne bénítsák meg a gyermek képzelőerejét.
- Úgy tesz láthatóvá a történet egy mozzanatát, hogy egyben értelmezik is a történetet. Már önmagában a kiemelés is értelmezés, hangsúlyhelyezés az események egy meghatározott mozzanatára, valamely aspektus előtérbe állítása, ami mindig azt sugallja, hogy ez fontosabb a többinél. Értelmező jelentősége van továbbá a szereplők elhelyezésének, egymáshoz való viszonyuk, érzelmi állapotuk kifejezésének, a mozdulatok dinamikájának, valamint a színek és a fény-árnyék viszonyok megválasztásának. Az értelmezésnek teológailag helytállónak kell lennie, nem hamisíthatja meg a történet üzenetét. Vannak alkotók, akik pusztá dekorációknak szánják illusztrációikat. Mások elsősorban kortörténeti ismeretek közvetítésére használják. Ilyenkor lemond a művész arról, hogy megkeresse a történet mondanivalóját, hogy azt próbálja a maga eszközeivel kifejezni. Vannak példák arra, hogy az illusztráció csak kíséri a szöveget, egy-egy részletet, többnyire nem is a leglényegesebbet teszi láthatóvá. Lökést akar adni a gyermeki képzeletnek anélkül, hogy irányítaná. Ezt az elbeszélésre bízza.
- Részletekkel egészítik ki az elbeszélésben mondottakat. Az elbeszélés nem térhet ki olyan részletekre, mint az öltözet, az eszközök, az épületek, a természetes környezet. Nem mondhat el részleteket arról, hogy valaki vagy valami hogyan néz ki, mi minden veszi körül, mi milyen távolságban esik tőle. Viszont a kép mindezeket egy pillanat alatt láthatóvá tudja tenni. Nem használja ki a lehetőségeket az olyan illusztrátor, aki elnagyoltan, vagy színszegényen jeleníti meg az alakokat és a tárgyakat. A túlszűfolt kép viszont zavart okoz azzal, hogy szétszórja a szemlélő figyelmét.
- Gyönyörködtetnek. Az előbbiekből már kiderült, hogy a pusztá gyönyörködtetésnél többet kell nyújtania a gyermekbibliák illusztrációinak. Ugyanakkor nem elhanyagolható szempont, hogy a gyermekek szépnek találják-e a képeket. Semmiképpen sem jelentheti ez azt, hogy giccsesen „túl szépnek”, vagy gyerekesen

aranyosnak kellene lenni az ábrázolásoknak. Szeretik viszont a gyermekek, ha újra és újra felfedezhetnek a képeken egy-egy állandó szereplőt (pl. egy gyermeket), vagy egy állatfigurát (pl. egy kisbárányt). A szimbólumok és a szimbolikus kifejezési módok alkalmazása az illusztrációkban a felhasználók elvonatkoztatási képességének a fejletlensége miatt nem látszik indokoltnak, jóllehet a gyermekek esztétikai nevelése tekintetében, illetve a vallásosság legelementárisabb nyelvezetének az elsajátításában lenne jelentőségük. Egy elvont ábrázolás a gyermekekben inkább értetlenkedést vált ki, mintsem a transzcendens jelenlétének egyértelmű megsejtését.³²

Az utóbbi idők kutatásai feltárták, hogy a gyermekbibliák készítői kevésbé veszik figyelembe, hogy miként fogadják a gyermekek a gyermekbibliákat, sokkal inkább azt tartják szem előtt, hogy a felnőttek mit gondolnak jónak, érdekesnek és hasznosnak a gyermekek számára. A jövőben sokkal nagyobb súlyt kell helyezni a fogadó oldal, azaz a gyermekek befogadási készségének, érdeklődésének és igényeinek a vizsgálatára, s ennek fényében kell teológiailag átgondolt tartalmú, a gyermekkor adottságaihoz igazodó és igényes gyermekbibliákat tervezni és megjelentetni.

Felhasznált irodalom

- ADAM, Gottfried: *Kleine Erzählehre*. In: Gottfried Adam – Norbert Mette (Hg.): *Erzählen*. 136–152.
- ADAM, Gottfried: *Kommentar zum „Passional”*. In: LUTHER: *Passional*. 109–125.
- ADAM, Gottfried – LACHMANN, Rainer (Hg.): *Kinder- und Schulbibeln. Probleme ihrer Forschung*. Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1999.
- ADAM, Gottfried – LACHMANN, Rainer – SCHINDLER, Regine (Hg.): *Das Alte Testament in Kinderbibeln. Eine didaktische Herausforderung in Vergangenheit und Gegenwart*. Zürich, Theologischer Verlag Zürich, 2003.
- ADAM, Gottfried – LACHMANN, Rainer – SCHINDLER, Regine (Hg.): *Illustrationen in Kinderbibeln. Von Luther bis zum Internet*. Jena, IKS Garamond, 2005.
- ADAM, Gottfried – LACHMANN, Rainer (Hg.): *Kinderbibeln. Ein Lese- und Studienbuch*. Wien – Berlin, LIT Verlag, 2006.

32. Szemben a katolikus valláspedagógus, Hubertus Halbfas véleményével, aki az elvont ábrázolásokban lehetőséget lát a transzcendens valóság érzékelésére. Az ilyen ábrázolások „érzékenyítenek” a „genuin vallási dimenzióra”. Hubertus Halbfas: *Religionsunterricht in der Grundschule. Lehrhandbuch* 3. Düsseldorf, Patmos Verlag, 1996. 519.

- ADAM, Gottfried – LACHMANN, Rainer – SCHINDLER, Regine (Hg.): *Inhalte von Kinderbibeln. Kriterien ihrer Auswahl*. Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 2008.
- ADAM, Gottfried – METTE, Norbert (Hg.): *Erzählen. Zeitschriften, Aufsätze, Bücher*. Münster, Comenius Institut, 1996.
- BAUM-RESCH, Anneli: „Wann ist eine Kinderbibel gut?“. In: ADAM – LACHMANN (Hg.): *Kinderbibeln*. 127–139.
- BAUM-RESCH, Anneli: *Kritisch-konstruktive Analyse von Kinderbibeln. Überlegungen zu den Kriterien der Beurteilung*. In: ADAM – LACHMANN (Hg.): *Kinder- und Schulbibeln*. 252–276.
- BRAUN, Josef: *Literaturtheoretische Betrachtung von Bibelbearbeitungen für Kinder und Jugendliche. Ansatzmöglichkeiten zur Typologisierung und begrifflichen Differenzierung*. In: ADAM – LACHMANN (Hg.): *Kinder- und Schulbibeln*. 237–251.
- BUCHER, Anton A.: *Ein zu lieber Gott? Oder: Ist die Tilgung des „Bösen“ aus der Bibeldidaktik „nur“ gut?* In: EISENBAST – LACHMANN – SCHELANDER (Hg.): *Die Bibel als Buch der Bildung*. 173–185.
- CATE, Marijke ten: *Nagy családi gyermekbiblia*. Budapest, Kálvin Kiadó, 2015.
- EGGERL, Hans-Peter: *Kinderbibel-Bilder: theologisch fundiert, pädagogisch reflektiert, am Kind orientiert*. In: ADAM – LACHMANN – SCHINDLER (Hg.): *Illustrationen in Kinderbibeln. Von Luther bis zum Internet*. 309–331.
- EISENBAST, Volker – LACHMANN, Rainer – SCHELANDER, Robert (Hg.): *Die Bibel als Buch der Bildung*. Wien, LIT Verlag, 2004.
- GRAAT, Anne de: *Az első gyermekbibliám*, Budapest, TBL Magyarország Alapítvány, 2006.
- HALBFAS, Hubertus: *Religionsunterricht in der Grundschule. Lehrerhandbuch 3*. Düsseldorf, Patmos Verlag, 1996.
- KALLOCH, Christina: *Bilddidaktische Perspektiven für den Religionsunterricht der Grundschule*. Hildesheim etc., Olms, 1997.
- KEUCHEN, Marion: *Bild-Konzeptionen in Bilder- und Kinderbibeln. Teil 1*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 2015.
- LUTHER, Martin: *Passional. Mit 50 Abbildungen*. Berlin, LIT Verlag, 2017.
- MÉSZÁROS István: *Kazinczy, egy reformtankönyv szerzője*. http://www.tanszertar.hu/eken/2009_04/mi_0904.htm (utolsó megtekintés 2018. 01. 07.)
- METTE, Norbert – RICKERS, Folkers (Hg.): *Lexikon der Religionspädagogik (LexRP)*. Neukirchen-Vluyn, Neukirchener Verlag, 2001.
- NÉMETH Dávid: *Geschichte der protestantischen Kinderbibeln in Ungarn*. In: *Schulfach Religion*, Jahrg. 33/2014. – Jahrg. 34/2015. 55–77.
- REENTS, Christine: *Kinder- und Schulbibeln*. In: METTE – RICKERS (Hg.): *Lexikon der Religionspädagogik (LexRP)*. 110–111.

- REENTS, Christine: *Bildung durch biblische Historien am Beispiel von Johann Hübner*. In: ADAM – LACHMANN (Hg.): *Kinderbibeln*. 43–49.
- REENTS, Christine – MELCHIOR, Christoph: *Die Geschichte der Kinder- und Schulbibel*. Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 2011.
- SCHINDLER, Regine – ZAVREL, Stepán: *Mit Gott unterwegs. Die Bibel für Kinder und Erwachsene neu erzählt*. Zürich, bohem press, 2005.
- SCHLAG, Thomas – SCHELANDER, Robert (Hg.): *Moral und Ethik in Kinderbibeln. Kinderbibelforschung in historischer und religionspädagogischer Perspektive*. Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 2011.
- SPIEGEL, Josef F.: *Die Bibel – ein Buch für Kinder? Bibeltheologische und entwicklungspsychologische Aspekte für die Auswahl von biblischen Geschichten für Kinder*. In: ADAM – LACHMANN (Hg.): *Kinderbibeln*. 165–181.
- STEINKÜHLER, Martina: *Das Alte Testament – das Neue Testament – Kindern Erzählt. Stellungnahmen einer Autorin zu den Fragen „Was?“ und „Wie?“*. In: ADAM – LACHMANN – SCHINDLER (Hg.): *Inhalte von Kinderbibeln*. 239–250.
- STEINWEDE, Dietrich: *Erzählen alttestamentlicher Geschichten für Kinder*. In: ADAM – LACHMANN – SCHINDLER (Hg.): *Das Alte Testament in Kinderbibeln*. 206–221.
- WETH, Irmgard: *Die dunklen Seiten des Alten Testaments – Zumutung nicht nur für Kinder*. In: ADAM – LACHMANN – SCHINDLER (Hg.): *Das Alte Testament in Kinderbibeln*. 253–269.

*Krasznay Mónika:*¹

Szubjektív realitásunk formálásának és céljaink elérésének új aspektusai: a kvantumfizika, pszichológia és a teológia találkozása

New Aspects of the Forming of Our Subjective Reality and Aiming Our Goals: the Encounter of Quantum Physics, Psychology and Theology

We intend to deal with the area of the new science of the 20th century, about the world and human consciousness, and revolutionary new statements about the possibilities of interaction of them which theories and discoveries are also relevant to the theology. The findings were emerged by quantum physics place our existing knowledge about world, human conscience in entirely new lightning, pointing to the possibilities of forming our life more consciously, and the responsibility of human in relation to his life. For theology, pastoral psychology it inevitably raises questions of prayer, meditation, contemplation, the narrower and broader sense of faith, faith and belief systems, desires, goals to achieve mental, psychological (thoughts, visualization, self-emptying) aspects.

Keywords: conscience, material world, creation of reality, quantum physics, theology, pastoral care.

Bevezető gondolatok

A gondolatok által konstruált szubjektív valóságunk hálójában vergődünk, individualista társadalmunkban a különféle szocializációs folyamatok által erősítve az egymástól való elkülönülést, az „objektív” és a „szubjektív” közti határozott különbséget. Az agy a tőle különböző kül- és belvilágból az érzékszerveken keresztül érkező információkat mentális reprezentációkká alakítja, létrehozva a külvilág belső képét. Amire mi reagálunk, amivel mi közvetlen kapcsolatban vagyunk, az nem a valóság, a maga realitásában, hanem ezek a belső képek. Azonban a mindenki számára tudattól függetlenül értelmezendő (ha ugyan értelmezhető így) valóságot minden egyes tudat többé vagy kevésbé különféleképpen képezi le, azaz a szubjektív valóságunk eltérőek.

1. Krasznay Mónika görögkatolikus teológus, pasztorálpszichológiai lelkigondozó. A debreceni Szent József Általános Iskola, Gimnázium, Szakgimnázium és Kollégiumban dolgozik hittanárként, és Budapesten a Pünkösdi Teológiai Főiskola Pasztorálpszichológiai Tanszékén adjunktus. Email: krasznaymonika@gmail.com.

A többek között ily módon kondicionált elme által vezérelt valóságérzékelés és életvitel szül aztán megannyi szembenállást ember és ember; ember és Isten között, teszi saját maga ellenségévé is az embert, fel nem ismerve a tudatnak az anyagi világra gyakorolt hatását/képességét, és hárítva a felelősséget saját életünk kézbeviteléről a külvilági történések (tőlünk függetlennek vélt események, személyek, körülmények stb.) véletlenszerű és/vagy befolyásolhatatlannak hitt összjátékának, amelyben az ember sokszor kiszolgáltatottként éli életét. Azonban hatással lehetünk arra is, hogy ezek a konstruált képek milyenek legyenek, a valóságot mennyire a maga valójában érzékeljük (pl. a gondolkodás megváltoztatásával, tudattartalmak átértelmezésével, átkeretezésével – reframing gyakorlatok.), sőt úgy tűnik, hogy eleve az eddig objektívnek hitt realitást befolyásolhatjuk is, ha úgy tetszik: „teremtjük”, amint arra pl. a kvantumfizikából ismert, Niels Bohr és Werner Heisenberg nevéhez köthető koppenhágai modell utal.

Egymás megértésének, a hatékony, konstruktív kommunikációnak alapvető eleme volna az is, ha pusztán tudatosítanánk eme különbségeket, s ezáltal lemondanánk a saját meggyőződés abszolutisztikus igaz voltáról. Másrészt összességében az élet konstruktív vagy destruktív alakításában is fontos szerepet játszanak, mert a mentális képekre adott reakcióink a külvilágban feedback-ként visszahatnak, erősítve vagy átalakításra ösztönözve ezeket. Ha pedig megváltozott gondolataink, azaz az észlelt esemény értelmezése megváltozik, akkor az új belső „térkép” szerint kezdünk el tájékozódni, vagyis megváltozik az attitűd, közérzet, hangulat, kommunikáció, cselekvés stb., amire szintén ennek megfelelő feedback-et kapunk.

Még mielőtt bárki az onnipotens, mágikus fantáziálás minden realitást nélkülöző szlogenjeire készülne fel, szükséges azonnal tisztázni: erről nincs és nem is lesz szó. De arról igen, hogy felhívjuk a figyelmet: valószínűleg sokkal többet vagyunk képesek elérni életünk bármely szegmensét tekintve, mint amennyit most, hétköznapi tudatállapotban lehetségesnek tartunk.

Az alábbiakban arról lesz tehát szó, hogy milyen szerepe van a tudatnak a szubjektív és objektívnek vélt valóság érzékelésében, alakításában, mit tudhatunk meg erről a klasszikus fizikát gyökereitől felforgató, 20. századi új tudományterület, a kvantumfizika² néhány felismeréseiből, valamint erre reflektálunk néhány teológiai és lélektani aspektusból.

2. „A kvantumfizika és kvantumelmélet kifejezéseket gyakran a kvantummechanika szinonimájaként használjuk, máskor viszont bővebben beleértjük a kvantummechanika előtti régebbi kvantumelméleteket is (ld. a történeti összefoglalót), vagy amikor a kvantummechanikát sokkal szűkebb értelemben használjuk (a klasszikus mechanika mintájára), akkor beleértjük az olyan elméleteket például, mint a kvantumtérelmélet vagy annak első kidolgozott változatát, a kvantum-elektrodinamikát. Ebben a szócikkben mi a szó legáltalánosabb értelmében használjuk.”
„A kvantummechanika a fizika azon ága, amelyik a nanoszkopikus méreteknél történő jelenségeket vizsgálja; így az elemi részecskék viselkedését vagy például az olyan alacsony hőmérsékletű makrojelenségeket, mint a szuperfolyékonyság és a szupravezetés. A név abból a megfigyelésből származik, hogy bizonyos fizikai tulajdonságok egységi mennyiségenként (latin: kvantum), nem pedig folyamatos (analóg) módon változnak.” *Kvantummechanika*. <https://hu.wikipedia>.

Németországban már rendeztek olyan pasztorál pszichológiai konferenciát, amelynek a kvantumfizika volt a fő témája.³

Az univerzum felépítése és működése a kvantumfizika felől

Az anyagnak tapasztalt valóságot tényleg csak anyagi természetűnek tartjuk, jóllehet az a bizonyos atomosz már régen tudott, hogy nem is annyira oszthatatlan. Úgy tűnik, hogy a 20. századtól a kvantumfizika siet a nyugati, fejlett ember segítségére, hogy megértesse régi, több ezer éves és távoli kultúrák ősi tanításait.

Holografikus világbkép, morfikus mező, nem lokális kölcsönhatás, EPR-paradoxon, koppenhági modell, ikerfoton-polarizációs koincidencia, pillangó-effektus, determinisztikus káosz, antianyag, antivilág, párhuzamos univerzumok, relativisztikus hullámegyenlet: hogy csak az ismertebb és számunkra relevánsabb nemcsak teóriákat, de mára már igazolt tényeket említünk.

Ezek részleteibe nem bocsátkozunk, maradjon ez a fizikusok területe, de az említettekből levonható következtetésekkel kapcsolatban a teológia, a lélektan is állást kell, hogy foglалjon.

Antianyag, antivilág⁴

Kezdhethük azzal, hogy az anyagnak vélt világ egyáltalán nem feltétlenül anyagi, mert a részecskék hol hullámokként, hol anyagként viselkednek, azaz kettős természetűek. Ráadásul minden részecskének úgy tűnik, megvan az anti-párja is, amelyből egy egész antivilág létre hozható (Paul Dirac). 1928-ban Paul Dirac-nek köszönhetően egy újabb, az addigi (és mondhatom: jelenlegi) világbképet, a realitásról alkotott józan, logikus elképzelést, sőt a fizikai törvényszerűségeket gyökeresen felforgató elmélet látott napvilágot.

Dirac az általános relativitáselmélet és a kvantummechanika addig ismert tételei közötti ellentmondás feloldására vállalkozott.⁵ Munkja eredményeként megszületett a rela-

org/wiki/Kvantummechanika, (2017. 03. 15.).

3. *Quantenphysik und Neurowissenschaften – Angriffe auf die Pastoralpsychologie? Tagungsbericht zur 36. Jahrestagung der DGfP* (2008) 30.04. bis 03.05.2008 in Hofgeismar. <http://www.pastoralpsychologie.de/jahrestagung-2008.html> (2018. 01. 11.)
4. Héjjas István, *A kvantummechanika kialakulása és egyes filozófiai és pszichol...*, <http://lmv.hu/node/5103>, (2015. 03. 08.) alapján.
5. Ennek az ellentmondásnak a matematikai szintű feloldásának egyik lehetséges megoldásként úgy vélték a tudósok, hogy az ismert tér-idő dimenziókon túl ún. „extra dimenziókkal” is számolni kell. Így születtek meg a szuperhúr, szupergravitációs és szupermembrán elméletek, amelyek azt mondják ki, hogy a világ olyan hologram, amelyben az energia- és tömegmegmaradás elve mellett az információ-megmaradás elve is érvényesül, azaz információ nem veszhet el, csak átalakul. Ez további következtetéseket von maga után: az emberiség egész történelmében felhalmozódott információk nem merülnek el a személyes emlékezet homályában, vagy személyes tudattalan szintekre, hanem megmaradnak, és bizonyos módon hozzáférhetőek minden

tivisztikus hullámegyenlet, amely a szabad elektronok energiaszintjeinek lehetőségeit írja le. A részletektől eltekintve csak annyit jegyzünk meg, hogy ebből az adódott, hogy létezhetnek negatív energiaállapotú elektronok is, ami viszont további elméleti akadályokba ütközik. Ha léteznének negatív energiájú elektronok, akkor az összes elektronnak már el kellett volna sülyednie ebbe a negatív tartományba, az energiaminimumra való törekvés elve alapján. Ez azonban a Pauli-féle kizárási elvvel magyarázhatóan nem következik be, mert két elektronnak nem lehet teljesen azonos energiaállapota. Paul Dirac szerint a negatív energiaszintek már telítettek.

Létezik tehát negatív energiaállapot, de nem észleljük, mert nem tudunk kapcsolatba lépni vele, ezeket előbb „át kellene lökni” (pl. egy nagy energiájú fotonnal) a pozitív energia tartományba, azaz a „reális” világba.

Négy éven keresztül csupán elméleti spekuláció volt ez az elképzelés, azonban 1932-ben sikerült olyan kísérletet végezni, amely igazolta az „antielektron”, azaz a pozitron létezését! Később, 1955-ben kimutatták az antiprotont, majd 1956-ban az antineutront, sőt számos egyéb antirészecske létezését is. Vagyis igazolhatóvá vált végső soron az „antianyag”, és ezzel az „antivilág” léte is. Ebből az antivilágból nézve viszont a számunkra most reálisnak tekintett világ lehet „antivilág”. S úgy tűnik, ez többé nem csupán teoretikus spekuláció.

Minden egy

Holografikus világkép⁶

A párhuzamos univerzumok létezésének feltételezése innen már csak egy gondolati lépés (Fred A. Wolf).⁷ A világunk hovatovább egységes egésznek tűnik, amit a holografikus világkép (David Bohm, Karl Pribram)⁸ vagy a morfikus mező (Rupert Sheldrake) elmélete

kor minden embere számára. Ehhez valami nagyon hasonlót állít Jung a kollektív tudattalan elméletének megalkotásával, amely azt mondja, hogy a psziché ilyen mélységeiben az emberi faj közös emlékezete tárolódik, elsősorban a nagy energiatöltésű archetipikus ösképek formájában, továbbá az individuum ezen a szinten létező egység megnyilvánulásai. Vö.: Jung és a tudattalan – Kollektív tudattalan. <http://www.aboldogitolegzes.eu/eloadas/jungi-pszichoanalizis/jung-es-a-tudattalan-8211-kollektiv-tudattalan/2/>, (2015. 03. 12.), továbbá: Héjjas István, *Paradoxonok a modern fizikában és a tudat kutatásban*. <http://realzoldek.hu/velemenyek/wp-content/uploads/2013/05/H%C3%A9jjas-el%C5%91ad%C3%A1s-sz%C3%B6vege.pdf>, (2015. 03. 12.).

6. Hologram a való világ? <http://index.hu/tudomany/holo0626/>, (2017. 03. 19.).

7. Héjjas István, *Kölcsönhatások az emberi tudat és a kvantumfizikai jelenségek között*, <http://hollosy.hu/resources/documents/kvantumfizikaestudat.pdf>, (2015. 03. 07.).

8. Hologram a való világ?, <http://index.hu/tudomany/holo0626/>, (2017. 03. 18.).

Szimulációk szerint hologram a világunk. http://index.hu/tudomany/2013/12/12/szimulaciok_szerint_a_vilagegyetem_egy_hologram/, (2017. 03. 18.).

Kovács József, *Lehetne-e világegyetemünk egy hologramuniverzum?* <http://www.csillagaszat.hu/hirek/ko-korai-vilagegyetem/ko-kulonleges-elmeletek/lehetne-e-vilagegyetemunk-egy-hologramuniverzum/> (2015. 03. 05.).

ír le.⁹ 1982-ben egy francia kutató, *Alain Aspect* a párizsi egyetemen egyedülálló és érdekes kísérletet végzett: szubatomi szinten a részecskék képesek egymás közt az azonnali kommunikációra, tér- és időkorlátokat nem ismerve. Az *Alain Aspect*-féle kísérletből tehát az az – az einsteini relativitáselmélettel összeegyeztethetetlen - anomália született, hogy a fény terjedési sebességénél gyorsabb információáramlás lehetséges. *David Bohm*, az *University of London* fizikusa azt állítja, hogy az általunk megélt világ óriási hologram. Azaz, amit mi részleteiben, térben és időben elkülönítve észlelünk, az valójában egy összefüggő egész. A valóságnak a szemmel láthatónál (vagy helyesebben: éber tudattal nem észlelhető?) mélyebb rétegei, részei is vannak. Ezeket a szemmel nem látható, komplex dimenziókat nem érzékeljük, de ezeken a szinteken minden egy. A világot azért tapasztaljuk egymástól különálló részekként, mert mindig csak egy részletét vagyunk képesek érzékelni.¹⁰ Megjegyzésként még annyit, hogy ezt a *Bohm*-féle vizsgálatot követte *Karl Pribram*, a *Stanford Egyetem* neurofiziológusa, és alkalmazta az agykutatás terén. A fentiekkel megegyező következtetésekre jutott a valóság természetét illetően.

A holografikus világképnek, a „minden egy” fizikai elképzelésének a biológia tudománya felől is akadt megerősítője, nemcsak elméleti fejtegetésekkel, hanem kísérleti bizonyítékokkal is.

*Morfogenetikus mező*¹¹

Rupert Sheldrake nevéhez, illetve kutatásaihoz fűződik a morfikus energia, morfikus mátrix, vagy morfikus mező elnevezés. A *Cambridge-i Egyetem*en a növények törzsfejlődését tanulmányozta, és arra kereste a feleletet, hogy a csíra hogyan differenciálódik növénné.¹² A sejtek genetikailag programozva vannak (s ez nemcsak a növényekre, hanem minden élőlényre, az emberre is igaz), és minden sejt ugyanazt a génállományt tartalmazza. De akkor hogy lehetséges, hogy ugyanaz a génállomány más funkciót hoz létre a szerve-

Michael Talbot, *Holografikus Univerzum*. EzVan Kiadó, 2009.

9. Vö. *Rupert Sheldrake, Hét kísérlet, amely megváltoztathatja a világot*. Bioenergetic Kiadó Kft, 2003.
10. Akváriumban a hal szemből és oldalról nézve! Vö. *Hologram a való világ?*, <http://index.hu/tudomany/holoo626/>, (2017. 03. 19.)
11. *Morfogenetikus mező*. in <http://www.anyulurege.hu/hellinger-csaladfelallitas-morfogenetikus>. A közös emlékezet. http://anyulurege.hu/a_kozos_emlekezet, (2017. 03. 22.) Lásd még: *Morphogenetic field*, https://en.wikipedia.org/wiki/Morphogenetic_field, (2017. 03. 22.).
Kovács-Magyar András, A morfogenetikus mezők és a Matrix-információs kvantummezők létezésére bizonyíték a Matrix Drops Computer. <http://www.matrixdrops.com/hu/hirek-matrix-drops/a-morfogenetikus-mezok-es-a-matrix-informacios-kvantummezok-letezesere-bizonyitek-a-matrix-drops-computer>, (2017. 03. 19.).
Hank Kata, Rupert Sheldrake: A morfogenetikus mező, avagy a mátrix létezik. <http://mul.hu/magazin/464-rupert-sheldrake-a-morfogenetikus-mezo-letezik>, (2017. 03. 19.).
Rupert Sheldrake: The 'heretic' at odds with scientific dogma. <https://www.theguardian.com/science/2012/feb/05/rupert-sheldrake-interview-science-delusion>, (2017. 03. 19.).
12. A közös emlékezet, http://anyulurege.hu/a_kozos_emlekezet, (2017. 03. 22.).

zetben? Az öröklődést nemcsak a génállományra lehet vonatkoztatni, hanem szerinte a tudásra, tudatra is.

