



*Sárospataki  
Füzetek  
Alapítva:1857*

KIADJA: A Sárospataki Református Teológiai Akadémia

FELELŐS KIADÓ/PUBLISHER:

Engly Sándor, PhD – *rektor*

A szerkesztőség tagjai:

Nagy Károly Zsolt, PhD – *felelős szerkesztő*

Homoki Gyula

Kovács Áron, PhD

Kustár György, PhD

Lapis József, PhD

Rácsok Gabriella, PhD

Szentimrei Márk

KORREKTÚRA: Lapis József

valamint Homoki Gyula

NYOMDAI ELŐKÉSZÍTÉS ÉS

BORÍTÓTERV: Asztalos József

KÉSZÜLT: A Kapitális Nyomdában

Ügyvezető igazgató:

Kapusi József

**ISSN 1416-9878**

Szerkesztőség címe:

Sárospataki Református Teológiai Akadémia

3950 Sárospatak, Rákóczi út 1.

Kiadás és terjesztés: +36 47 312 947

Felelős szerkesztő: +36 70 242 2674

Honlap: [www.sarospatakifuzetek.hu](http://www.sarospatakifuzetek.hu)

e-mail: [sarospatakifuzetek@gmail.com](mailto:sarospatakifuzetek@gmail.com)

PÉLDÁNYONKÉNTI ÁRA: 800 Ft (egyedi ár)

ÉVES ELŐFIZETÉSI DÍJ: 2000 Ft + postázási költség

CÍMLAPKÉP / COVER IMAGE:

A lapszám fotóillusztrációi Álland Zsolt és Komáromi Dániel  
harangkutatók saját gyűjtéséből származnak.

A borítón a kiskőrösi református templom harangja.

## TARTALOM

### Oktass, hogy éljek!

Szentimrei Márk: Átlépés a vallásból a hitbe 7

### Tanulmányok

Németh Balázs: A Római és a Galata levél törvény fogalmának értelmezése  
irányításelméleti analógiákkal 13

Tóth Sára: A protestantizmus erősségei és gyengeségei. A protestáns princípium  
és a szakramentális szemlélet dialektikája Paul Tillich teológiájában 27

Kustár György: René Girard és a mimézis ontológiája 49

Balogh Judit: A protestáns női éthosz megalkotásának kísérlete a 17. századi Erdélyben.  
A reformáció átalakuló nőképe 63

### Prédikációs tárház

Homoki Gyula: Cserépedények 75

Nagy Károly Zsolt: Mi történt? 81

### Közlemények

Álland Zsolt: Akiknek a harang szól 91

### Vita

Kerekasztal-beszélgetés a teológiai tudományművelés szabadságáról 96

### Idővonal

Enghy Sándor: Évzáró rektori beszéd 119

Enghy Sándor: Kustár Péter emlékezete 125

Enghy Sándor: Trianonról csak beszélni is bűn 129

### Szemle

Homoki Gyula: Teremtésvédelem: tiszántúli kérdések és válaszok.  
A Református Tiszántúl 30. évfolyam, 2022/3. számának szemléje 135

### Stíluslap

139

### Szerzőink

144

## CONTENTS

### Teach Me That I May Live!

- Márk Szentimrei: Transition from religion to faith 7

### Studies

- Balázs Németh: Interpretation of Law in Romans and Galatians Through Analogies from Control Theory 13
- Sára Tóth: The Strengths and Weaknesses of Protestantism. The Dialectic of the Protestant Principle and the Sacramental Aspect in the Theology of Paul Tillich 27
- György Kustár: René Girard and the Ontology of Mimesis 49
- Judit Balogh: The Attempt at Creating the Protestant Female ethos in the 17th Century Transylvania. The Transforming Female Image of the Reformation 63

### Treasury of Sermons

- Gyula Homoki: Clay Jars 75
- Károly Zsolt Nagy: What happened? 81

### Communiqués

- Zsolt Álland: For Whom the Bell Tolls 91

### Dispute

- Round Table Discussion on the Academic Freedom of Theological Studies 96

### Timeline

- Sándor Enghy: The Rector's Address at the End-of-the-Academic-Year Ceremony 119
- Sándor Enghy: Remembrance of Péter Kustár 125
- Sándor Enghy: It is a Sin to Talk About Trianon 129

### Review

- Gyula Homoki: Care for Creation: Questions and Answers from Trans-Tiszanian. Review of the Református Tiszántúl 30. Volume, 2022/3. 135

### Stylesheet

139

### Authors

144

# OKTASS, HOGY ÉLJEM!

---

*„Hiányzik a Krisztus kereszthalálának megértése, és az a pozitív megrendülés, hogy Isten mennyire szeret engem. Hiányoznak a könnyek és a boldog hálaadás”*

---



Balatonlelle, református imaház

Textus: Zsidók 1, 1-2

*„Miután régen sokszor és sokféleképpen szólt Isten az atyákhoz a próféták által, ezekben a végső időkben a Fiú által szólt hozzánk, Akit mindennek örökösévé tett, Aki által a világot teremtette.”*

Szentimrei Márk

# ÁTLÉPÉS A VALLÁSBÓL A HITBE

Kedves szolgatársak! A Bibliaolvasó Kalauz ajánlása szerint a napi igeolvasásunkban az újszövetségi szakaszt mátol a Zsidókhoz írt levél egy-egy része adja majd – ha jól emlékszem, akkor úgy november közepéig. Ennél az iratnál is csakúgy, mint a legtöbb bibliai könyv és levél esetében, innen, a jelenkorból nagyon nehéz megállapítani, hogy pontosan ki, mikor, hol és legfőképpen kinek írta ezeket a sorokat: tényleg a zsidókból lett keresztyéneknek? Sőt, a Zsidókhoz írt levél kapcsán még az is kérdés, hogy irodalmi műfaját tekintve levél-e egyáltalán. Ezekkel az egyébként nem jelentéktelen kérdésekkel kapcsolatban több és egymással vitázó feltételezés látott már napvilágot. A lényeg azonban mégiscsak az, hogy az itt olvasható gondolatok is Isten Kijelentését képezik, mi pedig valamennyien személyes címzettjei vagyunk. Olvassuk hát így az elkövetkező napokban ezt a 13 fejezetet, és hallgassuk így az erről szóló igehirdetéseket!

Szóval arról van vita, hogy tényleg a zsidókból lett keresztyénekhez szólt-e eredetileg a Zsidókhoz írt levél, de az teljesen egyértelmű, hogy a levél alaposan foglalkozik azzal a kérdéssel, azzal a dilemmával, amit a zsidókból lett keresztyének egy jelentős rész átélt. Ez a dilemma pedig arról szólt, hogy Jézus miben és mennyiben hozott újat az Ószövetséghez képest. Más utat járt be az, aki a pogány–görög világból indult és jutott el Krisztusig, mint az, aki az Ószövetség felől haladt a Názáreti felé. Mások voltak a kérdései, mások voltak a dilemmái. A pogány görögök felé az apostolok üzenete nagyon egyszerűen hangzott: *min-*

*den, amit eddig gondoltatok Istenről, a világról és önmagatokról, az rossz.* Kukába vele. A zsidóknak viszont, akikhez korábban az élő Isten már sokszor és sokféleképpen szólt a próféták által, nekik nem lehetett azt mondani, hogy minden, amit eddig a világról, Istenről és önmagukról gondoltak, az rossz lenne. Nem rossz, hanem kevés, mert Jézussal lesz minden teljes. Amikor egy izraelita hallotta az evangéliumot, és elkezdte azt komolyan végiggondolni, akkor azzal kellett szembesülnie, hogy *igaz, hogy ismertem én az ószövetségi törvényeket, és igaz, hogy betartottam azokat, igaz, hogy bőjtöltem, bemutattam az áldozatot, és elkülönültem a pogányoktól, de tulajdonképpen a lényeg – Jézus személye és váltságahalálának érdeme – eddig hiányzott a hitéletemből. Azt hittem eddig, hogy minden rendben van velem, és most kiderül, hogy nincs.* Egy zsidó embernek mindent át kellett kereteznie: az Istenről, önmagáról és a világról vallott nézeteit. Korábban csak azt tudta, amit Isten régen sokszor és sokféleképpen a próféták által szólt, és akkor egyszer csak kiderül, hogy „ezekben a végső időkben pedig a Fiú által szól hozzánk...” – és ráadásul itt hangzanak el az igazán lényeges információk. Nem volt egyszerű kimondani azt, hogy ami korábban volt, az jó volt ugyan, de hiányos, és ez az új valami, ez az igazi és a teljes. Nehéz, és talán ijesztő volt megbarátkozni a gondolattal, hogy az igazság az több és jobb annál, mint amibe beleszületett. Furcsa lehetett megélni, hogy ugyanaz az Isten szól, aki eddig is szólt, de most már Jézuson keresztül. Éppen azon a Jézuson keresztül, Akit istenkáromlás miatt halálra adtak. Istené legyen a dicsőség, hogy nagyon sok férfit és nőt végigvezetett ezen a nehéz lelki úton, átsegített ezen a speciális dilemmán, és sok-sok izraelita tért meg az elmúlt két évezredben ahhoz az Úr Jézushoz, Aki megváltójukká lett.

Na most azt gondolhatnánk, hogy mindazzal, amiről eddig szó volt, ezzel nekünk már nincs dolgunk. Pedig nagyon is van, mert ez a probléma ma a reneszánszát éli. Akik pedig ezeket a szimptomákat, tüneteket hordozzák, ők az úgynevezett vallásos emberek. Vallásos emberen azt értem, aki tud Istenről, része az egyházi, gyülekezeti életnek, meg van keresztelve, konfirmált is, megünnepli karácsonyt és húsvétot, még az egyházfenntartói járulékot is befizeti, csak éppen neki még nem jelent semmit Jézus személye, váltságahalála. Még nem hallotta szólni a kegyelmes Istent az Ő Fián keresztül. Az ilyen emberre sem mondhatjuk azt, hogy minden, amit gondol, érez, cselekszik, az rossz lenne. Nyilván lehetnek részelemek, amelyek hibáznak, de itt is inkább az a baj, hogy mindaz, amit hisz és tesz, az kevés. Kevés, hiányos, felszínes. Gyülekezeteink tele vannak vallásos emberekkel! Nem rossz emberek ők, csak valami lényeges hiányzik az életükből. Legtöbbször hiányzik a bűnismeret, majd az őszinte bűnbánat. Hiányzik a Krisztus kereszthalálának megértése, és az a pozitív megrendülés, hogy *Isten mennyire szeret engem.* Hiányoznak a könnyek és a boldog hálaadás. Hiányzik a Biblia szava iránt érzett éhség és szomjúság. Hiányzik a felszabadult engedelmesség, és az a fajta istenfélelem, hogy félek, nehogy megbántsam vétkeimmel az én megváltó Uramat. Hiányzik a szívből jövő imádság, és talán ami leglátványosabb: hiányzik az öröm. És sajnos a vallásos ember sokszor beéri a felszínességgel, a külsőségekkel, a szokásokkal, hagyománnyal, a minimummal. Nem kell neki a több, a jobb, a teljesebb. Közegyházi döntéseink, missziói terveink, lelkészképzésünk, hit-



oktatásunk, igehirdetéseink ha mindezt nem veszik figyelembe, akkor valójában a tényekről nem veszünk tudomást.

Az első századi zsidóság, aztán a mai vallásos réteg után érkezünk meg lassan önmagunkhoz. Hadd formáljam kérdéssé mindazt, ami eddig kijelentő módon hangzott el! A kérdés természetesen nekem is szól: van-e bennünk vágy, igény és igyekezet a tekintetben, hogy Isten Igéjét egyre jobban, tisztábban, részletesebben értsük, éljük és hirdessük, vagy megelégszünk az eddig elért eredményekkel, esetleg a minimummal? Ez nekünk, gyakorló és leendő lelkipásztoroknak egy megkerülhetetlen önvizsgálati kérdés, és sokkal nehezebb rá a válasz, mint azt elsőre gondolnánk. Hiszen a rendszeresen átélt kudarcok, csalódások, eredménytelenség, konfrontáció, elmagányosodás éppen attól veszi el a kedvet, vágyat, igényt és igyekezetet, hogy a hitéletbe és a szolgálatba még több figyelmet, időt és energiát fektessünk. Könnyebb vallásosnak lenni, mint hívőnek – lelkészként is. Sodródni az árral, megelégedni a kevéssel, majd a tékozló fiú bátyjához hasonlóan dűnnyögni, felháborodni, és látványosan megsértődni az atyai ház portáján. Könnyebb lenne hátraarcot végezni, és megindulni visszafelé. De drága barátaim, az a jó hírem, hogy Isten ezt nem engedi meg az övéinek, nem engedi meg nekünk sem. A hátraarcot, a vissza- és magunkba fordulást, a kényelmes vegetálást. Ezért szól hozzánk az Isten. És amikor Isten az Ő Fián, Jézuson keresztül szólít meg minket, akkor a lelki-szellemi minimumból emel ki, emel föl bennünket a jobb, a minőségibb, a teljesebb irányába. A legnagyobb és legszebb csoda, hogy Isten szól hozzánk. Ennek a csodának pedig úgy lehetünk a részesei, ha átadjuk magunkat a Logosznak, ha lélekben leborulunk a testté lett Ige előtt, hogy az Övéi lehessünk most és mindörökké. „Miatán régen sokszor és sokféleképpen szólt Isten az atyákhoz a próféták által, ezekben a végső időkben a Fiú által szólt hozzánk, Akit mindennek örökösévé tett, Aki által a világot teremtette.”

Ámen.

*Elhangzott 2022. október 20-án a  
Sárospataki Református Teológiai Akadémia imatermében.*



Apostag, a református templom három történelmi acélharangja

# TANULMÁNYOK

---

NÉMETH BALÁZS  
TÓTH SÁRA  
KUSTÁR GYÖRGY  
BALOGH JUDIT

---



Balajt, a református templom kisharangja

Németh Balázs

## A RÓMAI ÉS A GALATA LEVÉL TÖRVÉNY FOGALMÁNAK ÉRTELMEZÉSE IRÁNYÍTÁSELMÉLETI ANALÓGIÁKKAL \*

\* Németh Balázs a Károli Gáspár Református Egyetem Hittudományi Doktori Iskolájának hallgatója prof. Balla Péter témavezetésével az Újszövetségi alprogramban.

A világ, amelyben élünk, olyan összetett folyamatokkal van tele, amelyek nem szorosan kapcsolódnak egymásba, hanem kölcsönösen hatást is gyakorolnak egymásra. A mostani időkben különösen is tanúi lehetünk ezeknek az összekapcsolódásoknak. Például a koronavírus okozta megbetegedések száma egy dinamikus folyamatként írható le.<sup>1</sup> Azonban a megváltozott egészségügyi környezet hatást gyakorolt egyes ipari termelési folyamatokra, ami az energiaigény világszintű változásában is megmutatkozott.<sup>2</sup> Ennek egyik járulékos következménye az energiaárak tartós növekedése, ami globális mértékű inflációnövekedést eredményezett. Jóllehet, ez a példa talán egyszerűsíti a körülöttünk lévő komplex valóságot, de egyúttal rá is mutat arra, hogy rendszerek és folyamatok láncolata öleli körbe az életünket.

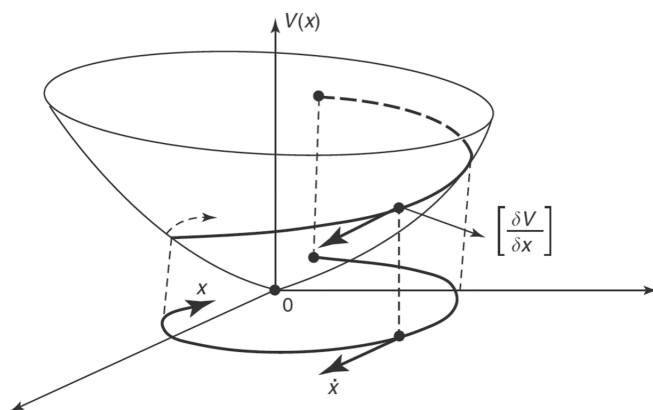
Két korábbi tanulmányomban rámutattam arra, hogy nemcsak a világ egyes folyamatai, hanem a Szentírás egyes fogalmai is jól megközelíthetők a rendszer- és irányításelmélet analógiáival. Egyik ilyen kulcsfogalom a stabilitás, amely dinamikus rendszerek mozgásának jellegét írja le. A stabilitás lényege, hogy egy a rendszer véges nagyságú zavarásra véges nagyságú változással válaszol – ennek ellentéte az instabilitás, amelynél véges zavarás esetében (elméletben) végtelen változás játszódik le a rendszeren. A bűn dinamikája a Szentírás tanúságtétele szerint ilyen instabil jelleget tükröz, amint azt például Pál is megfogalmazza a Római levél Ádám–Krisztus tipológiájában – a megváltás pedig ennek ellentéte, a stabilizálás.<sup>3</sup>

<sup>1</sup> PÉNI, Tamás et. al.: Nonlinear model predictive control with logic constraints for COVID-19 management *Nonlinear Dynamics* 102, 2020/4, 1965–1986.

<sup>2</sup> SZCZYGIELSKI, Jan Jakub et. al.: The COVID-19 storm and the energy sector: The impact and role of uncertainty, *Energy Economics* 109, 2022, Article 105258.

<sup>3</sup> A részletekért lásd a megelőző tanulmányt: NÉMETH Balázs: A stabilitás irányításelméleti fogalmának bibli-

Egy másik kulcsfogalom a rendezettség, amely egy dinamikus rendszer vonatkozásban arra mutat rá, hogy adott bemenőjel esetén a kimenet mennyire jól becsülhető, azaz mennyire rendezett a rendszer várható kimenete. A bűn a világ folyamatait tekintve analógiában áll a rendezetlenséggel (entrópiával), a bűn terjedése annak növekedésével, Krisztus megváltó munkája pedig a rendezettség, az entrópia csökkenése felé mutat.<sup>4</sup> A két tanulmány arra mutatott rá, hogy az instabilitás és a rendezetlenség növekedése mint irányításelméleti jellegű fogalmak analógiában állnak a bűnnel, a stabilitás, illetve a rendezettség fogalmai pedig a megváltással. Megjegyzendő, hogy a stabilitás és az entrópiacsökkenés közötti kapcsolat irányításelméleti úton is igazolható.<sup>5</sup> Az analógiát az is erősíti, hogy a két irányításelméleti fogalmat összekapcsoló tétel szerint egy adott irányítástervezési feladatnak egyetlen stabilitást és rendezettséget biztosító megoldása létezik – amint a Szentírás szerint is a bűnre egyetlen megoldás létezik: Jézus Krisztus. Mindazonáltal a Szentírás arról is tanúságot tesz számunkra, hogy a bűnnek mint az ember egzisztenciális alapproblémájának megoldására az ember Krisztustól függetlenül is tesz kísérleteket, amelyek – a fentiekből következően – nem vezethetnek megoldásra. Jelen tanulmány célja a Római levél és a Galata levél törvény fogalmát irányításelméleti szemmel értelmezni: mennyiben nem jelent megoldást a törvény a bűn problémájára nézve, illetve emellett mégis milyen haszna van magának a törvénynek az irányításelméleti kereten belül értelmezve? A kérdésekre történő válaszadás módszertani alapja válogatott újszövetségi szakaszok vizsgálata, különös tekintettel a páli törvényértelmezésre. Az eredményül kapott irányításelméleti analógiákról megmutatom, hogy azok egyúttal megfeleltethetők a kálvini törvényértelmezés hármasszerepének is.



1. ábra: Lyapunov-függvény példájának illusztrációja

ai analógiái, *Theológiai Szemle*, 44. évfolyam, 2021/3, 138–143.

<sup>4</sup> NÉMETH Balázs: A rendezettség fogalmának irányításelméleti és a bibliai kapcsolópontjai, *Sárospataki Füzetek*, 25. évfolyam, 2021/2, 161–175.

<sup>5</sup> SARIDIS, George N.: Entropy Formulation of Optimal and Adaptive Control, *IEEE Transactions on Automatic Control*, 33. évfolyam, 1988/8, 713–721.

Irányításméleti módszertani szempontból különösen is fontos egy rendszer stabilitásának vizsgálata, amelynek legközismertebb fajtája a Lyapunov stabilitási tételek alkalmazása. Egy rendszer Lyapunov-értelemben akkor stabil, ha mozgásállapota annak bármely időpillanatában belefoglalható egy véges burokba.<sup>6</sup> A rendszernek ezt a tulajdonságát az irányításmélet területén Lyapunov-függvények keresésével szokás vizsgálni. A vizsgálat lényege, hogy a rendszer stabilitása akkor bizonyítható, ha az adott rendszerhez található egy ún. Lyapunov-függvény. Ennek a függvénynek bizonyos tulajdonságoknak eleget kell tennie, amelyek közül a legfontosabb, hogy a Lyapunov-függvény gradiense (meredeksége) a rendszer minden állapotában negatív.<sup>7</sup> Szemléletesen ezt úgy kell elképzelni, hogy a Lyapunov-függvény alakja olyan, mint egy tölcser, amelybe egy golyót ha bárhová belehelyezünk, az lefelé fog mozogni (lásd. 1. ábra). Amennyiben egy rendszer önmagában nem rendelkezik azzal a tulajdonsággal, hogy található hozzá Lyapunov-függvény, akkor a rendszer nem stabil minden állapotában. Jóllehet, a rendszer ezekben az állapotokban instabil mozgást mutat, azonban egy alkalmasan megtervezett irányítás segítségével a rendszer sok esetben stabilizálható.<sup>8</sup> Az irányításméleti-bibliai analógia lényege, hogy a bűn (probléma) és a megváltás (egyetlen megoldás) egymáshoz való viszonya olyan, mint egy instabil rendszer stabilizálása annak minden állapotában. A törvény pedig ebben az analógiás kontextusban olyan, mint ami nem biztosít stabilitást minden állapotban (negatív szerep), azonban képes hozzájárulni az egyetlen stabilizáló megoldás kereséséhez (pozitív szerep).

### A törvény, a szenvedés és a megoldás összefüggései

A törvény szerepének újszövetségi értelmezése és különösen a páli iratok kapcsán a XX. század utolsó negyedében élénk vita bontakozott ki a „new perspective” írástermelzési keretet megalapozó tézisek kibontakozásával. Ehhez kapcsolódóan E. P. Sanders nevéhez fűződik az ismert gondolat, miszerint Pál először találta meg Krisztusban a megoldást, és csak ezt követően jutott el a törvény betarthatatlanságából származó szenvedéshez – „from solution to plight”.<sup>9</sup> Sanders szerint Pál törvényt

<sup>6</sup> A pontos definícióért lásd LANTOS Béla: *Irányítási rendszerek elmélete és tervezése, I. kötet, Egyváltozós szabályozások*, Budapest, Akadémiai Kiadó, 2009.

<sup>7</sup> Képletszerűen ez azt jelenti, hogy egy összefüggéssel leírt rendszerhez választott Lyapunov-függvényre igaz, hogy annak idő szerinti deriváltja negatív minden állapotban, azaz. Ezt a feltételt a rendszer esetében is kielégítheti, ekkor irányítás tervezése nélkül is stabil a rendszer. Azonban ha ez nem teljesül, egy megfelelő választása szükséges ahhoz, hogy a negativitás biztosítható legyen, azaz a rendszert stabilizálni lehessen.

<sup>8</sup> Példa: egy repülőgép mozgásállapota lehet a gyorsulása, sebessége, forgásszöge stb. Amennyiben egy repülőgépnek egy légifolyosón kell haladnia, az az állapotaira (mozgására) nézve előírásokat jelent, amelyeket irányítással lehet megvalósítani. Ezt az irányítást vagy egy ember, de sokkal inkább egy robotpilóta végzi a hajtóműveken, illetve a mozgatható szárnyfelületek állításán keresztül. A repülőgép instabil állapota a célul kitűzött légifolyosótól való hirtelen és jelentős eltérés, azaz például egy zuhanás lenne. A repülő ennek önmagában nem tud ellenállni, viszont megfelelő irányítással a repülőgép stabilitása visszaállítható, illetve megőrizhető.

<sup>9</sup> SANDERS, E. P.: *Paul and Palestinian Judaism: A Comparison of Patterns of Religion*, Philadelphia, Fortress Press, 1977, 443.

kapcsolatos gondolatai nem a judaizmusban gyökereznek, hanem abban, hogy Krisztus a világ megmentője – ez a megoldás alapja. Meglátása szerint Pál nem a törvény megtartását mint a megigazulás elérésének eszközt kritizálja a judaizmus vonatkozásban, hanem a Krisztusban való részesedést mint eszközt, és a Krisztusban való hit által történő megigazulást mint célt látja maga előtt, és adja a gyülekezet elé<sup>10</sup> – függetlenül attól, hogy valaki zsidó vagy pogány.

A Sanders törvényértelmezésére született reakciók közül kiemelendő F. Thielman munkája, amelyben a felvázolt folyamat ellen érvel: from plight to solution, azaz a törvény megarthatatlansága miatti szenvedés megelőzte Pálnál a megoldás megtalálását. Azonos című könyvében Thielman ún. szenvedés–megoldás–mintázatokat (plight-solution patterns) vázol fel. Először bemutatja azt, hogy az Ószövetség teológiájának fontos témája a bűn miatti szenvedés és a bűn folyamatos, ciklikus visszatérése Izrael népének életébe, amelytől szabadulni nem tud.<sup>11</sup> Az alátámasztásul használt igehelyek egy része egyezik a stabilitási analógiát bemutató korábbi tanulmányommal,<sup>12</sup> illetve Thielman érvelésének egésze párhuzamban áll a stabilitás–instabilitás irányításelméleti analógiájával: a bűnnek megfeleltethető irányításelméleti fogalom az instabilitás. Ezt követően Thielman rámutat arra, hogy a bűn kapcsolatban áll a törvény meg nem tartásával, amely kapcsolat különösen is erős az LXX szövegében.<sup>13</sup> Jelen téma szempontjából különösen is fontos a szenvedés–megoldás mintázatában a megoldás oldala: Thielman mellett érvel, hogy az ószövetségi szövegekben megjelenik a megoldás is, amely annak eszkatologikus reménysége, hogy Isten véget vet a bűn ciklikus visszatérésének. Az érvek túlmutatnak az ószövetségi szövegeken, a szenvedés–megoldás–mintázat megjelenik egyes holt-tengeri iratokban, valamint a második templom időszakának további irataiban is.<sup>14</sup> A tanulmány folytatásában a Galata és a Római levél kerül elemzésre a szenvedés–megoldás–mintázat szempontjából. Összegzésként elmondható, hogy – a Galata és Római levél értelmezésének vonatkozásában – feltételezhető, hogy Pál számára ismert volt a szenvedés–megoldás mintázata mint előzmény ahhoz, hogy ő maga is ugyanezt a szenvedést átélve rátaláljon a valódi megoldásra, a bűn megtörőjére, Jézus Krisztusra. A szenvedés–megoldás–mintázat az irányításelméleti analógia vonatkozásban azért különösen is fontos, mert a szenvedéssel analóg instabilitás–rendezetlenség fogalomnak megvan a megoldásanalógiája is: Jézus Krisztus az egyetlen optimális megoldás. A törvény ebből a szempontból az irányításelméleti analógiában hasonló szerepet tölthet be, mint Thielman értelmezése szerint a szenvedés– megoldás–analógiában. Egyrészt a

<sup>10</sup> Uo., 505–506.

<sup>11</sup> THIELMAN, Frank: *From Plight to Solution. A Jewish Framework for Understanding Paul's View of the Law in Galatians and Romans*, Leiden, E. J. Brill, 1989, 29–32.

<sup>12</sup> Ez az egybeesés egyébiránt nem tudatos, vö. NÉMETH: A stabilitás irányításelméleti fogalmának bibliai analógiái, 138–143.

<sup>13</sup> Uo., 33–36.

<sup>14</sup> Uo., 36–45.; A holt-tengeri iratok alapján az látszódik, hogy a tekercsek mögött álló közösség úgy látta, az ő közösségük által a végidőknek ez a folyamata, azaz a bűn megtörésének isteni beavatkozása már el is kezdődött.



szenvedés eredete kapcsolódik hozzá a törvény megtarthatatlansága által. Mindazonáltal a törvény önmagában pozitív, és van haszna a keresztyén élet szempontjából.<sup>15</sup> Másrészt a megtartására való törekvés nem ad megoldást a szenvedésre.

### **A törvény szerepének bibliai–irányításelméleti analógiái**

A törvény irányításelméleti analógiába történő beágyazása kapcsán azt szükséges először megvizsgálni, hogy az újszövetségi iratok szerint a törvénynek milyen szerepe van Jézus krisztológiai szerepéhez képest, azaz a törvény és az üdvösség milyen viszonyban állnak egymással. Figyelembe véve a téma rendkívül kiterjedt irodalmát, az alábbiakban néhány újszövetségi nyom kerül kiemelésre, amely az irányításelméleti modell szempontjából kiemelt jelentőségű.

A törvényre vonatkozó legfontosabb, ide vonatkozó jellemzőt Pál apostol fogalmazza meg a Gal 3,24-ben, miszerint „a törvény nevelőnk volt Krisztusig”. A nevelőként fordított görög παιδαγωγός szó egy olyan rabszolgát jelöl, aki elkísérte a család gyermek tagját az iskolába.<sup>16</sup> A Gal 3,19–29 kontextusában a törvény az az eszköz, amely őrizte az embert mindaddig, amíg Krisztus el nem jött ebbe a világba. Pál értelmezése szerint a törvény nem képes életet adni, ezért a törvény általi megigazulás sem lehetséges – azaz a törvény nem képes stabilizálni az embert, a világot, nem képes célba, üdvösségre juttatni. A παιδαγωγός kép mint metafora mellett megjelenik két másik metafora is a törvény vonatkozásában, a gyám (ἐπίτροπος) és a gondozó (οικονόμος). Az ἐπίτροπος az a személy volt az ókori Rómában, aki a kiskorú gyermek érdekeit annak nagykorúságáig képviselte, a οικονόμος pedig az örökség vagyongazdálkodója.<sup>17</sup> Az egymás mellett álló három metafora önmagában is érdekes, hiszen egy jogi analógiát adnak a kérés megfogalmazására. Látható azonban, hogy ennek az analógiának, mint mindegyik másnak is, megvannak az érvényességi határai, hiszen az örökség nem az örökhagyó halálával kerül az örökös birtokába, ami felett majd pedig később rendelkezhet is. Az analógia azon a ponton fejt ki leginkább hatását, hogy rámutat a Krisztus előtti és Krisztus utáni állapot különbségére, ami olyan, mint a kiskorúság és a nagykorúság közötti különbség.

A παιδαγωγός kép mindazonáltal nem csak negatív formában mutatja be a törvényt, mert bár a παιδαγωγός nem juttat célba, azonban elvezet Jézus Krisztushoz. Pál a Róm 10,4-ben, amikor a törvény céljaként (τέλος) Krisztust jelöli meg, hasonlót fogalmaz meg: a törvény önmagában kevés a megigazuláshoz, az Krisztus üdvtörténeti szerepéhez kapcsolódik.<sup>18</sup> A törvénynek tehát van pozitív üdvtörténeti

<sup>15</sup> Uo., 118.

<sup>16</sup> BALLA Péter: Pál apostol levele a Galáciabeliekhez, Budapest, Keresztyén Ismeretterjesztő Alapítvány, 2009, 162.

<sup>17</sup> Uo., 168.; valamint VARGA Zsigmond: Újszövetségi görög-magyar szótár, Budapest, Kálvin Kiadó, 1996, 364.

<sup>18</sup> Érdekes megfigyelni, hogy a Róma 10,1-13 és a Gal 3,19-29 konklúziója összecseng: nincs különbség zsidók és görögök között, „mert mindenkinek ugyanaz az Úr”, illetve „mindnyájan egyek vagyunk Krisztus Jézusban”. A rendezettség megfogalmazottak kapcsán érdemes visszautalni arra, hogy Krisztusban adatik a tökéletes rendezettség, ahol a különbözőségek megmaradnak, de mégis létezik

szerepe, annak ellenére, hogy nem ad optimális megoldást – Krisztus eljövetele és megismerése után viszont már nincs igazi szerepe. Az igazi kérdés az, hogyan teszi ezt a törvény?

Irányításelméleti szempontból a *παιδαγωγός* képe kapcsán egy olyan absztrakttal áll analógiában a törvény, amely lassítja az instabil rendszer kilengéseit egészen addig, amíg egy stabilizáló irányítási hurokba nem kerül az. A törvény segít annak megértésében, hogy jobb a stabilitás, mint az instabilitás, érdemesebb azt választani – bár végleges stabilitást, rendezettséget nem ad, de igyekszik az életet a rendeztség irányába fordítani. Ehhez a megtapasztaláshoz szükséges az, hogy a rendszer legalább ideiglenesen stabil állapotba jusson,<sup>19</sup> azonban ez a stabilitás nem egy végleges állapot. A *παιδαγωγός* kép tehát magában hordozza az instabil folyamatok lassítását. Kálvin János értelmezése szerint a törvénynek ez a szerepe olyan, mint a lovak gyeplője,<sup>20</sup> amely Isten általános kegyelmének a része: nem hagyja, hogy a világ belezuhanjon az instabilitásba, a bűnbe, láncra fogva nem hagyja teljes erejéből tombolni a gonoszt – ez a törvény lassító szerepe.

A törvény funkciójának azonban van egy másik oldala is, amit Pál a Római levélben szintén megfogalmaz. A Róm 5,20 szerint „eljött a törvény, hogy megnövekedjék a bűn”,<sup>21</sup> amely megállapítás az Ádám–Krisztus tipológia keretében fogalmazódik meg. A tipológia a stabilitás vonatkozásban szemléletes képet ad, úgymint ahol egynek a bűne minden ember számára kárhózzattá vált: a rendszer kis megzavarása katasztrófához vezet.<sup>22</sup> Pál törvényértelmezése szerint a törvény nemhogy lassítaná ezt a folyamatot, hanem katalizálja azt. Az, hogy a bűn megnövekedése miért jó, a következő gondolatban meg is indokolja Pál: „ahol megnövekedett a bűn, ott még bőségesebben kiáradt a kegyelem”, aminek eredménye, hogy a kegyelem Jézus Krisztus által uralkodik az örök élet vonatkozásában.<sup>23</sup> Ennek értelmében az instabil folyamatot nem feltétlenül kell lassítani, hanem a gyorsításának haszna is lehet. Pál korábban, a Róm 3,20-ban úgy fejezi ezt ki, hogy „a törvényből csak a bűn felismerése adódik”, aminek oka, hogy a törvény cselekedete nem igazít meg. Ebből kifolyólag a bűn katalizáló szerepének pozitív olvasata egybevág a *παιδαγωγός* szereppel: Krisztushoz mint végcélhoz vezet. A különbözőség a lassítás és a gyorsítás között abban áll, hogy a lassító szerep inkább az

---

egy alapvető rendezett egység (vö. NÉMETH: A rendezettség fogalmának irányításelméleti és a bibliai kapcsolópontjai, 161–175.). A törvény ebbe az irányba mutat utat, jóllehet nem lehet vele ezt elérni.

<sup>19</sup> Nemlineáris dinamikájú rendszer esetében a lokálisan stabil pontok ilyenek lehetnek.

<sup>20</sup> A szakirodalom egy része ezt féken tartó kegyelemnek nevezi. Mindazonáltal a fék félreérthető kép, amennyiben a fékre úgy gondolunk, mint a közúti járművek rögzítőféke (kézfék), amely megállítja a járművet. A gyeplővel nem lehet a lovakat rögzíteni, hanem lassítani lehet őket akár megállásig, tehát a lassulás inkább az alapjellemző, nem pedig a megállítás.

<sup>21</sup> „νόμος δὲ παρεισήλθεν ἵνα πλεονάσῃ τὸ παράπτωμα” – a görög *πλεονάζω* ige előfordulása az Újszövetségben egyértelműen a növekedést jelenti, különböző fogalmakra vonatkoztatva.

<sup>22</sup> Róm 5,18–19: „Ahogy tehát egy ember bűne lett minden ember számára kárhózzattá, úgy lett egynek az igazsága minden ember számára éltető megigazulás. Mert ahogyan az egy ember engedelmessége által sokan lettek bűnösökké, úgy az egynek engedelmsége által is sokan lesznek igazakká.”

<sup>23</sup> Olyan, mintha két instabil folyamat dolgozna úgy egymással szemben, hogy az egyik hatása kioltja a másikat. Sőt, Pál szerint Krisztus igazsága nemcsak kioltja a bűnt, hanem felül is múlja.

általános kegyelmen, a gyorsító szerep pedig inkább a bűnösség felismerésén keresztül vezet az ember egyetlen életbe vágó szükségéhez, Krisztus megváltó munkájára. Ezekhez kapcsolódva Kálvin a törvény – már említett gyeplőanalógián túli – további hasznáiként jelöli meg, hogy a törvény ösztöke és zablá.<sup>24</sup> Ez a megfogalmazás jól lefedi azt le, hogy a törvény rámutat bűnös voltunkra, katalizál – ösztökél – Krisztus megismerésére, valamint vissza is tart minket Isten félelmében.<sup>25</sup>

### **A törvény negatív szerepének irányításelméleti értelmezése**

A fentebb megfogalmazott, a törvény funkciójának értelmezéséből fakadó analógiák közül a legfontosabb az irányításelméleti értelmezés szempontjából, hogy a törvény nem képes megoldást adni, azaz nem képes egy instabil rendszer számára globális (mindenhol megvalósuló) stabilitást biztosítani. A törvény betartása azonban analógiában áll azzal, mintha egy instabil rendszer dinamikáját lassítanánk, amely a lokális (csak bizonyos pontokban megvalósuló) stabilitás irányában mozdítja el a rendszert.<sup>26</sup> A törvény funkciója ennek megfelelően úgy értelmezhető az irányításelméleti analógiában, mint egy lokális állapotban történő stabilizáló irányítójel megválasztása, amely csak az adott lokális pontra nézve stabilizálja a rendszert – globálisan, minden állapotra nézve azonban nem biztosít stabilitást.<sup>27</sup> Ez viszont azt igényli, hogy a rendszer működése során folyamatosan, minden egyes aktuális állapotra egyedileg kell meghatározni az irányítójelet. Amennyiben ez az irányítójel meghatározás abbamarad, a rendszer stabilizálása nem garantált, azaz visszatér az instabil mozgásába. Ennek az irányítási stratégiának a jellegzetessége alapozza meg azt, amit a törvény megtartása szempontjából különösen fontos hangsúlyozni: az ember szerepét, aki az aktuális lokális irányítást megtervezi és megvalósítja. Amennyiben ezt nem teszi, az instabil állapotnak, azaz a bűn valóságának következményével szembesül. De ki képes folyamatosan, emberi erővel küzdeni a bűnnel szemben? A válasz az analógia bővítésében rejlik.

A törvény funkciójának irányításelméleti analógiáját úgy lehet a legjobban megfogalmazni, ha feltételezzük, hogy a rendszerben van egy olyan energiatartalék, hogy az korlátok mellett képes önmagát – a fent adott szabályszerűség alapján – stabilizálni. Ez az energiatartalék felel meg az ember véges erejének, amellyel a törvényt képes időlegesen megtartani. Az analógia fontos eleme, hogy a véges nagyságú energia az irányítandó rendszerben önmagában van jelen, mint ahogyan az emberben is megvan az akarat képessége a törvény megtartására. Azonban ahogy az emberi akarat

<sup>24</sup> KÁLVIN János: *A genfi egyház kátéja*, ford. CZEGLÉDY Sándor, Budapest, Kálvin Kiadó, 1998, 46.

<sup>25</sup> Megjegyzendő, hogy a kálvini törvényértelmezés harmadik fogalma, a tükör is beleillik az analógiába: a törvényben tükröként látjuk tehetetlenségünket. Kálvin maga is idézi ennek kapcsán a Róm 5,20-at, ld. KÁLVIN János: *Institutio*, I. kötet, Budapest, Kálvin Kiadó, 2014, 266–267. (2.7.7.)

<sup>26</sup> A globális stabilitás egy rendszer esetében azt jelenti, hogy tetszőleges kezdeti értékből indítva a rendszert az stabil állapotba jut. A lokális stabilitás esetében azonban ez a feltétel csak bizonyos kezdeti értékekre (állapottér részekre) igaz, azokon kívül a rendszer stabilitása nem garantált.

<sup>27</sup> Megjegyzendő, hogy globális stabilitás esetén szükségképpen léteznie kell egy olyan irányításnak, amely a globális stabilitást biztosítja az állapot megválasztásától függetlenül. Ez az irányítási szabály áll analógiában az egyetlen optimális megoldással.

gyengül időlegesen vagy véglegesen, ugyanúgy az irányításra fordított energiakészlet is csökken, vagy adott pillanatban nem kerül felhasználásra. Ennek eredménye, hogy a rendszer mozgása ilyenkor az instabilitás irányába indul el.

Egy ilyen dinamikát vázol fel Pál apostol a saját belső harcáról adott bepillantásban a Róm 7,14–25 szakaszban. Ebben a részben megtévesztően hathat Pálnak az a szófordulata, hogy többféle törvényről ír, úgymint „gyönyörködöm Isten törvényében”,<sup>28</sup> valamint lát egy „másik törvényt”,<sup>29</sup> amely „harcol az értelmem törvénye ellen”,<sup>30</sup> amellyel összefügg a „bűn tagjaimban lévő” törvénye<sup>31</sup> (Róm 7,23). Ráadásul ezt az egész összefüggérendszer szintén úgy nevezi meg Pál, hogy ezt a „törvényt” találja magában.<sup>32</sup> A νόμος három igeversen belüli ötszöri használata többféle értelmezésre sarkallta a kutatókat, amiről Thielman egy rövid összefoglalást ad a fejezet elején idézet könyvében.<sup>33</sup> Érvéle szerint a Római levélnek ebben a szakaszában – Sanders véleményével szemben – Pál következetes marad a törvényhez kapcsolódó korábbi gondolataihoz. Célja rámutatni arra, hogy a törvény önmagában jó, nem gonosz. A törvény azonban megsokszorozza a bűnt, azaz a korábbi analógiára építve azt lehet mondani, hogy felerősíti az instabilitást. Ezt azzal teszi, hogy bűnös cselekedeteket juttat az ember eszébe, amelyeket egyébként pedig az ember nem képes leküzdeni (Róm 7,7–13). Pál továbbá rámutat arra, hogyan uralja az egyént a test, ami által képtelen az ember a maga erejéből teljesíteni a törvényt (Róm 7,14–25). Thielman a szenvedés–megoldás–mintázatot ebben az igeszakaszban is felfedi, és megmutatja, hogy az akarat és a tett közötti kapcsolat (itt a kettő szétválása) mint téma megjelenik az ókori görög és római művekben, valamint a qumráni iratokban egyaránt.<sup>34</sup>

Az irányításelméleti analógia szempontjából az idézett Róm 7,14–25 szakasz legfontosabb vonatkozása, hogy Pál felismeri magában a törvényszerűséget:<sup>35</sup> hiába akarja, nincs ereje megtartani a törvényt. Az erő elfogyásának oka, hogy az felőrlődik a benne lakó bűnnel való harcban, ami az analógiában azt jelenti, hogy a véges energiakészletet az instabil mozgás stabil mozgásba való alakítása, ami energiabefektetést (irányítójelet) igényel, elhasználja. Mivel az ember mint instabil mozgásban lévő rendszer maga az, amelyik a stabilizáló mozgást eredményező irányítást megvalósítja, így addig lehetséges a stabilizáló hatást létrehozni, ameddig az energiakészlete tart, illetve amíg a beavatkozás létrehozására képes. Előbbi esetén energiájának elfogyása, utóbbi esetén életidejének elfogyása eredményezi azt, hogy örökkévaló időtávlatban teljesen lehetetlen a stabil mozgást megvalósítania.