Számára az a magyarázat adódott, hogy a fejlődő szervezetet mezők informálják. Ezeket a mezőket nevezte el morfogenetikus mezőknek, a morphé = forma, és a genezis = létrejövés? szavakból. Ezek a morfogenetikus mezők is egy nagyobb egység, a morfikus mező részei. Sheldrake szerint ez vonatkozik „az egyének magatartását koordináló szociális mezőkre is.” „Minden egyes morfikus rendszer, hasonló szervezetek sokaságához kapcsolódik, a fajának egy kollektív vagy egyesült emlékezetéhez nyúlik vissza, és járul hozzá saját maga is.”¹³ Ezt a jelenséget C. G. Jung kollektív tudattalannak nevezte az ember világában.

Sheldrake szerint ezen morfikus mezőn keresztül az emberek tudata összeköttetésben áll másokkal és az egész környezetükkel is, csakúgy, ahogyan ezt Jung írta le a kollektív tudattalan kapcsán, ezáltal van kapcsolatunk a közös emlékezetmezővel is. Kollektív tudat, kollektív emlékezet: ezeken keresztül potenciálisan végtelen információ birtokosává válhat az emberiség, amely morfikus rezonanciával öröklődik, és emlékeket, érzéseket, tudást, megérzéseket közvetíthet egymásnak. Olyan világról beszél tehát Sheldrake, ahol minden nagyobb egység része, és amelyben minden élőlény összeköttetésben van a kollektív emlékezet, kollektív tudat révén, amelyben az információáramlás a morfogenetikus mező révén valósul meg. Ráadásul ez a morfikus mező olyan hálót alkot, amely révén az élőlények közötti összeköttetés nem helyhez kötött (lásd: kvantumfizika, non-lokális kapcsolatok), és az információáramlás térben és időben távol lévő egyedek között is akadálytalan lehet. Ezért állapítja meg azt is, hogy a paranormálisnak tartott jelenségek, mint pl. telepátia, „hatodik érzék” stb., egyáltalán nem megmagyarázhatatlan, és nagyon is valóságos jelenségek. Ez azért jelentős, mert az elkülönültség-tudat ezek szerint csupán illúzió, a kondicionált elme képze.

Nyilván azonnal asszociálunk, és nem is véletlenül, Jung kollektív tudattalan elméletére.

EPR-paradoxon, nem lokális kölcsönhatás¹⁴

A hullámtermészetű anyagvilág ezen felül sokkal inkább esemény-jellegűnek, folyamatnak fogható fel. Amit szilárdnak, változatlanak is tapasztalunk, csupán a kellőképpen

13. *Morfogenetikus mező*. in <http://www.anyulurege.hu/hellinger-csaladfelallitas-morfogenetikus>.
Lásd még: http://en.wikipedia.org/wiki/Morphogenetic_field

14. Héjjas István, *Az EPR paradoxon*. <http://www.evilagonline.hu/modules.php?name=archiv&file=olvas&cikk=200506-42d82281330ec>.

Dr. Héjjas István, *A kvantummechanika kialakulása és egyes filozófiai és pszichol...* <http://lmv.hu/node/5103>, (2017. 03. 22.).

Dr. Héjjas István, *Kölcsönhatások az emberi tudat és a kvantumfizikai jelenségek között*. <http://hollosy.hu/resources/documents/kvantumfizikaestudat.pdf>, (2015. 03. 07.) alapján.

Dr. Héjjas István, *Paradoxonok a modern fizikában és a tudat kutatásban*. <http://realzoldek.hu/velemenyek/wp-content/uploads/2013/05/H%C3%A9jjas-el%C5%91ad%C3%A1s-sz%C3%B6vege.pdf>, (2017. 03. 22.).

lassú folyamat és az emberi tudat időbelisége találkozásának eredménye. Azaz ha lenne pl. egy kellően rövid életű élőlény, amely rövidebb életű volna pl. egy villámlásnál, akkor a villámlást nem folyamatnak, hanem stabil, állandó képződménynek érzékelné, mint amilyenek az ember érzékeli pl. az egyiptomi piramisokat.¹⁵ Ez nagyon egybecseng a távol-keleti kultúrák, hinduizmus, buddhizmus, taoizmus tanaival: minden változik, és hogy a világ „maya”, illúzió.

Az Einstein–Rosen–Podolsky neveihez köthető EPR-paradoxon szerint, ha egy kvantumobjektum részeire szakad, a részek között, bármilyen távol is kerüljenek, úgy tűnik, mintha nem szakadna meg a kapcsolat, azaz amint az egyikkel történik valami, abban a pillanatban ugyanaz történik a másikkal is, anélkül, hogy köztük bármilyen kapcsolat is lenne. Ez csak úgy volna lehetséges, ha az információáramlás a két részecske között gyorsabb volna a fénysebességnél, amiről Einstein óta tudjuk, hogy lehetetlen. Másról lehet szó: a két részecske valójában nem kettő, hanem egy egységes egész része. Pont úgy, mintha egy akváriumban úszkáló halat nézegetne két ember, csak az egyik oldalról, a másik szemből: két különböző dolgot látnak, de a közös az, hogy amint a hal megmozdul, „mindkettő” kép éppen úgy változik, pontosan egyszerre. Ezzel szinte természet tudományosan tökéletesen magyarázható Jung szinkronicitás elmélete, de ez adhat magyarázatot a telepátia és a pszichokinézis jelenségeire is.

Koppenhágai-modell¹⁶

A koppenhágai-modell pedig, amely N. Bohr és W. Heisenberg nevéhez fűzik, azt állítja (Einstein határozott ellenvetése ellenére), hogy a vizsgáló vagy megfigyelő tudat olyan nyira befolyásolja a megfigyelés tárgyát, hogy maga a vizsgálat vagy megfigyelés folyamata hozza létre azt. Azaz a valóság, amit a tudat annak érzékel, az abban a pillanatban áll össze, amint a tudat megfigyelő tevékenységet végez, tehát nem létezik „objektív”, a szubjektumtól független valóság.

Ez szorosan összefügg azzal, hogy a részecskék kettős természetűek, vagyis a részecskével együtt hullám is létezik, amelyet hullámfüggvény ír le, ezt pedig a híressé vált Schrödinger hullámmegyenlet megoldásaként számítható ki, s amelyből az is következik, hogy csak valószínűségekről lehet beszélni, a hullámfüggvények alapvetően ún.

15. Héjjas István, *Az anyag: káprázat vagy valóság?* (Világokon át 1. rész), <https://www.youtube.com/watch?v=nwcietSuQvk&list=PLoC122oBCA437FF97>, (2017. 03. 18.).

16. Héjjas István, *Kölcsönhatások az emberi tudat és a kvantumfizikai jelenségek között*. <http://hollosy.hu/resources/documents/kvantumfizikaestudat.pdf>, (2015. 03. 07.)

Héjjas István, *Anyag és tudat*, <http://www.evilonline.hu/modules.php?name=archiv&file=olvas&cikk=200503-4270127b61997>, (2017. 03. 22.)

Dr. Héjjas István, *Paradoxonok a modern fizikában és a tudatkutatásban*, <http://realzoldek.hu/velemenyek/wp-content/uploads/2013/05/H%C3%A9jjas-el%C5%91ad%C3%A1s-sz%C3%B6vege.pdf>, (2017. 03. 22.) alapján.

Lásd még Frecska Ede, *Kvantumpszichológia c. ea.* http://pszichologia.blog.hu/2007/04/12/kvantumpszichologia_dr_frecska_ed_pszichologia, (2017. 03. 18.)

szuperponált állapotban vannak. A tudatos megfigyelés hatására ezek a szuperponált hullámok összeomlanak, és létrejön a manifeszt valóság (Goswami). Vagy nem is omlanak össze? (Fred A. Wolf)¹⁷

Jogosan merül fel a kérdés és a kétely azt illetően, hogy ezek a mikrovilágban megfigyelt kvantumfizikai törvényszerűségek érvényesülhetnek-e a makrovilágban is? Az emberi tudatnak az anyaginak vélt világra van-e, és ha igen, milyen hatása, befolyása van?

A *nem lokális kapcsolatokkal* (kvantum összefonódás) összefüggésben végzett Ganzfeld-eljárás, a telepátiakutatás, a Jung által nevesített szinkronicitás jelensége arra utalnak, hogy a tudat hatással van az anyagi világra is. Ugyanerre következtethetünk egyes tudati tevékenységek vizsgálata kapcsán (pl. álomkísérletek, lucid álmok – Montague Ullmann, Fred A. Wolf; neurológiai vizsgálatok – Karl Pirlbrim; a holotropikus terápia – Stanislov Grof és felesége), amelyek pedig a holografikus világképet látszanak igazolni, s ezt a feltételezést erősítik Roger Penrose és Robert A. Wilson megállapításai is, amelyeket az alábbiakban ismerhetünk meg.

A továbbiakban a tudat és anyaginak vélt világ közti kölcsönhatások lehetőségeibe pillantunk bele.

A tudat és a realitás: hatások, kölcsönhatások lehetőségei

Kondicionált tudat – tiszta tudat

Visszatérve arra, hogy a tudatos megfigyelés hatására jön létre a manifeszt valóság: a kérdés azáltal válik izgalmassá, hogy vajon mitől függ és hogyan befolyásolható az, hogy a tudat ilyen vagy amolyan „valóságot „válasszon” ki? A lélektan felől nézve, az elme kondicionáltsága, amely a szocializáció különféle színterein keresztül alakul ki, tudjuk, hogy alapvetően befolyásolja a valóságérzékelést. Azt vagyunk képesek észrevenni és realizálni, amire a kondicionáltságából adódóan lehetőségünk nyílik. Ezeken az elmeprogramokon tudatosan megfelelő módszerekkel képesek vagyunk változtatni – tanulási folyamat. Az egyik módja az a meditáció, amely során az elme, a tudati tartalmak, amelyeket összefoglaló értelemben most csak gondolatokként emlegetünk, lecsendesítésére törekszünk, azaz a gondolatok, valóságkonstrukciók, preconcepciók stb. fölé igyekszünk emelkedni, eljutva a tiszta tudat állapotába, mint amely egy sima papírlaphoz hasonlóan, megszabadulva a programozottságtól, képes magába fogadni új dolgokat is.

Anyag és tudat kölcsönhatásának lehetősége

A kvantumfizika felől közelítve pedig azért bír jelentőséggel a meditáció során megélt tiszta tudat, vagy módosult tudatállapot, mert ami a kvantumfizika által eddig vizs-

17. Vö. dr. Héjjas István, *Paradoxonok a modern fizikában és a tudatkutatásban*, <http://realzoldek.hu/velemenyek/wp-content/uploads/2013/05/H%C3%A9jjas-el%C5%91ad%C3%A1s-sz%C3%B6vege.pdf>, (2017. 03. 22.).

gált mikrovilágban érvényes, azok számára úgy tűnik, hogy a makrovilágunkban az ilyen tudatállapotok teremtenek megfelelő környezetet. Roger Penrose szerint kvantumfizikai törvényszerűségek nemcsak a mikrovilág, hanem a makrovilág szintjén is érvényesülnek. Elmélyült, meditatív tudatállapotokban „az agysejtek kapcsolódási pontjai éppen abba a mérettartományba esnek, ahol a hullámfüggvény még éppen létrejöhet.”¹⁸ Ebben az állapotban az „emberi agysejtek egymással összehangolt, koherens szuperponált állapotba kerülnek, hullámfüggvényeik szinkronozódnak, s emiatt kreatív ötletek óriási választéka merülhet fel.”¹⁹

*A kvantumfizikai határozatlanság és a tudat*²⁰

Robert A. Wilson²¹ is hasonló következtetésre jutott: a kvantumfizikai törvényszerűségek a makrovilág szintjén is megjelenhetnek. Számára a kiindulási pont az, hogy a mikrofizikai szinten észlelt jelenségek fizikai paraméterei nem folyamatosan, hanem csak ugrásszerűen (kvantumugrások) képesek változni. Az ugrásszerű változások azonban együtt járnak a részecskék közötti kölcsönhatásokkal, melyek állapotát csak valószínűségi függvényekkel lehet leírni, azaz a kvantumugrások helyét és idejét teljes pontossággal nem lehet rekonstruálni, amit kvantumfizikai határozatlanságnak nevezünk, s ezeken a határozatlanságokon keresztül vagy általuk lehet kapcsolódási pontot találni a mikro- és makrovilág között. Tehát a mikrovilágban létrejövő kölcsönhatások során keletkezett kvantumhatározatlanság következményei megnyilvánulnak a makrovilágban is, amelynek tanúi pl. a determinisztikus káosz, vagy a pillangó-effektus.

A tudat és a gondolatok, hit, meggyőződés a külvilágra, vagy a szervezetünkre gyakorolt hatására a kvantumfizika ezen a ponton szolgáltathat magyarázatot: úgy tűnik, hogy a tudat legalább csekély mértékben képes befolyásolni a kvantumugrások során keletkező kölcsönhatások valószínűségi függvényeit, mely aztán hihetetlen mértékű változást eredményezhet makro szinteken, hasonlóan a pillangó-effektusnak nevezett jelenséghez.

18. Héjjas István, *Anyag és tudat*, <http://www.evilagonline.hu/modules.php?name=archiv&file=olvas&cikk=200503-4270127b61997>.

Héjjas István, *Kölcsönhatások az emberi tudat és a kvantumfizikai jelenségek között*. <http://hollosy.hu/resources/documents/kvantumfizikaestudat.pdf>, (2017. 03. 15.)

19. Uo.

20. Héjjas István, *Placebo*. <http://www.pointernet.pds.hu/ujsagok/evilag/2002-ev/10/20070313212340806000000643.html>, (2017. 03. 13.).

Héjjas István, *Paradoxonok a modern fizikában és a tudat kutatásban*. <http://realzoldek.hu/velemenys/wp-content/uploads/2013/05/H%C3%A9jjas-el%C5%91ad%C3%A1s-sz%C3%B6vege.pdf>, (2017. 03. 22.) alapján.

21. Az 1990-ben publikált *Quantum Psychology – How Brain Software Programs You & Your World* c. könyve magyarul is megjelent (Robert A. Wilson, *Kvantum pszichológia*, Mandala Véda kiadó, 2002.). Ezzel az úttörő munkájával egy új jelentéstan kidolgozását valósítja meg a humán- és társadalomtudományok számára az egzisztencializmus, a fenomenológia felvetéseinek és a kvantumfizika, elsősorban a koppenhágai –modell integrációja által. (Varga Csaba, Robert A. Wilson, *Kvantum pszichológia* című könyvének ismertetőjéből.)

Ezen túlmenően Wilson is eljut a korábban már tárgyalt, a kvantumfizikában non-lokális kapcsolatokként ismert jelenségek, valamint a tudat és a külvilág közötti kölcsönhatásokban megfigyelhető bizonyos jelenségek azonosítására. Erre a feltételezésre az ún. ikerfoton polarizációs koinkidencia kísérletekből jut. Mindezekből egy további közismert tény magyarázatára is következtet: nevezetesen hogy a tudatunk kreálja a valóságot. Mindenki tudatában kisebb-nagyobb mértékben más „valóság” van, mert a külvilágból érkező ingereket érzékszerveink csak zajos csatornán keresztül képesek továbbítani az agynak, s ezekből a jelekből a tudat az, amely valóságot konstruál, amely bár virtuális valóság, de az egyetlen a tudat számára.

Wilson a tudatot továbbá helyhez nem kötött, rejtett változóként definiálja. Nem lokalizálható az agyunkhoz, és semmilyen helyhez. Ebből kifolyólag kapcsolatot képes teremteni a térben és időben távol álló más tudatokkal, a külvilág dolgaival, sőt a test halála után sem tűnik el, miután nem az agyhoz köthető. Ezzel együtt felszámolja az anyag és tudat dualizmusát, kettősségét is, mint ahogy Einstein a tér és idő szeparáltságát, s nem kevesebbet állít, mint hogy a tudat számára nincsenek térbeli és időbeli korlátok.²²

Mindezekből számunkra most az a lényeges, hogy a fentiek szerint meditatív tudatállapotban képesek vagyunk a végtelen sok „valóság” közül választani, sőt, azáltal engedünk teret a minél többféle realitás-lehetőségek keletkezésének, ha tudatunk megfigyelő, meditatív állapotban, gondolatoktól kiüresedve hagyja, hogy minél több szuperponált hullámfüggvény keletkezzen. Továbbá fontos kiemelni azt, hogy objektív valóság nincs, mert az mindig a megfigyelőtől függ, s a gondolatok „teremtő ereje” ilyen értelemben (is) valóság.

Tudatprogramozás: vizualizáció

A meditáció szó kapcsán meg kell különböztetni a megnyíló és a koncentrációs meditációt. Az előbbi során nincs tárgy a meditációnak, a tudat az egyszerű megfigyelés állapotában van, s aztán ezt az ellazult állapotot lehet felhasználni az elme programozására, valamely vágyott cél érdekében, mégpedig annak élethű, mély átéléssel, nagy érzelmi töltéssel megjelenített vizualizációja által. Lélektanilag nézve az ily módon átélt képek azért segítenek annak realizálásában, mert tudattalan programként automatikusan (akár a tudat elől rejtett módon) a vágyott cél elérése felé irányítják gondolatainkat, döntéseinket, cselekedeteinket stb. A kvantumfizika pedig azt állítja, hogy a gondolatok (itt képek, mint tudati tartalmak), maguk is energiák, csakúgy, mint az egész univerzum végső soron, s ezek a hullámtermészettel is rendelkező energiák interferencia jelenséget hoznak létre. Az azonos hullámok azonos fázisban találkozáva erősítik egymást, létrehozva a vizualizált valóságot. Ebből ered a sokat emlegetett „vonzás törvénye”, vagy a „gondolatok teremtő ereje” kifejezések, bár ez utóbbi kapcsán megjegyezzük, hogy valójában nem a gondolat

22. Varga Csaba: Robert A. Wilson, *Kvantum pszichológia* című könyvének ismertetőjéből. Lednyiczky Gábor, Világokon át 9. rész – Elmenk birodalma: tudat, módosult tudat, <https://www.youtube.com/watch?v=KGQztPv8Uqc&index=10&list=PLoC122oBCA437FF97>, (2017. 03. 18.).

teremt, mert az is egy konstruktum, hanem a tudat hozza létre a gondolat holografikus vázát (Dienes István).

Utalnék Dr. Frecska Ede egyik, a közelmúltban *Kvantumpszichológia* címmel elhangzott előadására (Budapesti Pszichológiai Napok, 2007. április 14.), amiből többek között azt vonható le, hogy a kvantumfizika térhódításával, úgy tűnik, közelebb kerülhet egymáshoz az egzakt tudományok képviselője, a parajelenségek kutatója, a pszichológus (főleg a jungiánus irányzatra utalt) és a teológus. Nem véletlenül van születőben egy még újabb tudományág, ez pedig a kvantumpszichológia. Frecska Ede szerint is a szignál non-lokalitás az a kvantumfizikai törvényszerűség, amely segítségével magyarázatot találhatunk a – jelen tanulmányban ugyan nem vizsgált – módosult tudatállapotok és spirituális élmények által megjelenő egyes, eddig megfejthetetlen jelenségekre. A kvantumfizika dualisztikus modelljének segítségével elérhetővé váló interpretációk azzal magyarázhatók, hogy ez a modell a hétköznapi tudatállapotokra jellemző perzeptuális–kognitív–szimbolikus megismerés mellé egy direkt–intuitív–nonlokális információ–felvételt rendel, amely a szignál nonlokalitás elvén alapszik. Azonban meg kell különböztetni a módosult tudatállapotok integratív formáit a dezintegratívától. Az előbbiben érvényesül a direkt–intuitív–nonlokális információ–felvétel, s ez a tudatállapotot jellemző spirituális élmények átélésekor, míg az utóbbi állapotok közé sorolja a delíriumot, vagy pszichózisokat. De a spirituális gyakorlatok által elért módosult tudatállapotok is általában a mögötte álló spirituális kontextussal, illetve abban érvényesülnek, attól elszakítva pusztá tudatmódosító gyakorlatokkal előidézve nem ritkán dezintegratívvá válnak.²³

Teológiai megfontolások

A teológia számára releváns kérdésként merül fel, hogy befolyásolják-e a hagyományos értelemben vett istenhitünket és vallásgyakorlatunkat a fenti ismeretek? Ha igen, hogyan?

Ha a pszichés-mentális tevékenységek, a tudatnak az anyaginak vélt világ alakító, befolyásoló hatásának kvantummechanikai, kvantumpszichológiai elméleteit tanulmányozzuk, érdekes és elgondolkodtató lehet az Istennel való kapcsolatot, a vallásgyakorlás egyik alapvető elemét, az imádságot is, mint actus humani-t ezen ismeretek szempontjából is vizsgálni. E ponton az egyszerűség kedvéért a pszichodinamikai folyamatok mentén kétfajta imatípust különböztetünk meg: aktív pszichés-mentális tevékenységeket feltételező és ezt nélkülöző vagy csökkentő imákat, imaállapotokat. Előbbiek közül kiemeljük a kérőimádságot, utóbbiakhoz pedig a meditáció, szemlélődő imádság, szemlélődés állapota sorolandó.

23. Frecska Ede, *Kvantumpszichológia* c. ea. http://pszichologia.blog.hu/2007/04/12/kvantumpszichologia_dr_frecska_ed_pszichologia, (2017. 03. 18.).

Kérőima

Az imádságunkat, pontosabban: imádkozásunkat alapvetően meghatározza többek között istenképünk, amelybe szervesen beletartoznak a hozzá intézett imádságokkal kapcsolatos elvárások, elképzelések is. Ezek pedig az általánosságban, azaz vallási vonatkozástól függetlenül értett hitrendszerek részei. Az alapján szólunk Istenhez, amilyennek el tudjuk képzelni, amilyen kép él bennünk róla, és csak olyan elvárásokat fűzünk az imádsághoz is, amely elvárásokat kialakítottunk, kialakultak bennünk ezzel kapcsolatban. Ha valaki számára Isten jóságos atya, aki várja kívánságainkat és kész az ő saját akaratát is megváltoztatni, az bátran meri felvállalni legbensőbb vágyait is, és meri elé tárni, de aki számára Isten inkább önkényúr, ki elé csak félelemmel vegyes tisztelettel lehet közeledni, kérni is csak azt mer majd, amit „illik.” Könnyen elképzelhető, hogy mindkét típusú embert igazolni is fogja a tapasztalata: azt érzékeli majd, amit előfeltevésként hisz, a realitást a saját hitrendszerén keresztül lesz képes észlelni, és az önbeteljesítő jóslatok mintája „teremteni.” „Legyen neked a te hited szerint!”

Amit hiszünk, azt tudjuk igaznak is tapasztalni, és ez úgy tűnik, nemcsak lélektanilag igazolható, hanem a kvantumfizika törvényeivel is. Teremtő módon alkotja, befolyásolja tudatunk a valóságot, az anyagi világot is beleértve.

Az üresség teremtő ereje

Meditáció, elmélkedés

A meditáció szó a görög *μηδουμαι*: elgondolkodom; *μελέταν*: táplál, gondoz, méhében hordoz, megszívlel, kívülről megtanul; illetve a héber *hagha*: félhangosan mormolni, dörögni, valamint a latin *meditari*: átgondolni, végiggondolni, valamiről elgondolkodni; *ruminare*: emésztetni, kérődzni szavakból származik.²⁴ Magyar megfelelője az elmélkedés.

Az egyházi értelemben vett meditáció az imádság második fokozata, a szóbeli ima (oratio) után. Aktív lelki tevékenységet igényel, amely során valamely (pl. szentírásból) kiválasztott rövid mondat vagy történet fölött elidőzik a meditáló, a szöveget gyakran ismételi, a jelenetet elképzei, érzékletesen beleéli magát, és hagyja, hogy a meditáció tárgya hasson rá, alakítsa gondolatait, érzelmeit, vágyait, ebből kifolyólag cselekedeteit, és egész életét. Ezáltal a meditáció tárgyának intellektuális-emocionális és affektív megfontolását végzi.²⁵ A gyakran ismételt szöveg vagy a pszichébe égetett kép a tudattalanba merülve aztán a meditációra szánt időn kívül is kifejti hatását, így alakítva az életet.

24. Rolf Zerfass, *Nevedet hirdetem*. (Ford.: Várnai Jakab OFM), Bp, 238–239. Eredeti cím: *Grundkurs Predigt 1. Spruchpredigt 2. Textpredigt*, Düsseldorf 1987; Elmélkedés, meditáció, <http://lexikon.katolikus.hu/> (2013. 02. 19.).

25. *Elméledés, meditáció*. <http://lexikon.katolikus.hu/> (2013. 02. 19.). „A Szentírásban az elmélkedés helye a szív, a legtöbb esetben ez végzi azt az intellektuális tevékenységet, melyet mi a fejnek és az agynak tulajdonítunk. (Vö. Zsolt 9, 12; Jób 8, 10; Sir 6, 32; 7, 3; Bír 16, 15). Elmélkedés, meditáció, <http://lexikon.katolikus.hu/> (2013. 02. 19.)

Azonban a pszichológiában s a hétköznapi szóhasználatban ismert meditáció a fentebb bemutatott értelmű kifejezéstől eltérő jelentéssel bír. A lélektan és a köznyelv is általában a távol-keleti, nem keresztény vallások, filozófiai rendszerek azonos hangzású kifejezését használják, és azt a folyamatot, cselekvést értik alatta, amely a keresztény terminusban a szemlélődő imának vagy szemlélődésnek felel meg.²⁶

26. A következő meghatározás a meditációra a Wikipédiából származik, s azt mutatja, hogy könnyen keveredhetünk fogalomzavarba, ha az egyházi terminológiával vetjük össze a lélektan és/vagy a köznyelv szóhasználatát. A Wikipédia egy általános definíciót így fogalmaz meg: „A meditáció rendszerint olyan lelkiállapotra utal, amikor a testet tudatosan ellazítjuk, és szellemünket átengedjük a nyugalomnak és a belsőnkre való koncentrálásnak. A cél a lelki béke, megnyugvás keresése. ... A meditáció jelenlét. Megszűnik minden, az Itt és Most van. Nem csupán egy dologra koncentrálni az ember, mert ezáltal megítéli az összes többi. Meditáció során kontemplálunk...” in Meditáció, <https://hu.wikipedia.org/wiki/Medit%C3%A1ci%C3%B3> (2008. 07. 24.). A *Lexikon für Psychologie und Pädagogik* (<http://lexikon.stangl.eu/418/meditation/>) (2011. 02. 06.) jobban differenciál: „A meditáció (a szó a latin *mediatio* = középre irányultság, *medius*: közép, *medium*: közép kifejezésekből eredeztethető) sok vallásban és kultúrában megtalálható spirituális gyakorlat. Figyelem- és koncentrációs-gyakorlatokkal a lélek megnyugvására és összpontosítására törekszik. Az elérendő tudatállapotot, tradícióknak megfelelően, a csend, üresség, panoráma-tudat, eggyé-válás, az itt-és-most-ban való lét, a gondolatoktól való megszabadulás kifejezésekkel írják le. A pszichológiában a relaxációhoz tartozó, a vallás területéről származó eljárás mód. Misztikus dimenzióját általában figyelmen kívül hagyják. ... Hatékonyságát ... pl. a stressz-oldás, asztma, alvászavarok, szenvedélybetegségek, neurotikus zavarok, önismeret-fejlesztés esetében ... számos vizsgálat bizonyítja. ... Az agyban lejátszódó változások EEG-vel mérhetők.” Tehát a „pszichológiai meditáció” nem azonos a vallásgyakorlati meditációval, az elmélkedéssel. A lélektan a meditációt a távol-keleti japán és kínai buddhizmusból, a zen gyakorlatokból (zazen) illetve a jógából eredezteti. Ezek a vallási-szellemi irányzatok a meditáció szót alkalmazzák arra az aktusra, amely pszichikai folyamatait tekintve nagyon hasonló a kereszténység kontemplatív imádságához és a kontemplációhoz. A lélektan a meditáció egyik hagyományos módszerének az ún. *megnyíló meditációt* (opening up) tartja, a másikat az ún. *koncentrációs meditációt*. Az előbbiben a cél kilépni a folyton áramló és változó gondolatok özönéből, és kívülről nézve, csak hagyni, hogy egyik gondolat jöjjön a másik után, de egyikbe sem szabad beleszállni. Ezáltal érhető el a tökéletes ellazulás, a test és a szellem szabadon engedése, a pszichikum kiüresedése, és az érzékszervi depriváció állapota. In ZAUNER, É., „A meditáció”, in *Ökumené* 1 (1995) 2, 43. A koncentrációs meditációnál is hasonló a végcél, de ellenkező úton indul el: egy pontra fókuszálja a figyelmet: ez lehet tárgy, eszme vagy lehetnek bizonyos szavak. Tehát meghatározott témára vagy tartalomra irányul. Uo. 44. A nyugati világ emberének az ő gondolkodásmódjához, mentalitásához és életviteléhez leginkább alkalmazkodó, annak legjobban megfelelő meditációs gyakorlatot Maharishi Mahesh indiai jogi fejlesztette ki, ez a *transzcendentális meditáció* (TM): egy meghatározott, egyenletes légzésritmust, és egy sajátos mantra-hangot egymással összekapcsolva folyamatosan kell ismételgetni, amíg létre nem jön a TM-re jellemző tudatállapot. In Rita L. Atkinson, Richard C. Atkinson, Edward E. Smith, Daryl J. Bem, Susan Nolen-Hoeksema, *Pszichológia*. Osiris Kiadó, Budapest, 1999. 185. Ez a módszer nagyon hasonlít a keleti kereszténység szemlélődésbe vezető imagyakorlataihoz, amennyiben itt is egy szó (mantra) ismétléséről van szó, mint pl. a Jézus-ima esetében.