<sup>28</sup> Róm 7,22: „τῷ νόμῳ τοῦ θεοῦ”

<sup>29</sup> „ἕτερον νόμον”

<sup>30</sup> „τῷ νόμῳ τοῦ νοός μου”

<sup>31</sup> „τῷ νόμῳ τῆς ἀμαρτίας”

<sup>32</sup> Róm 7,21: „τὸν νόμον”

<sup>33</sup> THIELMAN: i. m., 101–104.

<sup>34</sup> Uo., 104–107.

<sup>35</sup> A Róm 7,21-ben szereplő νόμος szónak szerintem ez az értelmét legjobban visszaadó fordítása, a New American Standard Bible is „principle”-ként adja vissza a szó értelmét ezen a ponton, míg a következő két versben „law” fordítással.

Egyszerűbben fogalmazva: még ha képes is lenne az ember az élete során a törvényt „elég jól” megtartani, akkor sem képes arra halála után, amikor már az akarata nem értelmezhető – azaz legkésőbb ilyenkor az instabilitás „erőt vesz rajta”. Az örök élet szemszögéből nézve tehát különösen is igaz, hogy olyan stabilizáló hatásra van szükségünk, amely átível a halálunkon. Bizonyosan nem véletlen, hogy Pál apostol a halálra ítélt test fordulattal fejezi be gondolatait, valamint továbblép innen, és összekapcsolja a bűnt és a halált a következő szakasz elején.<sup>36</sup> Ezzel egyidejűleg, mint egy új törvényszerűség, az „élet Lelkének törvénye” jelenik meg „a bűn és a halál” felismert törvényszerűségével szemben (Róm 8,2).<sup>37</sup> Ezt követően pedig megjelenik a feltámadás témája is a Róm 8,11-ben,<sup>38</sup> amely alátámasztja azt, hogy az irányításméleti analógiával leírt, instabilitásra adott egyetlen megoldás, Jézus Krisztus által az örök élet vonatkozásában válik stabillá annak az élete, akiben „Isten Lelke lakik”.<sup>39</sup> Érdemes emellett figyelni Pál szóhasználatára: a Lélek az, aki konkrétan, tettelesen munkálja az életet, azonban ennek a munkálásnak a szabálya Krisztusban van. Ő az, akit feltámasztott az Atya, aki majd minket is feltámaszt.<sup>40</sup> A Lélek munkájának konkrétsága vezetési, célba érkeztetési funkció, amely elkülönít mindazoktól, akikben ez a vezetetés nincs meg: „Akiiket pedig Isten Lelke vezérel, azok Isten fiai”.<sup>41</sup> A Szentháromság szempontjából nézve ez a kapcsolat úgy

<sup>36</sup> Róm 8,2

<sup>37</sup> Ebben a kontextusban szintén találóbbnak tartom a törvény helyett a törvényszerűség fordítást, majd pedig a Róm 8,3-ban a törvény fordítást. Az idézett New American Standard Bible itt nem tesz különbséget a szavakban, azonban a 2. versben kis kezdőbetűt (law), a 3. versben nagy kezdőbetűt (Law) ad a szavaknak, amivel valamiképpen mégis megjelöli a 3. vers konkrét vonatkozását a mózesi törvényekre.

<sup>38</sup> „Ha pedig annak Lelke lakik bennetek, aki feltámasztotta Jézust a halottak közül, akkor az, aki feltámasztotta Krisztus Jézust a halottak közül, életre kelti halandó testeteket is a bennetek lakó Lelke által.”

<sup>39</sup> Róm 8,9 – megjegyzendő, hogy ezt követően közvetlenül, még ugyanebben a versben „Krisztus Lelke” jelenik meg. Érdemes felfigyelni az apró részletre, miszerint itt Isten Lelke = Krisztus Lelke lakik bennünk, míg a 11. versben „annak Lelke”, aki feltámasztotta Jézust – ahol az „annak Lelke” nem lehet „Krisztus Lelke” (aki egyben Isten Lelke), így csak az a megoldás marad, hogy az „annak Lelke” az „Atya Lelke” értelmet hordozza magában, hiszen az Atya támasztotta fel Jézust a halálból a Gal 1,1 szerint. Isten Lelke tehát azonos Krisztus Lelkével és az Atya Lelkével, amely egyrészt a Szentháromságnak egy igen korai lenyomatára utal a Szentírásban, másrészt pedig erősíti az augustinusi modellt a Lélek eredetéről (ld. filioque-vita).

<sup>40</sup> Vö. 1Kor 15,23: „első zsengeként támadt fel Krisztus, azután az ő eljövetelkor következnek azok, akik a Krisztuséi”, amely feltámadás ráadásul rendben (τάγμα) történik. A τάγμα szó hapax legomenon, azonban később az emberi szervezet tagoltságára, illetve a hadsereg rendezettségére használták. Gyöke, a τίσσω ige többször előfordul az Újszövetségben, és elrendezést, elrendelést, helyreállítást jelent (de pl. csatarendbe állítást is). Az irányításméleti analógia szempontjából annyiban érdekes ez, hogy a feltámadás maga is tökéletes rendezettségben fog végbe menni.

<sup>41</sup> Róm 8,14 – ebben a versben a „vezérel” ige mögött a görög ἄγω ige szenvedő alakja áll, amely a Lélek által történő vezetést fejezi ki. Ugyanennek az igének a következő újszövetségi előfordulása az 1Kor 12,2-ben van, ahol a bálványokhoz történő ellenállhatatlan vezetést fejezi ki (ἡγεσθε ἀπαγομῆνοι – vezetettvén vezetettetek, hebraizmus). A vezetésnek, mint olyannak szintén irányításméleti áthallása van, az ellenállhatatlan vezetetés pedig jelen kontextusban az instabilitás állapotát fejezi ki nagyon képszerűen.

jelenik meg, hogy a Lélek analógiában áll az irányítójel megvalósításával (munkálja Isten fiaiban), azt pedig, hogy miként teszi ezt, annak Krisztus a szabálya.

Összefoglalva az eddigieket, az irányításelméleti analógiában a törvény úgy jelenik meg, mint a lokális stabilitás elérésére képes szabály, amelyet véges energiataralékával és életidejével az ember valósíthat meg. Amennyiben az ember erre alapozza üdvösségét (megigazulását), tévúton jár, mert nem képes elérni ezt a célt, amely legkésőbb a halálával válik nyilvánvalóvá. Erre a célra egyedül Jézus Krisztus, az instabilitással, rendezetlenséggel szembeni egyetlen optimális megoldás képes elvezetni Lelke által.

### **A törvény pozitív szerepének irányításelméleti értelmezése**

A törvény kapcsán – amint ez fentebb említésre került – Pál apostol a leveleiben nem csak olyan értelemben ad kijelentést, hogy annak megtartása mennyiben egy rossz megoldási kísérlet az instabilitás legyőzésére. Pál ír a törvény pozitív szerepéről is, amely az az analógiák kapcsán kifejtésre is került. A törvény önmagában jó, és mind a keresztény életben, min azon kívül van neki pozitív szerepe.

A törvény egyik pozitív szerepe az, hogy a törvény Krisztushoz vezet, lásd a  $\pi\alpha\iota\delta\alpha\gamma\omega\gamma\omicron\varsigma$  képeinek értelmezése kapcsán elmondottakat. A törvény gyorsító-lassító hatása, Kálvin által ösztökegyeplőnek nevezett jellege irányításelméleti kontextusban különösen is fontos. Amennyiben egy rendszer tulajdonságait szeretnénk megvizsgálni, leírni matematikai-irányításelméleti formában, szükséges, hogy a rendszerről információt szerezzünk a szó információelméleti, és nem általános jelentésében.<sup>42</sup> Ezt a folyamatot nevezzük identifikációnak.<sup>43</sup> A rendszer dinamikájáról úgy lehetséges információt szerezni, ha információmennyiségben gazdag mérésekkel rendelkezünk róla. Ezt úgy lehet megvalósítani, ha a rendszer megfelelő gerjesztőjeleket kap, amely által minél nagyobb állapotteret jár be annak dinamikája.<sup>44</sup> A rendszer megismeréséhez, azaz az embernek (önmaga) megismeréséhez tehát információban gazdag jelre van szüksége – a törvény gyorsító-lassító hatása,

<sup>42</sup> Az információ mint mennyiség az entrópia fogalmával áll kapcsolatban, ld. NÉMETH: A rendezettség fogalmának irányításelméleti és a bibliai kapcsolópontjai, 161–175.

<sup>43</sup> A rendszer- és irányításelméletben az identifikációnak számtalan formája ismert. Ebben a publikációban nem egy adott, konkrét identifikációs módszer alkalmazása a fontos, hanem maga az identifikáció mint a rendszer dinamikájának megismerésére irányuló folyamat, általában.

<sup>44</sup> Példa: egy jármű futóművében lévő lengéscsillapító csillapítását nem lehet meghatározni úgy, ha csak sík úton haladunk vele, hiszen akkor szinte alig van mozgása a járműfelépítménynek, amelyből következtetni lehetne a csillapítási értékre. Ebben az esetben a mért jelek információszegények, hiszen tulajdonképpen szinte mindig ugyanazt az értéket veszik fel. Amennyiben a csillapítást ki szeretnénk számolni, szükséges olyan mozgásokat kikényszeríteni a járműből, amely nagyobb, minél változatosabb felépítmény lengésekhez vezetnek. Ebben az esetben a mért jelek magas információtartalmúak. Egy másik, hétköznapi példa: ha valakitől minden nap csak annyit kérdezzünk, hogy „Mennyi lesz?” (pl. bolti eladótól a napi vásárlás során), akkor arról az emberről szinte semmit sem fogunk tudni, a kérdésünk információszegény, a válaszai is azok lesznek (csak egy-egy összeg). Ha szeretnénk a bolti eladóról mint emberről megtudni valamit (kicsoda ő valójában, mit gondol rólam, a világról, Istenről, mi után tud lelkesedni, mi az, ami megbántja stb.), más kérdéseket is fel kell tenni neki, hogy ezáltal információban gazdagabb válaszaink legyenek, és képünk legyen az illetőről.

mint változatos mozgást biztosító irányítójel, ehhez tökéletesen alkalmas. A törvény tükör funkciója, amelyben megláthatjuk a magunk elesett és bűnös (instabil, rendezetlen) voltát, ezáltal a gyorsító-lassító hatás által valósul meg.<sup>45</sup> Pál apostol az instabil, bűnös állapotunk egyik felismerési lehetőségét látja a törvényben: „a törvényből csak a bűn felismerése adódik” (Róm 3,20b). Ez a kijelentés magában hordozza nemcsak a felismerés eredményének szomorú voltát, hanem azt a pozitívumot is, hogy a törvény által legalább felismerhető a bűn valósága: az identifikációs folyamat elvezet az instabilitás felismeréséhez, amely az egyetlen stabilizáló megoldás utáni vágyhoz, Krisztushoz vezet! A törvény identifikációs hatása tehát pozitív, a létrejövő szenvedés (Thielman szófordulatával élve: *plight*) mellett is, mintha ismeretlen maradna számunka instabil állapotunk. Erre utal az 1Jn 1,8, miszerint „Ha azt mondjuk, hogy nincsen bűnünk, önmagunkat csaljuk meg” – jobb a bűnt (instabilitást) felismerni, megvallani, keresni az egyetlen megoldást (Krisztust), mint az instabilitásban maradni akarva vagy akaratlanul is. A törvény ebben segítség, és pozitív hatása van mindazon emberi „praktikákhoz”, szellemi irányzatokhoz képest, amely a bűnt, az ember instabil állapotát tagadja.

A törvény egy másik pozitív szerepe, hogy etikájának középpontjában a szeretet áll. Egyrészt Jézus Krisztus is ezt fogalmazza meg egy kérdésre adott válaszában (ld. Mt 22,37–39<sup>46</sup> és párhuzamos helyei), másfelől pedig a 2Móz 19,18 alapján Pál a Gal 5,14-ben is ezt jelöli meg a törvény középpontjaként.<sup>47</sup> Thielman hosszasan elemzi a Gal 5,14 értelmezési lehetőségeit. Ennek eredménye, hogy Pál világosan helyet hagy a törvénynek való engedelmességnek az eszkatológiai sémájában: akik a Lélek eszkatologikus ajándékában járnak, azok rendelkeznek a képességgel, hogy szeretet által teljesítsék a törvényt. A törvénynek ez a pozitív szerepe azonban több következménnyel jár.

Az egyik markáns következmény abból származik, hogy a szeretetnek mint a törvény lényegének nincsen struktúrája,<sup>48</sup> azaz különböző szituációban, kontextusban mást és mást jelenthet a szeretet. A szeretet többféleképpen valósítható meg, amelynek vizsgálata irányításméleti és gépi tanulási fogalmakkal egy önálló jövőbeli kihívás, azaz például a szeretet közvetlen alkalmazása mennyiben feleltethető meg a nem felügyelt tanulás analógiájának, illetve a szeretet kazuisztikus megélése mennyiben felel meg a felügyelt tanulás folyamatainak.

A másik markáns következmény arra mutat rá, hogy a törvény mint a rendszer belső energiataralékából táplálkozó irányítójel hogyan fér meg az egyetlen optimális megoldás, azaz az abból származó irányítójel mellett. Teológiai nyelven fogalmazva: bár Krisztus

<sup>45</sup> „Ennélfogva a törvény [...] egyenesen tükörré lesz reánk nézve, amelyben éppúgy megismerhetjük és megláthatjuk a mi bűneinket és kárhozatunkat, amiképpen a tükörben látjuk arcunk szennyét és szeplőjét minden nap.” – KÁLVIN JÁNOS: *A keresztyén vallás alapvonalai*, ford. NAGY KÁROLY, Budapest, Magyar Protestáns Irodalmi Társaság, 1903, 39.

<sup>46</sup> „Jézus így válaszolt: 'Szeresd az Urat, a te Istenedet teljes szívedből, teljes lelkedből és teljes elmédből.' Ez az első és a nagy parancsolat. A második hasonló ehhez: 'Szeresd felebarátodat, mint magadat.'”

<sup>47</sup> „Mert az egész törvény ebben az egy igében teljeseedik be: 'Szeresd felebarátodat, mint magadat.'”

<sup>48</sup> Szűcs Ferenc: *Teológiai Etika*, Budapest, Református Zsinati Iroda Sajtóosztálya, 1993, 123.

elegendő az üdvösséghez, ha azonban ehhez (nem üdvösségszerző szándékkal) az ember hozzáteszi a törvény megtartását, és ebben esetleg hibázik, azzal képes-e elrontani a saját üdvösségét? A kálvinizmus nyelvén fogalmazva: kieshetünk-e a kegyelemből?

A válasz irányításelméleti analógiákkal történő megtalálásához először az irányításelméleti oldal kerül felvázolásra.<sup>49</sup> Amint a bevezetésben említésre került, a rendszer stabilitása egy Lyapunov-függvény keresésével vizsgálható, amelynek fontos eleme egy negativitási feltétel. A negativitás vonatkozásában fontos szerepe lehet az irányítójelnek, amely a negatív érték elrését segítheti (az 1. ábrán szemléltetett példában a tölcser alakot hozza létre). A kérdéses – kegyelemből való kiesésre vonatkozó – eset egy olyan rendszerrel áll analógiában, amelyre két irányítójel gyakorolhat hatást: az egyik egy mindenhol stabilizáló optimális irányítójel, a másik pedig a lokálisan stabilizálni képes irányítójel. Egy ilyen rendszer esetében látni kell, hogy az első típusú jel – annak globális stabilizáló jellege miatt – képes kompenzálni azt az esetet is, ha a második típusú jel instabilitást idézne elő. Ez azt jelenti, hogy a törvény rosszul történő megtartása (vagy kifejezetten meg nem tartása) esetén sem vesztheti el az ember az üdvösségét, mert a rendszer stabilitása nem az emberi beavatkozáson, irányításon múlik. Az analógiát lefordítva a kálvinizmus nyelvére: nemcsak hogy nem eshetünk ki a kegyelemből, hanem a kegyelemnek ellenállni sem tudunk! Másfelől pedig azt is figyelembe kell venni, hogy az energiatartalék és az „életidő” korlátossága miatt csak véges ideig fejthető ki „törvény szerinti” irányítójel, ezért még ha az bármilyen instabilizáló hatást is fejtene ki, azt nem képes a végtelen időhorizonton, azaz az örök élet tágasságában ezt megtenni.

Kieshetünk-e a kegyelemből? A válasz irányításelméleti oldalával összhangban állnak Pál apostol Római levelének eddig vizsgált szakaszai, illetve annak befejezése, a 8. rész vége. A Róm 7 fejezetében elinduló szakasz vizsgálata – ahol kifejezetten már a törvény kérdésével kezdett el foglalkozni – a fentebbiekben ott ért véget, hogy a Lélek vezérli Isten fiait, amely vezérlésnek, vezettetésnek Krisztus és az Ő kereszthalála, valamint feltámadása az alapja. Pál a 8. fejezet folytatásában – érintve néhány kapcsolódó témát – felteszi a szakasz záró kérdéseit: „Ki vádolná Isten választottait? [...] Ki ítélné kárhozatra? [...] Ki választana el minket Krisztus szeretetétől?” (Róm 8,33–35a). Az apostol meggyőződésből fakadó válasza egyértelmű: senki sem választhat el minket (azaz Isten fiait, választottait) Isten szeretetétől. Ez annak garanciá-

<sup>49</sup> A stabilitásra vonatkozó összefüggéseket tekintve a korábban vázolt összefüggésből kell kiindulni. Amennyiben két irányítójel áll rendelkezésre, a tényleges beavatkozójel két komponensre osztható fel, úgymint, ahol jelölje az egyetlen optimális stabilizáló irányítás jelét időpillanatban, valamint a törvény analógiájaként előálló irányítójelet. Ebben az esetben a fenti összefüggés alakra hozható. Ennek az összegnek az első tagja mindig negatív, hiszen minden esetben stabilizálja a rendszert. A második tagja azonban függvényében, azaz a törvény megtartásának „sikeressége” függvényében lehet negatív vagy pozitív. Amennyiben rosszul kerülne megválasztásra, a negativitási feltétel sérülhet, ami instabil mozgást idézhet elő. Figyelembe kell azonban venni, hogy a fenti egyenlőtlenség egy adott időpillanatra vonatkozik. Az irányítójelet eredményező stabilizáló irányítás sajátossága azonban, hogy a következő időpillanatban „reagál” az hatására – különben nem lenne globálisan stabilizáló irányítás –, és nem engedí a rendszert instabilitásba jutni.



ja, hogy Isten Krisztusban közölt szeretetében megmaradnak a választottak, ami a törvény bármilyen követését vagy annak félresiklását felülírja. Az irányításméleti analógiából nyert eredmény, valamint a szöveg magyarázata tehát ezen a ponton is összeér: a fiúság, a Krisztusban való választottság a garancia a megtartásra.

### **Interpretation of law in Romans and Galatians through analogies from control theory**

Term of „law” is an important part of Pauline epistles, especially Romans and Galatians, whose interpretation is a continuous challenge during the history of New Testament studies. This paper proposes a new viewpoint for interpreting the role of law, i.e., analogies from the field of control theory. The motivation of using control-oriented terms is that analogies between sin and instability, and also between salvation and stabilization can be formed. Thus, the impact of salvation on the Christian life can be analyzed in the framework of control design on unstable systems. In this work the law has a special role, which is not able to guarantee global stability for the system, but local stability can be achieved. The contribution of the paper is the new control-oriented viewpoint for interpreting law in Romans and Galatians. The textual analysis depicts positive and negative aspects of Pauline law interpretation, which are involved in the proposed analogy. Moreover, the resulted analogy is also fits to the concept of Calvin regarding to the roles of the law.



Soltszentimre, a református templom toronyfeljárója

*Tóth Sára*

**A PROTESTANTIZMUS  
ERŐSSÉGEI ÉS  
GYENGESÉGEI.  
A PROTESTÁNS  
PRINCÍPIUM ÉS A  
SZAKRAMENTÁLIS  
SZEMLÉLET  
DIALEKTIKÁJA  
PAUL TILlich  
TEOLÓGIÁJÁBAN\***

\* Köszönet Kodácsy Tamásnak a kézirat elolvasásáért és hasznos szakmai észrevételeiért.

A 21. századi nyugati kultúrában nap mint nap szembesülünk az egyházas, történelmi kereszténység hanyatlásával, és ezzel párhuzamosan egyre gyakrabban találkozunk az intézményes vallásosságot elvető, ugyanakkor intenzív spirituális útkereséssel, a mindennapi élet transzcendenciájának megtapasztalása utáni mély vágygal is. Ez a helyzet a korábbinál alaposabb önreflexiót kíván, keresztény identitásunk újragondolását teszi szükségessé.