Szemlélődés, kontempláció

A szemlélődés görög megfelelője θεωρία, a latinban pedig a contemplatio. A szemlélődést eredetileg a pogány madárjós által kijelölt helyen, a templum-ban az égi jelek kémlelésére értették, a keresztény vallásgyakorlatban az imádság harmadik fokozatát értjük alatta, habár a kifejezés nem pontos. Ugyanis a szemlélődés maga már nem imádság, hanem állapot; amelyben megszűnik minden mentális-pszichikai aktivitás; az alany-tárgy felosztottság, vagyis Isten és a tőle elkülönültnek érzékelt Én kettőssége; ahol megszűnik az imádság és az „imádkozó” csak elmerül Isten jelenlétében. A szemlélődő ima gyakorlása során jelenvalóvá igyekszünk tenni önmagunkat az örökké jelenlévő Isten számára, mindenünket „eladva”, mindenről lemondva, csak Rá figyelünk: a cselekvés, a gondolkodás mezejéről a figyelés, a jelenlét színterére lépünk. Nincsenek elérendő célok, nincsenek elvárások, élmény-keresés stb. Csak figyelem, jelenlét, mert Isten, aki az örök Van, is csak a jelenben él, az örök most-ban, minthogy időn (téren) kívüli, tehát igyekezetünk a múltban és a jövőbe repítő gondolataink áramából való kilépésre irányul.

Istenre hagyatkozás

A meditáció és főleg a szemlélődés során a saját elképzeléseket egyre jobban felváltja az Istenre hagyatkozás. Az elcsendesült elme teljesen átadja magát a valóságnak, Istennek, ezáltal teret engedve annak, amit Ő akar adni, amiben Ő akar részesíteni. Ebben a mentális csendben kap paradox módon mégis sokkal többet, legalábbis potenciálisan, amit a teológiai magyarázat mellett a kvantumfizika felől közelítve is beláthatunk, ugyanis a megfigyelés (itt értsd: fókusz egy célra) szünetelése hatására a hullámfüggvények szétterülve egyre több potenciális realitást tesznek lehetővé.²⁷

Az ember a mély, meditatív tudatállapotban végzett meditációi, kontemplatív imái során képes elszakadni a kondicionált elme fogságából. A belső csendben, a gondolatok–képek–érzelmek–vágyak nélküli valódi én képes azt a megfigyelőt megtapasztalni, aki egyrészt már nem önös–egoista elképzeléseitől, a teremtet világra irányuló ilyen-olyan vágyaitól vezéreltetve imádkozik *valamiért*, hanem önvalójában felismeri az isteni tudatosságot, képes az örökkévaló most-ban, mint egyedül létező realitásban maradni. A valódi én akarata többé nem különül el Isten akaratától. Ebben az állapotban a „kérjetelek bármit, megkapjátok” valósággá válik. Megtapasztalja tehát az egós ént megfigyelni képes, és azon túl lévő tiszta tudat teremtmő erejét is.

Pszichológiai és teológiai dimenziók találkozása

A pszichoterápia egyre komolyabban foglalkozik a meditációval, a rá épülő szemléletmódokkal, és ezek jelentőségével a mindennapi életvitelre, a testi-lelki gyógyulásra gyakorolt hatásával. Napjainkban ilyen irányzat az ún. 'mindfulness' és a rá épülő terápia

27. Héjjas István, *Anyag és tudat*. <http://www.evilonline.hu/modules.php?name=archiv&file=olvas&cikk=200503-4270127b61997>,

Héjjas István, *Kölcsönhatások az emberi tudat és a kvantumfizikai jelenségek között*. <http://hollosy.hu/resources/documents/kvantumfizikaestudat.pdf>, (2017. 03. 15.).

(Mindfulness Based Stress Reduction, Mindfulness Based Cognitive Therapy),²⁸ amely a pillanat, a jelen tudatos és teljes megélésre épül, s a gondolatok áramlatából való kilépést célozza meg.

Joggal vetődik fel a kérdés, hogy ha a módszerek, az alkalmazott eljárások –lévén, hogy a technikájukat, dinamikájukat tekintve teljesen azonosak –, tekintetében van-e különbség a pusztán pszichológiai értelemben vett meditációk és a vallásgyakorlatok meditációi, kontemplációs gyakorlatai között, és ha igen, minek mentén definiálhatjuk ezeket?

Különbőség van, mégpedig az interpretáló elme, tudat, és ezen tartalmak nyelvi kifejezésformái szintjén. Egyrészt a valóságfogalom és -érzékelés nagyon szubjektív, ahogy korábban láttuk, a megfigyelő tudat hozza létre. Majd ezt a mentális reprezentációt, amely már többé-kevésbé egyedi, közvetíti nyelvi kifejezésformákkal. Másrészt ez nem mond ellent annak, hogy a valóság egységes egész, csak az előbb ismertetett módon abból érzékelhető rész lesz nagyon szubjektív és egymásétól különböző. Végeztek orvosi vizsgálatot különböző vallású, meditáló szerzetesekkel. Az EEG-vel vizsgált agyi aktivitás mindnyájuknál ugyanaz volt, de amint beszámoltak élményeikről, úgy tűnt, mintha teljesen különböző eseményt éltek volna át, különböző élményekben lett volna részük.

Érdemes lenne ezt továbbgondolni nemcsak a különböző felekezetek vagy vallások egymáshoz való közeledése miatt, de az élet számos területén a tőlem különböző másikkal való konstruktív párbeszéd lehetőségei tekintetében is.

A pszichoterápiának és a vallásgyakorlatnak mások a célkitűzései. A terápiás módszerek valamit el akarnak érni, *antropológiai, horizontális* síkon: nyugalom, béke, stressz- és szorongásoldás, realisabb valóságérezékelés stb.

Az ima nem „akar” ilyesmit elérni, az imádkozónak legalábbis ezek nem direkt szándékai. Az imádkozás egyetlen célja, hogy az isteni jelenlétbe helyezzen, hogy azt érzékelhetőbbé, megélhetőbbé tegye, azaz hogy Istennel a lehető legközvetlenebb kapcsolatba hozzon. Ennyi és nem több.

A pszichológiai meditációs módszereknek (nevezzük most így az egyszerűség kedvéért), illetve a terápiát végző szakembernek hivatását és a szakmáját tekintve nem célja az antropológiai dimenziók mellett a teológiai, spirituális dimenziókat érinteni, noha ismeretesek olyan irányzatok, amelyek számolnak a transzcendenciával, lásd: V. Frank-féle logoterápia, transzperszonális pszichológia stb. Az más kérdés, hogy maga a terapeuta személye lehet vallásos, és ezt beleviheti a munkájába, de ez már nem szigorúan a pszichoterápia, mint módszer tudomány része.

Záró gondolatok

A világgal kapcsolatos eddig ismeretes fizikai törvényszerűségeit felforgatni látszó, a fizika kopernikuszi fordulataként is emlegetett kvantumfizika olyan újszerű felismeréseket, ösz-

28. Vö. Szondi Máté, *Megélni a pillanatot – Mindfulness, a tudatos jelenlét pszichológiája*. KulcsLyuk Kiadó Kft. 2012.; John Teasdale, Mark Williams, Zindel Segal, *Tudatos jelenlét a gyakorlatban*. KulcsLyuk Kiadó Kft. 2016.

szefüggéseket, törvényszerűségeket tár elénk, amely az emberi tudat valóságérzékelő és teremtmő működésére, hatására, lehetőségeire is eddigi ismereteinket is felülmúló módon világít rá. Merőben új felismerésekhez jutunk a tudat és az anyagai világ kölcsönhatásának lehetőségeire vonatkozóan is, amelyek további következtetéseket engednek levonni az ima, meditáció, vizualizáció, Istennel való kapcsolat lehetőségeit tekintve is. Nem utolsó sorban új alapokra helyezi a felelősség kérdését, az embernek saját élete formálásában, alakításában vállalt szerepét.

Nem lenne túlzás azt mondani, hogy a „tudat határozza meg a létet”, legalábbis bizonyos szempontból. Ezen felismeréseket ma már a teológia sem hagyhatja reflexió nélkül. Egyrészt mert a változatlan örök isteni igazságok állandóságát nem fenyegető módon mindig megújulásra szorul, mint bármely tudomány. A hit ellentéte a hitetlenség, nem a tudás – és univerzumunk, létünk működését feltáró, leíró ismeretek integrálása nyomán művelhetünk tudományos igényű teológiát is. Másrészt mert szakszerű módon kell tudni utat mutatni, lelkipásztori tanácsokkal, teológiai ismeretekkel ellátni a rohanó világban egyrészt békére, megnyugvásra vágyó és meditációs kurzusok tömkelegében eltévelyedő, vagy éppen a teljesítményorientáció kihívásainak megfelelni vágyó, képességeinek – a tudat teremtmő erején alapuló- omnipotens módon való kihasználását hirdető önfeljesztő kurzusok között válogató hívőket.

A teljesen Másról, a vele való kapcsolatról az ő világban való működéséről szerzett ismereteink alapján álló hitet nem veszélyeztethetik a (természet)tudományos felismerések. Ha az imameghallgatások, csodás események, gyógyulások stb. lehetséges magyarázatát horizontális síkon interpretáló tudományos felismerések vagy hipotézisek az istenhit veszélyeztetettségét idézik elő, ahelyett, hogy a Teremtőre és műveire való áhítatos rácsodálkozás érzését keltenék, akkor az a hit babona, infantilizmus, és nem védelemre, hanem korrigálásra szorul.

Felhasznált irodalom

- A közös emlékezet. http://anyulurege.hu/a_kozos_emlekezet, (2017. 03. 22.).
- A kvantumfizika titokzatos világa I., II. (A Spektrum műsora). <https://www.youtube.com/watch?v=WG4YTKfaoiE&t=427s> és <https://www.youtube.com/watch?v=WIouWAQQ7PU>, (2017. 04. 14.).
- Dienes István: Az Élő Hologram, a Lélek és a lelki folyamatok lehetséges fizikai leírása. <https://www.youtube.com/watch?v=8YwgO9wYSVk>, (2017. 04. 14.).
- Dienes István: Hogyan növelhető agyunk kapacitása meditációval? <https://www.youtube.com/watch?v=oStz-jMNQuo>, (2017. 04. 14.).
- Dienes István: Holografikus világkép. <https://www.youtube.com/watch?v=ZW7kwo8oocQ>, (2017. 04. 14.).

- Dienes István: *Mi az a holografikus univerzum?*, <https://www.youtube.com/watch?v=pB4taOlbaic>, (2017. 04. 14.).
- Dienes István: *Útban a tudatműködés fizikája felé.* <https://www.youtube.com/watch?v=Lis-qwWEjJo&t=4429s>, (2017. 04. 14.).
- Dienes István, Jakab István: *A tudat tudatlansága.* <https://www.youtube.com/watch?v=PRlaZwMTxuo>, (2017. 04. 14.).
- Dienes István, Jakab István: *Hol tart ma a kvantumfizika?* <https://www.youtube.com/watch?v=UJeELTyARxg&t=1166s>, (2017. 04. 14.).
- Dienes István, Jakab István: *Káosz a kvantumfizikában.* <https://www.youtube.com/watch?v=ng4hsrPJbio>, (2017. 04. 14.).
- Elmétkedés, meditáció, <http://lexikon.katolikus.hu/> (2013. 02. 19.).
- Frecska Ede: *Kvantumpszichológia c. ea.* http://pszichologia.blog.hu/2007/04/12/kvantumpszichologia_dr_frecska_e_de_pszichologia, (2017. 03. 18.).
- Hank Kata, Rupert Sheldrake: *A morfofenetikus mező, avagy a mátrix létezik.* <http://mul.hu/magazin/464-rupert-sheldrake-a-morfofenetikus-mezo-letezik>, (2017. 03. 19.).
- Héjjas István: *A kvantummechanika kialakulása és egyes filozófiai és pszichol...*, <http://lmv.hu/node/5103>, (2015. 03. 08.).
- Héjjas István: *Anyag és tudat.* <http://www.evilagonline.hu/modules.php?name=archiv&file=olvas&cikk=200503-4270127b61997>, (2017. 03. 20.).
- Héjjas István: *Az anyag: káprázat vagy valóság? (Világokon át 1. rész),* <https://www.youtube.com/watch?v=nwcietSuQvk&list=PLoC1220BCA437FF97>, (2017. 03. 18.).
- Héjjas István: *Az EPR paradoxon.* <http://www.evilagonline.hu/modules.php?name=archiv&file=olvas&cikk=200506-42d82281330ec>,
- Héjjas István: *Paradoxonok a modern fizikában és a tudat kutatásban,* in <http://realzoldek.hu/velemenyek/wp-content/uploads/2013/05/H%C3%A9jjas-el%C5%91ad%C3%A1s-sz%C3%B6vege.pdf>, (2015. 03. 12.).
- Héjjas István: *Placebo.* <http://www.pointinternet.pds.hu/ujsagok/evilag/2002-ev/10/20070313212340806000000643.html>, (2017. 03. 13.).
- Hologram a való világ?*, <http://index.hu/tudomany/holoo626/>, (2017. 03. 19.).
- John Teasdale, Mark Williams, Zindel Segal: *Tudatos jelenlét a gyakorlatban*, KulcsLyuk Kiadó Kft. 2016.
- Jung és a tudattalan – Kollektív tudattalan*, <http://www.aboldigitalegzes.eu/eloadas/jungi-pszichoanalizis/jung-es-a-tudattalan-8211-kollektiv-tudattalan/2/>, (2015. 03. 12.).

- Kovács József: *Lehetne-e világegyetemünk egy hologramuniverzum?* <http://www.csillagaszat.hu/hirek/ko-korai-vilagegyetem/ko-kulonleges-elmeletek/lehetne-e-vilagegyetemunk-egy-hologramuniverzum/> (2015. 03. 05.).
- Kovács-Magyar András: *A morfogenetikus mezők és a Matrix-információs kvantummezők létezésére bizonyíték a Matrix Drops Computer.* <http://www.matrixdrops.com/hu/hirek-matrix-drops/a-morfogenetikus-mezok-es-a-matrix-informacios-kvantummezok-letezesere-bizonyitek-a-matrix-drops-computer>, (2017. 03. 19.).
Kvantummechanika. <https://hu.wikipedia.org/wiki/Kvantummechanika>, (2017. 03. 15.).
Kvantummechanika. (A National Geographic műsora), <https://www.youtube.com/watch?v=Ec4t-aiXHEI>, (2017. 04. 14.).
- Lednyiczky Gábor: *Világokon át 9. rész – Elménk birodalma: tudat, módosult tudat,* <https://www.youtube.com/watch?v=KGQztPv8Uqc&index=10&list=PLoCI22oBCA437FF97>, (2017. 03. 18.).
- Lukács Béla: *Párhuzamos világok?* (ATV, Friderikusz Most Speciális, 2007.), <https://www.youtube.com/watch?v=UCfXj5VhXKU>, (2017. 04. 14.).
Meditáció. <https://hu.wikipedia.org/wiki/Medit%C3%A1ci%C3%B3> (2008. 07. 24.).
Meditation. Online Lexikon für Psychologie und Pädagogik Online-Enzyklopädie für Psychologie und Pädagogik, <http://lexikon.stangl.eu/418/meditation/>, (2017. 03. 20.).
- Michael Talbot: *Holografikus Univerzum.* EzVan Kiadó, 2009.
Morfogenetikus mező. in <http://www.anyulurege.hu/hellinger-csaladfelallitas-morfogenetikus>, (2017. 03. 20.)
Morphogenetic field, https://en.wikipedia.org/wiki/Morphogenetic_field, (2017. 03. 18.)
- Reiner Luyken: *Forscher und Theologen streiten darüber, ob sich biblische Wunder mit der Quantenphysik vertragen,* http://www.zeit.de/2007/24/Gott_und_die_Welt/komplettansicht, (2017. 04. 03.).
- Rita L. Atkinson, Richard C. Atkinson, Edward E. Smith, Daryl J. Bem, Susan Nolen-Hoeksema: *Pszichológia.* Osiris Kiadó, Budapest, 1999, 185.
- Robert A. Wilson: *Kvantum pszichológia.* Mandala Veda kiadó, 2002.
- Rolf Zerfass: *Nevedet hirdetem* (Ford.: Várnai Jakab OFM), Bp, 238-239.
Eredeti cím: *Grundkurs Predigt 1. Spruchpredigt 2. Textpredigt,* Düsseldorf 1987.

- Rupert Sheldrake: The ,heretic' at odds with scientific dogma, <https://www.theguardian.com/science/2012/feb/05/rupert-sheldrake-interview-science-delusion>, (2017. 03. 19.).
- Rupert Sheldrake: *Hét kísérlet, amely megváltoztathatja a világot*, Bioenergetic Kiadó Kft, 2003.
Szimulációk szerint hologram a világunk. http://index.hu/tudomany/2013/12/12/szimulaciok_szerint_a_vilagegyetem_egy_hologram/, (2017. 03. 18.).
- Szondi Máté, *Megélni a pillanatot – Mindfulness, a tudatos jelenlét pszichológiája*. KulcsLyuk Kiadó Kft. 2012.
- Varga Csaba, Robert A. Wilson, *Kvantum pszichológia* című könyvének ismertetője. <http://www.pointernet.pds.hu/ujsagok/evilag/2002/08/evilag-12.html>, (2017. 03. 20.).
- Zauner Éva, „A meditáció”. In: *Ökumené* 1 (1995), 43.

Pap Ferenc:¹

Predigtgottesdienst und Reformation Erwägungen zur Gottesdienstpraxis der Reformationszeit

Preaching Service and Reformation

Considerations on Worship Practice of the Reformation

This study deals with the origins, roots and theological significance of worship practice and preaching service of the Reformation. Preaching is regarded as the chief duty and the most important symbol of the Reformation. Preaching service is rooted in the Christian liturgical tradition. Preachers and priests had to teach the people the basics of Christian faith (Lord's prayer, Ave Maria, Credo, Decalogue) in the vernacular according to the orders of Charlemagne. Preaching service had been gradually isolated from the mass (liturgy) before the Reformation. In the Upper German Region, the independent preaching service was called "*Pronaus*" derived from Latin "*praeconium*", and from French "*prône*". "*Pronaus*" was practiced in various ways. There were no uniformed regulations on how to perform the preaching service. Reformation originally aimed at unifying preaching service and Eucharist (celebration of Lord's supper). This intention has failed as well as the celebration of the Lord's supper every Sunday.

Keywords: preaching, worship, Reformation, Lord's supper, Upper German Region

Predigt und Predigtgottesdienst gelten als insbesondere Wahr- und Kennzeichen bzw. Merkmale der schweizerischen/helvetischen Reformation, wobei der Gebrauch der Formulierung „oberdeutscher oder süddeutscher Predigtgottesdienst“ liturgiegeschichtlich viel mehr angebracht zu sein scheint. Der evangelisch-lutherische Theologe, Michael Meyer-Blanck stellt in seinem 2011 erschienenen bemerkenswerten Buch *Gottesdienstlehre* fest: „Anders als die Wittenberger Reformation knüpft die Schweizer Reformation aber agendarisch nicht an den Messgottesdienst, sondern an den mittelalterlichen Predigtgottesdienst (»Pronaus«, von $\pi\rho\acute{o}$, vor und $\nu\acute{\alpha}\acute{o}\varsigma$, Tempel) an. Damit verstärkte sich noch das Gewicht des Homiletischen, das bei Luther durch die Form der Messe noch einen gewissen Widerpart hatte.“² In seinen Ausführungen reagiert der Autor auf die Mängel der heutigen protestantischen gottesdienstlichen Praxis und daraus folgend auf die Probleme des kirchlichen Lebens. Meyer-Blanck weist mit Recht darauf hin, dass der Predigtgottesdienst (*Pronaus*) einer langen vorreformatorischen Entwicklungsgeschichte entstammt. „Der Predigtgottesdienst ist auf jeden Fall keine reformierte »Erfindung«. Er hatte sich

1. Habilitált intézetvezető egyetemi docens, Károli Gáspár Református Egyetem Hittudományi Kar, pap, ferenc@kre.hu.

2. Michael MEYER-BLANCK: *Gottesdienstlehre*. Mohr Siebeck, Tübingen, 2011. 159.

bereits im Verlauf des Mittelalters als eigenständiger Gottesdienst außerhalb der Messe etabliert, weil schon Karl der Große für die Missionierung der germanischen Völker verlangt hatte, dass jeder Priester auch in der Volkssprache predigte.“³

In der vorliegenden Abhandlung möchte ich die Ursprünge und die Bedeutung des vorreformatorischen Predigtgottesdienst (*Pronaus*) für die Gottesdienstauffassung und -praxis der Reformationszeit untersuchen.

Die Reformation samt ihren vielfältigen und vielschichtigen Vorhaben ist nicht als Bruch mit der Tradition, mit der Theorie und Praxis der christlichen Kirche aufzufassen, sondern Fortsetzung und Kontinuität, Streben nach Klärung lassen sich an den reformatorischen Strebungen erkennen. Die Reformation kann als Fortführung der zahlreichen Linien der vorreformatorischen Kirche sowie der Strömungen des Humanismus, der verschiedenen Frömmigkeitsbewegungen oder der *devotio moderna* interpretiert werden, was sowohl die Lehre, die theologischen Inhalte als auch die äußere Darstellung, Form und Praxis der christlichen Gemeinschaft betrifft. Rahmen und Inhalte sind in gewisser Hinsicht aufeinander angewiesen, und sie stehen miteinander in einer gegenseitigen Beziehung. „Mit der katholischen Kirche gebrochen hätten dann nicht die Protestanten, sondern die Verfasser der *Canones in Trident*.“⁴

In der vorreformatorischen Zeit löste sich der Wortgottesdienst (*Predigtgottesdienst*) aus dem Mahlgottesdienst (*Eucharistie*) heraus, so entstand ein Nebeneinander von zwei Gottesdiensttypen, Gottesdienstpraxen, was Ralph Kunz in seinem Buch *Gottesdienst evangelisch reformiert* eine gottesdienstliche Zweisprachigkeit nennt.⁵

Die sakramentale Handlung (Feier) und der auf „Predigt und Belehrung ausgerichtete Pronaus konnten nebeneinander ein liturgisches Eigenleben entfalten.“⁶ Die Isolierung bzw. Marginalisierung der Predigt vollzog sich in einem langen Prozess ungefähr seit dem 8. Jahrhundert, so dass die Verkündigung des Wortes Gottes allmählich eine nicht liturgische Handlung, eine Art „aliturgisches Phänomen“, ein quasi-liturgisches Anhängsel der Messe wurde, das eigentlich nicht mehr streng an die Liturgie, an den christlichen Gottesdienst, an die Lesungen der Liturgie gebunden war, sondern im weiteren Sinne „frei“ gestaltet werden konnte.

Im Spätmittelalter geriet der Messgottesdienst allmählich in eine tiefgreifende Krise, was einerseits mit der extremen Vielschichtigkeit der gottesdienstlichen Handlungen und der Festtage und daraus folgend mit der Belastung des Volkes zusammenhängt, andererseits damit zu erklären ist, dass „das Kirchenvolk im späten Mittelalter die innere Beziehung zum liturgischen Geschehen weithin verloren hatte“ – wie Alfred Ehrensperger, der berühmte Kenner der schweizerischen Liturgiegeschichte formuliert.⁷

3. MEYER-BLANCK: *Gottesdienstlehre*. 159.

4. Ralph KUNZ: *Gottesdienst evangelisch reformiert, Liturgik und Liturgie in der Kirche Zwinglis*. Pano, Zürich, 2006. 36.

5. KUNZ: *Gottesdienst evangelisch reformiert*. 37.

6. Idem.

7. Zitiert von KUNZ: *Gottesdienst evangelisch reformiert*. 38.

Indem und während die spätmittelalterliche Hochtheologie blühte, wuchs der Aberglaube und vollzog sich eine Art Entfremdung. Die Menschen wandten sich von der statischen liturgischen Handlung ab, die antisakramentalistische Haltung der Christen verstärkte sich, was zum Beispiel zur Verordnung des alljährlichen Kommunionempfangs in der Osterzeit, mindestens einmal im Jahr, im 13. Jahrhundert (IV. Laterankonzil, 1215) führte. Die Christen mussten also zum Kommunionempfang einmal pro Jahr gezwungen werden. Im 6. Jahrhundert (506) verordnete das *Concilium Agathense*, das Konzil von Agde (eine Stadt in Südfrankreich) den obligatorischen Kommunionempfang dreimal im Jahr, an den großen Festtagen bzw. in den drei Festkreisen des Kirchenjahres (Ostern, Pfingsten und Weihnachten).⁸

Die Abwendung von den Sakramenten, von den sakramentalen Handlungen und insbesondere von der Eucharistie (vom Abendmahl) vollzog sich in einem überwältigenden Maße im Laufe des Mittelalters, was auch die Reformation betraf und wesentlich beeinflusste, und die Zielsetzungen, die Verwirklichung der theologischen Maximen der Reformatoren, die darauf ausgerichtet war, die Kirche, das kirchliche Leben, und auch das gottesdienstliche Leben nach dem Muster und nach den Vorbildern der alten Kirche herstellen, also reformieren zu wollen (und nicht unbedingt neu zu konzipieren, wie es sich einige vorstellen und vorgestellt haben), in der Tat einschränkte und in gewisser Hinsicht blockierte. Die Kirche litt an tödlichen Wunden. Der Gottesdienst war völlig verdorben. Kirche und Gottesdienst mussten geheilt werden.⁹

Ralph Kunz charakterisiert die Situation mit der folgenden Aussage: „Die volksreligiösen Auswüchse bzw. die klerikale Hochproduktion signalisierten ja paradoxerweise einen geistlichen Niedergang, der von breiten Kreisen der gebildeten Bevölkerung erkannt wurde.“¹⁰

Die schon erwähnte Abwendung vom Abendmahl (von der Eucharistie) betrifft vor allem die Beteiligung daran. Die Christen vermieden oder weigerten sich, sich am Empfang der Kommunion zu beteiligen, zur Kommunion zu gehen. Das Sakrament und die sakramentale Handlung (Messe) rückten in eine unerreichbare und unberührbare Ferne, obwohl es den Sakramenten und insbesondere der eucharistischen Handlung und den geweihten, gewandelten Hostien eine abergläubische, unglaubliche Heils- und Wunderkraft und Auswirkung zugemutet und beigemessen wurde.¹¹ Die Menschen strömten fast wortwörtlich im Augenblick der Wandlung und der Elevation, also im Moment des Erhebens der gewandelten Gaben in die Kirche zu – ohne an der Messe teilgenommen

8. Alfons FÜRST: *Die Liturgie der alten Kirche, Geschichte und Theologie*. Aschendorff, Münster, 2008. 42.; PAP Ferenc: *Az egyházi év*. KRE – L'Harmattan, Budapest, 2016. 239.

9. KÁLVIN János: *Az egyház reformálásának szükségességéről 1543*. ford. Ceglédi Sándor, Pápa, 1907. Vgl. PAP Ferenc: *Istentisztelet és művészet. Kálvin istentiszteletről alkotott felfogása és gyakorlata*. In: BÉKÉSI Sándor (szerk.): *Pius efficit ardor. A művészet értékelése Kálvin művében és a református kultúrában*, Kálvin Kiadó, Budapest, 2009. 68–87.

10. KUNZ: *Gottesdienst evangelisch reformiert*. 39.

11. Alfred EHRENSPERGER: *Der Gottesdienst in Stadt und Landschaft Bern im 16. und 17. Jahrhundert*. Theologischer Verlag, Zürich, 2011. 80.

zu haben –, um die gewandelten Elemente sich ansehen, auf sie einen Blick werfen zu können. Laut Quellen riefen sie oft: Wir sehen es nicht! Hebt höher! Höher!¹² Im 13. Jahrhundert, im „Jahrhundert der Eucharistie“ wurde die Elevation, also das Erheben der gewandelten Gaben zum festen Teil der liturgischen Handlung. Zu dieser Zeit wurde das Fest Fronleichnam (*Corpus Christi*, 1264) allgemein eingeführt, und hier finden wir die Wurzeln der eucharistischen Anbetung, des Gebrauchs der Monstranzen zur Aussetzung des Allerheiligsten, zur eucharistischen Anbetung. In dieser Epoche entstanden wichtige, maßgebende und emblematische liturgische Texte, Dichtungen.¹³

Durch die Etablierung der Predigtstellen im süddeutschen Raum in der vorreformatorischen Zeit wollten die Stifter dieser Predigtstellen (Prädikaturen) den endgültigen inneren Zerfall des gottesdienstlichen und sittlichen Lebens verhindern. Diese Prädikaturen waren in der vorreformatorischen Zeit (Ende des 15. Jahrhunderts, Anfang des 16. Jahrhunderts) in oberdeutschen und Schweizer Städten allgemein verbreitet und präsent.¹⁴ Die Prädikaturen in den größeren Städten waren von hochgebildeten, humanistisch geprägten Predigern besetzt, was zur Förderung der Reformation wesentlich beitrug.¹⁵ Denken wir zum Beispiel an die Berufung Zwinglis nach Zürich, wo er als Leutpriester und Prediger wirkte, wie vorher in Einsiedeln.

Die Wurzeln des von der Messe isolierten Wortgottesdienstes, der mit den liturgischen Formen der Tagzeitenliturgien nicht identisch ist, greifen bis in die Zeit der Anfänge des Verfalls bzw. der Veränderungen des frühen, klassischen, altkirchlichen liturgischen Erbes und der Praxis der frühen Kirche, wo – etwas vereinfacht formuliert – Wort und Sakrament eine (untrennbare und ungetrennte) Einheit bildete. R. Kunz – wie M. Meyer-Blanck – betont: „Die Gottesdienstform, die dabei zur Verwendung kam, ist der messelose Wortgottesdienst, der auf die Zeit Karls des Grossen zurückgeht und in der Literatur »Pronaus« genannt wird.“¹⁶

In der homiletikgeschichtlichen Periodisierung wird dem 8. Jahrhundert das Ende der früh- und altkirchlichen Predigtpraxis, das Ableben der altkirchlichen Homilien zugeschrieben. In der Fachliteratur und nach der allgemeinen Auffassung gilt die Zeit vom 8. Jahrhundert bis zur Reformationszeit als die große Krise der christlichen Predigt, die nur von der und in der Reformation überwunden werden konnte. Es handelt sich um die wesentliche Umwandlung und Umstrukturierung der Predigt und der Predigtpraxis, was einerseits das Einbetten der Predigt in die Liturgie, in die gottesdienstliche Praxis im allgemeinen und im ganzen, andererseits die Funktion und die Zielsetzung der Predigt betraf.

Die christliche Predigtpraxis wirkte eigentlich vom 8. Jahrhundert bis zur Reformationszeit ununterbrochen, nur die Inhalte, der Aufbau, die Ausrichtung, die Liturgie-Ge-

12. FEKETE Csaba: *Liturgia Sacrae Coenae*, Az az: Ur Vacsorajanak Ki-oztafaban-való Rend és Cselekedet, Patak, 1658. Sárospatak, 2003. 74–75.

13. PAP: *Az egyházi év*. 62., 92.

14. KUNZ: *Gottesdienst evangelisch reformiert*. 39.

15. MEYER-BLANCK: *Gottesdienstlehre*. 160.

16. KUNZ: *Gottesdienst evangelisch reformiert*. 39–40.

bundenheit veränderten sich. Die (liturgischen) Homilien wurden – wieder vereinfacht formuliert – durch Themenpredigten (Sermonen) ausgedrängt. Predigten (Sermonen) wurden aus Homiliaren (Predigtsammlungen) vorgelesen, gepredigt, die man auch *Dormi secure* (*Sermones dominicales*, „Schlaf-gut-Predigten“) nannte, weil diese von Generation zu Generation gebrauchten und fortgeschriebenen Bücher dem Prediger in der Nacht vom Samstag auf Sonntag einen leichten, sorglosen Schlaf versicherten.¹⁷

Seit Karl dem Großen war die regelmäßige Predigtstätigkeit gefordert, die Prediger sollten Katechismusstücke pflichtmäßig in der Volkssprache oder Landessprache auslegen (Credo, Vaterunser, Ave Maria, Dekalog, Taufe und Messe).¹⁸ Seit der karolingischen Zeit bildete sich ein volkssprachlicher, vor allem katechetisch-pädagogisch orientierter Quasi-Ritus aus, der sich später und allmählich im Zusammenhang mit der Verstärkung und Auswirkung der Bettler- und Predigerorden von der Messe isolierte.¹⁹ Es muss an dieser Stelle der Verlußt der Liturgie-Gebundenheit der Predigt hervorgehoben werden: es ist eine Trennung in der gottesdienstlichen Praxis und Handlung entstanden. Predigt, also die Verkündigung des Wortes und Liturgie (Gottesdienst, Messe) wurden schrittweise getrennt, gespalten.

So entstanden – wieder etwas vereinfachend formuliert – die Liturgie und die Predigt, aber zwischen den beiden klappte eine unüberwindbare Kluft. Die Liturgie (also die Messe, die liturgische Handlung) konnte ohne die Predigt existieren, und umgekehrt: auch die Predigt ohne Liturgie im originalen Sinne. Manchmal hört man auch heute in unseren Kreisen, dass es zwischen Liturgie (Gottesdienst) und Predigt unterschieden wird. „Das war nur Liturgie und nichts mehr“ – sagt man. Oder: wir haben ein Kind „vor dem Gottesdienst“ getauft, wobei man Gottesdienst mit der Predigt willkürlich oder unwillkürlich identifiziert oder gleichsetzt. Die liturgische Handlung der Taufe scheint dieser Auffassung nach kein Teil des Gottesdienstes zu sein.

In der nachreformatorischen Zeit, insbesondere im süddeutschen Raum wurde der Gottesdienst in manchen Quellen einfach Predigt genannt. Im Volksmund sagte und sagt man: „wir gehen in die Predigt“, was eigentlich den Gottesdienst meint, aber dadurch wird auch ausgedrückt, dass die übrigen liturgischen Elemente außer der Predigt an Bedeutung und Relevanz verloren. Daraus folgt auch bzw. muss folgen, dass die Predigt, die der Pfarrer hält (mit Nachdruck formuliert), unwillkürlich und zwangsläufig der eigentliche Mittelpunkt, das Zentrum des Gottesdienstes *eo ipso*, der Inbegriff des reformierten Gottesdienstes wurde und wird.²⁰ Diese Auffassung der Predigt bedeutet auch, dass dieser liturgische Akt – wenn schon – dem Akteur, dem Prediger und dessen Fähigkeiten

17. Zum Beispiel: *Sermones dominicales*, ca. 1456, aus dem ungarischen Bistum Fünfkirchen (Pécs), handschriftlicher Sammelband lateinischer Predigten. Das Manuskript enthält insgesamt 123 Sermonen, je 2 für jeden Sonn- und (größeren) Feiertag des Kirchenjahres. *Magyar Katolikus Lexikon*. XII. kötet, Szent István Társulat, Budapest, 2007. 98.

18. MEYER-BLANCK: *Gottesdienstlehre*. 159–160.

19. KUNZ: *Gottesdienst evangelisch reformiert*. 42.

20. EHRENSPERGER: *Der Gottesdienst in Stadt und Landschaften* Bern. 214.

ausgeliefert und daran gebunden wird und ist, ohne sich sozusagen auf die Basis und auf den Pfeiler der ganzen liturgischen Handlung zu stützen. Auf diese Weise wird aus der Predigt „ein Schwingen in der Luft“ und in einem leeren Raum.²¹

An manchen Orten und in den verschiedenen liturgischen Landschaften führten diese Prozesse dazu, dass die Messe wegen der allgemeinen antisakramentalen Haltung und Gesinnung der Bevölkerung nicht gut besucht war, in eine Tiefe, in eine eindeutige Krise geriet, aber die Predigten, die vor oder nach der Messe gehalten wurden, sehr gerne angenommen und angehört wurden. Die Wanderprediger (vor allem Dominikaner und Franziskaner), die sich in vielen Fällen durch die Fähigkeit und durch das Charisma des Predigers auszeichneten, nutzten die Predigt und den Predigtgottesdienst dazu, sich mit Ketzereien, mit falschen Praktiken, Auswüchsen christlichen Lebens und christlicher Lehre zu befassen und auseinanderzusetzen, und dadurch eine Art – sogar harte – Kirchen- und Gesellschaftskritik auszuüben.²²

Die Predigtgottesdienste wurden im Spätmittelalter nicht als Gefährdung oder Gegenposition der oder zur Messe oder als deren Ersatz empfunden. Diese Predigten in der Muttersprache boten die Möglichkeit dar und an, Kenntnisse über Bibel, Kirche, Dogmatik usw. mitzuteilen und zu vermitteln. Die Predigtgottesdienste und die Predigten galten – wie wir bereits sahen – auch als Forum, Medium und Ausdrucksform der vorreformatorischen Kirchenkritik.²³

Die Etymologie des Wortes *Pronaos* wurde in der neueren Literatur geklärt, und die Ableitung aus dem Griechischen (*pro* und *naos* – vor dem Tempel oder ungefähr vor der Tempelhalle) scheint eine „etymologische Fantasie“ – also falsch – zu sein,²⁴ obwohl die Kanzel (Predigtstuhl) als liturgischer Gegenstand und als liturgischer Ort der Verkündigung des Wortes in den westlichen christlichen Kirchen ungefähr seit dem 13-14. Jahrhundert im allgemeinen erschien, und sie wurde als Ersatz des Lesepults aufgefasst. Die steinerne Kanzel wurde meist an der Grenze des Altarraums (*Apsis*) und der übrigen Teile, der Halle der Kirche im Lettner gebaut bzw. an einem Pfeiler im Kirchenschiff fixiert aufgestellt. Wegen akustischer und optischer Gründe wurde die Kanzel meist in der Nähe des Triumphbogens an der Wand fixiert, später rückte sie den architektonischen Entwicklungen entsprechend noch weiter von der Apsis in Richtung Mitte der Kirchenhalle, so dass die Kanzel in der Zeit nach der Reformation nicht nur ein zentrales und symbolisches Bauwerk der Kirche, sondern ein unabdingbarer, sogar ein konstitutiver Gegenstand des reformatorischen Gottesdienstes und des reformierten Kirchenraumes geworden ist.²⁵

21. FEKETE Károly (szerk.): *Reformátusok a kegyelem trónusánál. A magyar református istentisztelet megújulásának teológiai alapelvei*. Kálvin Kiadó, Budapest, 2010.

22. EHRENSPERGER: *Der Gottesdienst in Stadt und Landschaft* Bern. 84–85.

23. Idem.

24. KUNZ: *Gottesdienst evangelisch reformiert*. 40.

25. MEYER-BLANCK: *Gottesdienstlehre*. 160.; Karl-Heinz BIERITZ: *Liturgik*. Walter de Gruyter, Berlin, 2004. 102–104.; PAP Ferenc: *A szószék*. In: BÉKÉSI Sándor (szerk.): *Ki szíveket tanít. Jubileumi kötet dr. Boross Géza teológia professzor 75. születésnapjára*. KRE, Budapest, 2006. 119–130.

Der Ausdruck „Pronaus“ ist auf das lateinische Wort *praeconium* (Verkündigung, Lobpreisung; *praeconium paschale* – das Osterlob, das Exultet, das in der Osternacht gesungen, proklamiert wird) und auf das daraus stammenden französische Wort „*prône*“ zurückzuführen.²⁶

Eine eigenständige Reihenfolge („Predigtliturgie“) aus frei aufeinander folgenden katechetischen Elementen und ohne Kirchengesang ist entstanden. Der Pronaus wurde durch die Offenheit der Form gekennzeichnet und bestimmt. Dieser Predigtgottesdienst bestand aus Elementen, die in einer losen, nicht strikt vorgeschriebenen Reihenfolge vorgetragen wurden. Diese Elemente sind: Apostolikum, Dekalog, Credo, Offene Schuld als kollektives Sündenbekenntnis, Vaterunser, Ave Maria. In der Zürcher Kirchenordnung aus dem Jahre 1535 scheint schon eine feste Kirchenordnung auf der Basis der liturgischen-gottesdienstlichen Gebräuche vorhanden zu sein: Gruß – Gebet – Vaterunser – Schriftlesung – Predigt – Offene Schuld – Ave Maria – Dekalog – Apostolikum – Entlassung.²⁷

Eine der wichtigsten Quellen für die Erforschung des Pronaus ist das Compendium von Johann Ulrich Surgant (1450-1503), das 1502 oder 1503 erschien: *Manuale Curatorum predicandi prebens modum tam latino quam vulgari passim quoque gallico sermone practice illuminatum, Cum certis aliis ad curam animarum pertinentibus. Omnibus curatis tam conducibilis quam salubris*. Nach Surgant folgten nach der Predigt die Elemente: Vaterunser, Ave Maria, Apostolikum, die Zehn Gebote, die Offene Schuld (gemeinsame Beichte, Generalbeichte, *confessio generalis*) mit Absolution. Auch nach Marten Micron, der als eine der bedeutendsten Persönlichkeiten in liturgischen Fragen in den Niederlanden gilt, wird die Offene Schuld nach der Predigt gesprochen.²⁸

R. Kunz vertritt die Meinung, dass einer der wichtigsten Teile des Pronaus die Offene Schuld, die gemeinsame bzw. gemeinsam gesprochene Beichte war. Sie konnte entweder vor oder nach der Predigt gesprochen werden. Das Sprechen der Offenen Schuld konnte von Stadt zu Stadt anders, entweder am Anfang des (Predigt)gottesdienstes oder nach der Predigt praktiziert werden. In dem spätmittelalterlichen Kontext spielte die Offene Schuld als gemeinsames Gebet eine wichtige Rolle.²⁹

Nach der Abschaffung der Messe wurde der Predigtgottesdienst von einer gottesdienstlichen „Nebenform“ zum „Hauptgottesdienst“,³⁰ er gewann an Bedeutung, wobei man auch bedenken soll, dass die Reformation und die Reformatoren die Einheit des christlichen Gottesdienstes von Wort und Sakrament herstellen wollten. Predigtgottesdienst und Abendmahlsgottesdienst (Mahlfeier) gehörten auch im reformatorischen Sinn zusammen. Die liturgischen Strebungen dieser Zeit und in der oberdeutschen Region

26. KUNZ: *Gottesdienst evangelisch reformiert*. 40.; BIERITZ: *Liturgik*. 30., 103., 401.

27. MEYER-BLANCK: *Gottesdienstlehre*. 160.

28. BIERITZ: *Liturgik*. 401–403., 479–481.

29. KUNZ: *Gottesdienst evangelisch reformiert*. 42–44.; PAP Ferenc: *Pronaus és confessio generalis*. In: BAJÁKI Rita – BÁTHORY Orsolya – BOGÁR Judit – DÉRI Eszter – KÓNYA Franciska – MACZÁK Ibolya – SZÁDOCZKI Vera (szerk.): *Lelkiség és irodalom, Tanulmányok Szelestei N. László tiszteletére*, MTA–PPKE Barokk Irodalom és Lelkiség Kutatócsoport, Budapest, 2017. 343–346.

30. KUNZ: *Gottesdienst evangelisch reformiert*. 42.

sind als Integration, als Zusammenfügen des Pronaus, des Predigtgottesdienstes und der Messe (Liturgie), bzw. der Überreste der Messe, des Abendmahlsgottesdienstes aufzufassen. Die liturgische Einheit bzw. Uniformität in der (römisch) katholischen Kirche ist vor Trient in einem anderen Sinne zu interpretieren als nach Trient.³¹

Calvin und die anderen Reformatoren wollten das Abendmahl/Herrenmahl und keine (Privat)messe eigentlich jeden Sonntag zusammen mit der Gemeinde entsprechend der Praxis der alten Kirche,³² wie wir sie aus der früh- und altchristlichen Überlieferung kennen, feiern.³³ Dieser Willen oder Versuch scheiterte an den Behörden und an den Menschen, Christen selbst, weil sie diese „Erneuerung“ zu radikal empfinden mochten.

Es ist aber eindeutig: man wollte in der Reformation mehr erreichen als die bloße Fortführung des Pronaus, obwohl der Predigtgottesdienst mit seinen Elementen, Bestandteilen die späteren Entwicklungen beeinflusste. Wenn wir davon ausgehen, dass die ideale Lösung das allsonntägliche Abendmahl gewesen wäre, und es ist zweifellos, dass man jeden Sonntag auch predigen wollte, können wir daraus folgen und mit fester Überzeugung sagen: die Predigt sollte wieder in das Gefüge der liturgischen Handlung kommen, und die Predigt sollte wieder Teil der Liturgie, des ganzen Gottesdienstes sein.

Zusammenfassend können wir feststellen, dass die Predigt trotz besten Willens der Reformatoren in den reformatorischen Kirchen schon im ersten Jahrhundert nach der Reformation überwiegend an die Stelle des Abendmahls trat. Nachdem das Abendmahl in der reformierten Tradition und Praxis im Laufe der Kirchengeschichte europaweit zum Ausnahmefall geworden war, und die Agenden und Liturgiebücher das Abendmahl als Ausnahmefall und als Anhang behandelt hatten, müssen wir jetzt dafür kämpfen, dass die liturgische Einheit von Wort und Sakrament wieder hergestellt wird. Zur Zeit der Reformation musste und wollte man die liturgische Bedeutung und Relevanz der Predigt hervorheben, die Predigt wieder in die Liturgie zurückführen und zum liturgischen Akt machen, sozusagen zum liturgischen Akt erheben, jetzt müssen wir also bewusst um das Verständnis ringen, dass das Abendmahl kein „Anhängsel“ der liturgischen Handlung bleibt, und das öfter gefeierte Herrenmahl weder die Predigt noch die reformierte, aber

31. Das bedeutet aber nicht, dass die regionalen Varianten der christlichen Liturgie in frei gestalteten und gestaltbaren Formen existierten oder haben existieren können, weil diese alle an die Kontinuität der Entwicklung und der Adaptation der vorgegebenen Formen gebunden waren und gebunden sein mussten/müssten. Wie ich es früher erwähnt habe, müssen wir in der Tat damit rechnen, dass die christliche Liturgie, die Praxis der Liturgie – auch – im oberdeutschen Raum wirklich unter gravierenden Mängeln litt. In diesem Kontext musste die Kirche vor Ort reformiert werden. Die Verhältnisse, die Gegebenheiten und Möglichkeiten, die Gebräuche waren sehr unterschiedlich. Wir wollen heute unbedingt die geschichtlichen Tatsachen aus der Perspektive einer Einheitsliturgie, Einheitspraxis verstehen, die es auf diese Weise damals nicht gab.

32. PAP: *Az egyházi év.* 29–30.

33. Die Reduktion der Anzahl der Fest- und Feiertage der Kirche stand mehrmals seit dem 15-ten Jahrhundert auf der Tagesordnung, damit die Bedeutung, die Relevanz des Sonntags, des Tages der Auferstehung des Herrn bewahrt und geschützt wird. Das Abendmahl zu Weihnachten sollte nach Calvins Auffassung am Sonntag gefeiert werden, damit die Bindung der Inkarnation und der Auferstehung eindeutig ausgedrückt wird. PAP: *Az egyházi év.* 48–49.

unbedingt christliche Identität entmachtet oder verdrängt. Im 501. Jahr der Reformation sollten wir endlich anfangen, die Herstellung der völligen und ursprünglichen Einheit von Wort und Sakrament im christlich-reformierten Gottesdienst zu vollziehen.

Bibliographie

- BIERITZ, Karl-Heinz: *Liturgik*. Walter de Gruyter, Berlin, 2004.
- EHRENSPERGER, Alfred: *Der Gottesdienst in Stadt und Landschaften Bern im 16. und 17. Jahrhundert*. Theologischer Verlag, Zürich, 2011.
- FEKETE Csaba: *Liturgia Sacrae Coenae, Az az: Ur Vacsorajanak Ki-oltszafaban-való Rend és Cselekedet, Patakon, 1658, Sárospatak, 2003.*
- FEKETE Károly (szerk.): *Reformátusok a kegyelem trónusánál. A magyar református is-tentisztelet megújulásának teológiai alapelvei*. Kálvin Kiadó, Bu-dapest, 2010.
- FÜRST, Alfons: *Die Liturgie der alten Kirche, Geschichte und Theologie*. Aschen-dorff, Münster, 2008.
- KÁLVIN János: *Az egyház reformálásának szükségességéről 1543. ford.* CEGLEDI Sándor, Pápa, 1907.
- KUNZ, Ralph: *Gottesdienst evangelisch reformiert. Liturgik und Liturgie in der Kirche Zwinglis*. Pano, Zürich, 2006.
- Magyar Katolikus Lexikon, XII. kötet*. Szent István Társulat, Budapest, 2007.
- MEYER-BLANCK, Michael: *Gottesdienstlehre*. Mohr Siebeck, Tübingen, 2011.
- PAP Ferenc: *A szószék*. In: BÉKÉSI Sándor (szerk.): *Ki szíveket tanít, Jubile-umi kötet dr. Boross Géza teológia professzor 75. születésnap-jára*, KRE, Budapest, 2006.
- PAP Ferenc: *Az egyházi év*, KRE – L'Harmattan, Budapest, 2016.
- PAP Ferenc: *Istentisztelet és művészet. Kálvin istentiszteletről alkotott felfogása és gyakorlata*. In: BÉKÉSI Sándor (szerk.): *Pius efficit ardor, A művészet értékelése Kálvin művében és a református kultúrában*, Kálvin Kiadó, Budapest, 2009. 68-87.
- PAP Ferenc: *Pronaus és confessio generalis*, in: BAJÁKI Rita – BÁTHORY Or-solya – BOGÁR Judit – DÉRI Eszter – KÓNYA Francis-ka – MACZÁK Ibolya – SZÁDOCZKI Vera (szerk.): *Lelkiség és irodalom. Tanulmányok Szelestei N. László tiszteletére*. MTA – PPKE Barokk Irodalom és Lelkiség Kutatócsoport, Budapest, 2017. 343–346.

Szetey Szabolcs:¹

Dobos János prédikációs jegyzékének kiegészítése

Additions to the Sermon List of János Dobos

János Dobos (1804–1887) was one of the most determining figures of the Hungarian Reformed Church in the 19th century. Places of his pastoral service were: Lovasberény, Óbuda, Kömlőd, Pécel, Tóthfalu (Tahitótfalu), Cegléd. It is especially rare that his more than 500 original handwritten sermons remained in the Ráday Archive of the Reformed Church, Budapest. In 2007, I began to deal with the life and preaching legacy of János Dobos. During the processing of the preaching legacy, it was found that not only the Ráday Archive, but also the Reformed Library of Debrecen has original autograph manuscripts. In addition to the original manuscripts, I found copies in various libraries and collections. I also searched and collected the printed sermons of János Dobos. In 2012, the results of the research were presented in a book about János Dobos. In April 2017, I found two further original handwritten sermons of János Dobos in Cluj, in the Library of the Protestant Theological Institute of Kolozsvár, after 2012 one original manuscript in Budapest, and six other sermons in print in various books and periodicals. This study presents the nine new discovered sermons as additions to the sermon list of János Dobos.

Keywords: history of Hungarian Reformed homiletics, practice of preaching, 19th century, sermons, manuscripts, János Dobos

Dobos János (1804–1887) református lelkész² a 19. század egyik leghíresebb egyházi személye és igehirdetője volt. Lovasberény, Óbuda, Kömlőd, Pécel, Tóthfalu (Tahitótfalu), Cegléd lelkészi szolgálatának helyszínei. Különös kiváltság és ritkaság, hogy a Dunamelléki Református Egyházkerület budapesti Ráday Levéltára (rövidítve: RL) több, mint 500 kéziratban fennmaradt prédikációját őrzi. 2007-ben kezdtem el foglalkozni Dobos János életével és prédikációs hagyatékával. Ennek a munkának lett az eredménye a 2012-ben Pap Ferencsel közösen megjelent *Illés lelkével* című kötet.

1. Főiskolai adjunktus, Károli Gáspár Református Egyetem Tanítóképző Főiskolai Kar, Hittanoktató- és Kántorképző Intézet. E-mail: szetey.szabolcs@kre.hu.
2. Életrajzát lásd bővebben: SZETÉY Szabolcs: Dobos János (1804–1887) élete és prédikációs öröksége. In: PAP Ferenc (szerk.): *Illés lelkével. Tanulmányok Báthori Gábor és Dobos János lelkipásztori működéséről.* KRE – L'Harmattan Kiadó, Budapest, 2012. 208–305.

A prédikációs hagyaték feldolgozása közben kiderült, hogy nemcsak a Ráday Levéltárban, hanem Debrecenben, a Tiszántúli Református Egyházkerület Nagykönyvtárának (rövidítve: TtREK) kéziratárában is találhatóak eredeti autográf prédikáció-kéziratok. Az eredetiek mellett különböző, sokszor nem is teljesen tisztázható módon keletkezett kézírtas másolatok is fellelhetők különböző könyvtárakban és gyűjteményekben. A kézírtatok mellett a nyomtatásban megjelent prédikációkat is felkutattam, összegyűjtöttem. A megtalált kéziratokat és nyomtatott prédikációkat rendszert alkotva besoroltam, számoztam, ill. dolgoztam fel, valamint elkészítettem prédikációk textuáriumát is, ami segíti az igehirdetések gyors kikeresését és azonosítását.