Az egyik közismert reakció erre a válságra a fundamentalista bezárkózás, a keresztény vallásosság azonosítása a kérlelhetetlen dogmatizmussal és a moralizálással, illetve az egyházak részéről a felvilágosodás óta fokozatosan elvesztett társadalmi befolyás és politikai hatalom visszaszerzésére irányuló törekvés. Ugyanakkor mindenképpen pozitív folyamánya a fent felvázolt helyzetnek, hogy a gyakorló keresztények önvizsgálatra, a megújulás útjainak keresésére kényszerülnek. Szöges ellentétben a bezárkózással, amely lehatárolja és növekedésképtelenné teszi az egyén és a közösség spiritualitását, egyre több elmélyülésre vágyó keresztény lépi túl felekezeti határait, párbeszédbe fog más felekezeti hagyományokkal, felfedezi az egyetemes kereszténység spiritualitásának gazdag örökségét. Ebből a szempontból a protestáns identitás talán a legsebezhetőbb, hiszen történelmi okokból alapvetően a szeparációra, a „másikkal” szembeni önmeghatározásra épül, és legfontosabb eleme a szigorúan vett és betartott hitvallás. Nem teszi könnyűvé a klasszikus protestantizmus helyzetét az sem, hogy a tanításra, a hitélet kognitív és erkölcsi oldalára helyezi a hangsúlyt, hiszen a mai kereső racionális megközelítés helyett holisztikus látásmódot igényel, egész lényét átható érintésre vágyik, amely nemcsak a kognitív funkciókat hozza mozgásba, hanem testi tapasztalását és tudattalan pszichés folyamatait is bevonja.<sup>1</sup>

<sup>1</sup> NÉMETH Dávid szerint a megváltozott igények szempontjából a legmostohább körülmények a

Dolgozatom háttérében így az a kérdés áll, hogy lehetséges-e a jelenkor spirituális szükségleteire figyelmes, dinamikus protestáns önmeghatározás, amelyben egyensúlyra jut a sajátos identitás megőrzésének igénye és az egyetemes kereszténység – s így a sakramentális egyházak – értékeire való nyitottság. Úgy gondolom, hogy a kérdésre máig érvényes, önreflexióra serkentő válaszokat kaphatunk a nagy német-amerikai teológustól, Paul Tillich-től, aki a 20. századi teológiában a protestáns identitás kérdését a legkimerítőbben tárgyalta. Tillich alkotta meg a protestáns szemlélet ma is releváns definícióját, amelyet protestáns princípiumnak nevezett el. A protestáns princípium az isteni transzcendenciát, ember és Isten végtelen távolságát hangsúlyozza, lényege a tiltakozás bármely relatív valóság abszolutizálása, vagyis a bálványimádás – Tillich terminológiájában „demonizálódás” – ellen. Jóllehet „a szent” bármiben megmutatkozhat, semmilyen közvetítő vagy hordozót nem azonosíthatunk vele. A protestáns princípium tehát paradox módon saját megjelenési formáit is kritikával illeti. Azonban Tillich a protestáns princípiumot egy alapvető vallási dialektikának csupán az egyik pólusaként határozza meg. A másik pólust sokféle megközelítésben mutatja be különböző műveiben, témánk szempontjából a legélesebb megfogalmazás az, amikor Friedrich Schelling nyomán az ún. „katolikus szubsztancia”-val állítja szembe.<sup>2</sup> Ahogy a protestáns princípium sem rendelhető hozzá a protestáns egyházakhoz, úgy a katolikus szubsztancia fogalma sem köthető hozzá maradéktalanul a katolikus egyház intézményéhez, ezért az alábbiakban az Isten jelenlétét, immanenciáját hangsúlyozó ellenkező pólust sakramentális szemléletnek fogom nevezni.

Mielőtt részletesen megvizsgáljuk a protestáns princípium és a sakramentális szemlélet dialektikáját, érdemes a kérdést egy tágabb, vallásfenomenológiai összefüggésbe helyezni.

### A két vallástípus dialektikája és az egyoldalúság buktatói

Tillich a vallásoknak két alaptípusát határozza meg aszerint, hogy szentségtapasztalatukban a „a lét” szentsége (ontológiai vagy misztikus típus) vagy pedig a „lenni kell” szentsége (morális vagy prófétai típus) dominál. E két alapvető vallástípus vagy vallási orientáció leírásával már a vallástudomány korai szakaszában – többek között William James, Friedrich Heiler, Nathan Söderblom és Mircea Eliade munkáiban – találkozunk. Tillich saját céljaira megfogalmazva több szinten és következetesen alkalmazza a két típus megkülönböztetését, és számos módon kifejti dialektikus viszonyuk mibenlétét. Az első megközelítésben, írja, a szent jelen van abban, ami van, a második esetben a szent ítéletet mond minden felett, ami van. Az ember az isteni vonzásában egyszerre éli át, hogy mi a valóság annak eredeti, lényegi mivoltában, illetve azt, hogy milyennek kellene lennie. Az egyik a „lét” szentsége, a másik a „lenni kell” szentsége: ha az elsőn

---

református egyházban vannak: *Pasztorálanropológia*, Budapest, KRE – L'Harmattan, 2012, 102.; Lásd továbbá DRANE, John: Contemporary Culture and the Reinvention of Sacramental Spirituality, in ROWELL, Geoffrey – HALL, Christian (eds.): *The Gestures of God, Explorations in Sacramentality*, London – New York, Continuum, 2004, 37–56.

<sup>2</sup> TILlich, Paul: *Rendszeres teológia*, ford. BOGÁRDI SZABÓ István, Budapest, Osiris, 1996, 377, 543. (A továbbiakban: RT.)

van a hangsúly, akkor az ontológiai, illetve misztikus vallástípussal van dolgunk, ha a másodikon, akkor a morális/etikai, illetve profétikus orientáció fog dominálni.<sup>3</sup>

Két évtizeddel később Paul Ricoeur egy fontos vallásfenomenológiai tanulmányában a manifesztáció (megmutatkozás) és a proklamáció (meghirdetés) fogalmait vezeti be ennek az alapvető kettősségnek a leírására.<sup>4</sup> A manifesztációra alapuló vallástípus szakramentális, misztikus és metafizikai beállítottságú, és az eredet, vagyis a múlt felé tekint, a proklamáció ezzel szemben profétai, történelmi, etikai beállítottságú, és a beteljesedés, vagyis a jövő felé tekint. A misztikus-szakramentális szemlélet a „már igen”-t, a profétai-etikai szemlélet a „még nem-et” hangsúlyozza, az első vertikális, a második horizontális irányban tájékozódik.<sup>5</sup> A jelenorientált manifesztációs szemlélet a világ jó dolgaiban Isten természetének kifejeződését látja, míg a jövőorientált profétai proklamáció szemében ezek eszközök, amelyek használatával Isten az ember közreműködésével Országa eljövételén munkálkodik.<sup>6</sup>

A kétféle vallási orientáció dialektikus viszonyából adódóan meg nem szűnő feszültséget alkot. Az, hogy „végső érvényességet igényelnek a hit általuk képviselt különleges jellegére nézve”, írja Tillich, feszültségeket és küzdelmeket teremt a hit típusai között, vallások közösségeken belül és a nagy vallások között. És „mivel az ember véges, és az igazság elemeit sohasem tudja kiegyensúlyozottan egyesíteni”, közülük egy mindig felülkerekedik.<sup>7</sup> E dialektikus szembeállítás megvilágító erejű lehet, amikor a vallások közötti, vagy akár egy adott hagyományon belüli konfliktusokat, ellentmondásokat, sőt a keresztény tudat belső feszültségeit próbáljuk megragadni. Ami a kereszténységet illeti, Tillich a két pólus kiegyensúlyozását vagy szintézisét teológiája egyik központi problémájának tartja.<sup>8</sup> Ahogy maga írja: a „protestáns princípiumnak egyesülnie kell a katolikus szubsztanciával”.<sup>9</sup> Önmagában egy olyan „spirituális Gestalt”-nak, amelynek alapelve az önmaga ellen irányuló kritika, nem lehet valósága, szüksége van szakramentális megalapozásra.<sup>10</sup>

<sup>3</sup> „The holiness of being and of ought to be”. TILlich, Paul: *Dynamics of Faith*, New York, Harper and Brothers, 1957, 55–73. Magyarul: A hit típusai, ford. ERDŐ János, *Keresztény Magvető*, 96. évfolyam, 1990/2, 65–73, 66.; Lásd még *RT*, 637: a szentség léte és létele a magyar fordításban, az eredetiben itt is a being és az ought-to-be ellentéte szerepel (TILlich, Paul: *Systematic Theology*, Volume Three, *Life and the Spirit, History and the Kingdom of God*, Chicago, University of Chicago Press, 1963, 376.)

<sup>4</sup> RICOEUR, Paul: *Manifestation and Proclamation*, in Uő.: *Figuring the Sacred: Religion, Narrative, and Imagination*, Augsburg Press, 1995, 48–67. (Első megjelenése: *The Journal of the Blaisdell Institute*, 1978/12.)

<sup>5</sup> *RT*, 304.; valamint TILlich, Paul: *The Protestant Era*, transl. ADAMS, James Luther, Chicago, University of Chicago Press, 1943, 85–186. (A továbbiakban *PE*.)

<sup>6</sup> Esztétikai és etikai szakramentalizmus: Oliver Quick anglikán teológus elmélete. Idézi HUGHES, Alexander J.: *Oliver Quick and the Quest for a Christian Metaphysic*, London, Routledge, 2016, 152–155.

<sup>7</sup> TILlich: *A hit dinamikája*, 65–66 (a fordítást módosítottam).

<sup>8</sup> TILlich: Paul: *The Theology of Culture*, Oxford – London – Glasgow, Oxford University Press, 1959, 169. (A továbbiakban *TC*.)

<sup>9</sup> *RT*, 377.

<sup>10</sup> *PE*, xix.; TILlich külön cikket is szentelt a témának, figyelemre méltó címmel: „A katolikus egyház maradandó jelentősége a protestantizmus számára”. (The Permanent Significance of the Catholic Church for Protestantism, in *The Current of Catholicism in Contemporary Culture*, Cambridge, Har-

Ennek megfelelően Tillich – aki saját hagyományát egyszerre képes belső szempontból és kívülállóként is szemlélni<sup>11</sup> – számos művében méltatja a protestantizmus erősségeit, másrészt rámutat az egyoldalúság veszélyeire is. Már a negyvenes-ötvenes években hangsúlyozza, hogy a nyugati kereszténység, s azon belül a protestantizmus válságának egyik fő okozója a misztikus és a szakramentális szemlélet visszaszorulása. 1948-ban azt írja, hogy ezen áll vagy bukik a protestantizmus jövője.<sup>12</sup> Figyelemre méltó, hogy Paul Ricoeur később még tovább megy, és a diagnózist az egész nyugati kultúrára kiterjeszti. „A szent nélkül egyszerűen nem lehetséges az emberség (humanitás).” „Vajon nem most születik-e éppen újjá a szakrális? mert ha mégsem, akkor veszélyben az emberi mivolt.”<sup>13</sup> Ezek a figyelmeztetések prófétainak bizonyultak, ha arra gondolunk, hogy a kortárs nyugati teológiában reneszánszát éli a szakramentalitással kapcsolatos kutatás, és ez nem csupán a római katolikus, anglikán és ortodox teológiára igaz, hanem még konzervatív protestáns (evangélikál) részről is tapasztalható érdeklődés.<sup>14</sup>

Tillichet intenzíven foglalkoztatta e dialektika fenntartásának elméleti és gyakorlati fontossága. Gondolkodásának izgalmas paradoxona, hogy az elkülönítő protestáns princípiummal újra és újra szembeeszik a szintézisre törekvés, mely arra a vízióra alapul, hogy az elkülönülést mindig az egység előzi meg, és az újraegyesítés követi. Valójában minden gondolati erőfeszítést az újraegyesítő erősz<sup>15</sup> szenvedélye hajtja, az egység víziója által ihletve meg nem szűnő küzdelmet folytat a szintézisért. Többször hangsúlyozza, hogy „hallatlanul nehéz ezt az egységet úgy megtartani, hogy belső feszültsége élő maradjon”, de nem szabad feladni, a lehetetlent újra és újra meg kell próbálni.<sup>16</sup>

Vizsgáljuk meg most részletesebben Tillich gondolatait a protestáns princípium és a katolikus szubsztancia vagy szakramentalitás dialektikájáról, a protestantizmus egyensúlyvesztéseiről, valamint azt, hogy a kétféle orientáció egyensúlyának vagy szintézisének megteremtésére milyen lehetőségeket kínál teológiája.

## A protestáns princípium

Tillich életművének legemelkedett pillanatai közé tartoznak azok, amikor a protestáns princípium egyetemességéről és fontosságáról ír. *The Protestant Era* (A protestáns korszak) című könyvében a kérdést több oldalról, több tanulmányban részletesen tárgyalja.

---

vard Book Club, 1961, 148–156.) Lásd még ehhez BRAATEN, Carl: Paul Tillich and the „Protestant Principle” and the „Catholic Substance”, in Uő.: *That All May Believe: A Theology of the Gospel and the Mission of the Church*, Eugene, Wipf and Stock, 2018, 61–69.

<sup>11</sup> PE, vii.

<sup>12</sup> PE, 112.

<sup>13</sup> RICOEUR: i. m., 64.

<sup>14</sup> Utóbbira lásd például BOERSMA, Hans: *Heavenly Participation: The Weaving of a Sacramental Tapestry*, Grand Rapids, Eerdmans Publishing Group, 2011.; illetve ZIMMERMANN, Jens: *Incarnational Humanism, A Philosophy of Culture for the Church in the World*, Westmont, IVP, 2012.

<sup>15</sup> Tillich számára az erősz a szeretet egyik fontos eleme, a vágy és a törekvés a szeretet iránt, az egyesítő erő, végső soron az elidegenedett teremtés vágya az Istennel és a kozmosszal való újraegyesülésre (ahogy a keleti egyházatyák, például Hitvalló Szent Maximosz, tanították).

<sup>16</sup> RT, 647.; illetve TILlich, Paul: *Biblical Religion and the Search for Ultimate Reality*, Chicago, University of Chicago Press, 1955, 57. (A továbbiakban BR.) Lásd még TC, 169.

A „protestáns” princípium, amely a „protestánsok” tiltakozásából nyerte a nevét a katolikus többség döntéseivel szemben, nem más, mint az emberi és az isteni tiltakozás az ellen, amikor bármely relatív valóság abszolút igényre tart számít, még akkor is, ha egy protestáns egyház az. A protestantizmus éppen attól protestáns, hogy meghaladja saját vallását és saját hitvallását. A protestáns princípium ítéletet mond minden vallási és kulturális valóság fölött, még ha az a vallás vagy kultúra protestánsnak vallja is magát.<sup>17</sup>

A protestáns princípium az isteni transzcendencia elve. Tillich számos helyen – Karl Barth szellemében – a véges és a végtelen, az emberi és az isteni végtelen távolságának princípiumaként definiálja.<sup>18</sup> Ennek közvetlen következménye az, hogy a protestáns princípium elkülönít, szeparál: szétválasztja, sőt, szembeállítja az embert (a teremtett valóságot) és az Istent. Tagadja a „szentséges és a valóság ősi egységét”: a természet, a dolgok eredendő numinózus erejét és szentségét. A prófétai szenvedély, írja Tillich, „mindig is arra törekedett, hogy kiragadja az istenit a valósággal való összevegyítésből”.<sup>19</sup>

Tillich számára a lényegi és a létezési (az esszenciális és az egzisztenciális) szembeállítása filozófiai megfogalmazása annak az emberi alaptapasztalatnak, mely szerint ellentét és feszültség van aközött, ami van, és aminek lennie kellene. Valóságunkban jelen van mind az eredeti teremtés jósága, mind pedig az elidegenedett világ torzulása, vagyis a lényegi és az egzisztenciális jellegzetességek keverednek. Ezt a keveredést nevezi Tillich „kétértelműségnek”: Isten és ember kapcsolatát egyszerre jellemzi a lényegi egység és a létezési elkülönültség, ami a teológiában a teremtés és a megváltás valósága közötti különbségtételnek felel meg.<sup>20</sup> Az ígértetés nyelvén fogalmazva: az isteni Tanú jelenléte „radikális támadás az ember egzisztenciája ellen és egyúttal eme egzisztencia végső értelme”.<sup>21</sup> A „van” és a „kell” feszültségét az ember azért érzékeli, mert lényegi léte szerint egy azzal a végtelenséggel, amelyből származik, és amelytől egzisztenciálisan elszakadt. Minden vallási tapasztalat alapját a részesedés és az elidegenedés feszültsége képezi, amely a keresztény teológia nyelvén a szent Isten és a bűnös ember ellentétének felel meg:

Misztika és büntudat, az abszolúttal való egység érzése és az Istennel való szembeszegülés, az Abszolút és az emberi lélek egysége és a szentséges Úr és a bűnös teremtmény ellentéte: minden korban ennek az antinómiának a feloldásáért küzdött és fog küzdeni az egyházi gondolkodás.<sup>22</sup>

<sup>17</sup> PE, 163, 162. (A magyarul meg nem jelent műveket saját fordításomban idézem.)

<sup>18</sup> PE, 163, 162.; TC, 68.; RT, 497, 502–503, 539.

<sup>19</sup> PE, 108.; RT, 193.

<sup>20</sup> RT, 68, 255–256.

<sup>21</sup> TILlich, Paul: *The Shaking of the Foundations*, New York, Charles Scribner's Sons, 1948, 50. (A továbbiakban SF.)

<sup>22</sup> TILlich, Paul: *Mysticism and Guilt-Consciousness in Schelling's Philosophical Development*, transl. NUOVO, Victor, Lewisburg, Bucknell University Press, 1974., Idézi: MEDITZ, Robert E.: Two Forms of Dialectic within Tillich's History of Religion, in MANNING, Russell Re – SHEARN, Samuel Andrew (eds.): *Returning to Tillich, Theology and Legacy in Transition*, Berlin, De Gruyter, 2018, 141–150.

A protestantizmus a szent Isten és a bűnös ember távolságára helyezi a hangsúlyt. Tillich számára a protestáns princípium radikalizmusa éppen abban áll, hogy kérlelhetetlenül szembesíti az embert a határaival: az emberi végesség és elidegenedettség fenyegető valóságával. Az ember „semmi” voltának megrázó lutheri alaplényege ez. Az ember két értelemben is határhelyzetben van: egyrészt végessége folytán a nemlét fenyegetésében él („a semmi ágán ül szívem”). Másrészt egész életét végigkíséri az a „rejtett agónia”, hogy nem az, akinek lennie kellene, hogy „tényleges létezése ellentmond igaz léte képének”, hogy nem tudja megvalósítani a „jót és az igazat”. Az a klasszikus teológiai igazság, hogy Isten szemében „elfogadhatatlanok” vagyunk, nem az isteni bíró önkényességéről árulkodik, hanem, ahogy Tillich írja, „lényegi létünk szól ellenünk”.<sup>23</sup> És e tekintetben nem jelenthet végső fogódzót sem az intézményes szakramentalitás, sem a misztikus tapasztalat, sem a dogmatikai tekintély: a protestáns bátran, hittel néz szembe az emberi egzisztencia fenyegető hasadtságával.

A protestáns teológia válasza erre a krízisre a hit általi megigazulás tanítása, amelyet Tillich a következőképpen fordít le mai nyelvre: e távolság áthidalására az ember semmit sem tehet, Isten kegyelmére szorul, aki annak ellenére elfogad minket, hogy elfogadhatatlanok vagyunk. Ennek az elfogadásnak az elfogadása a hit,<sup>24</sup> nem pedig a hittételek elfogadása. Tillich fontos felismerése, hogy az intellektus „cselekedetei” sem üdvözítenek: „nem csak a bűnös, hanem a kételkedő is hit által igazul meg”, írja.<sup>25</sup>

Másrészt – ezt a protestáns paradoxont Max Weber óta sokan próbálták értelmezni – ebből fakad a prófétai-etikai felhívás az Istennek való engedelmességre, a világ megváltó átalakításában való részvételre. Másként szólva, a világ felett mondott prófétai ítélet sürgető etikai imperatívusszal jár együtt. A prófétai proklamáció nemcsak az egyén felett mond ítéletet, hanem a vallás intézményes berendezkedését és a társadalmi struktúrákat is sújtja, társadalmi igazságosságot követel, perbe szállva az „ami van” elfogadása, a megállapodottság, a status quo ellen. Akár a személyes szentségre, akár a társadalom átforgalmazására törekszik, a prófétai vallás missziós irányultságú és aktivista, amely „a misztikával szemben nem hivatkozik egy olyan örökkévalóságra, amely minden idői pillanathoz egyformán közel van”, hanem az eljövendő beteljesedés reményében „át akarja gyúrni a valóságot”.<sup>26</sup>

Ugyancsak a protestáns princípium fényében érthetjük meg a protestáns valláskritikát is, amelynek radikális megfogalmazása Karl Barthhoz és az újortodox teológi-

<sup>23</sup> PE, 197–198.; RT, 532, 529.

<sup>24</sup> RT, 362.

<sup>25</sup> PE, x.

<sup>26</sup> RT, 125. Lásd még 619.; Ezt a paradoxont láthatjuk abban, hogy amikor Tillich szembeállítja a vertikális (misztikus) szemléletet a horizontális (prófétai) szemlélettel, a „vallási megőrzés”-t a „vallási kötelesség”-gel, akkor egyértelműen a prófétai szemléletet írja le cselekedetközpontúnak. Azt írja, hogy a prófétizmus alapkérdése az, hogy „Mit tegyünk?”, de ezt a kérdést meg kell előznie egy másiknak: „Honnan meríthetünk?”. „A vallás mindenekelőtt nyitott kéz, amely ajándékot fogad el, és csak másodsorban cselekvő kéz, amely szétosztja az ajándékot.” PE, 188. Tehát itt újra csak az egyensúly fontosságára figyelmeztet, és az egyoldalú aktivizmust a prófétai orientáció kísértéseként írja le.



ai mozgalomhoz köthető. Ezt a kritikát árnyalva Tillich a vallás fogalmát alapvetően két értelemben használja. Pozitív értelemben a hittel azonosítja, amely „a feltétlen, a szent, az abszolút általi megragadottság állapota”, vagy még általánosabban „a feltétlen megtapasztalása”. Ilyenkor a vallásról úgy beszél, mint az emberi mivolt alapvető minőségéről, és ezt megkülönbözteti a vallástól mint különálló funkciótól.<sup>27</sup> A vallás mint különálló funkció a bűn következménye, azért van rá szükség, mert a bukott világban elkülönült egymástól a szent és a világi szféra. Szükséges rossz, amely folyamatosan ki van téve a démonizálódás veszélyének, vagyis annak, hogy – akár a vallásos egyén, akár a vallásos intézmény – önmagát teszi meg az üdvösség forrásának. Erre a meglátásra alapul a katolikus egyház abszolút igényének mindenkori protestáns kritikája. A vallás különálló funkcióvá válásából következik továbbá, hogy létrehozza a maga sajátos kulturális formáit, a vallásos kultúra külön tartományát, majd ezeknek a formáknak kitüntetett szerepet követel a szent megjelenítésében. A vallásokban, írja Tillich, szüntelen belső küzdelem folyik a vallás démoni torzulása ellen a mindenkori protestáns princípium jegyében, és amennyiben a győzelem a Lélek általi új életben töredékesen megvalósul, annyiban megszűnik a vallásos és a szekuláris szakadéka. A szent és a világi szakadékanak áthidalására való törekvés Tillich szerint a protestáns princípium dinamikájából következik. Ugyanakkor a protestáns princípiumból az is következik, hogy a vallásnak (az egyháznak) el kell különítenie magát a világtól, mintegy „lelki kardként”, amely megítél, átformál és meghalad minden emberit. Ha nem tesz mást, mint „felületesen megszenteli” a világ dolgait, a feudális rendet, a nacionalizmust, a háborút, a magántulajdont, akkor nem tölti be ezt a fontos szerepét.<sup>28</sup>

### Szakramentalitás

Az isteni: szent (*holy*), az istenek szférája a szentség szférája (*the sphere of holiness*), írja Tillich a *Rendszeres teológiában*. Rudolf Otto nyomán az isteni jelenléteként, illetve e jelenlét minőségeként értelmezi a szentet (*the holy*). A szentséges területe (*the sphere of the sacred*) ott alakul ki, ahol az isteni megnyilvánul.<sup>29</sup> Isten *eredendő* szentségét Tillich angol szövegében általában a *holy* szó fejezi ki. A szakrális, szakramentális (*sacred, sacral, sacramental*) kifejezések általában akkor szerepelnek, amikor arról van szó, ahogyan a szent megnyilvánulására és ember általi észlelésére, illetve a szent terepnum ember általi – akár intézményes – kijelölésére kerül a hangsúly.<sup>30</sup>

<sup>27</sup> PE, 59. (Jogosan kritizálja Barthot és az újtortodox teológiát, amennyiben nem vesznek tudomást a vallás pozitív értelméről. RT, 440–442.)