Sajnos tudjuk azt, hogy nincsen tökéletes munka, és szinte törvényszerű, hogy egy hosszabb kutatás lezárása után újabb adatok, jelen esetben újabb kéziratok kerülhetnek elő. A kutatás korábbi szakaszához képest örömdetesen megnőtt a digitalizált és interneten elérhető, kutatható 19. századi folyóiratok mennyisége, ami újabb, eddig nem vagy kevésbé ismert adatokkal gazdagítja a korszak kutatását.

2017 áprilisában Erasmus kutatói ösztöndíjjal öt napot tölthettem Kolozsváron Pap Ferenc kollégámmal, és ekkor akadtam rá és azonosíthattam két újabb, eredeti Dobos Jánostól származó prédikációs kéziratot. Mivel a jelen kötettel köszöntött Kun Mária tanárnő is szorosan kötődik Kolozsvárhoz, és maga is elkötelezett kutatója a homiletika-történetnek, ezért gondoltam úgy, hogy ezzel a tanulmánnyal szeretném köszönteni születésnapja alkalmából, és egyúttal sok áldást és erőt kívánni további szolgálataihoz.

Dobos János prédikációiról és prédikálási modoráról sok elemzés jelent meg, e helyen hadd idézzem azonban az önmagáról, mint prédikátorról álneven írt (Bujdosó Mihály) igen kritikus jellemzést:

„Szerző, német iskolába keveset járt, épen ezért ha előadásában valamivel több volna a mystikus árnyékolás; ha sz. Pál ama világos homályát, vagy inkább szürkületét megtanulná: talán kenetesebbek lennének szónoklatai. Dobos írmodora plasztikus, olyanforma, mint a' dombrúra vert érczművek: mindegyik vonás ütés után kelt. Néhol gyöngéd, más helyen össze-vissza szaggatott, mint a' partoldali vízmosások, vagy mint a' himlőhelyes arc. A' mindennapos, a' megszokottabb gondolat burokból születik meg kezei között, és pennája, ha egyebet nem tehet, elrángatja a' szót vagy kitélt, elrángatja a' gondolat könnyűségét. Vannak gondolatok, kitételek, mellyek különösségöknél fogva közel-esnek az *aljas*hoz [...]. E' különösségek néha meglepők, mert a' gondolattal nagy és szokatlan szökést tetetnek; de ha sokszor jönnek, olyanná teszik a' beszédet, mint a' rázós út, - nincs csöndes egyenlő haladása a' figyelemnek; kivált a' kegyetek embere minden lépten-nyomon egyet nyekken rajtuk. Figyelmeztetem szerzőt Quintilianus

eme szabályára Inst. 6. 3. *Quapropter ne dices quidem salse quoties potius; et dictum potius aliquando perdes, quam minues auctoritatem.*³

Mitrovics Gyula 1911-ben posztumusz megjelent *Egyházi szónoklattan* című munkájában⁴ a következőket írja az igehirdető Dobosról:

„Így például nálunk Dobos János-t tartom a XIX. század legelső egyházi szónokának. S vajjon mi teszi megbecsülhetetlenné, hibásan *homília*-nak elkeresztelt egyházi beszédeit? Bizonyára nem a szigorú *Keresztelő Jánosi* modor, melyen szólani szokott s mely megráz és megborzosgat sokszor, ahelyett, hogy megindítana. Nem az élénk és erős színezés, mely néhol túllép az egyházi szónoklás határain. Nem is a töről szakadt magyar nyelv egymagában, melynek párját hiába keressük. Hanem igenis az, »hogy beszédeit, az örök igazságokat és legemberibb elveket magában foglaló bibliára építvén, ennek szellemét igazi ép filozófiával, minden szűkkeblűség s elfogultság nélkül magyarázza«, a felfogás, a nagy szabás mellett, *analytico-synthetica*⁵ modora, mely elemez, boncol, részletez, bonyodalmakat teremt. Beszédeiben előttünk mindig egy-egy életkép, a vallásos *dráma* egy különös neme tárul fel, a maga tarkaságával, nyugtalan változataival, mignem az egyes fénysugarakat egy láthatatlanul elhelyezett gyújtó [sic!] üveg vonzza együvé. Lassankint minden egységre siet. Az erkölcsi igazságszolgáltatás, a bonyodalom megoldása bekövetkezik. Az *analysis* *synthesis*-be csap át; *propositio* és részei szépen kikerülnek.”⁶

Végül álljon itt még egy megállapítás Dobossal kapcsolatban:

„A magyar egyházi beszédiróladom terén én nem ismerek szebb és maradandóbb alkotásokat a Dobos műveinél. [...] Dobos egy eredeti, kiváló tehetség, aki bír az öntudatos alkotás minden előnyeivel.”⁷

A Kolozsváron megtalált és már említett két autográf és egy, a Ráday Levéltárban, Budapesten másolatban fennmaradt prédikáció mellett további hat nyomtatásban meg-

3. B. M.: Könyvismertetés, In: Protestáns Egyházi és Iskolai Lap, 4. évf., 1845. 44. szám, 1062–1063.

4. Egyházi szónoklattanának részletes bemutatását és értékelését lásd: SZETÉY Szabolcs: Adatok a magyar református prédikációs gyakorlat újraértékeléséhez 1784–1878 között. KRE – L'Harmattan Kiadó, Budapest, 2016. 304–316.

5. „Ami a korabeli homiletikai szakirodalom nyelvezete szerint egyszerűen úgy fordítható le, hogy prédikációiban keverte a homília és a sermo műfaját. Ez az állítás azonban csak részben igaz. Valóban előfordul, hogy egyes homíliának induló prédikációban találunk pontokra és alpontokra utaló felosztásokat, de összességében a beszédek nélkülözik a valódi felosztásokat, és minden további nélkül kijelenthető e prédikációk vizsgálata után, hogy ezek esetében bizony homíliákkal van dolgunk, még ha nem is teljesen klaszikus értelemben. Ennek fényében Mitrovics megállapítása véleményem szerint helytelennek bizonyult.” SZETÉY: Dobos János... 425.

6. MITROVICS Gyula: Egyházi szónoklattan. Tekintettel a magyar egyházi beszéd-irodalomra. Debrecen, 1911. 147–148.

7. LUKÁCS Ödön: Pár igénytelen vonás Dobos egyházi beszédeiről. In: Sárospataki Lapok, 4. évf., 1885. 23. szám, 395.

jelent prédikációt sikerült a 2012-ben lezárt kutatás után fellelni és azonosítani. Az alábbiakban közlöm mind a kéziratos prédikációk leírását, mind a nyomtatásban megjelent igehirdetések adatait. A prédikációk leírása a korábbi Dobos-monográfia folytatásaként, kiegészítéseként értelmezendő, és követik az akkor kialakított számozási metódust és leírási rendszert.

Kiegészítések a „További kéziratban megtalálható prédikációk jegyzéke” c. listához⁸

ε) IMS228 P746/III:⁹ *Apák anyák kötelességei* 1865. Textus: Mt 2,13. 1865. július 12. Cegléd. Továbbá elhangzott még: Dobos László¹⁰ Szalkszentmárton, 1868. január. A prédikáció több oldalán egy pecsét található, amelyen a következő név szerepel: Herepei Gergely.¹¹

ζ) IMS228 P746/IV: *A gyermekek.* 1865. Textus: Lk 2,51. 1865. július 15. Cegléd. Továbbá elhangzott még: Dobos László Szalkszentmárton, 1868. február 1. A kézirat végén a következő tintás, autográf bejegyzés olvasható: *n. b. minden évben el lehet egyszer mondaní. Az ilyent nem árt ismételni.* A kézirat hátlapján a következő tintás, autográf bejegyzés olvasható: *Péld. VI. 26. a parázna asszonyi állat miatt jut az ember egy darab kenyérre, még a feleség is az ő férjének drága életét vadássza! – Nem derül ki a prédikációból, hogy ez a textus miért került feljegyzésre a hátlapra. A prédikáció több oldalán egy pecsét található, amelyen a következő név szerepel: Herepei Gergely.*

η) RL C/51:¹² *Pünköshti Egyházi bevezéd. Dobos János ceglédi ref. paptól magyarítva Schott¹³ után. Kulifai Elek-é.*¹⁴ Pünkösdi tanítás. Textus: ApCsel 2,41–47. A prédikáción nem szerepel sem az elmondás helye, sem annak ideje. A prédikáció végén ceruzás más kéz általi kiegészítést találunk, amelyet jelenleg nem lehet beazonosítani.

8. A SZETEY: Dobos János... 565–567. oldalakon részletezett, α–δ jelzettel ellátott prédikációs lista folytatása.

9. Kolozsvári Protestáns Teológiai Intézet Könyvtára, Dobos János prédikációi.

10. Életrajzát lásd bővebben: SZETEY: Dobos János..., 429–430.

11. Herepei Gergely (Kolozsvár, 1807. február 21. – Kolozsvár, 1859. július 4.) Református lelkész, esperes. Életrajzát lásd bővebben: ZOVÁNYI Jenő – LADÁNYI Sándor: Magyarországi Protestáns Egyháztörténeti Lexikon, MRE Zsinati Iroda, Budapest, 1977. 253.

12. Ráday Levéltár C/51, id. Kulifay Elek és ifj. Kulifay Elek iratai.

13. Schott, Heinrich August (Lipcse, 1780. december 5. – Jéna, 1835. december 29.) protestáns teológus. Életrajzát lásd részletesebben: SZETEY: Dobos János... 486.

14. Kulifay Elek (Cece, 1837. május 28 – Tordince, 1912. július 15.) Református lelkész. Életrajzát lásd bővebben: SZENTKÚTY KISS Károly – KÁLMÁN Farkas – BIERBRUNNER Gusztáv (szerk.): Új Magyar Athenás. Budapest, 1882. 245–247.; *Gyászrovat*. In: Protestáns Egyházi és Iskolai Lap, 55. évf., 1912. 30. szám, 476.

**Kiegészítések a „II. melléklet Dobos János nyomtatásban
megjelent prédikációinak jegyzéke” c. listához¹⁵**

	A prédikáció címe	Textus	Megjegyzés
<i>Evangeliumi Lelkész Társ. Szerkeszti és kiadja: Czelder Márton, előbb hittérítő, jelenleg felsőbbányai lelkész. Első évfolyam. IV. füzet. Nagybánya, 1880.</i>			
219.	Hallgassátok a prófétákat!	Lk 16,30–31	1830-ik esztendőben készült Magyarországon. Yorik ¹⁶ után. Ó.-Budán, január 8. 1831.
<i>Evangeliumi Lelkész Társ. Szerkeszti és kiadja: Czelder Márton, előbb hittérítő, jelenleg felsőbbányai lelkész. Harmadik évfolyam. Nagybánya, 1882.</i>			
220.	A szeretet, mely Jézussal s Istennel való egyesülésünk feltétele. Adventi.	[Jn 14,23]	Idegen kutfők után
<i>Evangeliumi Lelkész Társ. Szerkeszti és kiadja: Czelder Márton, előbb hittérítő, jelenleg felsőbbányai lelkész. Negyedik évfolyam. Nagybánya, 1883.</i>			
221.	Isten országáról. Virágvasárnap.	Mt 21,43	---
<i>Evangeliumi Lelkész Társ. Szerkeszti és kiadja: Czelder Márton, előbb hittérítő, jelenleg kecskeméti lelkész. Hatodik évfolyam. Kecskemét, 1885.</i>			
222.	Áldozói 1863.	Mt 28,18	---
223.	Pünköszt 1863.	ApCsel 4,32	---
<i>Magyar Protestáns Egyházi és Iskolai Figyelő. Szerkeszti és kiadja: Czelder Márton, előbb hittérítő, jelenleg kecskeméti lelkész. Nyolcadik évfolyam. III.-IV. füzet. Kecskemét, 1886.</i>			
224.	Gyenise József, ¹⁷ tótfalusi lelkész, a pesti egyházmegye esperese papi hivatalának félé százados ünnepekor.	---	1850. május 22.

15. A SZETÉY: Dobos János..., 568-579. oldalakon részletezett, 1-218. sorszámmal ellátott prédikációs lista folytatása.

16. Sterne, Laurence (Clonmel, 1713. november 24. – London, 1768. március 18.) angol elbeszélő, anglikán lelkész, írói neve Yorick. Életrajzát lásd részletesebben: SZETÉY: Dobos János... 567.

17. Életrajzát lásd bővebben: MÁTHÉ Elek: Gyenizse József tabi-tótfalusi lelképásztor, a Pestí Egyházmegye főesperesének önéletrajza. In: Református Egyház, 4. évf., 1952. 12. szám, 10–12.

Az ε és ζ jelzetű két autográf kézirat Dobos-prédikáció a már korábban feldolgozott prédikációs hagyaték alapján időrendben a 427. és 428. számú prédikációk¹⁸ közé esik. A 427. számú prédikáció elhangzási vagy megírási dátuma 1865. július 8., míg a 428. számú prédikációé 1865. július 22. Úgy tűnik, hogy a Kolozsváron megtalált két kézirat predikáció két részből álló témapredikáció, erre utal a második predikáció kezdőmondata is: „*Ha multkor szólltam az apáknak, és az anyáknak, a dolog természete kívánja, hogy szólljak a gyermekeknek a fiaknak és leányoknak is.*”

Az első predikációban inti a szülőket, miszerint nagyon szép dolog, hogy elhozzák gyermekeiket és megkeresztelik, de ne engedjék, hogy később, amikor felnőnek, akkor elragadja őket a Sátán, vagy bármi más elvonja őket az Isten dolgaitól. Példaként hozza fel azt az apát, aki gyermekei körében ülve, kezében a Bibliájával tanítja őket és ráirányítja figyelmüket Jézusra, akit követni kell. Sok szülő azt mondja, hogy van iskola, van templom, vannak tanítók és papok, de Dobos arra inti a szülőket, hogy ők a gyermekeik legelső tanítói és papjai. Felhívja az apák és anyák figyelmét a fegyelmezés és a példamutatás fontosságára.

A második predikációban nem arról beszél Dobos, hogy mivel tartoznak a gyermekek szüleiknek, hanem arról, hogy mit „érdemelnek, és mi lesz belőlök, ha őket tisztelni elmulatják.” Saját szolgálatából hoz példát. Idős férfit látogatott meg, aki csontsovány és sír. Amikor Dobos megkérdezte, hogy mi a baja, a férfi elmondja neki: egész életén át azért dolgozott, hogy a gyerekeinek mindene meglegyen. Most, amikor pedig megöregedett és dolgozni nem tud, a gyerekei nem azon versengenek, hogy kinél legyen, hanem, hogy kinél ne legyen. Koldusnak tartják őt, és már nem vár mást, csak a halált, mert csak az elmúlás adna neki enyhülést. E példa után inti a gyermekeket, hogy legyenek tisztelettel szüleik iránt, vénségükben gondozzák őket, mert Isten ezt parancsolja, az 5. parancsolatban.

A két predikációt olvasva azt állapíthatjuk meg, hogy gondolatiságában, mondanivalójában és kegyességében nem „tipikus” 19. századi predikáció. Hiszen nem az észhez szól alapvetően, hanem a szívhez, és beszél a bibliaolvasás fontosságáról, valamint Jézusról, mint követendő példáról. Dobos János a 19. században élt és végezte szolgálatát. Ez a század, ill. korszak rendkívül sokszínű és sok mindennel terhelt, amelyben egy helyét és identitását kereső egyházat találunk. Erről árulkodik Dobos János 1842. február 16-i naplóbejegyzése is.

„Minél bellebb megyek hivatalom nagy titkaiba, minél inkább ismergetem a vallás lehető viszonyait az emberekhez; annyival tisztábban áll előttem az eredmény, hogy a reform. vallás, mivel s igen világos szellemű embernek való. Most kivált mikor a polemia vivó kakasai leröppültek szónokszékeinkből, mikor anyagi nyomást, anyagi üldözést, sértést nem kell tünnünk, és így a panasz és elkeserítés korbácsát csóválunk nem lehet; a szívnek egyedül szelídebb érzéseire hathatunk, melyek hallgatóinknál még igen ritkák.

18. Lásd: SZETEY: Dobos János... 514.

Nekünk nem a legkönnyebb korszaka jutott a magyar egyházi szónoklatnak. Az úgynevezett dogmák tanítások, melyekbe valami élénkséget csak az egyházi véleményharcz öntött; többé nem lőn elég a népnek. A nép változatosságot kezdte óhajtani. A dogmák legázolt terén új nyomot nem tapodhattunk, mert symbolikus könyveink még igen magas sánczolatok. Az ész már ezekkel eltelt, a szívhez kellett visszamennünk. Szerencsétlenségre fiatal lelkészeink a német érzélgéshez vagy mystikához nyultak szorultságokban, s a nép szeme, felfogása elől ködrégiókba vonultak fel, mint Mózes hajdan a Sinai hegy füstje közé. Kevesen szóltak közülünk a magyar nép egészséges el nem érzékenyült lelkületéhez, s a nép az alatt itt a hegy alatt játszott vagy arany borjúkat csinált.

Mig népünk nem okosodik, mig gondolkozása néhány lépcsővel fellebb nem lép; nekünk a szívhez kell inkább szólanunk még jó ideig. Majd így az érzések útján, ha eszébe felhatunk; jövend a kor, hol vallásunk kielégítő leend, mint kijelentett lélek és igazság czeremoniatlan vallása, addig a pálya nehéz.”¹⁹

A kolozsvári kézíraton több oldalon is Herepei Gergely nevét tartalmazó pecsétlenyomatot láthatunk. Egyelőre pontosan nem lehet tudni, hogy a kéziratok hogyan és miért kerültek hozzá. További kutatások tudnák tisztázni ezt a kapcsolatrendszert. Ismereteink szerint ez a két kézirat a későbbiekben nem jelent meg nyomtatásban.

Az η jelzetű, másolatban fennmaradt és Budapesten, a Ráday Levéltárban őrzött prédikáció több szempontból is érdekes. Egyrésztől azért, mert ilyen textusú prédikáció nem maradt fenn autográf formában, tehát – egyelőre – csak a másolat tanúskodik az eredeti létezéséről. Másrésztől a címleírásból kiderül, hogy ez adaptációs prédikáció (Schott). A korábban feldolgozott prédikációs hagyatékban mindösszesen csak két prédikáció van, amely Schott után íródott. A kutatás jelen állása szerint nem derül ki, hogy Kulifay Elek miképpen és hogyan írhatta/másolhatta le az eredeti kézitről Dobos János prédikációját. Ahogyan az sem derül ki, hogy mikor és hol – esetleg többször és több helyen – mondhatta el.

A nyomtatásban megjelent prédikációk közül a 219. számú²⁰ autográf kéziratban is megtalálható a 74. szám alatt,²¹ ill. másolatban Pápán a δ jelzet²² alatt. Külön érdekessége, hogy az eredeti kézíraton Dobos nem tünteti fel azt, hogy adaptációs prédikációról lenne szó, azonban mind a nyomtatásban megjelent változatban, mind a másolaton ott találjuk Yorick nevét. A 219. számú prédikációval kapcsolatban a következő nagyon érdekes háttérinformációt oszt meg velünk Dobos:

19. DOBOS László: Kiadói tudósítás, in: *Evangelikus Egyház és Iskola*, 4. évf. 1886. 14. szám, 110–111.

20. CZELDER Márton (szerk.): *Evangeliumi Lelkészi Tár*, Első évfolyam, IV. füzet, Nagybánya, 1880. 113–121.

21. Lásd: SZETÉY: Dobos János... 443–444.

22. Lásd: SZETÉY: Dobos János... 567.

„Ennek a dolgozatnak becsét vagy nem becsét a kor határozza meg, melyben világot látott. 1830-ban kivált Blair²³ és Sterne²⁴ műveivel foglalkoztam, az egyiknek hasonlíthatlan logikája, homiletikus iránya, a másinak humora ígézett. Ekkor egész Pešten a híres Bátory Gábor²⁵ szónokolt magyar nyelven; — Cleyman,²⁶ Albach²⁷ németül declamáltak. Hallgattam mind a hármat, tanultam mind a háromtól, Bátortól polémiát, Cleymantól serhabos álpáthoszt, Albachtól úgynevezett actiót.”²⁸

A 220. számú²⁹ prédikáció esetében nincs feltüntetve a textus, csak a bibliai vers van leírva, ami alapján beazonosítható. Dobos megjegyzi a végén, hogy „idegen kútfők után”, azonban nem derül ki, hogy pontosan kinek a prédikációját használta fel. A 220., 221.,³⁰ 222.,³¹ 223.,³² 224.³³ számú, nyomtatásban megjelent prédikációk esetében a kutatás jelen állása szerint nem ismerjük a kéziratokat, ezek csak nyomtatásban maradtak fenn. A tanulmányban ismertetett kéziratoss és nyomtatott prédikációkkal együtt ekképpen változik Dobos János prédikációinak összesítése a kutatás jelen állása szerint:

Prédikációk	Befejezett	Befejezetlen	Töredékes
RL C/20	442	5	1
RL C/20 rendezetlen	19	6	18
RL C/93	1	---	---
TtREK R 1246	54	1	6

23. Blair, Hugh (magyarul elterjedt a Blair Hugó névváltozat; Edinburgh, 1718. április 7. – Edinburgh, 1800. december 27.) skót, presbiteriánus teológus, irodalmár és esztéta. Életrajzát lásd részletesen: SZETEY: Dobos János... 470.
24. Életrajzát lásd fentebb, Yorik név alatt.
25. Életrajzát lásd bővebben: PAP Ferenc: *Báthori Gábor (1755-1842) liturgiai öröksége és a Pešti Egyház Ágen-dája (1796) a korszak összefüggésében*. In: PAP Ferenc (szerk.): *Illés lelkével. Tanulmányok Báthori Gábor és Dobos János lelképásztori működéséről*, KRE – LHarmattan, Budapest, 2012. 17–34.
26. Cleymann Károly (Frankfurt am Main, 1772. január 15. – Szirák, 1833. február 15.) református lelkész, 1816-tól 1832-ig pešti német lelkész volt. Életrajzát lásd bővebben: ZOVÁNYI Jenő – LADÁNYI Sándor: *Magyarországi Protestáns Egyháztörténeti Lexikon...* 112.
27. Albach József, Szaniszló OFM (Pozsony, 1795. január 28. – Kismarton, 1853. november 12.) hitszónok, botanikus. Pešten 1825–1838 között szolgált. Életrajzát bővebben lásd: *Magyar Katolikus Lexikon*. I. kötet, Szent István Társulat, Budapest, 1993. 119.
28. ENDREFFY János: *Evangeliumi lelkési tár*. Szerkeszti és kiadja Celder Márton. Főmunkatársak: Láng Adolf pestmegyei ev. eszperes, Gulyás Lajos nagybányai reform. lelkész, Első évfolyam, IV. V. VI. füzet, Nagybányán, nyomtatott Molnár testvérek könyvnyomd. 1880. In: *Protestáns Egyházi és Iskolai Lap*, 23. évf., 1880. 22. szám, 713.
29. CZELDER Márton (szerk.): *Evangeliumi Lelkési Tár*. Harmadik évfolyam, Nagybánya, 1882. 384–391.
30. CZELDER Márton (szerk.): *Evangeliumi Lelkési Tár*. Negyedik évfolyam, Nagybánya, 1883. 82–89.
31. CZELDER Márton (szerk.): *Evangeliumi Lelkési Tár*. Hatodik évfolyam, Kecskemét, 1885. 197–203.
32. Uo. 203–209.
33. CZELDER Márton (szerk.): *Magyar Protestáns Egyházi és Iskolai Figyelő*. Nyolcadik évfolyam, III–IV. füzet, Kecskemét, 1886. 120–127.

1MS228 P 746/III-IV.	2	---	---
Összes kézirat	518	12	25
Csak nyomtatásban megjelent	133	---	---
Összes prédikáció	651	12	25

A gyakorlati teológiai, azon belül a homiletikatörténeti kutatások nagy jelentőséggel bírnak: összefüggések megértéséhez, az egykori prédikatori-igehirdetői gyakorlat helyes értelmezéséhez szükséges az elsődleges források vizsgálata. E tanulmány arra is rámutat, hogy a homiletika- és prédikációtörténeti alapkutatások sosem záródnak le, mivel a legkülönbözőbb helyekről, gyűjteményekből mindig kerülhetnek elő újabb és újabb adatok, kéziratok, amely tovább pontosítják ismereteinket.

Felhasznált irodalom

- B. M.: Könyvismertetés. in: *Protestáns Egyházi és Iskolai Lap*, 4. évf., 1845. 44. szám, 1061–1065; 1210–1214; 1229–1236.
- CZELDER Márton (szerk.): *Evangeliumi Lelkészi Társ, Első évfolyam, IV. füzet*, Nagybánya, 1880.
- CZELDER Márton (szerk.): *Evangeliumi Lelkészi Társ, Harmadik évfolyam*, Nagybánya, 1882.
- CZELDER Márton (szerk.): *Evangeliumi Lelkészi Társ, Hatodik évfolyam*, Kecskemét, 1885.
- CZELDER Márton (szerk.): *Evangeliumi Lelkészi Társ, Negyedik évfolyam*, Nagybánya, 1883.
- CZELDER Márton (szerk.): *Magyar Protestáns Egyházi és Iskolai Figyelő, Nyolcadik évfolyam, III–IV. füzet*, Kecskemét, 1886.
- DOBOS László: Kiadói tudósítás, in: *Evangelikus Egyház és Iskola*, 4. évf. 1886. 14. szám, 110–111.
- ENDREFFY János: *Evangeliumi lelkes társ, Szerkeszti és kiadja Celder Márton. Főmunkatársak: Láng Adolf pestmegyei ev. esperes, Gulyás Lajos nagybányai reform. lelkes, Első évfolyam, IV. V. VI. füzet*, Nagybányán, nyomtatott Molnár testvérek könyvnyomd. 1880. In: *Protestáns Egyházi és Iskolai Lap*, 23. évf., 1880. 22. szám, 712–714. *Gyászrovat*. In: *Protestáns Egyházi és Iskolai Lap*, 55. évf., 1912. 30. szám. 476.
- Kolozsvári Protestáns Teológiai Intézet Könyvtára, Dobos János prédikációi, 1MS228 P746/III–IV
- LUKÁCS Ödön: *Pár igénytelen vonás Dobos egyházi beszédeiről*. In: *Sárospataki Lapok*, 4. évf., 1885. 23. szám, 394–397.
- Magyar Katolikus Lexikon, I. kötet*, Szent István Társulat, Budapest, 1993.

- MÁTHÉ Elek: *Gyenezse József tahi-tótfalusi lelkipásztor, a Pesti Egyházmegye főesperesének önéletrajza*. In: Református Egyház, 4. évf., 1952. 12. szám. 10–12.
- MITROVICS Gyula: *Egyházi szónoklattan. Tekintettel a magyar egyházi beszéd-irodalomra*. Debrecen, ²1911.
- PAP Ferenc: *Báthori Gábor (1755–1842) liturgiai öröksége és a Pesti Egyház Ágendája (1796) a korszak összefüggésében*, in: PAP Ferenc (szerk.): Illés lelkével. Tanulmányok Báthori Gábor és Dobos János lelkipásztori működéséről. KRE–L'Harmattan, Budapest, 2012. 9–201.
- Ráday Levéltár (RL) C/20, Dobos János (1804–1887) iratai, 1813–1956.
- Ráday Levéltár (RL) C/51, id. Kulifay Elek és ifj. Kulifay Elek iratai.
- Ráday Levéltár (RL) C/93, Török Pál levelezése 1821–1883; Török család iratai 1803–1883; 20. doboz, 10. számú dokumentum, Török Pál keltezetlen levelek, és írói hagyatéka között Dobos János prédikációja.
- SZENTKÚTY KISS Károly – KÁLMÁN Farkas – BIERBRUNNER Gusztáv (szerk.): *Új Magyar Athenás*. Budapest, 1882.
- SZETEY Szabolcs: *Adatok a magyar református prédikációs gyakorlat újraértékeléséhez 1784–1878 között*. KRE–L'Harmattan Kiadó, Budapest, 2016.
- SZETEY Szabolcs: *Dobos János (1804–1887) élete és prédikációs öröksége*. in: PAP Ferenc (szerk.): Illés lelkével. Tanulmányok Báthori Gábor és Dobos János lelkipásztori működéséről, KRE–L'Harmattan Kiadó, Budapest, 2012. 203–668.
- Tiszántúli Református Egyházkerület Könyvtára (TtREK) R 1246, Dobos János 61 prédikációjának kézírata.
- ZOVÁNYI Jenő – LADÁNYI Sándor: *Magyarországi Protestáns Egyháztörténeti Lexikon*, MRE Zsinati Iroda, Budapest, ³1977.

Püsök Sarolta:¹

Isten kertésze – a vallástanár személye

God's Gardener – the Character of the Religion Teacher

This topic is always an actual issue, every generation has to reconsider it. The present study tries to integrate and enumerate the relevant Hungarian Reformed literature referring to the subject.

The most precious tool/instrument: In the religious education the relationship between the Holy Spirit, the pupil and the teacher is very significant. The latter acts like an important tool in God's hand, playing a key role when it comes to answering the existential questions of the pupils.

Two-sided approach: The religion teacher does not simply provide information through lessons, they encourage the right perception of God and the relationship with Him, thus their personal relationship with Him should be transparent, and loving kindness should describe how they treat children.

"We are visible... we are being tracked, followed." This subtitle is a quote referring to the exemplariness of the religion teachers. In an era of paradigm crisis this problem gets even more complex, what kind of patterns and ideals does a Christian school provide? The religion teacher should act like an ideal, an example which is authentic, honest and can admit their own failures.

The two secrets of a good educationist: self-understanding and self-identity.

Being a good teacher requires profound self-understanding viewing their past, and conscious self-development in the future, Christian 4 dimensional growth.

Conclusion. The attitude of a religion teacher influences the social status of the church and judgment of the whole Christian community through the pupils. Devoted, committed teachers can make their work fruitful if they engage lifelong learning, while they teach they constantly acquire new knowledge and skills.

Keywords: the character and identity of religion teacher, credibility, authenticity, self-knowledge, self-understanding, lifelong learning, four-dimensional development (intellectual, physical, spiritual, emotional and social), personal example, ideal, role.

Előjáró gondolatok

Mikor a tavaszi kertben pitypangot látok, gyakran eszembe jut az a kedves hasonlat, amely a gyermeket ehhez a virághoz méri. „A gyermekeknek gyökerek kellenek a növekedéshez, és szárnyak a repüléshez... a pitypang mindkettővel rendelkezik” – olvashatjuk egyik katekétikai könyvecske bevezető soraiban.² Az alábbi írás, az egyik kertészről, a katekéta

1. Egyetemi adjunktus, BBTE Református Tanárképző Kar, email: pusoksarolta@gmail.com.

2. HENLEY, Karyn: *Gyermekekről tanítás*. Association of Christian Schools International Keresztény

személyéről szól. A kérdésfelvetés nem új, mint az alábbiakból is kitűnik, minden felelősen gondolkodó nemzedéket foglalkoztatta, de ez nem ok arra, hogy elcsépett témaként letehessük. A létkérdéseket időről-időre emlékeztető feladvánnyként kell újragondolni. A számítógép bekapcsoláskor időnként megkérdi, hogy frissítjük-e a programokat, a gép használója választhat az azonnali és későbbi frissítés között, de ha mindig elodázza, és sohasem végzi el ezt az egyébként banális műveletet, akkor a csodagép működése akadozni kezd, vírusvédelme lazul, bekövetkezhet a teljes munkaképtelenség. A szokványos témaválasztást is egyszerűen a kérdés állandó újrafogalmazásának fontossága indokolja. További indok, hogy végre elérkezettnek látszik az idő arra, hogy a személyiségformálás kérdésével többet foglalkozhassunk. Az alábbiakból is kiderül, hogy a vallástanítás rendszerváltást követő újjáélesztésének már kezdeti szakaszában egyértelmű volt a református oktatásügy felelős cselekvői számára, hogy a személyi kérdés prioritás, de a gyakorlatban közben számos égető kérdést kellett megoldani: az iskolák státuszának (hovatartozásának) és a vallástanítás jogi kereteinek tisztázása, iskolahálózat kiépítése alapoktól a felsőoktatással és továbbképző intézményekkel bezárólag, kerettantervek összeállítása, majd az Unió előírásaihoz igazítása, tankönyvek, szemléltető anyagok kidolgozása stb. Korunk nagy kihívásainak egyike a személyiségfejlődés és- fejlesztés igénye. Sok feladatot sikerült már jelesre teljesíteni, amely látványos, hiszen tananyagok, tantervek stb. tárgyasíthatóak, rögzíthetőek is színes kiadványokban, elektronikus formátumokban, de a pedagógus személyiségfejlesztése folyamatos, állandóan új odafigyelést igénylő feladat, amely csak hosszútávon mérhető, a növendékek visszhangjaként, de amelynek fontosságát a kilencvenes évek első magyarul írt, vagy magyarra fordított kiadványai világosan előrevetítették: „*Hiába készülnek segédanyagok, nagyon gyorsan kárba vesznek, ha nem áll mögöttük a hitoktató személyes elkötelezettsége és áldozatkész jelenléte a hittantanításban... a hitoktató személyes hozzáállása és pozitív személyisége nem pótolható semmivel sem... abban a „szabad térben”, ahol a hitoktatás ma megvalósul, a legfontosabb tényező a hitoktató személyisége: vonzása vagy riasztó magatartása. A felkészülés során nagyon lényeges kérdésnek kell tekinteni a megfelelő személyiségjegyek megnyilatkozását, azt az adottságot, hogy valaki mennyire képes átadni, sugározni és formálni a tevékenységével.*”³

A legbecsesebb eszköz

A kertész metafora bibliai eredetű, így mesél Pál a saját munkájáról, ő plántált, Apollós öntözött, de Isten adja a növekedést.⁴ A katekézisre is igaz, amit a H.K. a Szentlélek

Alapítvány, Budapest, 2000, 1.

3. TAMMINEN, Kalevi – VESA, Laulikki – PYSÄINEN, Markku: *Hogyan tanítsunk hittant?* – *Vallásdidaktika*. Budapest, Evangélikus sajtóosztály, 2001, 24.

A témaválasztásnál végül, de nem utolsó sorban az is közrejátszott, hogy ez a tanulmány abba lapszámba készült, amelyet annak a szeretett tanártársunknak ajánlunk, aki két évtizede tanítja az erdélyi vallásnárjelölteknek a katekézis régi és új kérdéseit.

4. 1Kor 3,6.

munkája kapcsán oly szépen, tömören fogalmaz meg: *Isten Igéje és Szentlelke által magának örök életre elválasztott sereget gyűjt,*⁵ azaz a katekézis igazi alanya maga Isten, a katekéta csupán eszköz, de ilyenként a legbecsesebb, teremtményei közül az egyetlen, akit saját képére formált. Csikesz Sándor, minden idők egyik legkiemelkedőbb magyar nevelője így vall erről: *„A református valláspedagógia igazi eszköze a valláspedagógus, az Isten Lelke által kézbe vett ember”*⁶

Az eszköz mivolt kellő alázatot kölcsönöz a kérdés megközelítéséhez, figyelmeztet arra, hogy ne tartsuk magunkat túl nagyoknak, ugyanakkor emlékeztet arra is, hogy mi-csoda felelősséggel tartozunk Isten iránt, mihelyt felfedezzük magunkban az ő eszközét. Memento ez, ember vigyázz, a tántumaidat nem önmagadért kaptad, hanem a közösség hasznára. A rendszerváltást követően a vallástanítás újraélesztésével küszködő magyar egyházak közös összefogásának eredményeként született meg az a kötet, amelyben egyik református szerző a fenti biblikus gondolatot és a Karácsony Sándor híres szóhasználatát már előadása címébe is beépítette, hiszen *„Háromszemélyes társas-lélektani viszony”*-ről értekezik⁷. Egyértelmű, hogy a vallástanítás leglényegesebb mozzanata a Szentlélek műve, hitet csak Ő adhat, de az ember felelőssége is óriási, mert a Lélek áramlását vagy elősegíti, vagy megakadályozza. *„...a hitoktatás minden más tanítással szemben három személy közreműködésével folyik. Mármost az a kérdés, hogy milyen szerepe van ennek a három személynek. Paradox módon a két emberi személytől függ az isteni személy szerepe. A Szentlelket bibliai nyelven szólva meg lehet szomorítani, ami azzal jár, hogy visszavonul, nincs ott, nem aktivizálja magát az érdekünkben.”*⁸

Az eszköz mivoltán eltöprengő ember kézenfekvő kérdése, minden nemzedéknek nagy kérdése, hogy milyen legyen a jó vallástanár? A kérdés nagyon sokrétű választ igényel, és már az elején tisztáznunk kell, hogy nincs mindenhol, mindenkor és mindenkre alkalmazható prototípus (erre az alábbiakban még kitérünk), de tagadhatatlanul lennie kell valamiféle paradigmának. Minden tanárnak-tanárjelöltnek személyes kérdése az, amit a rendszerváltást követően egyházaink közösségi szinten is megfogalmaztak, boncolgattak. A Magyar Református Egyház 1990-ben megjelent, első ilyen jellegű kiadványa a katekéta személyéről szóló fejezet elején kijelenti: *„Mindен további eszmélkedésünket meghatározó módon szögezzük le alaptételünket, úgy is mint a magyar református katekézis megújulásának alaptételét: katekézisünk megújulása személyi kérdés!”*⁹

A vasfüggönytől nyugatra elterülő országokban a vallástanítást nem tiltották be (az más kérdés, hogy mára az ottani iskolai vallástanítás a szekularizáció áldozata lett), így

5. Heidelbergi Káté 54. kérdés-felelet.

6. *„Hitből hitbe” – Kateketikai kézikönyv II.*, ADORJÁN József (szerk.), Budapest, Református Zsinati Iroda Sajtóosztálya, 1990. 37.

7. Karácsony Sándor óta nevezzük társaslélektani viszonynak a tanítást.

8. KELEMENÉ FARKAS Márta: *Háromszemélyes társaslélektani viszony*. In: Evangéliumi nevelés – lélektan és igazságban. A Katolikus, a Református és az Evangélikus egyház közös kiadványa, Bencés Kiadó, Pannonhalma, 1996, 215.

9. *„Hitből hitbe” – Kateketikai kézikönyv II.* 37.

értelemszerűen valamivel korábban lett a szakirodalom egyik központi kérdése a vallás-tanár személye. A múlt század 70-es, 80-as éveiben több felmérés vizsgálja a vallás-tanárok személyével kapcsolatos tapasztalatokat és elvárásokat. A kérdésnek szentelt egyik kötetben a vallás-tanár személyiségének lélektani vetületeit taglaló tanulmányt a szerző a következő gondolatokkal vezeti fel: „Felnőttek osztálytalálkozásán gyakran hallani – személyesen is tapasztalni –, hogy a tanárok fontosabb szerepet játszanak, mint az iskolában tanultak... ez arra mutat, hogy az iskolában a meghatározó erő elsősorban a tanár, és nem a tananyag... különösképpen is érvényes ez a vallás-tanára. Ez azzal függ össze, hogy a vallás-tantárgy létkérdésekkel foglalkozik, sokkal inkább, mint a többi tantárgy, amelyeknek az értelme pusztán tárgyilagos megközelítésben kárt vallana.”¹⁰ A tanulók körében végzett felmérések igazolják, de a gyakorló vallás-tanárok mindennapos tapasztalatai is alátámasztják, hogy a gyerekek a vallásórán tárgyalta nagy életkérdésekben felismerik a saját egzisztenciális, azaz létükből elevenen fakadó kérdéseiket, amelyekre nem általános feleleteket, nem elvont hasonlatokat várnak, hanem a vallás-tanár személyes meggyőződése által hitelesített, általa is kipróbált, járhatónak minősített utakat remélnék. „Ha pusztán rideg és józan közvetítéssel adja át a hitoktató „az anyagot”, akkor a spirituális komponensnek esélye sincs a megjelenésre és megvalósulásra. Figyelemreméltó ma, hogy a tanuló – a legkisebttől a legidősebbig – igényli, hogy a hitoktató meghallgató, közösségvállaló és tanácsadó szerepet is betöltsön. Ennek a gyakorlati megvalósulása számos új kérdést vet fel, de alapjaiban mégis a hitoktató személyére vonatkozó vizsgálatainkhoz tartozik.”¹¹ A vallás-tanítás tananyaga egyébként a világ egyik legértékesebb tanári kincse, de nagy kérdés, hogy ő maga hogyan viszonyul ehhez, mit lát meg benne, és főként mit tud láttatni általa. A másik embernek, a tanítványnak leginkább abban van szüksége segítségre, hogy a történetet, a tanítás tartalmát kapcsolni tudja a saját életéhez. Iskolapéldája ennek Nátán próféta és Dávid király párbeszéde. A próféta előad egy esetet, amelyet Dávid értelme felfog, királyi énje azonnal megszólal és helyes, tárgyilagos ítéletet hoz, de személyes létében mindaddig érintetlen marad, a történet mondanivalóját közönyösen hallgatja, ameddig a próféta be nem avatkozik, jól megfogalmazott, jókor időzített, „Te vagy az az ember!” mondattal nem kapcsolja a király bűnös énjéhez.¹² A példát természetesen nem szabad félremagyaráznunk, hiszen tartalmában ez a példa csak részfeladatot mutat be, hiszen a vallásórán itt sohasem szabad megállni, a szembesítés helyénvaló,

10. KASSEL, Maria: *Tiefenpsychologische Anmerkungen zur Persönlichkeit des Religionslehrers*. In: *Religionslehrer – Person und Beruf*, Hg. HEIMBROCK, H.G., Göttingen, Vandenhoeck – Ruprecht, 1982. 133., A német eredetiben: „Von Klassentreffen Erwachsener ist oft zu hören – und selbst zu erleben –, daß in den Schulerinnerungen Lehrer eine wichtigere Rolle spielen als das, was in der Schule gelernt worden ist... denn sie zeigen an, dass die prägende Kraft der Schule in erster Linie wohl der Lehrer ist und nicht der gelernte Stoff... In besonderem Maße gilt das wohl für den Religionslehrer. Und das dürfte damit zusammenhängen, daß Fach Religion es mehr als die andern Schulfächer mit existenziellen Fragenstellungen zu tun hat, deren Sinn durch eine bloß sachliche Behandlung wahrscheinlich verfehlt wird.”

11. TAMMINEN, Kalevi – VESA, Laulikki – PYSIÄINEN, Markku: *i.m.* 26.

12. 2Sám 12,7.

de nem lehet ennyivel beérni, mert az büntudatkeltés lenne, hanem mindig el kell vezetni a gyermeket a feloldozásig. A feladat néha egészen összetett, hiszen a gyermekek a legváratlanabb pillanatokban állnak elő kérdéseikkel, és elvárják, hogy azok közül tanáruk semmit ne kezeljen tabuként: „A vallástanárnak megbízható személynek kell lennie, aki a tanulókkal az élet minden kérdéséről beszélget.”¹³

A kétirányú viszonyulás

Az embertől független valóságok oktatása kapcsán a tanító személye háttérbe szorul, a tanított tartalmak szempontjából érdektelen. A hittartalmak továbbadása egészen más, hiszen nem lehet úgy ösztönözni másokat az Istenhez való helyes viszonyulásra, hogy közben a tanár saját Istenkapcsolata ne legyen számon kérhető. „Annak, aki a vallásos nevelés és tanítás munkáját végzi, elsősorban is saját magát kell az Ige hatalma alá vetnie. Nem valami anyagot ad át, nem valami idegen dolgot hirdet, hanem azt a kegyelmet hirdeti, amelyet saját maga tapasztalt, amelynek fundamentumán az ő élete áll, és ezt csak akkor hirdetheti, ha saját maga már megismerte.”¹⁴ A hitelesség kérdése a tét. Már pályaválasztás rendjén tisztázni kell a személyes Isten-viszonyt, mert a tanítói szolgálatra történő elhívás közege nem valami üres tér, hanem a már meglevő kapcsolat csatornáin keresztül történhet csak az életformáló feladat közlése és igénylése. Márpedig személyes elköteleződés nélkül a vallás-tanítás előbb-utóbb mind a tanárnak, mind a tanulóknak kín, és frusztráló hiábavalóság, sőt ártalmas tévútra terelődésé válhat. A kortárs amerikai teológusnak az a megállapítása, hogy „amikor jó tanárokat keresek, mindig HET-esekre vadászom – olyanokra, akik Hűségeselek, Elérhetőek és Taníthatók.” mindenkor érvényes, és találó irányelv.¹⁵ A hűségnek elsősorban Isten iránt, az elérhetőségnek a gyermekek felé, a taníthatóságnak önmaga irányába kell megnyilvánulnia, de az utóbbira még visszatérünk.

Az embernek, aki függőleges irányban kapcsolatba került Istennel, vízszintes irányú kapcsolataiban is leolvashatónak kell lennie az isteni kötődés vetületeinek. Akinek Krisztusért Isten Atyja, annak a többi ember testvére. Imre Lajos Katechétikájában a tanár–gyermek kapcsolatban is erre a testvéri viszonyulásra figyelmeztet, amely mellőz mindenféle tekintélyelvűséget, hatalmi visszaélést. A gyermek egyszerűen azért testvér, mert a nevelő „...lehet, hogy többet tud, de nem csálhatatlan, és nem tökéletes, mert ebben a tudományban, amely elrejtett a bölcsék előtt, de gyakran éppen a gyermekeknek jelentetett meg, ember számára nincs csálhatatlanság és nincs tökéletesség. Ugyanazon tudomány tanulója s gyakran maga

13. ULONSKA, Herbert: *Rollenerwartungen der Schüler an ihre Religionslehrer*. In: *Religionslehrer – Person und Beruf*, Hg. HEIMBROCK, H.G. Göttingen, Vandenhoeck – Ruprecht, 1982, 84. A német eredetiben: „Der Religionslehrer soll eine Vertrauensperson sein und mit den Schülern über alle wichtigen Probleme des Lebens sprechen.”

14. IMRE Lajos: *Katechétika*. A Magyar Református Egyház Kiadása. 1942, 298.

15. HENDRICKS, Howard: *Életformáló tanítás – Hét bevált módszer, amely életre kelti a tanítást* (Eredeti: *Teaching to Change Lives*). Budapest, Keresztyén Ismeretterjesztő Alapítvány, 2010. 22.

tanul legtöbbet a gyermekek engedelmes odaadásából az Ige iránt.”¹⁶ Erre a fenntartás nélküli viszonyulásra utal Krisztus, amikor rászól tanítványaira, hogy ne akadályozzák a hozzá igyekvő gyermekeket: „Engedjétek hozzám jönni a gyermekeket és ne tiltsátok el őket; mert ilyeneké az Istennek országa.” (Mk 10,14) Máskor példaként állítja őket: „...ha meg nem tértek és olyanok nem lesztek mint a kis gyermekek, semmiképpen nem mentek be a mennyeknek országába.” (Mt 18,3) A krisztusi figyelmeztetés nyugalomra inti az ügybuzgó felnőttet, aki hajlamos az érdemszerző cselekedetekkel kérkedni, s egy óvatlan pillanatban az iskolát is halálos küzdelmek versenyarénájává aljasítani, miközben nem veszi észre, hogy az igazi iskola lényege maga az örömteli együttlét lenne, a szent ráhangolódás a tudományra, a művészetekre, a világ boldog felfedezésére. Külön ajándék, s ezt a vallástanárnak kell a leginkább tudnia, ha az iskolában a vallásos nevelés is megvalósulhat, amely talmi győzelmek helyett az Istenközelség harmóniáját hozza. A gyermekek könnyebben elnyerik ezt a spirituális többletet, mert nem kötik folyton feltételekhez, önös elgondolásaikhoz az Istenhez való közeledést, érdemes eltanulni tőlük a teljes ráhagyatkozás, félelemmentes kitárulkozás művészetét. Annál nagyobb a bűne annak a nevelőnek, aki az Istennel kapcsolatos saját félelmeit, lelki görcseit rávetíti a gyermekekre, és káros indulatokat korlácsol fel békés lelkükben, amelyek időleges vagy tartós be- és elzárkózást okozhatnak, és eltorlaszolhatják a Lélek áradásának útját. A gyermekhez testvéri szeretettel, bizalommal és megértéssel közeledő tanár azonban még a kevésbé kedvelt tananyag esetében is építő hatással lehet a gyermekekre. A tanárokról szóló számos visszaemlékezés közül az alábbi egy matematikatanárról szól, akinek sikerült egy híres művész lelkét megérinteni, holott már gyermekként sem a számok, hanem a művészen egybekötött vonalak harmóniája érdekelt. „Egész lényéből sugárzott a matematika és a gyerekek iránti szeretet... Őt hallgatva éltem át azt a csodát, hogy annak ellenére is oda tudtam figyelni rá, hogy nagyjából semmit sem értettem abból. Mert számomra nem is az volt a fontos, amit mondott, hanem az, ahogy mondja. Agyilag elveszettnek éreztem magam az óráin, de érzelmileg nem, mert éreztem, hogy ...egyszerűen jó ember. Van nála irgalom, és akkor is emberszámba veszt, ha kettes vagyok”¹⁷ Simon András grafikus fenti vallomása sem egyszerűen egy akármilyen tanuló és tanár viszonyát tükrözi, hiszen a szövegösszefüggésből kiderül, hogy mindketten istenfélő emberek, így túlzás nélkül állíthatjuk, hogy arról a szeretetről beszél, amely vallástanárok esetében alapkövetelmény. „Ez a szeretet nem valami szentimentális kapcsolat a kettő között. Alapja Isten szeretete, aki megszületett Fiában jött el értünk. Nem kegyes ellágyulás, hanem Krisztus megtartó kegyelméről való bizonyágtétel, tehát a nevelő szeretete a gyermek iránt”¹⁸

16. IMRE Lajos: i.m. 300.

17. SIMON András: *Egyvonalban Istennel – önéletrajzi riportkönyv*. Budapest, magánkiadás, é.n. 105.

18. IMRE Lajos: i.m. 301.

„Szem előtt vagyunk... jönnek utánunk”¹⁹

A fenti mondat tudatosításának fontosságát hangsúlyozza Karácsony Sándor a nevelőről, s annak felelősségéről szóló írásában, amelynek még a legelején kimondja, hogy: „A jó nevelő csupa merő felelősség, és semmi egyéb.”²⁰ A jó tanárnak tudnia kell tehát, hogy a leghétköznapi cselekedete is üzenetértékű, sorsfordító lehet a gyermek számára, aki nem elégszik meg azzal, hogy az általa mondottakra figyeljen, de őt magát is állandóan fürkészi.²¹ A példatudatos tanári magatartás jól alkalmazható eszköze lehet a határozott, céltudatos keresztyén nevelésnek, erre vonatkozó buzdítások többször is elhangzanak pl. a vallásos nevelés újraindításának éveiben: „Ne úgy menjünk utána a távolodó embereknek, ahogy a kereskedelmi reklám csalogatja a vevőt, vagy a pártpropaganda a szavazót, hanem menjünk olyan átütő erővel, olyan magától értetődően önmagunk (magyar reformátusok) lenni, hogy pusztán a példa nyomán a tanítványaink, sőt a kénytelen-kelletlen tanítványaink is magyar reformátusok akarjanak lenni.”²² Ugyancsak a rendszerváltás éveihez köthető annak a felismerésnek a hangsúlyozása, hogy „paradigmaváltás” korszakában élünk, amely sürgőssé teszi a „paradigmaváltást”.²³ A paradigmaváltás igénye ebben az összefüggésben nyilván a krisztusi példa megvalósítására vonatkozik, arra keres megoldást, hogy itt és most miként lehetne a további tanítványokat gyűjtő tanítványi mivoltot megélni, az alábbi parancsnak eleget tenni: „Legyetek én követőim, atyámfiak, és figyeljétek azokra, akik úgy járnak, amiképpen mi néktek példátokra vagyunk” (Fil 3,17). A kommunista diktatúra éveiben készakarva fosztották meg a magyar ifjúságot a keresztyén példaképektől, s bizony az egészséges személyiségformálásban mindig az elődökre is építkezni kellene, de ha azok nincsenek, vagy agyonhallgatták, elrejtették őket, akkor az eszmények újraformálása időigényes munkát igényel. A paradigmaváltás ma mégsem egyedül térségünket jellemzi, más okokból igaz, de világunk számos más pontját hasonló gondok jellemzik. „A gyerekek nem tökéletes tanárt keresnek, csak őszintét, aki növekszik. Mégis olyan sokuk számára a püdesztál üresen marad.”²⁴ Az előbbi megállapítás először amerikai közegben hangzik el, a szomorú helyzetleírás, az üresen éktelenkedő püdesztál látványa, ezek szerint másokra is vonatkozik. Mások hasonló gondolja még nem vigasz, de reménységkeltő a mondat első felébe foglalt alapigazság, hogy a jó példának, a jó nevelőnek nem tökéletesnek, hanem őszintének

19. KARÁCSONY Sándor: *Ocsúdó magyarság – Szokásrendszer és pedagógia*. Budapest, Széphalom könyvműhely (1945). 2002, 94.

20. KARÁCSONY Sándor: i.m. 93.

21. Régi anekdóta ennek szemléltetésére a zsindelező pap története, amely szerint egy gyermek naphosszat bámulta, ahogyan a pap javítja, foltozza a háztetőt. Az egyik járókelő már megelégedte, hogy még mindig ott ácsorog a gyermek, ezért rákérdezett, hogy mi abban olyan érdekes, hiszen annyiszor láthatott már hasonlót. A gyermek is beismerte, hogy maga a látnivaló teljesen szokványos, de ő valójában azt a pillanatot lesi, amikor majd ráüt a kalapáccsal a kezére, mert kíváncsi, hogy akkor mit mond, képes lesz-e nem elkáromkodni magát a fájdalom hevében?

22. KELEMENNÉ FARKAS Márta: i.m. 217.

23. „Hitből hitbe” – Kateketikai kézikönyv II. 47.