<sup>28</sup> RT, 542–543.; PE, 111, 205, 185.

<sup>29</sup> RT, 180.

<sup>30</sup> Amennyiben nem használjuk a latin eredetű szakrális, szakramentális szavakat, magyar nyelven nem tudjuk megkülönböztetni a *holy* és a *sacred* kifejezéseket. A *Systematic Theology* magyar fordításában a *holy* és a *sacred* egyaránt szent, vagy szentséges (még az utóbbi kifejezés is szerepel a *holy*, és nem kizárólag a *sacred* fordításaként), a *sacramental* pedig általában „szentségi”. A *holy* és a *sacred* fogalmakat Tillich sem használja teljesen következetesen: a szent objektum vagy szent tárgy olykor *holy object*-ként, olykor *sacramental object*-ként szerepel (magyarul: szent objektum, szent tárgy). Lásd TILlich, Paul: *Systematic Theology*, Volume 1, Chicago, University of Chicago Press, 1951, 215–216, 218, 139.

A szakramentális szó használata mellett jómagam azért döntöttem, mert a „szent”, „szentségi”, „szentséges” szavaknál jóval erősebb benne a szent látható és tapintható anyagi-fizikai megmutatkozásának hangsúlya, a szakramentalitás szó pedig jól megragadja azt az egyetemes szakramentális szemléletet, amelyet Tillich képvisel, azaz hogy a szent bármely valóságdarabban megmutatkozhat.<sup>31</sup>

A *sacramentum* szó azért is fontos, mert a lét titkának megmutatkozására utal. A korai kereszténység gondolkodásában szoros összefüggés alakult ki a görög Újszövetség misztérium (*mysterion*) szava és a későbbi *sacramentum* kifejezés között (erre Kálvin is rámutat az *Institutio* sákramentumokat tárgyaló fejezetének elején). Tillich számára – aki ebben a klasszikus teológiai hagyományt és a nagy misztikusokat követi – Isten misztériuma a lét misztériuma. Isten az, aki nem mástól kapja a létet, és így nem is tekinthetjük egy létezőnek a többi között. Isten az önmaga-lét (*Deus est esse*), a lét alapja és a lét hatalma. A világ és az ember származtatott valóság, így „nem önmagukban és önmagukból eredően szentek”. Hogyan viszonyul tehát egymáshoz Isten és a dolgok szentsége? Egyrészt Isten végtelenül meghaladja azt, aminek ő maga az alapja, „másképp mindenki és minden részesedik az önmaga-létben, vagyis a lét alapjában és értelmében. Részesedés nélkül semminek nem lenne létereje. Ez az oka egyrészt annak, hogy bármelyik valóság a kijelentés közvetítőjévé lehet”,<sup>32</sup> másrészt, hogy a véges világ önmagán túlra mutat, önmeghaladásra vágyik és törekszik.<sup>33</sup>

Isten és világ ezen aszimmetrikus viszonya – a világ részesedik Istenben, de nem egyenlő vele, hanem önmagán túlra mutat, s viszont, Isten ad léterőt mindennek, de végtelenül meghalad mindent – képezi Tillich szakramentális szemléletének alapját.<sup>34</sup> Míg Isten önmagában szent (vegyük észre, hogy ez párhuzamban áll az önmaga-lét tételével), a véges dolgokat – a világot, az embert, a természetet – önmeghaladó minőségük teszi szentté, pontosabban szakramentálissá. A szentség (szakramentalitás) tehát azt jelenti, hogy minden teremtett dolog – bár véges – kimeríthetetlen: mivel

<sup>31</sup> Tillich maga nem használja ezt a szót, de „Nature and Sacrament” című kulcsfontosságú cikkében ugyanazt jelenti az alábbi megfogalmazások: alapvető szakramentális valóság (*basic sacramental reality*), „szakramentális elem” (általános értelemben, nem a konkrét szentségi elemekre vonatkoztatva), „a vallás szakramentális aspektusa” stb. (*PE*, xxiii, 94, 100, 108). Később, a *Rendszeres teológia* pneumatológiai fejtegetéseiben írja, hogy „a szentség fogalma sokkal több, mint hogy hét vagy öt, vagy éppen két olyan szentség volna, melyet a keresztény egyház szentségként fogadhatna el. A legtágabb értelemben a szó mindazt jelölheti, amiben a Lelki Jelenlét megtapasztalással lesz”. *RT*, 458.

<sup>32</sup> *RT*, 244 és 214.; *BR*, 36, 82.; *RT*, 459, 180–181, 108–114, 226.; *PE*, 108.; *RT*, 196, 244 és 214.; *BR*, 22.; *RT* 108–109. Utóbbi helyen Tillich a kijelentésről beszél, nem közvetlenül a szent megmutatkozásáról, de a kettő szorosan összefügg, közvetlen párhuzamban áll nála. Ezt mutatja, hogy a kijelentésről szóló alfejezet lábjegyzetében a szexualitást mint a lét rejtélyének fontos szimbólumát szakramentálisnak nevezi (*RT*, 108–109.)

<sup>33</sup> Ezzel sikeresen elkerül két egymással ellentétes – s bizonyos értelemben egybeeső – véleletet. Az egyik a panteizmus, amely „Istent a világegyetemmel, annak lényegével”, más szóval „a valóság erejével és értelmével” azonosítja, de ezáltal, főleg újkori naturalista formájában, kiüriti Isten fogalmát, hiszen az becserélhető lesz a „világegyetem” fogalmával. A másik a deizmus, amely Istent eltávolítja, egészen mássá teszi, „a valóság peremére szorítja”. Lásd *RT*, 243–244 és 215.

<sup>34</sup> Legalábbis a teremtési szakramentalitás felől közelítve, a későbbiekben tárgyalom a krisztológiai és pneumatológiai vonatkozást.

teremtő alapján gyökerezik, mindennek „szentségi mélysége” van.<sup>35</sup> Nincsen olyasmi, ami „csak ennyi” vagy „csak annyi”, „csak” ez vagy „csak” az: minden „túlmutat véges egzisztenciáján létének végtelen, kimeríthetetlen, megközelíthetetlen mélysége és értelme felé”.<sup>36</sup> És mivel „az isteni alapban az egyik létezőnek örök egysége van a másik létezővel”,<sup>37</sup> minden mindenben részesedik, Hans Boersma kanadai teológus kifejezésével, szakramentális szöttest képez. Ebből adódóan a szent ellentéte egyrészt a *profán*, vagyis a tárgyiasítás és a redukció, az ember, a világ, a természet dologiasítása és ezzel összefüggésben a dolgok elkülönültsége, szétesettsége, másrészt a *démoni*, vagyis a szent kisajátítása.

A szakramentalitásban kifejeződő paradoxont, immanencia és transzcendencia e feszültségét a vallási szimbólumok mutatják fel, amelyek „a mindennapos tapasztalat anyagát használják, amikor Istenről beszélnek, de úgy, hogy ezt a mindennapos anyagot egyszerre igenlik és tagadják”.<sup>38</sup> A szimbólumot és a „szakramentumot” (szentségi dolgot) azért említem együtt, mert úgy tűnik, szorosan összetartozó fogalmak Tillichnél: mindkettő speciális jel, csak a szimbólumnál a jel nyelvi természetén, a szakramentumnál az anyagi-fizikai természetén van a hangsúly. A szimbólumot azért neveztem „speciális jelnek”, mert éppen abban különbözik a pusztá jeltől, hogy részesedik annak valóságában, amit szimbolizál. A pusztá jel – például egy közlekedési tábla – önkényes és felcserélhető, a keresztségben az újjászületést szimbolizáló víz nem! Ezért bírálja Tillich Luther katekizmusában azt a megfogalmazást, hogy az Isten szava nélkül a „víz egyszerűen csak víz, és nem keresztség”. A probléma a „csak víz”<sup>39</sup> kifejezéssel van, hiszen az előzőek értelmében ez reduktív szemlélet, amely jelentőségétől megfosztott tárggyá teszi az anyagi világnak ezt az elemét, s így szakramentális-liturgikus szempontból felcserélhetővé. A víz, mondja ezzel szemben Tillich, saját minősége és intrinzikus ereje révén válhat az újjászületés szentségének közvetítőjévé. Közvetítőjévé, nem kieszközlőjévé: az anyagi és a lelki, a fizikai és a spirituális, az emberi és az isteni egymásra vetül, kölcsönösen áthatja egymást, anélkül, hogy szubsztanciális azonosságról beszéljünk. Tillich megfogalmazásában: a szimbólumok „a végtelent a véges felé fordítják, a végest pedig a végtelen felé”.<sup>40</sup>

Tillich, feltehetőleg Barth nyomán, Isten atyaságának szimbólumát hozza többek között példaként. Nem csak arról van szó, hogy tökéletlen emberi tapasztalatunkat az apaságról rávetítjük Istenre, hanem arról is, hogy az isteni valóban megmutatkozik a

<sup>35</sup> RT, 435–438, 442–444.; Lásd PE, 163.

<sup>36</sup> PE, 163.

<sup>37</sup> RT, 228.

<sup>38</sup> RT, 245, 197–198.; PE, 61.; DF, 41.

<sup>39</sup> PE, 95.; Itt meg kell jegyeznem, hogy Luther Ágostont visszhangozza: „Detrahe verbum: quid est aqua nisi aqua?” AUGUSTINUS: In Iohannis evangelium tractatus, Idézi KODÁCSY Tamás: *A bomilettikai aptum. Hogyan lesz a szószéki beszédből igehirdetés?*, Budapest, KRE – L'Harmattan, 2019, 84.; Ugyanakkor, amint maga Tillich másutt megjegyzi, Luther Zwinglivel való vitájában pontosan azt bírálta, hogy Zwingli a kenyeret és a bort „pusztán” vagy „csak” egy múltbeli eseményre mutató jelnek tartotta (TC, 64).

<sup>40</sup> RT, 198.; A Leleki Jelenlét szakramentális közvetítéséről lásd RT, 459. Fontos másrésztől, hogy Tillich kifejezetten tagadta az *ex opere operato* elvét (PE, 218).

tökéletlen emberiben. Megmutatkozik annak kimeríthetetlensége, Tillich szép megfogalmazásában, az apaság „szentségi mélysége”.<sup>41</sup> Egy másik sokatmondó példa a gyógyítás szimbóluma: csak egy szekularizált kultúrában válik ketté a vallásos üdvösség és az orvosi gyógyítás valósága, valójában a gyógyítás mint szimbólum részesedik a spirituális valóságból: szakramentálisan megmutatkozik benne az isteni üdvözítő hatalom, s ugyanígy, az üdvözülés egyben gyógyulás is, amelyben test és lélek egyaránt részesül. Hasonlóképp, az eukarisztiában a kenyér fizikailag tápláló, megtartó minősége révén szakramentálisan keresztesződik a természetes és az isteni megtartó, megmentő erő.<sup>42</sup>

### Protestantizmus és szakramentalitás

„A reformáció nemcsak vallásos nyereség volt, hanem vallásos veszteség is” – írja Tillich a *Rendszeres teológiában*, és ezt a veszteséget a szakramentális szemlélet háttérbe szorulásával hozza közvetlen összefüggésbe. „Bár rendszerem nyíltan hangsúlyozza a »protestáns princípiumot«, ezzel még nem tagadja azt az igényt, hogy ennek egyesülnie kell a »katolikus szubsztanciával«.”<sup>43</sup> Ezt legrészletesebben a „Nature and Sacrament” című korábbi, kulcsfontosságú cikkében (és a *The Protestant Era* című könyv egyéb helyein) fejt ki. Mielőtt gondolatait ismertetem, újra fel kell hívnom a figyelmet arra, amit Tillich és később Paul Ricoeur is hangsúlyoz: csakis hol jobban, hol kevésbé eluralkodó tendenciákról beszélhetünk, hiszen minden vallási megnyilvánulásban keveredik a kétféle vallási orientáció. Viszonylagos megállapításokról lesz szó, nem pedig a protestantizmus egészére értendő elsöprő általánosításokról, mindazáltal a protestáns szemlélet jellemző tendenciáinak felvázolása közelebb vihet egyházaink mai problémáinak megértéséhez is.

Figyelemreméltó, hogy a protestantizmusnak azok a válságtünetei, amelyeket Tillich a negyvenes évek végén olyan élesen megfogalmazott, mára többé-kevésbé egész nyugati kultúránkat jellemzik, és jóval sürgetőbb problémaként jelentkeznek, mint a múlt század közepén. Mára, a 21. század atomizálódott társadalmában, az ökológiai válság korában az ember saját bőrén tapasztalja a racionális és eszközelvű világszemlélet, a természet és az ember eldologiasításának súlyos következményeit. Mind a nyugati teológiában, mind az átlagember spirituális útkeresésében felerősödött az átfogó szakramentális szemlélet iránti igény, a természettel, a kozmoszsal való egység iránti vágyakozás. Természetesen sem Tillich, sem a válságot elemző más szerzők nem vonják kétségbe, hogy a mágikus valóság szemlélet deszakralizációja (varázstalanítása) a reformáció és a korai modernitás elévülhetetlen vívmánya, ami többek között a modern tudomány fejlődését is lehetővé tette – senki nem akar visszatérni a

<sup>41</sup> RT, 198. A másik példa itt a királyság szimbóluma.

<sup>42</sup> PE, 61–62, és 9, és itt is a királyság példájával folytatja. A „keresztesződés” fogalmát Paul Ricoeurtól kölcsönöztem, RICOEUR, Paul – LACOCQUE, André: *Bibliái gondolkodás*, ford. ENYEDI Jenő, Budapest, Európa Kiadó, 2003, 574–575.

<sup>43</sup> RT, 377.; és lásd DF, 72.

középkorba.<sup>44</sup> Helyesen írja Tillich, hogy az isteni transzcendenciához való teológiai ragaszkodás, vagyis Isten és a világ szétválasztása alapozza meg az ember szabadságát<sup>45</sup> és világalakító hivatását. Ugyanakkor nemcsak a tágabb kultúra, hanem a protestáns spiritualitás jövője szempontjából is fontos kritikuss vizsgálatnak kitenni Isten és a teremtett világ eltávolodásának negatív mellékhatásait.

1) *A tudatos személyiség és a valóság tárgyiasítása* Az ember azzal párhuzamosan válik személyiséggé, írja Tillich, ahogyan az őt körülvevő természet, a „dolgok” elvesztik numinózus vagy szakrális erejüket. E folyamat során kiszakad a természeti erők élő rendszeréből, és szembekerül azzal mint szubjektum az objektummal. A dolgok elvesztik önmagukon túlmutató értelmüket, vagyis „ekszztatikus minőségüket”, és „puszta dolgokká”, eszközzé, hasznos tárggyá válnak,<sup>46</sup> az Isten iránti engedelmesség, majd később az önmegvalósítás eszközévé. Számos forrásra vezethető vissza ez a folyamat, közülük a legfontosabb az ószövetségi prófétizmus, később pedig ugyanez a tiltakozó prófétikus energia robban ki a protestáns reformációban.<sup>47</sup> Az ószövetségi próféták központi üzenete az, hogy a teremtett valóság semmilyen értelemben nem lehet szent, egyedül és kizárólag Izrael Istene. Ez persze nem más, mint a protestáns princípium, amelynek nem lehet eléggé hangsúlyozni pozitív jelentőségét. Tillich maga is azt írja, hogy a politeizmus összes istensége démoni. Ám egyúttal arra is rámutat, hogy a politeizmus szimbolikájának is van „maradandó érvényessége”: az emberiség így fejezte ki minden élet méltóságát és sérthetetlenségét, a szervesen létezőt is beleértve. Az élet önmeghaladása, azaz szentsége, írja: „minden dimenzióban szemben áll azzal az absztrakt monoteizmussal, mely, hogy a maga istene számára biztosítsa az összes hatalmat és tiszteletet, mindent pusztá objektummá formál át, s ezzel megfosztja a valóságot a maga erejétől és méltóságától”.<sup>48</sup>

Ezzel a folyamattal szorosan összefügg a tudatos, reflexív vallásos személyiség megjelenése. Az Ószövetség és a kálvinizmus „kizárólagos monoteizmusa”, írja Tillich, a természethez való ekzsztatikus viszonyulás minden megnyilvánulását borzadva elveti mint bálványimádást, a természetet pedig aláveti az Isten országának és az Isten országát szolgáló tudatos és szabad személyiségnek. Luther óta az önálló és tudatos személyiség Isten és ember találkozásának helye, és Tillich szerint a klasszikus protestáns kegyesség legsajátosabb vonása, hogy domináns és heroikus személyiségek ki-

<sup>44</sup> PE, 110.

<sup>45</sup> RT, 245, továbbá 196–197.

<sup>46</sup> A modern technikai társadalom tillichi kritikájáról lásd KODÁCSY-SIMON Eszter: Technikai társadalom spirituális helyzete: Szempontok a környezetvédelemhez Paul Tillich írásai alapján, *Egyházfórum*, 25. évfolyam, 2010/1, 8–13.

<sup>47</sup> PE, 120–124.; RT, 189.

<sup>48</sup> RT, 437.; Később Jürgen MOLTMANN is „az abszolút szubjektum monoteizmusát” okolja azért, hogy Isten elvesztette a világgal való kapcsolatát, az ember pedig uralkodni kezdett a világ felett (*God in Creation, A New Theology of Creation and the Spirit of God, The Gifford Lectures, 1984–85*, San Francisco, Harper and Row, 1985, 1.). A kétezres években pedig a híres kanadai filozófus, Charles TAYLOR bevezeti a modern, „lehatárolt én” és a korábbi, „porózus én” (*buffered self* és a *porous self*) fogalmait. *A Secular Age*, Cambridge, Harvard University Press, 2007, 27.

emelkedésének kedvez.<sup>49</sup> A protestáns igehirdetés – moralizáló jellegénél fogva – a hitéletet tudatos döntések és tapasztalatok folyamatos egymásra következéseként, illetve dogmák intellektuális elfogadásaként jeleníti meg.<sup>50</sup> Így azonban az ember elveszíti a kapcsolatot a saját ösztönéletével, érzelmi és tudattalan folyamataival, és mindent alárendel „racionalizált és intellektualizált tudatának”. Tillichnek a freudi és jungi mélylélektan felismeréseire építő elemzése máig sokat segíthet abban, hogy megértsük a „protestáns perszonalizmusból” adódó sajátos nehézségeket. A „tisztá tudat”, írja, pusztá illúzió, a psziché előbb-utóbb bosszút áll, és az elnyomott erők fellázadnak a túlterhelt, folyamatosan döntéshelyzetbe kényszerített öntudat diktatúrája ellen.<sup>51</sup>

Az öntudat diktatúrája magyarázhatja a testtel való problematikus viszonyt is. Az emberi test nem pusztán az individuális tudat tökéletlen hordozóedénye: ember és természet viszonya kölcsönös részesedésként, vagy hagyományosan a mikrokozmosz és a makrokozmosz viszonyaként írható le. „Ami az ember kisvilágában történik, az a nagyvilággal való közös részesedésben történik, mert a lét egy.” Ezt azonban nehéz felfogni egy olyan kultúrában, amelyet a reformáció korában és részben annak hatására megerősödő nominalizmus és individualizmus határoz meg, amelyben a lét egysége, az ember és a természet egysége – a szakramentális szöttes – szétesett. Márpedig, írja Tillich, „mindez egy olyan örökség része, amelyet a nyugati szellemnek vissza kell hódítania”.<sup>52</sup> Több alkalommal utal arra is, hogy a testtől való elidegenedés fontos tünete a szexualitás szakramentális szimbolikájának háttérbe szorulása, annak a tudásnak az elvesztése, hogy a szexualitás a „lét rejtélyének” megnyilatkozása, hogy az erotikus vágy az Istennel és a kozmosszal való egység utáni vágyakozást fejezi, a szerelmi egyesülésben pedig ez valósul meg szakramentális-misztikus értelemben. „Amikor a protestantizmus teljes egészében elveti a szexuális szimbolikát, akkor nemcsak azt kockáztatja, hogy megfosztja magát egy gazdag szimbólumrendszertől, hanem azt is, hogy elszakítja a szexualitást a lét és az értelem alapjától, amelyben a szexualitás gyökerezik, és amelyből szentségem mivoltát kapja.”<sup>53</sup>

A szakramentális istentapasztalat háttérbe szorulása a protestantizmusban pontosan e fejleményekkel függ szorosan össze: a testi, az ösztönös, a tudattalan dimenziók elsorvadásával. Másképp ugyan, mint a középkori kereszténységben, de egy dualista antropológia érvényesül: „ha az ember természetét csupán az ismereti *éntudatiság* (*conscious awareness*), tehát az értelem és az akarat fogalmai szerint határozzuk meg,

<sup>49</sup> PE, 120–122.