24. HENDRICKS: i.m. 39.

kell lennie. Nemzedékek hosszú sorára hatottak pl. azok a bibliai élettörténetek, amelyekben az ember jó tulajdonságai, felemelő tettei mellett megmutatkozik a bukás, a véték, az elesettség, de mindenek előtt az ebből való felemelkedés, megtérés útja is, lásd: Dávid, Mária Magdolna vagy a Jézust választó vámszedők esetét. Karácsony Sándor szavai nemcsak kortársait, de az útkereső utódokat, a jelenkort is felbátorítják a példatudatos tanári életmód felvállalására függetlenül személyes életeseményeik nyűgeitől. *„Nem pusztán példaadás ez, ismétlem, mert akkor csak tökéletes emberek tudnának nevelni. Ilyenek pedig nincsenek. Nem példa kell ide (bár jó a példa), hanem őszinteség és az odaadás teljessége... Fontos tehát, hogy saját gyengeségünket se el ne titkoljuk, se erénynek át ne játsszuk.”*²⁵

A példatudatos életmód kialakítását már a pedagógusképzés alapszintjén el kell kezdeni, nem véletlenül visszatérő kérdése a szakirodalomnak, időről-időre felbukkannak az alábbihoz hasonló emlékeztetők: *„Egy vallástanárr, akár tudatos számára, akár nem, az oktatásba olyan elképzeléseket, magatartásformákat, elvárásokat, és mindenek előtt és felett érzéseket visz be, amelyekre nem a vallásoktatási célok készítetik, hanem a saját neveltetéséből, különösképpen a vallási szocializációjából fakadnak.”*²⁶ A példaadás tudatosításán túl azt is tudatosítani kell, hogy pontosan miféle példát, értékrendet, viselkedésmódot, és azokat formáló élettörténeti adottságokat hordoz magával a tanár, de ez már önismereti kérdés, amelyről alább tárgyalunk. A személyes életút kapcsán itt csupán azt a mozzanatot emeljük ki, amely minden ember életében hosszútávon ható tényező, azaz az iskolát, a tanári személyiség lenyomatait. Az iskola és az ott tevékenykedő tanár személyisége a jövőző tanárnemzedékeinek, és általában a hiteles krisztuskövetőknek kinevelése szempontjából döntő. Felelősséggel kell viszonyulni ehhez a feladathoz, amely egyszerre kihívás és lehetőség. Hitet ugyan nem adhat sem az iskola, sem a tanár, de ahogyan az iskolák újraindításának egyik elkötelezett szószólója fogalmaz: *„az egyházi iskolán belül mindent meg kell tenni annak érdekében, hogy a magyar református gyerek hitvallásainkhoz és nemzeti hagyományainkhoz hű nevelésben részesüljön... és ha úgy kapta, hogy nem megy el kedve egy életre a keresztyénségtől, akkor szintén egy életre magával viszi azt a belső érzékenységet, készséget, amely a keresztyén hit Termőtalaja”*²⁷

A jó nevelő két titka: önismeret és önazonosság

A kálviniista hagyományban az Istenismeret és emberismeret fontossága mindig is magától értetődött, de azt már korántsem állíthatjuk, hogy minden időben sikerült nem félreismerni Istent és embert. Az Istentől és önmagától távolodó embernek a csökkenő látási viszonyai közepette a tájékozódáshoz szüksége van az ősi figyelmeztetésre, a *gnothi*

25. KARÁCSONY Sándor: i.m. 103.

26. KASSEL, i.m. 134. A német eredetiben: „Ein Religionslehrer wird immer, ob ihm das bewußt ist oder nicht, Vorstellungen, Verhaltensweisen, Ansprüche an die Schüler heran- und vor allem Gefühle in den Unterricht einbringen, die nicht von den Zielen des Religionsunterrichts gefordert sind, sondern aus seinem eigenen Erziehungsschicksal, insbesondere seiner religiösen Sozialisation resultieren.”

27. KELEMENNÉ FARKAS Márta: i.m. 222.

szeauton-ra²⁸ és az Ige tanulmányozására egyaránt. Kétségtelenül ismét látásszegény korszakba érkezett a keresztyénség, ezen belül a református egyház is, hiszen olyan gyors léptékű változások jellemzik a jelent, és oly sok a feldolgozatlan örökség. Ideje számot vetni a klasszikus önismereti kérdésekkel, amelyek az erősségekre, a gyenge pontokra és jövőre néző változtatásokra mutatnak. Ideje megerősödni az Istenismeretben is. Az alább idézett megállapítást a szerző elsődlegesen a lelkipásztorok továbbképzésének mentén fogalmazta meg, de a többi egyházi munkás, így a vallás tanárok képzését és önképzését illetően is érvényes alapnak kell tekintenünk. *„A lelkipásztori kompetencia éppen ezért két feltételt nem nélkülözhet: az önismeretet és a teológiai felkészültséget!... A saját személyéhez, tapasztalataihoz, megpróbáltatásaihoz, tévedéseihez való helyes viszonyulás és azok feldolgozása az, ami hitelessé tesz. Ehhez viszont önismereten túl olyan teológiai pozícionáltságra (tárgyi tudásra) van szükség, amely mind saját egzisztenciális tapasztalataira nézve, mind pedig környezetéből adódó változásokra tekintettel képessé teszi őt arra, hogy biblikus-teológiai válaszokat adjon.”*²⁹ A tanár feldolgozatlan múltja, a származása révén magával vitt pozitív és negatív előjelekkel teli öröksége, a saját életútja Pandóra szelencéjeként kíséri pályáján, amelyből kéretlenül is előbújnak a munkáját veszélyeztető szörnyek, amelyeket csak szakavatott módon lehet megismerni, megszelídíteni.

De önismeretre van szüksége ahhoz is, hogy a saját vérmérsékletének, személyiség-jegyeinek megfelelő tanítási stílust alakítson ki, mert ha ennek hiányában veszi át az épp divatos kínálatot, akkor óhatatlanul Prokrusztész ágyába kényszeríti magát.

Önismeret és önazonosság egybefonódnak, de ameddig az előző inkább helyzetfel-tárás, reflektáló, azaz elemző visszatekintés, addig az önazonosság magában hordozza a valamivé válás mozzanatát, ami állandó növekedést igényel, a felnőni a feladathoz imperatívuszára felel folyamatosan. Nem hiába hangzik a figyelmeztetés a tanári identitás, önazonosság keresőinek: *„A tanító törvénye egyszerűen csak ennyi: ha ma megállsz a növekedésben, holnap leállsz a tanítással”*³⁰ Ezek szerint a növekedés képessége nem csupán a tanítványnak, de a tanítójának is lételeme kell, hogy legyen. A Szentírás minden idők két legnagyobb példáján keresztül tanítja az embert a növekedés mikéntjére. Szinte szó szerint ugyanaz a négydimenziós növekedési modell olvasható az ószövetségi karizmatikus kor utolsó vezetője, Sámuel próféta (1Sám 2,26), és Jézus történetében: *„Jézus pedig gyarapodék bölcsességben és testének állapotában, és az Isten és emberek előtt való kedvességben.”* (Lk 2,52) Bölcsesség – azaz intellektuális fejlődés, testi állapot – azaz testi fejlődés, Isten előtti kedvesség – azaz lelki fejlődés, valamint emberek előtti kedvesség – azaz társadalmi és érzelmi fejlődés. Az intellektuális fejlődés nyilván nem pusztá ismerethal-

28. Az „ismerd meg önmagad” már a keresztyénség előtt elterjedt gondolat, eredetileg a delphoi Apollon jósa felirata volt, majd Szókratész egyik alaptanítása lett.

29. FAZAKAS Sándor: *„A lelkész szolgálat körülményeinek változásai és a lelkész továbbképzés”*. In: Felelet a Mondolatra – Tanulmányok a 60 éves Bogárdi Szabó István tiszteletére. Budapest, Karoli Gáspár Egyetem – Pápai Református Teológiai Akadémia – L'Harmattan Kiadó. 2016, 320–321.

30. HENDRICKS: i.m. 19.

mozgás, hanem annak alkalmazása, felhasználási képessége is. A testi növekedést sem kilogrammban mérik, hanem mértékletességben, mert a testhez való egészséges viszonyulást is jelenti. A lelki fejlődés, növekedés állandó, élő kapcsolatot jelent Istennel, ahogyan van testi erőnlét, amelyet a mozgás és a táplálék biztosít, úgy létezik lelki erőnlét is, amelyet az állandó lelki táplálék, és az imádság, az Isten fele irányuló állandó lelki mozgás szavatol. A társadalmi és érzelmi fejlődés fokmérője az embertárhoz való viszonyulás, egészséges közelítés egymáshoz, a lelki egészség gyarapodása. A kortárs amerikai teológus figyelmeztet arra a veszélyre, hogy az Isten szolgálatába szegődött, amúgy jó szándékú lelkész- és vallásánárjelöltek körében gyakori tévedés, hogy csak a lelki növekedésre összpontosítanak, míg a másik három területet elhanyagolják, holott: „... nem tudnak lelkileg fejlődni, hacsak nem fejlődnek az élet más területein is: intellektuálisan, testben, társadalmilag és érzelmileg. Nem lehet ezen területek egyikét sem mellőzni anélkül, hogy ne veszélyeztetnéd a növekedést mindegyik területen. Ugyanakkor nem tudsz úgy növekedni adott területen, hogy közben ez ne lenne hatással a többire is.”³¹

Következtetés

A fentiek összegzéseként megállapíthatjuk, hogy a vallásánárra, a „kertészre”, és általában Isten minden szolgájára óriási felelősség hárul. Gyermeknemzedékek sorának sorsa, hitélete függ tőle. Szerencsére nemcsak tőle, hanem elsősorban mégis a könyörülő Istentől, akinek kezében az ember csak közvetítő. Mégis, ennek az eszköz mivoltnak az emberi oldalát nem szabad elhanyagolni, mert: „A keresztyén egyház hitelessége és kisugárzása a mai világban attól függ, hogy lelkészei és munkatársai meggyőződéssel és szívesen végzik a szolgálatot, azonosulva az egyház ügyével – vagy pedig valamely külső kényszernek, tehetetlenségi nyomatéknak, fásult beletörődésnek engedve?”³²

Karizmatikus egyéniségekre volna szükség, akiket Isten maga állít szolgálatba, ezt az embernek csak kérnie lehet, de azért mindent el kell követnie, hogy növekedni tudjon a fenti négydimenziós fejlődéssel az, aki elindult a szolgálat útján. Ma is iránymutatóak Csikesz Sándor szavai, amelyekben az egyház munkásainak képzéséről, a minőségi növekedés fontosságáról beszél: „Az Universitas a nemzeti szellem pénzverdéje. Minden kiadott diploma, mely mögött nem áll megfelelő szellemi tálentom-fedezet, szédületes arányú, bűnös bankóhamisítás a nemzet becsülete és erkölcsi tökéje ellen. Emelni kell az igényeket, nem szabad megelégedni kevesebbrel, mint a maximális tudással. Mindig tanulni kell és mindent tudni.”³³ Az egymásért vállalt felelősség ugyanakkor kölcsönös, a iskolafenntartó egyház remélheti, hogy a növekedésre segített tanítványoknak az egyháztudata is erősödik, hogy a maguk rendjén ugyanazt a közösséget gyarapítsák majd tanárként.

31. Uo. 27.

32. FAZAKAS Sándor: i.m. 324.

33. Szabadon idézi BOTTYÁN János: *Hitünk hősei*. A Református Zsinati Iroda Sajtóosztálya, Budapest, 1985. 210.

Végül ismételtén feltesszük a kérdést Karácsony Sándorral, hogy „Milyen legyen a nevelő? Áradjon belőle titokzatos áram módjára az őszinteség és a szabadság: tudjon egyformán adni és elfogadni. Ne sokat törődjön azután más egyébbel. Az áramkör megindult, s elvégzi a többi.”³⁴

Irodalomjegyzék

- BOTTYÁN János: *Hitünk hősei*. A Református Zsinati Iroda Sajtóosztálya, Budapest, 1985.
- FAZAKAS Sándor: „A lelkeszi szolgálat körülményeinek változásai és a lelkész-továbbképzés”. In: *Felelet a mondata – Tanulmányok a 60 éves Bogárdi Szabó István tiszteletére*, Budapest, Karoli Gáspár Egyetem – Pápai Református Teológiai Akadémia – L’Harmattan Kiadó, 2016.
- HENDRICKS, Howard: *Életformáló tanítás – Hét bevált módszer, amely életre kelti a tanítást* (Eredeti: *Teaching to Change Lives*). Budapest, Keresztény Ismeretterjesztő Alapítvány, 2010.
- HENLEY, Karyn: *Gyermekebarát tanítás*. Association of Christian Schools International Keresztény Alapítvány, Budapest, 2000.
- „Hitből hitbe” – Kateketikai kézikönyv II., ADORJÁN József (szerk.), Budapest, Református Zsinati Iroda Sajtóosztálya, 1990.
- IMRE Lajos: *Katechetika*. A Magyar Református Egyház Kiadása, 1942.
- KARÁCSONY Sándor: *Ocsúdó magyarság – Szokásrendszer és pedagógia*. Budapest, Széphalom könyvműhely (1945), 2002.
- KASSEL, Maria: *Tiefenpsychologische Anmerkungen zur Persönlichkeit des Religionslehrers*. In: *Religionslehrer – Person und Beruf*. Hg. HEIMBROCK, H.G., Göttingen, Vandenhoeck - Ruprecht, 1982.
- KELEMENNÉ FARKAS Márta: Háromszemélyes társaslélektani viszony. In: *Evangeliumi nevelés – lélekben és igazságban*. A Katolikus, a Református és az Evangélikus egyház közös kiadványa, Bencés Kiadó, Pannonhalma, 1996. 215–223.
- SIMON András: *Egyvonalban Istennel – önéletrajzi riportkönyv*. Budapest, magánkiadás, é.n.
- TAMMINEN, Kalevi – VESA, Laulikki – PYSÄINEN, Markku: *Hogyan tanítsunk hittant? – vallásdidaktika*. Budapest, Evangélikus sajtóosztály, 2001.
- ULONSKA, Herbert: *Rollenerwartungen der Schüler an ihre Religionslehrer*. In: *Religionslehrer – Person und Beruf*, Hg. HEIMBROCK, H.G., Göttingen, Vandenhoeck–Ruprecht, 1982.

34. KARÁCSONY Sándor: i.m. 106.

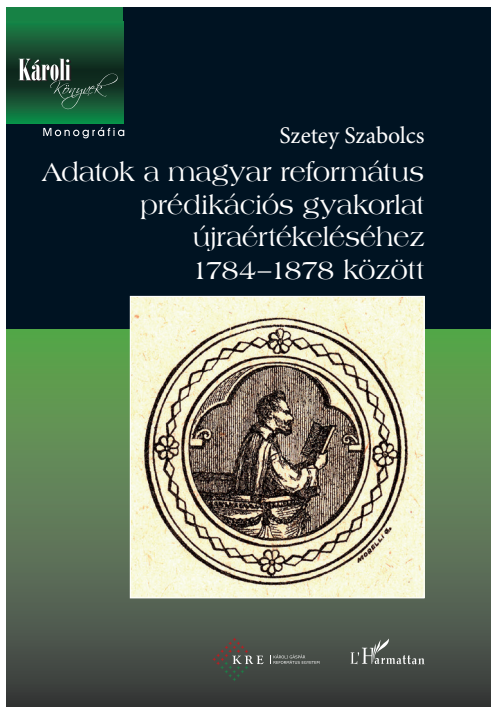
Lukács Olga:

Szetey Szabolcs: Adatok a magyar református prédikációs gyakorlat újraértékeléséhez 1784–1878 között¹

A 18. és 19. század komplex, egymást feltételező, egymásból fakadó jelenségeit új vizsgálat tárgyává kell tenni. A magyar nyelvű homiletikai tankönyvek megjelenési éveikhez (1784–1878) mint nagyobb távlatban korszakváltó határokhoz kötött értékezés a korabeli prédikációs gyakorlat újraértékeléséhez akar forrásokat, összetevőket, összefüggéseket felkínálni.

A korszak teológiai és igehirdetési irányzatok szerinti felosztása és csoportosítása alapvetően Ravasz Lászlóra vezethető vissza. Az eredeti forrásokban és a szakirodalomban található más vélemények, ellentmondások és sematikus megközelítések ismertetése, bemutatása a korszak jobb megértéséhez vezet, és egyértelművé teszi az újabb, objektív, előfeltételezések által nem elfogult kutatások szükségességét. Az „igehirdetési irányzatok” kifejezést és annak tartalmát is át kell értékelnie a tudományos kutatásnak, hiszen a releváns külföldi szakirodalom egyébként szinte semmit nem ismer azon kategóriákból, amelyeket elsősorban Ravasz Lászlóra hivatkozva a magyar református homiletika-történet közöl és hagyományoz.

Sokkal inkább helyesebb szellem- és teológiatörténeti irányzatokról beszélni az érintett időszakokban, a 19. században (is), amelyek az igehirdetéseken (is) manifesztálódtak. A 19. századi igehirdetési irányzatokként ismert kategóriák nyilvánvalóan nem azonosíthatók az egész 19. századdal, ahogyan a 19. századot homiletika-történetileg sem lehet azonosítani a racionalizmussal. Éppen ezért az ún. 19. századi, racionalista „igehirdetési irányzatokat” a rendelkezésre álló forrásokból meríthető példák alapján legfeljebb irányultsággént és tendenciákként lehet jellemezni.



1. Károli Gáspár Református Egyetem – L'Harmattan Kiadó, Budapest, 2016. 371 o. ISBN:978-963-414-260-7.

Az igehirdetők, egyházi személyek esetlegesen politikai kihatással bíró teológiai, társadalmi álláspontjait, pozícióit az esetek többségében szituációfüggő, viszonyhelyzeti tényezőként kell felfogni.

A tudományos elemzésnek nem szabad semmiképpen figyelmen kívül hagynia az egyes személyiségek életútjának vizsgálatakor, hogy az életút és a pályafutás különböző szakaszairól van szó, amelyek eltérő kérdéseket, problémákat generáltak, és ezekre aktuálisan kellett válaszolni, reagálni.

Teológiai történetírásunk és értékelésünk egyik leggyengébb pontja, hogy egy-egy életművet – legyen az éppenséggel igehirdetői életmű – a legtöbb esetben forráskutatás és tudományos „mélyfúrás” nélkül annak összességében, egyetlen koncepció vagy egyetlen vezérelv alatt akarunk elemezni, vagy ezek alá akarjuk összerendezni utólagosan a sok esetben kiterjedt, bonyolult életmű szálait, ami a kiértékelés alapja is lesz. Ez azt a veszélyt hordozza, hogy természetszerűleg eltörpülnek a részletek.

Könnyen belátható, hogy egy-egy prédikáció vagy esetlegesen egy kötet alapján csak annyit lehet mondani, amennyit a források engednek, komplex és teljes áttekintésre nincsen mód. Az alap kutatások hiánya pótolhatatlan és fatális következményekkel bír, mint látjuk és tapasztaljuk, a tudományos feldolgozás megreked az általános, ugyanakkor autoriter véleményalkotások szintjén.

Az egykorú és az utókor által megalkotott, sokszor ellentmondásokba torkolló jellemzéseket, besorolásokat a saját korukban, viszonyrendszerükben kell értelmezni.

Szetey Szabolcs könyve nem vállalkozhatott a teljesség igényével a korszak(ok) elemzésére és értékelésére, hanem annak jól behatárolható szeletét mutatja csak be elsődleges források és a kortárs, valamint a későbbi szakirodalom segítségével, értékelésével.

A szerző rámutat arra, hogy a prédikációs gyakorlat szorosan összefügg a homiletika oktatásával. A homiletikával kapcsolatos szakkifejezések vizsgálata a reformáció korától végigkíséri azt az utat, amelynek végén a homiletika, mint gyakorlati teológiai diszciplína tulajdonképpen a 19–20. század fordulóján megjelent és állandósult.

Áttekintést nyújt a homiletika elméleti és gyakorlati oktatásának megszervezéséről, strukturális alakulásáról, amely egyben az eltelt évszázadok homiletika-oktatását is megalapozta és meghatározta. Az egyes magyarországi és erdélyi kollégiumok tanrendjeit az elérhető források alapján részletesen mutatja be.

Szetey Szabolcs kiemeli, hogy fontos és megszívlelendő kutatási eredmény, hogy a homiletika oktatásának bevezetése és a homiletika oktatásának specializálódása következtében a homiletika-oktatásra és a fiatal lelkésznevezdék „utógondozására” külön gondot fordítottak az egyházi testületek, eszperesek, szuperintendensek. A lelkészi vizsgák anyaga a képzéssel és a gyakorlati lelkészi működéssel van összefüggésben. Az általa vizsgált korszakban külön gondot fordítottak a fiatal lelkészek műveltségére, nyelvtudására, olvasottságára, könyvtárára. Az oktatás és vizsgák befejeztével nem ért véget az ellenőrzés, hanem még továbbra is figyelmet szenteltek a kezdő prédikátorokra, fejlődésükre és önképzésükre.

Szetey Szabolcs érdekes képet mutat az általa kutatott korszakból a homiletika és a retorika kapcsolatáról. A század elején kissé háttérbe szorult a retorika mint homiletikai se-

gédesszköz, már-már teljesen marginalizálódott. A néhány évtizeddel később erőteljesen újból jelentkező „homiletikai retorikai” iskola ismét a homiletikai útkeresés szolgálatába állította a retorikát. A vizsgált korszak nem csupán módszertani kérdéseket vetett fel, hanem a homiletikát nagyon komoly össz-teológiai, ezen belül gyakorlati teológiai, liturgiai stb., sőt kultúrtörténeti stb. kontextusba helyezve értelmezte. Újdonság, hogy ebben a korban hangsúlyossá vált a prédikátor személyével, személyiségével és műveltségével való behatóbb foglalkozás, amely az ige-hirdetés szolgálatára nézve nem közömbös tényező. Érzékelhető a századon belül különböző szellemi áramlatok vagy irányzatok váltakozása és alkalmankénti szembenállása. A racionalizmussal szemben önmagát pozicionáló ébredési teológiát a liberalizmus váltotta fel, amire markáns válaszként végső soron és tulajdonképpen a barthi teológia jelentkezett.

A 19. század német homiletikai iskolái jelentős hatást gyakoroltak a protestáns ige-hirdetésre világszerte, így a magyar református egyházra is.

Művében Szetey Szabolcs görcső alá veszi az 1784–1878 között magyar nyelven megjelent, homiletika-elméleti és homiletika-történeti szempontból fontos szerepet játszó könyveket.

Gombási István *A Trakta fordítása és kiadás*, amely magyar homiletika-történeti szakirodalmunk részét képezi.

Tóth Ferenc *Homilétikája* úttörőnek számított a saját korában, hiszen előtte nem nagyon beszélhetünk önálló homiletikai műről, különösen nem magyar nyelven.

A két tankönyv rendkívül didaktikusan és logikusan van felépítve, elősegítve ezzel a könnyebb használatot, de azt is, hogy akár a gyakorló lelkészek is haszonnal forgathassák.

Gáti István művét a *Fontos-beszéd tudománya vagy oratoria* elsősorban kísérletként foghatjuk fel és értelmezhetjük, amelyben alapvetően megkísérelte felülvizsgálni és megváltoztatni, ezáltal megteremteni a „magyar retorikát”, amely tárgykörébe tartozik felfogása szerint az egyházi beszéd, a prédikáció is. A *Fontos-beszéd tudománya vagy oratoria* a prédikációra csupán mint (szerkesztett) beszédre tekint, teológiailag egyáltalán nem foglalkozik az ige-hirdetéssel.

Zsarnay Lajos *Paptana* és azon belül is a homiletikai rész alapvetően oktatási céllal íródott, ahogyan címében is jelzi: *vezérfonalul tanításaihoz kézirat helyett*.

Kun Bertalan *Egyházi szónoklattan* megjelenésének alapvető célja az volt, hogy az ige-hirdetés színvonalát emelje, illetve, hogy a lelkészek tovább képezhessék magukat segítségével.

Tóth Mihály *Egyház-szónoklattan* című műve bizonyos szempontból nem mutat újat a korábbi művekkel szemben, hiszen nem tesz mást, mint a korszakban addig megjelent magyar és külföldi munkákat összedolgozza és létrehoz belőle egy újnak tűnő, de valójában csak sokkal inkább összefoglaló vagy „gyűjteményes” munkát.

Garda József *Lelkipásztori gondviseléstana* gyakorlatilag nem önálló mű, hiszen a jelen munkában vizsgált homiletikai rész felépítését és tartalmát tekintve Vinet hasonló intenciójú francia nyelvű könyvét követi, veszi át. Újszerű koncepcióként hat, hogy a prédikációt az istentisztelet részének tekinti, de éppen a korabeli felfogással való szembenállása

eredményezhette azt, hogy csak nagyon röviden ír a prédikációról, számos olyan kérdést elhagyva, amelyekkel a korabeli homiletika-tankönyvek foglalkoznak.

Mitrovics Gyula *Egyházi szónoklattana* teljesen új utat és szemléletet nyitott a korszakban korábban megjelenő könyvekhez képest. Ő törekszik a leginkább egyediségre, a magyar és a külföldi, főként német szakirodalom ismerete szintén nála a legmeghatározóbb.

Könyvében Szetey Szabolcs hét tézist fogalmaz meg:

„1. A korszak önálló vagy önállóodó homiletikai szemléletének megszilárdulását nehezítette, hogy a vizsgált időszakban alakult ki a homiletika, mint tudományág.

2. A 18. század utolsó harmadától, végétől a rendszeres homiletika-oktatás és a homiletika (tan)könyvei párhuzamosan jelentkeztek.

3. A tankönyvekre és az oktatásra hatással volt a korszak egyházi berendezkedése.

4. A korszak homiletikai tankönyvei alapján nem lehet beazonosítani és kategorizálni a prédikációkat, ahogyan egy-egy prédikáció alapján sem lehet visszakövetkeztetni a homiletikai tankönyvekre.

5. A korszak igehirdetői és igehirdetési „irányzatainak” kategorizálása legfeljebb valamilyen irányultságként fogandó fel, amelyet sok esetben szituációfüggő, viszonyhelyzeti tényezőként kell értelmezni és értékelni. Több esetben a kategorizálás a későbbi korszakok állapotának visszavetített magyarázatoként fogandó fel és a korábbi korszak(ok)tól való elhatárolódást, az előzmények hibáit és az adott kor teológiai pozícióinak és ezek korrekcióinak igazolását fejezi ki.

6. A kutatás további szakaszában szükséges minél több teljes életmű kutatása és értékelése, ami a tényleges lelkeszi gyakorlat minél pontosabb feltárását teszi lehetővé. A korszak homiletika-történetének főbb kérdéseit nem lehet csupán a nyomtatott források alapján megírni. Ugyanígy fontos a prédikációs kötetek előszavainak, azok teoretikus részének összegző vizsgálata.

7. A homiletika-elméleti írók nem minden esetben és nem minden vonatkozásban azzal a rendszerező és rendszeralkotó igényességgel léptek fel, ahogyan a későbbi korokban azt a rendszerező, rendszeralkotó tudományosság megírta vagy elvárta, elvárja. Az igehirdetők prédikációikat sem egy-egy rendszer, kategória vagy „irányzat” utólag definiált kizárólagos eszköztárából építették fel.”²

Szetey Szabolcs *Adatok a magyar református prédikációs gyakorlat újraértékeléséhez 1784–1878 között* című műve logikus felépítésű, gazdag jegyzetanyaggal, imponáló minőségű és mennyiségű szakirodalommal és rendkívül szerteágazó levéltári és elsődleges forrásanyagra alapozva körültekintően mutatja be a meghatározott korszak homiletika-oktatás nemzetközi és magyar tankönyvirodalmát és az igehirdetői gyakorlat összefüggéseit. E monográfia hiánypótló a magyar reformátusság igehirdetői gyakorlatának és teológiatörténet megértésében.

2. 339–340.

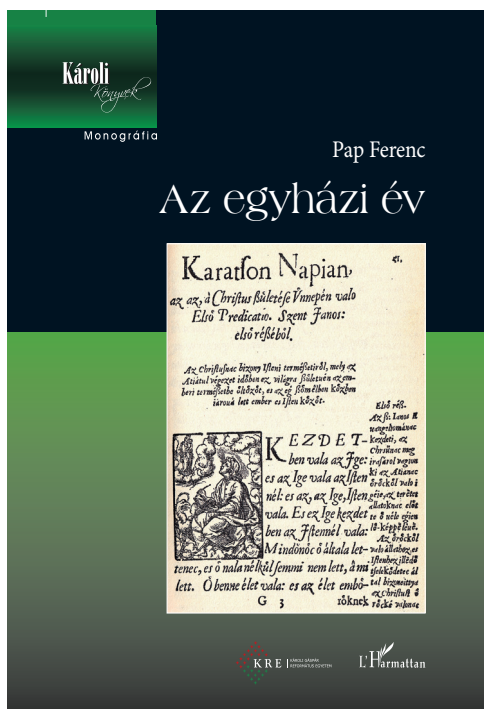
Lukács Olga:

Pap Ferenc: Az egyházi év¹

Az egyházi év kutatása bonyolult kérdés és komplex ismereteket igényel. Az egyháztörténeti, egyházjogi fejlődésen túl a szertartáskönyvek és ágendák, prédikációs könyvek, prédikációs és egyházzenei gyakorlat összefüggéseit és történeti változásait kell figyelembe venni. A csak egyes részterületekre koncentráló kutatás hamis eredményeket és következtetéseket eredményezhet. E komplexitásnak jeles ismerőjeként mutatja be magát Az egyházi év című könyvében Pap Ferenc, a Károli Gáspár Református Egyetem kiváló oktatója.