<sup>50</sup> PE, xix.; RT, 528.

<sup>51</sup> PE, 112, 131–133.

<sup>52</sup> RT, 213–214.

<sup>53</sup> RT, 109.; Tillichnek ez az állítása mindazáltal meglehetősen elnagyolt. Az erotikus misztika nem ritkán előfordult a puritán kegyességben, és még inkább a moráviai pietizmusban. Az ugyanakkor igaz, hogy a történelmi protestantizmus, leginkább talán a klasszikus kálvinizmus gyanakvással tekintett erre a jelenségre (mint minden misztikus vallásosságra). HESSEL-ROBINSON, Timothy: Erotic Mysticism in Puritan Eucharistic Spirituality, *Studies in Spirituality*, 19. évfolyam, 2009, 93–12.; WILKENING, Ann-Catherine: I Didn't Know that I Was Starving 'Til I Tasted You: 18th Century Moravian Women's Ecstatic Experience of Bridal Mysticism in Communion and Marital Sexuality, *Lumen et Vita*, 8. évfolyam, 2018/2, 40–51.

akkor kizárólag a szavak, a dogmatikai és erkölcsi szavak lesznek a Lelki Jelenlét hordozóivá”. A szentségek és a liturgia ezzel szemben az érzékek, a test bevonásával, a tudattalan révén hatnak a tudatra: az ember spirituális dimenziója az összes többit – a biológiai és a pszichológiai is – áthatja. A dualista szemlélet egyoldalúságát az embert „sokdimenziós egységként”<sup>54</sup> szemlélő megközelítéssel kell felváltanunk. „Isten az emberi lét minden oldalát megragadja – mindenféle közvetítő révén.”<sup>55</sup>

2) *A bűn miatti szorongás* Az elfojtás kérdése előtérbe állítja a protestáns spiritualitás egyik legelgondolkodtatóbb kérdését, azt ugyanis, hogy az Isten megbocsátó irgalmát, ingyen kegyelmét központba állító életigenlő vallásosság hogyan termelhet ki mégis annyi szégyent és szorongást, illetve, ahogy vallásszociológiai felmérések is kimutatják, szigorú, ítélő istenképet.<sup>56</sup> Tillich nem győzi hangsúlyozni, hogy a reformáció kegyelemközpontúsága milyen óriási felszabadulást eredményezett: az, hogy Isten feltétel nélkül elfogad, pedig elfogadhatatlan vagyok, megalapozza az Isten iránti maradéktalan bizalmat, a „létbátorságot”.<sup>57</sup> Ugyanakkor ha a drámai és heroikus lutheri hitélmény törvénné és elvárássá alakul, amint az meg is történt, amikor az egyház a rákövetkező évszázadokban „mindenkitől ezt követel[te] meg mint permanens hozzáállást”,<sup>58</sup> az elfojtás elkerülhetetlen. Egyrészt mert, mint láttuk, a próféta-etikai szellemnek, a „lenni kell” spiritualitásának mindig központi eleme marad az isteni ítélet (innen a moralizáló tendencia is). Másrészt ma már azt is tudjuk, hogy a – gyakran elfojtott – szégyent és bűntudatot az ember jellemzően magával hozza a gyermekkorából, és mivel a kegyelem átélését nem lehet elvárással vagy személyes döntéssel előidézni, könnyen eluralkodhat a lutheri tapasztalat negatív oldala: az ember semmisségének, „féreg voltának” szorongó tudata. A próféta az „ember semmi voltának mélysége és az isteni teremtőerő” feszültségében él:<sup>59</sup> Tillich a protestáns hitélmény felszabadító és szorongást okozó oldalával egyaránt tisztában van. Több helyen felhívja a figyelmet, hogy Isten megrázó másságának (transzcendencia) és a bűnösség átélésének párosulnia kell a részesedés (immanencia) megtapasztalásával is.

<sup>54</sup> Tillich rendkívül inspiráló dimenzióelméletének bemutatása nem fér bele e dolgozat kereteibe. Tillich az életdimenziók fogalmát a szintek hierarchiája helyett és az ebből következő dualizmusok kiküszöbölése céljából vezeti be. A dimenziók – szervetlen, szerves, pszichológiai, spirituális – nem különböznek el egymástól, mint a szintek, nem állnak szemben egymással, és nincsenek alá-fölé rendelő viszonyban. A tágabb dimenzió magába foglalja a szűkebbet, de nem semmisíti meg: „egy és ugyanazon pontban találkoznak. Úgy keresztezik, hogy nem sértik meg egymást.” (RT, 384)

<sup>55</sup> RT, 392, 458–459, 540.; Andreas Nordlander szerint Tillich szakramentális szemléletének alapja az élet sokdimenziós természetére alapuló nondualisztikus antropológia. NORDLANDER, Andreas: Pneumatological Participation: Embodiment, Sacramentality, and the Multidimensional Unity of Life, in WARIBOKO, Nimi – YONG, Amos (eds.): *Paul Tillich and Pentecostal Theology: Spiritual Presence & Spiritual Power*, Bloomington, Indiana University Press, 2015, 104–105.

<sup>56</sup> Lásd KAMARÁS István felmérését számos magyar keresztény felekezet istenképéről in *Vallásosság, habitus, ízlés, Kutatási jelentés*, Budapest, Loisir könyvkiadó, 2009.

<sup>57</sup> TILlich, Paul: *Courage to be*, New Haven – London, Yale University Press, 1952, 167. (A továbbiakban CB.)

<sup>58</sup> PE, 133.

<sup>59</sup> SF, 18.

Az etikai típusú vallástapasztalat Isten dicsőségének magasztalását helyezi a középpontba, írja, de ha az „ember teremtményi kicsisége és a teremtő végtelen nagysága közötti tökéletes ellentét” tapasztalatát nem ellensúlyozza „az imádatot végző részese-  
sedése abban, akit imád”, akkor „egyrészt egy démoni istenkép jön létre, másrészt az ember is minden méltóságától megfosztott szárnalmas lény lesz”.<sup>60</sup>

3) *Perszonalista istenkép* A tudatos döntések központi szerepe szorosan összefügg az istenkép perszonalista és etikai jellegével. A bibliai perszonalista etika döntésre hívja az embert, végső soron mindig Isten ellen vagy mellett:<sup>61</sup> az etika és a személyesség elválaszthatatlanul összetartozik. Mielőtt megnézzük a perszonalizmus tillichi bírálatát, fontos előrebocsátani, ez nem jelenti azt, hogy Tillich Istene „személytelen”. Természetesen nem veti el a bibliai hagyománynak ezt a központi jellegzetességét, az istenkapcsolat dialogikus természetét és az ebből fakadó etikai beállítottságot sem, sőt, hangsúlyozza, hogy a bűnbocsánat és feltétlen elfogadás felszabadító átélése egyedül az Istennel való személyes találkozásban lehetséges.<sup>62</sup>

A szakramentális szemlélet ugyanakkor valóban Isten személyfölötti vagy -túli (transzperszonális) vonásait is hangsúlyozza. Ez azt jelenti, hogy *Isten több, és nem kevesebb, mint személyes*: ő az alapja és forrása a személyesnek mint olyannak. A probléma ott kezdődik, amikor Isten egy hozzánk hasonló, csak sokkal hatalmasabb *személyiséggé* válik, egy személynek a többi személy között. „Amilyen mértékben először a protestantizmus, majd a humanizmus a tudatosságot előtérbe helyezve háttérbe szorította az emberben meglévő nem személyes elemeket – vitális és misztikus oldalát –, olyan mértékben vált Isten is egy személlyé a többi személy között.”<sup>63</sup> A hívó ember döntései ezáltal úgymond a valósággal versengő istenség javára kell, hogy történjenek, aki, mint fentebb láttuk, magának kíván meg minden hatalmat és tiszteletet, Tillich szavaival, „minden végest kizár”. Hozzátehetjük, hogy ez komoly hasadtságot okoz mind az egyéni hitéletben, mind az egyház közéleti önképében: az első esetben azt sugallja, hogy Isten rivalizál a házastársral, a munkával, a kikapcsolódással, a második esetben pedig azt, hogy az ő országát birodalomépítéssel, azaz területszerzéssel kell terjeszteni. Valójában egy ilyen istenkép rejlik a gyakori szószéki felszólítások mögött, miszerint „tegyük Istent az első helyre az életünkben”, vagy abban a szemléletben, mely szerint az, aki prédikál vagy bibliaórát vezet, vagy akár öregotthont látogat, az Istent szolgálja, de amikor időt fordít a házastársára vagy a gyermekére, az (e logika értelmében) nem. Ez a szemlélet a szent és a világi elkülönüléséhez vezet, ami – újabb különös ellentmondás – szembemegy a reformáció egyik legfontosabb vívmányával. Márpedig, írja Tillich, a „végtelen csak akkor lehet jelen a végesben, ha a véges nem áll szemben vele”.<sup>64</sup>

Végül, ha Istent egyfajta autonóm személyiségnek gondoljuk el, akkor lények és dolgok atomizálódott világává válik a teremtettség. Ha nem a teremtő létalapban

<sup>60</sup> RT, 64, 506–507

<sup>61</sup> BR, 44–46.

<sup>62</sup> CB, 16.; lásd még RT, 454.; TC, 61–62.

<sup>63</sup> BR, 25–28, 81–85.; PE, 63.

<sup>64</sup> RT, 208.



gyökerezik minden véges valóság, amely a személyesnek is a fenntartója és alapja, akkor „a személy magára marad, és nem sokáig bírja elviselni monadikus magányosságát”.<sup>65</sup> A közös létalap egyesítő ereje híján elvész a mindenség egységének víziója.

4) *A természet szakramentalitásának fontossága* A prófétai vallás Istennek a történelemben való munkálkodására, nem pedig az időtlen természeti folyamatokban való jelenlétére helyezi a hangsúlyt. Amint arra már a víz eredendő természetes ereje kapcsán utaltunk, Tillich szerint a szakramentális szemlélet megújulásának alapfeltétele a természet szakramentalitásának újrafelfedezése. Azt hiszem, nincsen olyan teológiailag érzékeny protestáns, aki ne érezne nyugtalanságot ennek olvastán, ami már önmagában jelzi, hogy a probléma továbbra is velünk van, és éppen abban áll, hogy mihelyt a természetről nem mint semleges dologról és nem is pusztán mint Isten dicsőségének tükröképéről beszélünk, a hívő protestáns pogányságra és bálványimádásra gyanakszik.<sup>66</sup> Márpedig ha nem alakítjuk ki a természetnek egy protestánsok számára is elfogadható szakramentális szemléletét, hanem az élet teljességének – amelybe beletartozik a látvány, az érzéki szépség, a testi folyamatok, a szexualitás, az ösztönök, az érzelmek és a tudattalan is – csupán egy lehasított szűk részét hozzuk kapcsolatba Istennel, akkor minden bizonnyal a pogányságnak és a ma divatos szinkretista spiritualitásoknak engedjük át a keresőket.

Tillich „realizmusnak”<sup>67</sup> nevezi a természet általa felvázolt szakramentális megközelítést, amellyel, írja Henry Carse, „prófétikus senki-földjére” számúzi magát, ugyanis a rituális-mágikus szentségértelmezést éppúgy elutasítja, mint a protestáns szemléletnek azt a kísértését, hogy önkényes, felcserélhető jelként kezelje a szentségeket.<sup>68</sup> Tillich minden olyan megközelítést problematikusnak lát, amely nem tudja áthidalni az anyagi és a lelki (spirituális) eleve mesterséges szakadékát. „Realista” szemléletének lényege az, hogy a szimbólum vagy szakramentum anyagi és spirituális értelme elválaszthatatlanul összetartozik, a szimbolikus anyag fizikai valóságán, „objektív struktúráján” keresztül mutatkozik meg a lelki vagy spirituális.<sup>69</sup> A víz sem nem mágikus dolog, sem nem önkényes jel, hanem a maga sajátos valóságánál (realizmus) fogva manifesztálja az újjászületés, megtisztulás valóságát.

„Nature and Sacrament” című cikkében Tillich – szintén Eliade szellemében – sorra veszi a vízhez hasonló fontosságú, az emberi pszichében visszhangra találó

<sup>65</sup> PE, 63.

<sup>66</sup> A reformáció és a modern protestáns teológia természetszemléletének hiányosságairól lásd OLIVER, Harold H.: The Neglect and Recovery of Nature in Twentieth-Century Protestant Thought, *Journal of the American Academy of Religion*, 60. évfolyam, 1992/3, 379–404.; A cikk szerzője a 20. századi protestáns teológiai nagyságokra összpontosít, ugyanakkor figyelmen kívül hagyja (és e tekintetben maga Tillich is egyoldalú) a nagy reformátorok, elsősorban Luther és Kálvin teremtésteológiáját, amelyből kimondottan pozitív természetszemlélet következik (vagy következhetett volna). Ehhez lásd például H. Paul SANTMIRE cikkét Lutherről: Toward a Cosmic Christology: A Kerygmatic Proposal, *Theology and Science*, 9. évfolyam, 2011/3, 287–305.

<sup>67</sup> PE, 96, 99.

<sup>68</sup> CARSE, Henry: Simple Water, Consuming Flame: Nature, Sacrament and Person in Paul Tillich, *Theology*, 99. évfolyam, 1996/787, 25.

<sup>69</sup> PE, 101–102.; CARSE: i. m., 23.

egyetemes szimbolikus természeti elemeket, motívumokat, így például a misztikus számokat, a négy elem, a fény, a növényi és állati élet, az emberi test és természet ritmusainak (nappal és éjszaka, nyár és tél, vetés és aratás, születés és halál) szimbolikáját, de az emberi beszédet is.<sup>70</sup> Terence Thomas vallástudós szerint Tillich nem fejt ki megfelelő világossággal, hogy mit ért a dolgok „természetes”, intrinzikus erején. Erre azt mondhatjuk, hogy elképzelése nyilván részben saját tapasztalatra épül – arra a híres esetre gondolok, amikor lenyűgözte őt a tenger végtelensége –, de amint egy másik elemző, Henry Carse írja, egyetemes spirituális tapasztalat is ez, amelyre, ha máshonnan nem is, a gyermekkorunkból emlékezhetünk: „a gyermek számára a szavak, a kövek, a színek, a fák láthatatlan erőttől vibrálnak”.<sup>71</sup> Tehát egyrészt valásfenomenológiai megfigyelésről van szó, másrészt teológiailag Tillich egyik alapgondolatára, a végesben jelenlevő végtelen tételére alapszik. Minden teremtett dolog visszhangos és kimeríthetetlen, éppen sajátos teremtett karaktere (a víz „vízsége”, a tűz „tűzsége”) által mutat túl önmagán a végsőre, amelynek léterejét köszönheti. Ez az erő ragad meg minket,<sup>72</sup> beszél hozzánk, de nem úgy, hogy közöl vagy „tanít”, hanem egy sokkal tágabb értelemben megmutatkozik (manifesztáció), nem csak a hallás, hanem a látás, az érzés, az ízlés érzékei révén.<sup>73</sup>

5) *A szó és a sákramentum, a hallás és a látás* Tillich az emberi szót, a beszédet is az anyagi és a lelki szakramentális egységének kontextusában közelíti meg. A szakramentális kifejezőerőt hordozó elemek sorába a szót is beleveszi mint saját benső erővel rendelkező *természeti* elemet. A szó, a beszéd elsőrenden fizikai jelenség, írja: hang és lélegzet, és mint a többi természeti elem esetében, a szakramentális jelentésképzés – amely a költői, művészi nyelvműködéshez hasonló – a szó fizikai valósága és spirituális értelme közötti belső kapcsolatra épül. A kinyilatkoztatás nem információt közvetít vagy közöl az isteni dolgokról: közlő funkciója háttérbe szorul a kifejező funkció javára, amely a fizikai érzékek és a képzelet – Tillich megfogalmazásában a „nyelvi láttatás” (*transparence*) – révén lép életbe. Ekkor, írja gyönyörűen, „az isteni titok hangja és zengése felhangzik, megzendül az emberi jelölésben és kifejezésben és által. [...] A mindennapos nyelvben felragyog, pontosabban felhangzik valami, ami nem más, mint a lét és az értelem mélységének önmegnyilatkozása.”<sup>74</sup>

Tillich tehát az isteni szót tág értelemben, az isteni önközlés eseményeként értelmezi, ami egyrészt azt jelenti, hogy az isteni szó mindig testet öltött szó, másrészt az

<sup>70</sup> PE, 103–108.

<sup>71</sup> CARSE: i. m., 23.

<sup>72</sup> TILlich: *A hit dinamikája*, 66–67.; az eredetiben: DF, 58–59.

<sup>73</sup> RT, 111.; PE, 218.

<sup>74</sup> PE, 98–99.; RT, 112. A szinesztéziába való belesodródás is mutatja, hogy Tillich itt valójában „multiszenzoros” kinyilatkoztatásról beszél, megelőlegezve egy későbbi szerző, Jolyon Mitchell felvetését, aki szerint „[b]e kell vonnunk egy multiszenzoros megközelítést, amely felismeri a több mint verbális látható jegyek szerepét a kinyilatkoztató kommunikációban”. MITCHELL, Jolyon P.: *Képszerű beszéd*, ford. BEKE Boróka – ROTH Levente, Kolozsvár, Exit, 2017, 189., Idézi KODÁCSY: i. m., 102.; Kodácsy Tamás ebben a könyvében részletesen kibontja Tillich felvetését, a hang, s így a szó fizikai inkarnációjának teológiai-homiletikai jelentőségét (98–103).

isteni megnyilatkozás mindig szó, mindig beszéd, akkor is, ha kimondatlan, hiszen „az ember lelkének alapvető kifejeződése a nyelv”.<sup>75</sup> Ezt úgy értelmezhetjük, hogy semmi sem lehet szakramentális anélkül, hogy az ember fel ne fogná, be nem fogadná, meg nem ragadná. Viszont súlyos megszegényítése az Isten–ember-viszonynak, ha a szót a mondott vagy írott szóra redukáljuk. A kijelentés intellektualizálását – tehát amikor a tanítást, az értekező előadást és általában a sok beszédet azonosítjuk Isten önközlésével – Tillich a protestantizmus jellegzetes csapdájának tartja.<sup>76</sup>

Tillich tehát a hallás és látás, ige (szó) és szentség hagyományos bináris szembeállításának dekonstrukciójára törekszik, illetve kritikával illeti a protestáns spiritualitás egyoldalúságait. „A szem művészeinek hiánya a protestáns életből, bár történetileg érthető, rendszeres teológiai tarthatatlan, és mélyen sajnálatos.” Nem zárhatjuk ki a látást – és nyilván egyéb érzékeket sem, ahogy a testtel való viszony, különösen a szexualitás kapcsán már láttuk – a spirituális érzékek közül, hiszen a lelki dimenzió minden más dimenziót magában foglal: „a lélek behatol a fizikai és a biológiai tartományba is, nem fejezhető ki csupán hallható szavakkal. Van látható oldala is, amint az oly nyilvánvaló az emberi arc esetében, mely a testi szerkezetet és a személyes lelket is kifejezi. Ez a mindennapos élettapasztalat az anyag és a Lélek szakramentális egységének előjele.”<sup>77</sup>

### **Szintézis: Krisztus és a Lélek megalapozó szakramentális valósága**

„A testiség (testté válás) az Isten útjainak vége”, írja Tillich egy német evangélikus misztikus teológust idézve.<sup>78</sup> Az anyag és a Lélek szakramentális egysége – melyet az emberi arc kapcsán az imént láttunk – szükségszerűen a testet öltés titkához vezet. Egyértelműen a Krisztus-esemény a kereszténység, illetve a protestantizmus „szakramentális alapja”. Tillich számára az inkarnációban Isten és ember teremtsébből következő „örök egysége” mutatkozik meg,<sup>79</sup> a feltámadás és az Új Lét pedig elővételezi ennek az egységnek a helyreállítását. „Lényegileg” már mindig is létezett az egység, ezért „örök”: a szétesés – és ennek minden már érintett megnyilvánulása, a szent és a világi elkülönülése, ember és Isten elidegenedése, a vallás megjelenése, a vallás és a kultúra elkülönülése – az elidegenedett „létezési lét” velejárója, ez áll helyre az Új Létben, amely Krisztusban történelmileg megjelent, a mindenkori jelenben pedig a Szentlélek által van jelen (Lelki Jelenlét).

<sup>75</sup> RT, 113, 360.; PE, 218.

<sup>76</sup> RT, 136.; Tillich ebben az összefüggésben nem foglalkozik az írás és a beszéd megkülönböztetésével, azáltal, hogy a word szót beszédként szerepelteti, a magyar fordítás azt a benyomást kelti, mintha csak a beszélt nyelvről volna szó. Úgy tűnik, Tillich mind az írott, mind a mondott szó (beszéd) szűk értelmezését bírálja, bár az írott szónak egyértelműen kevesebb a szakramentális potenciálja.

<sup>77</sup> RT, 513.

<sup>78</sup> Uo.

<sup>79</sup> E tanulmány keretei nem teszik lehetővé Tillich krisztológiájának bírálását, amelynek könyvtárnyi irodalma van. A bírálók túlnyomó többsége szerint Tillich nem igazodik a chalcedoni hitvalláshoz. Az ellenkező állásponthoz lásd REIMER, James: Tillich's Christology in the Light of Chalcedon, in HUMMERL, Gert (ed.): *The Theological Paradox, Interdisciplinary Reflections on the Centre of Paul Tillich's Thought*, Berlin, De Gruyter, 1995, 122–140.