Az egyházi év című monográfia istentiszteleti életünk jelenlegi kontextusában mutatja be és vizsgálja az egyházi esztendő eredőit, gyökereit és történetét, de a tények megállapításán túl istentiszteleti életünk vágyott és tervezett megújításáért előremutató javaslatok is megfogalmazódnak benne. Pap Ferenc vállalkozása hiánypótló a maga nemében, hiszen a témakörben az utóbbi évtizedekben számottevő monografikus feldolgozás tulajdonképpen nem született. Teológiánk, liturgiánk és egyházi életünk e jelentős és bonyolult, számos összefüggést feltételező szegmensével kevesen foglalkoztak mélyrehatóan.

A szerző rámutat arra, hogy a mai egyházi, gyülekezeti, liturgikus ünnepszentelést – sajnos – alapvetően meghatározza és befolyásolja az ünnep „eladhatóságának” marketinges-üzleti gyakorlata, ami együtt jár az egyre inkább korábban kezdődő ünnepi előkészülettel, szezonnyitással, reklámhadjárral, majd az ünnep „eladása” után következő hirtelen lecsengéssel, ill. kipukkanással. Ezen a szinten, ill. érdekeltségi nívón a konkrét tartalomnál sokkal fontosabb a körítés, ahogyan látjuk ezt az elmúlt években saját magunk köreiben is. Az üzleti motivációjú „ünneplés” akarva-akaratlanul átrendezte és megbontotta a nagyünnepeket megelőző és követő, azaz teljesen körülölelő naptári egyensúlyt: a hosszú, programokkal és tevékenységekkel teletűzdelt adventi és talán nagyböjti időszak



1. Károli Gáspár Református Egyetem – L'Harmattan Kiadó, Budapest, 2016. 746. o. ISBN 978-963-414-259-1.

után a „semmi” következik. Mindez az átlagos gyülekezet életébe is beszívárgott: sorozatban lehet hallani az adventi idő előtti karácsonyváró rendezvényekről, a mennyiségileg megnyújtott előkészületi időről, majd utána a keserű tapasztalásról, miszerint minden sikerült, csak éppen az ünnep maradt el.

Az első nagy fejezet első két alpontjának tárgyalása az egyházi év liturgikus és prédikációs gyakorlatának nemzetközi és hazai összefüggéseiből indul ki. Gazdag magyar protestáns és református örökségünk az egyetemes egyház hitének folytonosságához vezet vissza. Az egyházi év kérdését nem lehet leszűkíteni – ahogyan ez sokszor történik – a perikópák szerinti prédikálás kérdésére vagy egyszerűen azzal azonosítani, hiszen az az egyházi év jelenségének egyik vetülete és összetevője.

A második alfejezet történeti példákkal az eddigi ágendareformok egyházi évhez való viszonyulását mutatja be. A Magyarországi Református Egyházban és a Magyar Református Egyházban újból elméleti-gyakorlati liturgiai munkálatok folynak, amely munka célkitűzése – az új énekeskönyv előkészítő munkálataival karöltve – a magyar református egyház istentiszteleti életének megújítása, felfrissítése. Az egyház kultikus életének elméleti és történeti reflexiója az egyház egésze megújulásának fontos és hathatós eszköze, sőt kiindulópontja lehet.

Pap Ferenc nem kevesebbre vállalkozik, mint arra, hogy tisztázza a református egyház liturgikus évhez való viszonyulását, ünnepszentelő gyakorlatát történeti és elméleti szempontból. Az alfejezet első felében a *Reformátusok a kegyelem trónusánál* című, az istentiszteleti élet megújításáról szóló és évszázados folyamatainkba jól illeszkedő teológiai alapelvek 2004–2010 közötti előtörténetének és elkészülésének fázisait ismerteti.

Az egyházi esztendő definiálása és a liturgikus év rendszerének felvázolása a 19. század második felének előzményeire épülve javarészt 20. századi ágendareformjainkban jelentkezik.

A rendelkezésre álló források szerint a bizottsági munka célkitűzései között szerepelt az egyházi évvel kapcsolatos problémák, kérdések felvetése, tisztázása, mivel az egyházi évnek „jobban kell érvényesülnie a liturgiai szemléletünkben, mint eddig.”

Az egyházi év olyan *meder* – állítja Pap Ferenc –, amely nem tetszőleges, hanem egészen konkrét tartalmakat hordoz, ill. azokat kellene hordoznia. A kérdésfelvetés többről szól, mint a három „nagyünnep” további kontextusztalan ünnepléséről, vagy arról, hogy bizonyos okoknál fogva egyes „kedvenc”, alapvetően a szentimentalizmusra okot adó időszakokat (pl. advent és karácsony) a gyakorlat szintjén továbbra is előnyben részesítsünk és megkülönböztessünk, ahogyan eddig tettük. A köztes, mintegy lógó időket pedig szabad tetszésünk szerint tölteggessük meg a saját magunk által fontosnak tartott társadalmi, politikai, szubjektív hitvilágból fakadó témákkal és mondanivalókkal.

A harmadik alfejezetben a szerző az egyházi év jelenségének és értelmezésének kérdéseivel foglalkozik. A könyv ezen egysége részletesen mutatja be és tárgyalja az egyházi esztendő számunkra ismert koncepciójának és felépítésének, tagolásának, ünnepkörének kérdését, valamint olyan történelmi tagolási lehetőségeket is ismertet, amelyek újra megjelenhetnének gondolkodásunkban és gyakorlatunkban. Az Advent első vasárnapjával kezdődő egyházi esztendő (*annus liturgicus*) kérdését a jelenleg rendelkezésre álló adatok

és elsődleges források alapján még jobban sikerült tisztázni, mint ahogyan azt a szakirodalomban megtaláljuk.

Az *egyházi év* című mű részletes történeti és elvi-definíciós alapon tagadja a *pünkösdi ünnepkör* létezését és relevanciáját. A „pünkösdi ünnepkör” meghatározása és behatárolása zavarba ejtően sokszínű és eltérő a szakirodalomban, annak eredetét pedagógiai-didaktikai és dogmatikai háromosztatúságra lehet visszavezetni. A „pünkösdi ünnepkör” megtöri az egyházi év egységét, összefüggéseit, valamint az egyházi esztendő kényszerű átrendezéséhez vezet.

Az egyházi esztendő rendszere és egysége hangsúlyozza a megváltás művének titkát és lényegét, amely áthatja a megtestesüléstől a Szentlélek kitöltetéséig az ünnepeket, azóta pedig az egyház egész életét. A liturgikus év nem összefüggéstelen, izolált ünnepnapok halmaza, ahogyan a liturgia egyes hagyományos elemeinek jelenléte, az úrvacsora, de a vasárnapok rendszere is az egyházi év és a megváltás többszörösen összekapcsolódó rendszerét jeleníti meg.

Az ötödik alfejezet a karácsonyi ünnepkör szakaszainak, ünnepeinek ismertetésével foglalkozik. Az Advent első vasárnapjától Vízkeresztig, tágabb értelemben a vízkeresztig tartó ünnepkör a Húsvétot előkészítő és követő időszak mintájára formálódott és azzal számos azonosságot mutat fel. Az évkezdet kérdésért e helyen újból fel kellett röviden vetni, majd a legújabb kori református kegyességben igen hangsúlyos adventi idővel, az adventi időre rakódott megannyi gondolattal és szokással foglalkozunk részletesen és kritikusan.

Pap Ferenc kiemeli, hogy a Pünkösdi és a Szentháromság ünnepe utáni szakaszt mint *se-mester ecclesiae*t többféleképpen osztották fel és számozták a liturgiátörténet évszázadaiban. A munkában többször előkerül a római katolikus egyházban 1969–1970-ben bevezetett új naptár problémája, amely a Vízkereszt és Pünkösdi ünnepe utáni időszakot az összefüggő számozással kifejezésre juttatva kvázi egységes évközi (*tempus per annum*) időként kezeli. Nem csupán az ősi, évszázadok alatt kifejlődött és megszilárdult keresztyén liturgikus naptár logikáját és belső ritmusát töri meg ez az új, művi rendszer, hanem ennek következtében igazából összeegyeztethetlenné vált a protestáns és a római katolikus naptárak rendszerének e része is, valamint egyéb ünnepáthelyezésekkel (pl. vízkereszt és áldozócütörtök) más közös kincsünk is.

Az egyházi esztendő második felét tárgyaló részben különös hangsúllyal és részletességgel foglalkozik az István király napja (augusztus 20.) magyar és protestáns ünnep-történeti vetületével és kérdéseivel, a Reformáció ünnepének európai és magyarországi jelenségével, az október végi és november eleji, református egyházi naptárban nem szereplő ünnepek jelenségével, valamint az egyházi esztendő végével, különösen is Örökélet/Örökkévalóság vasárnapjának történetével és helyes értelmezésével.

A monográfia második nagy fejezetét az ünneplisták keletkezésének és történeti összefüggéseinek néhány tényével vezette be, majd a mellékletben található II–21. századi források rövid kísérőszövegeit közli.

A szerző maga összegzését így fogalmazza meg: a református ágendákban a 20. században jelenik meg az egyházi év részletezése. Ez összefügg a szertartáskönyvek történetével, sőt a különféle történelmi hagyományokkal való folytonosság is felfedezhető ezekben a kiadványokban.

Kutatási eredményei és kitekintései a jelenlegi liturgikus kutatások és célkitűzések beágyazásához és történeti kontextusához megkerülhetetlen adatokat szolgáltat.

Az egyházi év kipróbált hagyománya jóval nagyobb súllyal és erővel van jelen még ma is – minden tiltás és ellenkezés ellenére – a magyar protestantizmus és reformáció egyházaiban, mint azt sejteni lehet.

Fănel Şuteu:¹

“Nachfolge” by Bonhoeffer: The „Imitatio Christi” of the 20th Century²

Eight decades are precisely marked since *Nachfolge*, the work of the Lutheran pastor and theologian Dietrich Bonhoeffer (1906–1945), has appeared in the German realm (1937). In 2009, 72 years since that date, the Cluj publisher *Peregrinul*, published this book in Romanian language. There lies a possibility of the title being translated literally but hermetically, such as: „Succession”, „Emulation”, or „Imitation”. The latter refers to a writing by a medieval monk called *Hammerkin*, *Die Nachfolge Christi* (it is about the extremely well known work by Thomas a Kempis, *Imitatio Christi*). Ligia Talos – the translator of Bonhoeffer’s work – chose a title accessible to the common Christian reader, probably drawing inspiration from the English version *The Cost of Discipleship*.

The book signed by Dietrich Bonhoeffer, edited by the university lecturer Dr. Emanuel Conţac from the Pentecostal Theological Institute, Bucharest, and recommended by the theologian Karl Barth as „easily the best that has been written on the discipleship subject” (cited on p. 30), completes the comments dedicated to the *Matthew 5–7* section, translated or written in Romanian, among John Chrysostom’s (*Sermon on the Mount*), Martyn Lloyd Jones’ (*Studies in the Sermon on the Mount*), John R.W. Stott’s (*Sermon on the Mount*) or Iosif Ţon’s (*Sermon on the Mount*).

The volume of 348 pages is split into two parts, out of which only the second has a title. The way of starting a journey by asking questions belongs to a philosopher who acquired the art of the peripatetics of the antiquity. In order to offer valid answers, one must pose problems correctly. „What can the call to discipleship mean today to the laborer, businessman, peasant or soldier” – the author asks himself. „And if we answer the call to discipleship, where will it lead us? Which decisions and partings will it demand? To answer these questions we shall have to go to Him, for only He knows the answers.” (p. 35) Why? Because „discipleship means happiness” (p. 36). And still... „When Christ calls a man he bids him come and die.” (p. 35)



1. Graduate of “Babeş-Bolyai” University, MFAM, Cluj-Napoca, Romania. Email: fanel.suteu@gmail.com.

2. Dietrich Bonhoeffer: *Costul uceniciei* [*The Cost of Discipleship*]. Cluj-Napoca: Logos Publishing, 2009

Part I (p. 41–200) comprises seven chapters: from the *Costly Grace* to the *Call to Discipleship*; from the *Single-Minded Obedience* to *Discipleship and the Cross*; from the *Discipleship and the Individual* to its exemplification in *Sermon on the Mount*; from the fact of being *Messenger to Suffering, Decision and Fruit*.

The *costly grace* appears as opposed to *cheap grace*, which is an enemy of the church, cheapjacks' wares, providing „the sacraments, the forgiveness of sin, and the consolations of religion at cut prices” (p. 41); the other is expensive because the account has been paid in advance and thus „everything can be had for nothing” (v. *sopra*). The *Call to Discipleship* offers the „simple obedience” (p. 74) and the *single-minded obedience* is preceded – says the author – always by the call. *Discipleship and the Cross* follows with the „proclamation of the passions of Christ” (p. 83). The phrase of Luther is conclusive here, conditioning every true disciple: „Your Lord Himself has passed through here” (p. 90). *Discipleship and the individual* examines a new problem: „bringing the disciple face to face with his own individuality.” (p. 91)

The *Sermon on the Mount* is then tracked over the three chapters of Matthew (5–6–7). Bonhoeffer identifies the Saviour with „the poorest, meekest, and most sorely tried of all men” (p. 107), signifying exactly the ideal human Prototype. In this context, „for the first time... the word that summarizes the whole message up to now is enunciated: love.” (p. 135). The *Messengers* are the labourers sent to the eternal *Harvest*: „Jesus is looking for help, for I cannot do the work alone.” (p. 184). The unshakable *Decision* of „abiding by the Word”, is repeatedly supported by the encouragement: „Fear not!” (p. 195) and thus shall appear the *Fruit* of a disciple's life taught by the Teacher.

Part II (p. 201–282), captioned *The Church of Jesus Christ and the Life of Discipleship*, has six chapters: from *Preliminary Questions* to *Baptism*; from the *Body of Christ* to the *Visible Community*; from the *Saints* to the *Image of Christ*.

In *Preliminary Questions*, Bonhoeffer clarifies: „Jesus Christ is not dead, but alive and speaking to us to-day through the testimony of the Scriptures.” (p. 201). *Baptism* „is the offer of Jesus Christ” (p. 206), and *The Body of Christ* is not just the real one visible in front of the disciples, but also the one „St Paul tells us that we are made members of through baptism”. (p. 213) *The Visible Community* refers to Christian gatherings: „Amid poverty and suffering, hunger and thirst, they are meek, merciful and peacemakers, persecuted and scorned by the world, although it is for their sake alone that the world is allowed to continue.” (p. 246). The *Saints* enter the *Body of Christ* through That „Man who comes to men” (p. 277), Jesus Christ did for them „redemption, deliverance and salvation”. (p. 273). *The Image of Christ* takes form in humans through the awareness of each disciple that „man has lost the essence of the resemblance to God” (p. 276) and that „the follower of Jesus is the *imitator* of God.” (p. 281).

The *Afterword in the German Edition* (p. 283–307) signed by Martin Kukse and Ilse Tödt (1989) provides the reader a few historical biogeographical coordinates, which accompanied the process of the book's publication.

The *Cost of Discipleship* – a genuine *Imitatio Christi* from the German realm of the last century – is the work, which examines elegantly and in depth the subject of discipleship proposed in the *Sermon on the Mount*. Bonhoeffer was challenged by the historic events

of his time to demonstrate how much is „the Cost of Discipleship”. Calling the Führer „Verführer” („Enticer”) two days after obtaining the position of Chancellor of Germany, and fighting for the defence of the Book and the people of the Book (the Jews), he was arrested and then executed six years after publishing *Nachfolge*; his statue remains among others in the Gallery of 20th century martyrs, Westminster Abbey (London), like a monument for a life similar to a book which conveys the *Logos*, the Word.

I encourage every passionate reader to acquire the writing of Thomas a Kempis, *Imitatio Christi* to practise and also read Bonhoeffer’s work, *Nachfolge* (alias *Imitatio Christi*), in order to understand the meaning of *Devotio Moderna*.

Útmutató szerzőinknek

A *Studia Universitatis Babeş-Bolyai, Theologia Reformata Transylvanica* c. folyóirat szerkesztősége publikálásra elfogad a teológia vagy a vallásoktatáshoz és egyházi segítő foglalkozáshoz kapcsolódó tudományágak tárgykörében írott tudományos dolgozatokat, tanulmányokat.

A szerkesztőségnek jelenleg nem áll módjában szerzői díjat fizetni a beküldött cikkekért, a szerzők tiszteletpéldányt kapnak.

A *Studia* évente kétszer jelenik meg (júniusban és decemberben), leadási határidő nincs, de a február 1. előtt leadott cikkek az első, a szeptember 1. előtt leadottak pedig a második számban jelennek meg.

A cikkeket elektronikus formában (RTF formátumú állományban) kérjük elküldeni a következő email címre: *studia@rt.ubbcluj.ro*. Kérjük szerzőinket, hogy a cikkben ne tüntessék fel nevüket, a szövegen végezzenek helyesírás-ellenőrzést, és a következő formai és tartalmi követelmények szerint készítsék el azt:

a. A szöveg tagolása áttekinthető legyen. A címetek lehetőleg arab számokkal lássák el: I., I.1., I.2.1. stb.

b. Kérüljük az alapszöveg túlzott formázását (lehetőleg csak a szükséges kiemelések legyenek, dőlt betűvel). A címetek nem kell formázni, rangjukra a számozásból következni lehet.

c. A főszövegben mindig magyar nyelvű idézetek szerepeljenek, az idézet eredeti változatát lábjegyzetben közöljék. Használják a magyar idézőjeleket: „”. Az idézetek szövegét szedjük dőlt betűvel. A három mondatnál hosszabb idézeteket kérjük külön bekezdésben, jobb- és baloldali behúzással kiemelve közölni.

d. A lábjegyzetek a következő minták szerint készüljenek:

– Monográfiából való idézet esetén: Gleason L. Archer: *Az ószövetségi bevezetés vizsgálata*. Keresztyén Ismeretterjesztő Alapítvány, Budapest, 2004. 155.

– Folyóiratban megjelent tanulmányból való idézés esetén: Molnár János: *A Tízparancsolat*. In: *Studia Universitatis Babeş-Bolyai, Theologia Reformata Transylvanica*. 54. évf., 2008. 1–2. szám. 7–34.

– Tanulmánykötetben szereplő írásra való hivatkozás esetén: Marton József: *Ökumené Dél-Erdélyben 1940 és 1944 között*. In: Lészai Lehel (szerk.): *Emlékkönyv dr. Gálfy Zoltán 80. születésnapjára*. Kolozsvár, 2003. 123.

– Lexikonban szereplő szócikk esetén: Katalin Péter: *Francisc David* (szócikk). In: Owen Chadwick (szerk.): *Oxford Encyclopedia of Reformation*. Oxford University Press, New York – London, 1999. I. k. 148.

– Levéltári forrásokra való hivatkozás esetén: Nagy Ferenc: *Helyzetkép a Dél-Erdélyben maradt Református Anyaszentegyház életéről a II. bécsi döntéstől 1943. május 5-ig*. Magyar Országos Levéltár (MOL), K 610 (Sajtó levéltár), 91. cs. (Dél-Erdélyi Adattár), VI/11. 11.

– Elektronikus forrásokra való hivatkozás esetén: Benkő Levente: *Magyar nemzetiségpolitika Észak-Erdélyben, 1940–1944*. http://www.xxszazadintezet.hu/rendezvenyek/korrajz_2002_konyv-bemuta-to/benko_levente_eloadasa.html (utolsó megtekintés: 2009. július 31.).

A közölni kívánt cikkek legkevesebb 3, legtöbb 40 oldalasak lehetnek (1 oldalt A4-es papírmérettel, mindenütt 2,5 cm margóval, 12 pontos betűmérettel és másfeles sorközzel kell számítani).

A cikk végén közöljék a felhasznált irodalmat.

A folyóiratban recenziók is publikálhatók, ezek terjedelme nem haladhatja meg az öt oldalt. Köszönettel fogadjuk az új, nem ismert, a teológia, vallásoktatás vagy lelkigondozás terén áttörő eredményeket ismertető munkák bemutatását. A recenzió elején közölni kell a méltatott könyv összes adatait (szerzők, szerkesztők, cím, kiadó, helység, évszám, oldal-szám), és mellékelni kell a beszkenelt borítót.

Amennyiben a szöveg héber és görög betűs szöveget is tartalmaz, csatolják a betűtípusokat is. Ha a szövegben képek, ábrák szerepelnek, azokat külön, nagy felbontású (legalább 150 dpi) JPEG képként csatolják.

A szöveghez legalább tízsoros angol nyelvű kivonatot is csatolni kell, mely tartalmazza a cikk angol címét, és legalább öt kulcsszót. Bármilyen nyelven íródjon is a cikk, kérjük csatolják a cikk magyar, román és angol címét.

Amennyiben először közöl lapunkban, a kivonat mellé írjon egy egysoros leírást önmagáról (akadémiai cím, munkahely, foglalkozás) és egy email címet.

A szerkesztőségbe való beérkezésük után a cikkeket elküldjük a szaklektoroknak. (Ezek listáját lásd a borító második oldalán.) A lektorálás névtelenül történik (blind review), egy cikket két szaklektor lektorál. Előfordulhat, hogy a lektorok bizonyos jobbításokhoz kössék egy-egy cikk megjelenését, javaslataikat a szerkesztőség megküldi a szerzőknek, a javított változatnak 14 napon belül kell visszaérkeznie. Amennyiben a szerző túllépi a megengedett határidőt, a cikk már csak a következő számban jelenhet meg.

A lektorálás után a cikkeket betördeljük és korrektúrázzuk, a nyomtatás előtt a szerzők PDF formátumban kefelenyomatot kapnak írásaikról, majd 48 órán belül emailen közölniük kell, hogy az a megadott formában megjelenhet. A szerző jóváhagyása nélkül a cikk nem jelenhet meg a folyóiratban.

A folyóirat megjelenése után a szerzők postán kapják meg, vagy személyesen vehetik át tiszteletpéldányaikat. A lap online változatban is megjelenik, ez már nyomtatás előtt elérhető a http://studia.ubbcluj.ro/arhiva/arhiva_en.php címen.

Instructions for Authors

The editorial board of the *Theologia Reformata Transylvanica* series of the *Studia Universitatis Babeş-Bolyai* journal accepts for publishing scientific papers regarding the fields of theology, religious education or pastoral care.

The financial status of the journal does not allow to pay the authors for the contributions, but every contributor gets a free copy of the issue in which his article was published. *Studia* is issued twice a year (in June and in December), there is no deadline for the articles, but every contribution sent to the board before February 1 will appear in the first, and those sent before September 1 will appear in the second issue.

Articles should be sent electronically, via email (in Rich Text Format) to the following address: studia@rt.ubbcluj.ro. We kindly request our authors not to mention their names in the article, to do a proofreading of the text, and to respect the following format and content parameters.

a. The division of the text should be a logical one. Titles should be marked with Arabic numerals: 1., 1.1., 1.2.1. etc.

b. Authors should avoid exceeded formatting of the text (only the important highlights should be formatted with italics). Titles should not be formatted, since their level can be found from their numbering.

c. Text should contain quotes translated in English. The original quote should be mentioned – if necessary – in footnotes. Use typographers quotes: “ ”. Quotes should be highlighted with italics. Those which are longer than 3 sentences should be written in a separate paragraph and indented from left and right.

d. References to books and articles have to be placed in the footnotes. Please add a bibliography at the end of the article. The last name of the author(s) should be written in Small Caps, the initial of the first name followed by a period, in the position where it appears in the document (in front or after the name). The title of the book, periodical or volume in italic. The title of an article, the title of a study in a volume or periodical etc. between quotation marks. For volumes the editors should be specified before the title, the names of the editors followed by (ed.), (eds.) in English and Italian articles, (Hg.), (Hgg.) in German articles, (éd.), (éds.) in French articles. Do not use a colon after in. Do not use p., pp., etc. before page numbers. The series should be specified only for important theological series of publications. Do not specify the publisher. For references to websites use the full URL followed by the date: <full URL> [date accessed].

Books:

J. GNILKA: *Das Matthäusevangelium*. I, HThK I/1, Freiburg–Basel–Wien, 1986. 9–12.

C. K. BARRETT: *The Gospel according to St. John*. London, 1978. 435.

Articles from periodicals, collective volumes and festive volumes (Festschriften):

J.-N. ALETTI: “Jn 13 – Les problèmes de composition et leur importance”. in *Bib*, 87, 2006. 263–272 (264).

M. PESCE: "Il lavaggio dei piedi". in G. GHIBERTI (ed.): *Opera Giovannea*. Torino, 2003, 234.

H. GESE: „Natus ex virgine“. in H. W. WOLFF (Hg.): *Probleme biblischer Theologie*. Festschrift G. von Rad, München, 1971. 75.

S. BROCK: "Genesis 22 in Syriac Tradition". In: P. CASETTI, O. KEEL, A. SCHENKER (éds.): *Mélanges Dominique Barthélemy. Études bibliques offertes à l'occasion de son 60e anniversaire*. Fribourg, Göttingen, 1981. 1–30.

Patristic works:

AMBROSIUS: *Expositio evangelii sec. Lucam II*. 87, PL 14, 1584D–1585A.

Once the full information on a book or article has been given, the last name of the author should be used. If you refer to several works of the same author, mention the short title after the first name (for example, Wolff, Hosea, 138), without any reference to the first note where the full title was given. Please avoid general references to works previously cited, such as op. cit., art. cit., a.a.O. Also avoid f. or ff. for "following" pages; indicate the proper page numbers. Do not use see, Vgl., etc. unless necessary.

Submitted papers should have the length at least 3, at most 40 pages (pages should be formatted with A4 paper size, 2,5 cm wide margins on every side, font size of 12 pt and line spacing of 1,5).

The journal also accepts book reviews for publication, which should not be longer than 5 pages. Book reviews regarding new publications, which present recent results in the field of theology, religious education or pastoral care. The book review should start with the details of the presented publication (author(s), editor(s), title, publisher, place, year, number of pages) and the scanned image of the cover should be attached.

If your text contains Hebrew or Greek characters, please attach the fonts to your email. If the text contains images, please attach them separately in high resolution (at least 150 dpi) JPEG format.

Submitted text should have an at least ten lines long, English abstract, the English title of the publication and at least five keywords. Please also provide the Hungarian, Romanian and English translations of the title, regardless of the language of the article. First authors should write a one line description of their profession, occupation, workplace and contact email.

After we receive the submitted papers, we send them to the reviewers (see their list on the inside cover page). The board uses blind reviewing, one article is reviewed by 2 reviewers. It is possible that reviewers would request the author to improve the article, their suggestions will be sent to the author, and the revised version of the article should arrive in 14 days. If the author does not send back the revised version, the article will not be published.

After reviewing, the texts will be edited and proofread, the final version of the text will be sent in PDF format to the authors. This copy should be approved in 48 hours by the author. Without this approval, the article will not be published.

After the publication of the issue, contributors will receive a copy by regular mail or personally. The journal is also published in online version, which is available before printing at the link: http://studia.ubbcluj.ro/arhiva/arhiva_en.php.