A Krisztus-esemény révén újfajta kettősséget nyer a szakramentalitás fogalma: egyrészt beszélhetünk teremtési szakramentalitásról (eddig leginkább erről volt szó), vagyis hogy a teremtett valóság önmeghaladó, mert mindenben jelen van a lét Istentől kapott ereje, másrészt krisztológiai és pneumatológiai szakramentalitásról, amelynek valóságát a krisztusi váltságmű és a Szentlélek jelenléte alapozza meg azáltal, hogy legyőzi a lényeg és a létezés szakadékát. A szakramentalitás e két fogalma valójában azonban szorosan összetartozik: úgy mondhatnánk, a teremtési szakramentalitás a létezés feltételei között nem tud kétértelműség nélkül megmutatkozni, „az élet szerkezeteiben mindig jelen van mindkét minőség, a szent és a profán”,<sup>80</sup> vagyis mindig ki van téve a profanizálódásnak egyrésztől, a démonizálódásnak másrésztől. Az Új Lét a Lelki Jelenlét által (vagyis Krisztus a Szentlélek által) e két folyamatot győzi le, ha töredékesen is. Ez azonban a teremtési szakramentalitás helyreállítása, hiszen Krisztus mint Logosz jelen van a teremtésben, és mint Tillich hangsúlyozza, a Lélek jelen van és munkálkodik a létezés valamennyi dimenziójában: a természeti és az emberi életben, valamint a történelemben.<sup>81</sup> Tillich egy korábbi példájával élve: az arc szakramentalitása egyrészt az eredendő Krisztus-képüsből következik, másrészt előképe a Megváltó Krisztusnak, akinek a képére alakulunk át, az ő arcának dicsőségét tükrözve.

Kétféle teológiai buktató is következik ebből: az elsőre inkább a protestantizmus hajlamos, ez nem más, mint a teremtési szakramentalitás háttérbe szorítása, amikor „elsikkadt az isteni létalap és az isteni teremtőiség hangsúlya”. Ebből adódik többek között a természet intrinzikus erejének elutasítása, valamint az ember teremtésből fakadó értékességének alábecsülése, pedig, ahogy Tillich írja, „az egész valóságra igent lehet mondani [...], a valóság lényegi jóságát nem teszi tönkre az egzisztenciális elidegenedés”.<sup>82</sup>

Másrészt viszont a protestáns princípium korrigálhatja a teremtési szakramentalitás egyoldalú hangsúlyozását. A fenti állítás a valóság lényegi jóságáról így folytatódik: „De az Új Lét váradalma egy átformált valóság reménysége”. Ha kizárólag azt hangsúlyozzuk, hogy minden, ami van, szent, háttérbe szorul az eszkatológiai oldal, a „még nem” – vagyis hogy az egység töredékesen valósul csak meg, a teljes helyreállítás még vár magára. Míg a manifesztáció teológusai joggal hangsúlyozzák a Krisztus-esemény kozmikus és természeti megfeleléseit, a halál és az újjászületés természeti ritmusával, a mitikus meghaló-feltámadó istenségekkel való párhuzamokat, fontos azt is kiemelni, ahogy Tillich is teszi, hogy a kereszténység számára elfogadhatatlan a pusztán természeti szentség (*natural sacrament*). Míg a természeti körforgás időtlensége nem ismeri a változást, az „új” fogalmát, a testet öltés üdvtörténeti esemény, amely révén valami egészen új kezdődik. A természet időtlensége azt jelentené, hogy csakis a „van szentsége” érvényes rá nézve, és ez a mágikus szakramentalizmus felé nyitja meg az utat, márpedig a keresztény szemlélet szerint az ember bukása a természetet

<sup>80</sup> RT, 436.

<sup>81</sup> Tillich kozmikus pneumatológiájáról lásd CHAN KA-FU, Keith: Pneumatological Sacramentality and Cosmic Humanity: Tillich, Orthodox Theology and Confucianism, in YAU-NANG, William – KA-FU, Keith Chan (eds.): *Paul Tillich and Asian Religions*, Berlin, de Gruyter, 2017, 221–238.

<sup>82</sup> RT, 575, 303.

is megrontotta. Nincsen tehát „pusztán természeti szentség” a kereszténységben, írja Tillich, de éppen azáltal nyerhet mégis szakramentális minőséget a természet, hogy részesévé válik az üdvtörténetnek. Mivel a Krisztus-esemény egyszerre történelmi és kozmikus, „Krisztus testében a természet egyesül a történelemmel”.<sup>83</sup> Így tiszteletben tarthatjuk a természet belső (intrinzikus) erejét, ami azt jelenti, hogy nem helyénvaló kontrollálni és úgymond „használni” Isten országának szolgálatában – a megváltás (üdvösség) hordozójaként és tárgyaként gondolhatunk rá. Ez lehet Tillich szerint a szakramentális szféra protestáns újrafelfedezésének alapja.<sup>84</sup>

A krisztológiában is visszaköszön tehát a két vallástípus dialektikája, mégpedig a horizontális és a vertikális, az idő- és térorientált szemlélet kettősségében. Tillich szerint a történelmi és a kozmikus inkarnáció víziójára egyaránt szükség van. Egyrészt fontos számára Jézus történetisége, hiszen, mint láttuk, időiség nélkül nem lenne értelme az „új” fogalmának, s így a helyreállító Új Lét megjelenésének sem.<sup>85</sup> Ugyanakkor a kozmikus Krisztus víziója nélkül Krisztus nem lehetne a kereszténység „alapvető szakramentális valósága”.<sup>86</sup> Ebből a szempontból is problémát jelent a perszonalista és individualista szemlélet: ha egy történelmi egyéniséget teszünk meg hitünk tárgyává, akkor egy egyént (önmagunkat) igyekezünk alávetni egy másik egyénnek (az ember Jézusnak). A Jézus-teológiát bírálva Tillich Pál Lélek-krisztológiájához folyamodik, amelynek értelmében Krisztust nem történelmi létezése szerint, hanem mint jelenvaló és megelevenítő Lelket ismerjük.<sup>87</sup> A páli pneumatológiában valósul meg a szintézis a hit típusai között: a Lélek egyrészt „jelen való”, vagyis szakramentálisan jelen van az élet valamennyi dimenziójában, másrészt „megelevenítő”, az Új Létet munkálja, a jövő felé mutat: ez jelenlétének prófétai-etikai aspektusa, hiszen ítélő, felforgató erő is egyben.<sup>88</sup>

Krisztus jelenlétét a Lélek által nem korlátozhatjuk a spirituális vagy vallási/egyházi szférára. A hierarchikus létszintek dualizmusát elutasítva Tillich az élet sokdimenziós egységéről – a dimenziók kölcsönös áthatásáról – beszél, amely elengedhetetlen megalapozása mindenfajta átfogó szakramentalitás-elméletnek. Isten Lelke jelen volt, jelen van és jelen lesz az élet valamennyi – a szervetlen, a szerves, a pszichológiai, a spirituális és a történelmi – dimenziókban egyaránt. A lét egysége, mindenek egybetartozása (a szakramentális szöttes) így krisztológiai és pneumatológiai megalapozást nyer, a történelmi dimenzió bekapcsolásával pedig az Isten Országá válik a legegységesebb, „az egész valóságot átfogó szimbólummá”, amely egyesíti a kozmikus, a társadalmi és a személyes elemet.<sup>89</sup>

<sup>83</sup> PE, 102, 106, 110.; RT, 111. Attól függően, hogy az adott teológus melyik vallási beállítottságot képviseli, Tillichet felváltva dicsérik vagy elmarasztalják historizmusa vagy annak hiánya miatt. (Az elsőre példa Harold OLIVER említett cikke, valamint REIMER: i. m., 137, 140.)

<sup>84</sup> PE, 103.

<sup>85</sup> Az Új Lét ténylegesülése történelmi folyamat által valósul meg (RT, 303).

<sup>86</sup> PE, xxiii, lásd RT, 304–305.

<sup>87</sup> RT, 475.; lásd még PE, xix.

<sup>88</sup> DF, 72–73.

<sup>89</sup> RT, 648.

Tillich ezzel megelőzi a nyugati kereszténység individualizmusát és a föld kiszákmányolását központi kérdésként kezelő kortárs teológusok munkásságát. Ilyen például a „mély inkarnáció” Nils Henrik Gregersen által kidolgozott elmélete, amely a testté lételet kiterjeszti a nem emberi világra, és Tillichhez hasonlóan összekapcsolja a pneumatológiával. Gregersen rámutat, hogy a *szarksz* szó a János evangéliumában sokdimenziós jelentéssel bír: Jézus Krisztus nem pusztán a Jézus nevű ember testét vette fel, hanem a teremtett anyagi világ teljességét, beleértve a szerves, sőt, a szervetlen világot is, a földet és minden élőlényt, és a Szentlélek által ma is együtt szenved a teremtett világgal.<sup>90</sup> Ahogy Tillich a természet szenvedéséről szóló híres prédikációjában mondja: „Megrázkódik a föld, amikor Krisztus meghal, és megrázkódik újra, amikor feltámad. A nap fénye kihuny, amikor Krisztus lehunyja szemét, és felragyog, amikor Krisztus legyőzi a halált.” Krisztus, a második Ádám belefoglalja az egyént és az egyházat – és megelőlegezve az egész teremtett világot – ebbe a kozmikus közösségbe. „Jézus Ember fiának neveztetik, ő a felülről való ember, az igaz ember, akiben legyőzötnek nem csak az emberiségben, hanem az univerzumban pusztító elidegenedés tragikus erői. Mert ha nem üdvözülni a természet, nem üdvözülni az ember sem, mert az ember a természetből való, a természet pedig az emberből.”<sup>91</sup>

Tillich, megelőzve sok mai teológust, hangsúlyozza, hogy ennek az átfogó szakramentális szemléletnek a hagyománya a keleti kereszténységben a legerősebb, és hogy a nyugati kereszténység, illetve a protestantizmus egyoldalúságait e szemlélet visszahódítása orvosolhatja. Az „Isten országa teljességében való egyetemes részesedés” eszméjét, írja, háttérbe szorította a perszonalista hangsúly, a tudati diktatúra fentebb elemzett lelkisége, amelynek szerves része a „személynek a másik személytől, illetve a személyesnek a személy-alattitól való radikális elszakadása” (utóbbit a természettel való viszony kapcsán tárgyaltuk). Az erősen „központosult személyiségek” spiritualitása ez, akik „az eksztatikus önkontroll és az örök sorsukért való kizárólagos felelősség elfogadása által elkülönítik magukat a teremtés teremtményi egységétől”. Az ige egyházainak, írja Tillich, „erős fogyatékosága, hogy a szakramentális elemmel együtt kizárják a megszentelésből, és a beteljesedésből az emberen kívüli világot”, valamint az egyéni sorsok összetartozását, az üdvösség közösségi dimenzióját is szem elől vesztik. Ezzel szemben a szakramentális egyházak, például a görög ortodox, mélyen értik az élet „sokdimenziós egységét”: azt, hogy a szent, a „végső magasztosság mindenben jelen van, és hogy a dolgok egyek teremtő alapjukban és a végső beteljesedésben”.<sup>92</sup>

<sup>90</sup> GREGERSEN, Nils Henrik: The Extended Body of Christ: Three Dimensions of Deep Incarnation, in GREGERSEN, Nils Henrik (ed.): *Incarnation: On the Scope and Depth of Christology*, Minneapolis, Fortress Press, 2015, 233–234.; Gregersen elméletére KODÁCSY Tamás cikke hívta fel a figyelmemet: Megtestesülés a létezés gyökereig: a mély inkarnáció, in HUSZÁR András (szerk.): *A természet könyvének újranyitása, Tanulmányosorozat a klímasemleges Magyarország elérésének megalapozásáról*, Budapest, L'Harmattan, 2021, 58–66.

<sup>91</sup> *SF*, 84, 85.

<sup>92</sup> *RT*, 637, 658–659.

## Konklúzió

Paul Tillich gondolatai a protestantizmusról – „veszélyeiről és a benne rejlő ígéretekről, kudarcairól és kreatív lehetőségeiről”<sup>93</sup> – a mai napig jelentős mértékben hozzájárulhatnak a protestáns önreflexióhoz, amely Magyarországon ritkán jelenik meg a teológiai és egyházi diskurzusban. Tillich dialektikus szemléletét alapul véve önkritikus módon folytathatunk ökumenikus párbeszédet, és teológiailag is értelmezhetővé válnak olyan jelenségek, mint például a növekvő érdeklődés protestánsok, köztük számos lelkész részéről a katolikus lelkiség különböző ágai – elsősorban a jezsuita lelkigyakorlat, a bencés hagyomány és a zarándoklat – iránt. „Itt van a *kairosz*, a lehetőségekkel teli idő a protestáns–katolikus kapcsolatok számára – írta Tillich 1963-ban –; a protestáns teológiának rá kell ébrednie erre”.<sup>94</sup> Úgy gondolom, a *kairosz* ma is itt van: tovább kell folytatnunk Tillich elmékedését arról, hogy mit is jelent a protestáns teológiában és hitéletben a „szakramentális alap”, és hogyan élhet az jótékony feszültségben a protestáns princípiummal.

---

<sup>93</sup> PE, viii.

<sup>94</sup> RT, 377.



Réde, a református templom nagyharangja



Kustár György

# RENÉ GIRARD ÉS A MIMÉZIS ONTOLÓGIÁJA

René Girard (1923–2015) neves francia történész, irodalomkritikus és a szociológiai tudományok elméleti teoretikusa. Az Indianai Egyetemen megkezdett irodalomtörténet-oktatói tevékenysége során fedezte fel későbbi elméletének alapjait, a „mimetikus vágyat”. Többek közt a Duke, a John Hopkins és a Stanford egyetemek tanára, ez utóbbin tanít 1981-től nyugdíjazásáig, 2005-ben nyeri el a francia akadémia legmagasabb rangú kitüntetését. 2015. november 5-én hunyt el, 92 éves korában.

## Mimézis

Girard Platónig vezet vissza az imitációval kapcsolatos félreértéseket.<sup>1</sup> Szerinte ugyanis Platón definíciója, mely nem veszi figyelembe a birtoklás és a szerzés szerepét az imitációban, alapvetően eltorzítja az mimézisről alkotott felfogásunkat. Ez az oka annak, hogy a kulturális antropológia és az etnográfia nem tudja kezelni a vallási fogalmakat, és nem tud egységes keretet kialakítani a rítusok, valamint a szakrális jelenségek vizsgálatára. Meggyőződése szerint egy egyszerű alapmechanizmus határozza meg az ember viselkedését, főleg az egyébként méltatlanul „primitívnek” bélyegzett népek esetében, de bármilyen emberi kultúrában. Girard számára a mimézis, pontosabban annak eredője, a „mimetikus vágy” (*desiré mimétique*) Marcel Jousse felfogásához hasonlóan egy belénk kódolt biológiai-pszichológiai adottság.<sup>2</sup> Az agy olyan „mimetikus gép”-ként fog-

<sup>1</sup> GIRARD, René: *De choses cachées depuis la fondation du monde*, Paris, Bernard Grasset, 1978, 16–17. Magyarul: GIRARD, René: *Mi rejtve volt a világ teremtésétől fogva*, ford. LISZTES GÁBOR – SZALAY Gabriella, Budapest, L'Harmattan, 2013. Az oldalszámokat az eredeti kiadás alapján hozom.

<sup>2</sup> Uo., 18, 44.; Vö. GIRARD, René – WILLIAMS, James G.: *The Anthropology of the Cross*: A

ható fel, mely alapvetően a másakra hangolt. Emiatt a mimézis nem egyszerűen imitáció, valami külsődleges tudatos elsajátítása, hanem egy épphogy nem tudatos alapmechanizmus következménye.<sup>3</sup> Ezt az alapmechanizmust (mimetikus reflex) még nem jellemzi a reflexió vagy valamiféle tudatosság. Rendszerezése, nyelvbe rögzítése, valamint szabályozott, tabukkal körbepátyázott ritualizálása akkor következik be, amikor a mimézis ismétlődése mintázatot rajzol és folytonosságot kezd alkotni, ezzel megteremtve a reprezentáció lehetőségét.<sup>4</sup> A reprezentáció különböző formái tehát, köztük a rítusok is, késői fejlemények, egy hosszú folyamat végeredményei, melyek mégsem a valódi mimetikus konfliktust mutatják be. A mimézis univerzális eseménye úgy áll a reprezentáció mögött, hogy mindvégig tudattalan marad. A rítusokban és a narrációkban rejlő szórványos elszólások hálója az éles szemű kutató számára azonban a mélyben rejlő dinamika beszédes jeleit nyújtja.

Az ősi rítusok, melyeknek központi eleme az áldozat, tulajdonképpen az imitáció belső mechanizmusából származnak. Mi van a rítusok mélyén? A rítus tulajdonképpen a mimetikus konfliktusból fakadó agresszió kezelése.<sup>5</sup> A mimetikus konfliktus alapja pedig az a dinamizmus, mely során „a mimézis azt a tárgyat igyekszik megszerezni, amelyet a modell kíván”.<sup>6</sup> A folyamat bonyolultabb, mint amilyennek látszik, mert a mimézis nem egyszerű leutánzás. De nem is egyszerűen arról van szó, hogy a két fél egymástól függetlenül ugyanarra a tárgyra vágyakozik. Maga a modellnek választott eszménykép kelti fel a tárgy iránti vágyat, azzal, ahogyan ő vágyakozik.<sup>7</sup> A mimézis eredője a másik, akit az ember „Istenné tesz a maga számára”.<sup>8</sup> Kicsit formálisabban fogalmazva<sup>9</sup> a modell-személy (A) az a személy lesz „B” számára, aki a világot, annak szerkezetét, a szerzés célját és vágyott értékét is közvetíti. Ez alapvetően és mindvégig aszimmetrikus viszony marad: „A” az őt követni vágyakozóhoz képest, legalábbis „B” szerint, közelebb van a vágyotthoz, netalán birtokolja is azt. A közvetítő által felkeltett mimetikus vágy (*desiré mimétique*) többé már nem kerülheti ki a másikat, mivel vágya és vágyakozásának tárgya megegyezik a mediátoréval.<sup>10</sup> A mimetikus vágy tehát nem egyszerű étvágy, ami valamilyen külső tárgyra és annak bekebelezésére irányul. „Amire a riválissá váló imitátor vágyik, az a »lét«, melyet a másik birtokol, vagy birtokolni látszik. A személy ezért a másokra néz, hogy az infor-

---

Conversation with René Girard, in WILLIAMS, James G. (ed.): *The Girard Reader*, New York, Crossroad Publishing Company, 1996, 262–288, 267.

<sup>3</sup> Girard határozottan tartózkodik az „imitáció” fogalom használatától: számára az imitáció elkoptatott, túlságosan is szűk értelemben használt fogalom lett (GIRARD: *De choses cachées*, 26.).

<sup>4</sup> GIRARD – WILLIAMS: *The Anthropology of the Cross*, 268.

<sup>5</sup> GIRARD: *De choses cachées*, 30.

<sup>6</sup> WILLIAMS: *The Girard Reader*, 289–294, 289.

<sup>7</sup> GIRARD, René: *Violence and the Sacred*, transl. GREGORY, Patrick, Baltimore – London, John Hopkins University Press, 1989, 145.

<sup>8</sup> Girard René: *Deceit, Desire and the Novel*, transl. FRECCERO, Yvonne, Baltimore, John Hopkins University Press, 1965, 119.

<sup>9</sup> Ez a formularizálás Girardé, ld. GIRARD, René: *Mimesis and Violence: Perspectives in Cultural Criticism*, *Berkshire Review* 14, 1979, 9–19.; Újranyomva in WILLIAMS: *The Girard Reader*, 9–19.

<sup>10</sup> GIRARD: *Deceit*, 7.

málja őt arról, amire vágyania kell, annak érdekében, hogy azt a léte megismerhesse. Ha pedig a modell, aki láthatóan már felsőbbrendű léttel bír, még vágyik néhány dologra, akkor azok a dolgok [a követő szerint] őt bizonyára a lét még nagyobb bőségében tudják részéssíteni. Tehát ez [a mimézis] nem szavakon keresztül történik, hanem saját vágyának példaképe által, amelyet a modell közvetít a személynek, annak különleges vágyottsága miatt.”<sup>11</sup>

A meghatározásból kiderül, a mimetikus struktúra nem másodlagos, nem egy lezárt, önálló személyiséghez hozzáadódó kinyílás a másik felé. Arról van szó, hogy a „követő” létének értelmét, önmaga definícióját nyeri el a másiktól. Így a mimézis egy végelethetetlen láncolat, mely a modellt és követőjét is kölcsönös, (egy)mástól függő önmeghatározásban tartja egybe. Girard itt Jousse-hoz hasonlóan a legerendőbb antropológiai, girardi kifejezéssel a meta-antropológiai szintet kutatja,<sup>12</sup> és azt ő az ember *inter-szubjektivitásában* véli megtalálni. Ezzel együtt bármilyen individuális „önérték” fogalma vagy egy önmagában (modelltől elválasztott) értékes és kívánandó ideál illúzióként lepleződik le.<sup>13</sup> A freudi pszichoanalitikus modell például egyszerűen a mitológiákhoz való visszahajlás, mégpedig azáltal, hogy a külsőbe („halálvágy”, „öszön”, „tudatalatti”) projektálja azt, ami valójában személyközi esemény.<sup>14</sup> Ezzel függ össze a pszichoanalízis másik nagy tévedése: az embert „monász”-ként, zárt egységként kezeli.<sup>15</sup> Az „egyén” és a szubjektivizmus a modern ember legnagyobb öncsalása, mely tulajdonképpen elrejtőzködésének következménye: elzárkózik, mert félelme szerint saját imitatív voltát felfedve elveszíti önmagát.<sup>16</sup> Girard vehemens romantika-kritikájának célja annak kimutatása, hogy az ember valójában nem individuális, hanem az egyetlen girardi neologizmussal: „interdividuális” (*l'interdividualité*).<sup>17</sup> Mindig egy „háromszögben” áll: vágya „trianguláris”, mert az mindig a kívánt tárggyal és a modellel való együttállásban létezik.<sup>18</sup>

Csakhogy hármasságának kikerülhetetlen közegébe bonyolódva „A” mimézise akadályba ütközik. Mivel ugyanaz vágyának tárgya, mint „B”-é, rivalizálás veszi kezdetét. Modell és követő viszonya a közös cél miatt konfliktusba fordul, és „B” az „A” számára akadály, „A” „B” számára pedig fenyegetéssé válik.<sup>19</sup> „A” meggyőzi magát arról, hogy vágya „spontán”, kizárólag a tárgyhoz kötődik, és „B” valaki, aki ennek

<sup>11</sup> GIRARD: *Violence and the Sacred*, 146.

<sup>12</sup> GIRARD: *De choses cachées*, 267.

<sup>13</sup> Ennek a romantikus ideálnak az irodalmi lecsapódását és annak ugyanazokon a szövegeken átütő cáfolatát ld. Girard elemzésében a *Deceit, Desire and the Novel* lapjain.

<sup>14</sup> GIRARD: *Violence and the Sacred*, 145, 151, és a Freudról szóló fejezetek (169–192, 193–222.); Uő.: *Deceit*, 16.

<sup>15</sup> GIRARD: *De choses cachées*, 331.

<sup>16</sup> GIRARD – WILLIAMS: *The Anthropology of the Cross*, 267.; GIRARD: *Deceit*, 15.

<sup>17</sup> Lásd a mimézis definícióját in WILLIAMS: *The Girard Reader*, 290, a kifejezést GIRARD: *De choses cachées*, 305.

<sup>18</sup> GIRARD: *Deceit*, 2, 12.: „Ez a háromszög nem *Gestalt*. A valódi struktúrák interszubjektívek. Nem lokalizálhatók sehová, és a háromszög semmilyen realitással nem bír: ez egy szisztematikus metafora, szisztematikusán kifejtve.”

<sup>19</sup> GIRARD: *Mimesis and Violence*, 9.

elérésében meg akarja akadályozni őt.<sup>20</sup> Ha a követés túl tökéletes, maga a modell, „B” is fenyegetve kezdi érezni magát, és igyekszik megakadályozni követője célbaérését.<sup>21</sup> A versengés, az „imitációra való felszólítottág” („Kövess engem!”) és az imitáció megtagadásának („Ne kövess!” vagy „Nem követlek!”) „kettős köteleke” (*double bind*) válik a viszonyt meghatározó alapképletté.<sup>22</sup> Az agresszió és az abból származó irigység, a vetélkedés, a gyűlölet ennek a hármasság együtállásából származó imitatív körnek (*mimésis de rivalité*) a következménye. „Nincs tehát »normális« működés, melynek az agresszió különböző formája devianciája lehetne”.<sup>23</sup> Az agresszió és az ösztönös mimézis, mely, mint látjuk, a „szerzés” és „birtokba vétel” mimikája, nem választható el egymástól.<sup>24</sup> Az agresszió és a vágyakozás egyre erősödő összefonódása nemhogy nem törli el, de erősíti a mimetikus viszonyt, és a modellt is stabilizálja szerepében.<sup>25</sup> Ami a folyamat megértését még nehezebbé teszi, hogy a dinamizmus nem tudatos, a legtöbbször nem felfedhető, vagy tudatosan elfojtott.<sup>26</sup> Amikor a rivalizálás komolyra fordul, kölcsönös mimézis veszi kezdetét: a modell követővé, és a követő modellé alakul. Ebben a folyamatban a másik „ikerré” válik, és az imitáció elveszti szem elől a tárgyat, amiért a harc folyik.<sup>27</sup> Ez „monstrózus kettős” (*monstruos double*) a másik agressziójának másolása révén felfokozódik, és az egymás elleni harc különböző végkifejlethez vezethet. Lehetséges végeredmények az örület, a rivális legyőzése, teljes megsemmisítése vagy a feloldozás keresése.

Az utóbbi megoldás egy már tipikusan közösségi megoldás a felgyülemlett agresszió levezetésére, a közösség széthullásának elkerülése érdekében. Itt lép színre a mimézis szociális és egész közösségeket meghatározó karaktere. A mimézis ennek a folyamatnak a sodrában újabb formát vesz, de úgy, hogy az alapmechanizmus ugyanaz marad. A vágyott elérése több követőt gyűjt a példakép köré, és innentől a mimetikus konfliktus közösségi eseménnyé válik. A feloldozás folyamatában a rivális viszonyban állók a saját közegükön belüli anomáliák magyarázatára valamilyen külső okot keresnek, majd az okot egy személyre vetítik. Így az egymás ellen fordított erőszak egy közös áldozatra, a választott „bűnbakra” kezd irányulni, aki a konfliktusok összes terhét lesz kénytelen cipelni. Mivel a bűnbakról meggyőződéssel hiszik, hogy minden rossz okozója, eltávolítása, feláldozása válik a békéhez vezető egyetlen úttá.<sup>28</sup> Így válik a bűnbak jóvá és rosszá egyaránt: minden aljasságra képes, ártó hatalommal bíró gonosszá, de halála vagy eltávolítása révén felszabadítóvá és jóságossá. Ennek a folyamatnak a ritualizálása

<sup>20</sup> GIRARD: *Deceit*, 12.

<sup>21</sup> GIRARD: *De choses cachées*, 315.

<sup>22</sup> GIRARD: *Violence and the Sacred*, 147kk.; Uő.: *De choses cachées*, 323kk.

<sup>23</sup> GIRARD: *Violence and the Sacred*, 144.

<sup>24</sup> Uo., 145.

<sup>25</sup> GIRARD: *Deceit*, 13.

<sup>26</sup> Girardot kritikusai éppen ezért hübrisssel vádolják meg; egy nem látható folyamat felfedezésének előjogát tulajdonítja magának. Girard válaszában elméletének előzményeiként az egyházatyákat és Nietzschét is megnevezi, akik már látták a problémát. Girard – Williams: *The Anthropology of the Cross*, 274.

<sup>27</sup> GIRARD: *Violence and the Sacred*, 159.

<sup>28</sup> GIRARD: *Mimesis and Violence*, 11.; és Uő.: *Violence and the Sacred*, 95.

tulajdonképpen a „mimetikus krízis” csatornázását és tragikus következmények nélküli katarzisát teszi lehetővé. Girard szerint lényegi eleme a rendszernek, hogy a folyamat a mimetikus krízis *következményeit* kezeli, és nem magát a krízist. Az agresszió úgy oldódik fel a rituális gyilkosság során, hogy az irányító erő rejtve marad.

A különböző mítoszok, és a „primitív” népek rítusai ennek az alapidinamikának öntudatlan kifejezései és csatornái. A kozmológiai mítoszok kezdetén megeső rivalizálás és gyilkosság, aztán az ebből származó béke ezt a folyamatot írja le.<sup>29</sup> És a rítus is „az eredeti, spontán »lincselés« megismétlése, amely helyreállította a rendet a közösségen belül, újra megteremtve a helyettes áldozat alakja körül a szociális egyetértésnek azt az érzetét, amelyet a kölcsönös erőszak kitörése rombolt szét.”<sup>30</sup> A társadalmak tulajdonképpen azokra a mítoszokra épülnek, amelyek ezt a rituális agresszióvezetést szabályozzák, ezzel pedig az is világossá válik, hogy az emberi kultúra a tabuizált és csatornázott, végeláthatatlan agresszió világa. A folyamat, az agresszió és annak fenntartásáért felelős erő a „Sátán”, azaz egyszerre személy és nem személy.<sup>31</sup>

### A pozitív mimézis

Az összetett elméletnek nem szükséges minden elemét megvizsgálnunk. Annál fontosabb az a tény, hogy Girard, a keresztyén igazság megismerése után a mimézis egy másik oldalát pillantja meg. Míg korábban erre nem utal, sőt arra hajlik, hogy a mimézist és az agressziót egymásba átjárhatóvá tegye, egyre inkább felismeri, hogy a mimetikus vágy önmagában és eredendően nem rossz.<sup>32</sup> A vágy alapvetően radikális nyitottság a másik irányában.<sup>33</sup> Ez aztán továbbfejlődhet a szeretet vagy a másik ellen forduló agresszió irányába.

Jézus ebben a képletben az agressziót kiváltó mimetikus vágy ellenpólusa, a szeretetre hívó teljesen önmagát adó. Ő az Atya utánzója, mely egy kettős folyamatban fejlődik. Jézus odaadása az erőszak körének leleplezését és megszűnését végzi, azzal, hogy a szeretetben a legvégsőig kitart. Jézus utánzása és a rivalizáló mimézis közt az a különbség, hogy Jézus pozitív példakövetésre hív, mely abszolút mentes az erőszaktól.<sup>34</sup> Ő úgy lép be az erőszak játszmájába, hogy attól érintetlen marad, és éppen azért lehet Isten Fia, mivel halála úgy kezdi ki az erőszakot, hogy ő nem válaszol erőszakkal. Ő „egyedül képes ezektől a struktúráktól megszabadulni, és kimenekíteni bennünket

<sup>29</sup> GIRARD: *Violence and the Sacred*, 94.

<sup>30</sup> Uo., 95. Ezen a ponton látszik, mennyit köszönhet Girard Sigmund Freud *Totem és tabu*ban kifejtett elméletének.

<sup>31</sup> GIRARD, René: *I See Satan Fall Like Lightning*, transl. WILLIAMS, James G., New York, Orbis Books, 2001, 126. Magyarul: GIRARD, René: *Látám a Sátánt, mint villámlást lehellani az égből. A kereszténység kritikai apológiája*, ford. SUJTÓ László, Budapest, Atlantisz, 2013. A szöveget az angol kiadás oldalszámai alapján idézem. Vö. WILLIAMS: *The Girard Reader*, 161.

<sup>32</sup> STEINMAIR-PÖSEL, Petra: Original Sin, Grace and Positive Mimesis, *Journal of Violence, Mimesis and Culture*, 14. évfolyam, 2007/1, 1–12, 2.; Vö. MILLER, Mark T.: Imitating Christ's Cross, Lonergan and Girard on How and Why, *The Heythrop Journal*, 54. évfolyam, 2013/9, 859–879, 869.

<sup>33</sup> WILLIAMS: *The Girard Reader*, 60.

<sup>34</sup> WILLIAMS: *The Girard Reader*, 185.

dominanciájuk alól”.<sup>35</sup> Girard szerint Jézus munkásságának kulcsa a kereszt eseménye.<sup>36</sup> Azzal, hogy Jézus ártatlanul szenved, az erőszak erőszakossága, pusztá értelmetlensége leplezetlenül válik láthatóvá. Girard nem győzi hangsúlyozni, hogy Jézus maga „bűnbakként” hal meg ugyan, de nem áldozatként.<sup>37</sup> A „helyettes áldozat” koncepciója szerinte ugyanis az önmagát fenntartani akaró, mítoszokban jelenlévő hazugság, mely az agresszió igazolhatóságát állítja, és ezzel a „rivalizáló mimézist” akarja hatályban tartani. Ez Istent brutális erőszaktevőként mutatja be, aki elfogadja a „bűnbakképzés” mechanizmusát, „paktumot köt” a Fiúval, és maga is a rituális áldozat-végrehajtók oldalára áll.<sup>38</sup> Jézus azonban nem lép bele ebbe a játékba, hanem abban a pillanatban, melyben elhallgattatják, szólal fel, és leplezi le az ördögi mechanizmust.<sup>39</sup> A Szentírás mint ennek tanúja szintén a mítoszokkal szembenálló pozíciót képvisel: nem a bűnbakképzők és végrehajtók, hanem az áldozatok pártját fogja, az ő nézőpontjukból mutatja be az eseményeket, miközben leplezi a kiszolgáltatottak és megöltek ártatlanságát, ezzel pedig az elkövetők bűnét.<sup>40</sup> Ez azt jelenti, hogy sem Istent, sem Jézust nem lehet kikérdezni tettének indítékáról: arról egyedül az emberiséget kell megkérdezni. Az erőszak körének és fenntartásának ugyanis semmi köze Istenhez: az a mi felelősségünk.<sup>41</sup>

### Jézus követése

A pozitív mimézis tulajdonképpen az Atyától kiinduló folyamat. Jézus maga az Atyát követi, bennünket pedig az ő követésére buzdít. A követés nem valamiféle aszketizmus vagy az ő tetteinek másolása. „Amire Jézus hív, az az, hogy *vágyát* utánozzuk; a lelkületét (*spirit*), ami afelé a cél felé irányítja őt, melyre figyelme összpontosul: az Atya Istenhez olyannyira hasonlónak válni, amennyire csak lehetséges.”<sup>42</sup> Jézus utánzása tehát a mimézis alapmechanizmusának megismétlése, az agresszió és rivalizálás eleme nélkül: úgy követni, hogy a mediátor, a közvetítő nem válik akadállyá, sem „ikerré”. Ebből az imitációból hiányzik az egoizmus – Jézus ugyanis nem a saját vágyát helyezi előtérbe, hanem „az Atya tökéletes *képe* szeretne lenni”.<sup>43</sup> A követés az önmagunkkal szembenezés első lépésével kezdődik, amikor az evangéliumokat olvasva lelepleződik a saját gyilkos agresszióknak és rivális mimetikus működésünk.<sup>44</sup> Ezután megváltozik a követés előjele: nem a bűnbakképzés, hanem az áldozatokkal való együttérzés lesz az imitáció következménye.<sup>45</sup>

<sup>35</sup> GIRARD: *De choses cachées*, 219.

<sup>36</sup> LEHMKÜHLER, Karsten: Jesus als Sündenbock? – Gespräch mit René Girard, *Neue Zeitschrift für Systematische Theologie und Religionsphilosophie*, 46. évfolyam, 2004/3, 364–386.; GIRARD, René: *The Scapegoat*, transl. FRECCERO, Yvonne, Baltimore, John Hopkins University Press, 1986, 102.

<sup>37</sup> GIRARD: *I See Satan*, 122–125, 131–136.; Uő.: *De choses cachées*, 182–185, 200.; Uő.: *The Scapegoat*, 113–124, kül. 119kk.

<sup>38</sup> GIRARD: *De choses cachées*, 205–209.

<sup>39</sup> WILLIAMS: *The Girard Reader*, 191.

<sup>40</sup> GIRARD: *I See Satan*, 106–115.

<sup>41</sup> WILLIAMS: *The Girard Reader*, 186.

<sup>42</sup> GIRARD: *I See Satan*, 13.

<sup>43</sup> Uo.

<sup>44</sup> Uo., 125.

<sup>45</sup> GIRARD: *De choses cachées*, 163.

Jézus követése azt jelenti, hogy ő az Atya Igéjével azonosítja magát, és ő ennek az Igének a követésére hív fel. Érdekes, amit Girard mond: Isten Igéjének követése elsősorban tett, eredője a tette felszólítás: „Én pedig azt mondom nektek: Szeressétek ellenségeiteket, és imádkozzatok azokért, akik üldöznek titeket, hogy legyetek mennyei Atyátoknak fiai...” (Mt 5,44k).<sup>46</sup> „Hogy Jézus nem pusztán egy hős, azt igazolja, amikor Jézus ennek az igének a fényében cselekszik, akkor is, amikor a körülötte lévő emberek reakciója megváltozik.”<sup>47</sup> Vagyis a Logosz a szeretet tette, mely eltörli, pontosabban átformálja (*converts*) a mimetikus vágyat.<sup>48</sup> A követésre felszólító ige nem tekinthető Jézus kizárólagos birtokának. Mivel amit Jézus tett, nem szabadíthat fel a felelősség alól, Girard hangsúlyozza: „az egész emberiség arra hivatott, hogy Isten fia legyen”.<sup>49</sup> A jézusi követés azért sajátos, mert egyedül ő volt képes teljesen azonosulni az Igével.<sup>50</sup> Az Ige egybefogja egymással a szeretet és a tudás fogalmát.<sup>51</sup> Önmagában semmilyen tudás nem vezet az áldozat felmentéséig, mivel minden ilyen tudás elkerüli a tesztet, mely saját bűnbakképző mechanizmusának feltárására irányul. Ellenben a szeretet ki tud menekülni ebből a dinamikából, és képes másként létezni.<sup>52</sup> Vagyis Isten igéjével azonosulni nem egyenlő ismereni, mivel a követés „nem egy nagyvonalú reprezentáció; az Atya lényegét mutatja meg. Arra hív, hogy *olyanok legyünk*, mint az Atya, vagyis úgy *viselkedjünk*, mint ő. Az Atya szava, mely azonos az Atyával, tartalmilag azt mondja meg, ki is az Atya, hogy képesek legyenek őt követni az emberek.”<sup>53</sup> A követés mozzanatában benne rejlik a hagyomány hiteles megőrzésének folyamata is. Érdeemes idézni, amit Girard ezzel kapcsolatban mond: „Az áldozatnak éppen abban a pillanatban kell megnyilvánulnia, amikor az erőszak lezárja az ajkait. Eleget kell ahhoz mondania, hogy az erőszakot magára uszítsa. De ez nem kell feltétlenül abban a sötét és hallucinációs légkörben megtörténjen, amely a többi vallást jellemzi, és ami azt az intellektuális zavart okozza, mely segít eltakarni azok megalapozó mechanizmusait. Szükség van tanúkra, akik eléggé tisztán-látók ahhoz, hogy úgy elevenítsék fel az emlékeket, ahogy azok voltak, oly kevéssé változtatva meg a jelentőségét (*significance*), amennyire csak lehetséges. Hogy ez megtörténhessen, a tanúknak már ennek a kivételes személynek a befolyása alatt kell lenniük. Ők maguk nem kerülhetik el a kollektív erőszak szorítását, de ez csak ideig való lesz. Azt követően felépülnek, és olyan formában fogják leírni az eseményt – mely maga alapvetően egy átalakulás (*transfiguration*) –, ami nem alakítja (*transfigure*) át azt.”<sup>54</sup> A követés kezdőpontja

<sup>46</sup> Uo., 292.

<sup>47</sup> Uo.

<sup>48</sup> ADAMS, Rebecca: Violence, Difference, Sacrifice: A Conversation with René Girard, *Religion and Literature*, 25. évfolyam, 1993/2, 9–33, 2–3.

<sup>49</sup> WILLIAMS: *The Girard Reader*, 186.

<sup>50</sup> Uo., 190.

<sup>51</sup> Girard elsősorban Anders Nygren ἀγαπή-fogalmával dolgozik. GIRARD: *De choses cachées*, 277.

<sup>52</sup> Uo.

<sup>53</sup> Uo., 269. – kiem. K. Gy.

<sup>54</sup> WILLIAMS: *The Girard Reader*, 192.

pontszerű, mivel a tanítványná-lét valójában a „Paraklétosz” munkája, és a hirtelen megvilágosodás fedi fel a mimetikus rivalizálás törvényeit.<sup>55</sup>

Girard itt egy nagyon is konzervatív hagyományozásméletet vázol, amely alapvetően mégis érdekes, mivel a mimézist emeli hitelességi kritériummá. Ha ugyanis a tanú osztozik a mesternek az agresszió mechanizmusát leleplező felismerésében, és a mester „befolyása” alatt áll, ami Girard szerint a Jézus vágyaival való azonosulást jelenti, akkor mindaz, ami az Újszövetség lapjain élénk tárul, megbízható. Ennek oka, hogy a Szentírás azt az antropológiai felismerést ismétli meg, melyre Girard korábbi elemzéseiben szert tesz, még akkor is, ha ezt „kevert formában teszi”, vagyis „küzdve azért, hogy annak az Istennek a kijelentését, aki felszabadítja az áldozatokat, megfogalmazza a szent erőszak mítosza ellen, amely dominálja azt a kulturális miliőt, melyből Izrael el lett hívva, hogy Isten kivétele legyen a világban”.<sup>56</sup>

Mivel ez a dimenzió kultúrák mögött meghúzódó realitás, a konkrét megnyilvánulási formák ugyanannak a mechanizmusnak a különböző esetei, és a Szentírás ezt demitologizáló folyamatában is ennek a dinamikának a fokozatos lebontását látjuk.<sup>57</sup> Ami még ennél is fontosabb, az a felvetése, hogy a hitelesség alapvetően *morális* kategória. Jézus megértése azt jelenti, követni őt, úgy, ahogyan ő vágyott és cselekedett: tisztán, erőszakmentesen, nagyvonalúan. Ez még úgy is igaz, hogy Girard nem a követés konkrét kritériumait és magukat a jézusi tetteket elemzi. Leírása megmarad az imitáció felmutatásánál és *teológiai* alapvonásainak felvázolásánál.

## Kritika

Girard máig tartó hatással van a pszichológiára, antropológiára és a teológiára is.<sup>58</sup> Rendszere azonban nem mentes a következetlenségektől és a felszíniségtől. Bruce Chilton szerint bibliai hermeneutikája „orientációját tekintve nyíltan etikus és programmatikus (azt is mondhatnánk, evangélikál)”.<sup>59</sup> Ez még nem vesz el Girard elemzéseiből, hiszen a konzervativizmus önmagában nem dönt a vizsgálat igazságtar-

<sup>55</sup> GIRARD: *I See Satan*, 189–193.

<sup>56</sup> WILLIAMS, James G.: Sacrifice, Mimesis, and the Genesis of Violence: A Response to Bruce Chilton, *Bulletin for Biblical Research*, 3. évfolyam, 1993/1, 31–47, 32.

<sup>57</sup> GIRARD: *I See Satan*, 106–115.

<sup>58</sup> A „girardiánusok” számos tudományterületen alkalmazzák a mimetikus teóriát. A pszichológia területéről többek közt Andrew Meltzoff, a fiziológia területéről Vittorio Gallese, a neuro-pszichológia oldaláról Scott R. Garrels, a közgazdaság-tudomány területéről Andrew Feenberg, Michael Aglietta, André Orlean, a teológia területéről többek között Gil Bailie, James Alison, Raymund Schwager, Robert Hammerton-Kelly, James Williams alkalmazzák Girard felismeréseit. Anthony Bartlett, Craig L. Nesson pedig Jézus halálának nem-helyettes áldozatként értelmezéséhez merítenek Girardtól. A pszichológiai iskola és hatása részletesebb áttekintéshez lásd a szintén „girardiánus” Eugene Webb áttekintését: *The New Social Psychology of France: The Girardian School*, *Religion*, 23. évfolyam, 1993/3, 255–263.; Girard átfogó hatásához éves szinten naprakész bibliográfiát nyújt REGENSBURGER, Dietmar: *Bibliography of Literature on the Mimetic Theory*, vol. I–XXXIX, *Bulletin of the Colloquium on Violence & Religion*, 1991–2015.

<sup>59</sup> CHILTON, Bruce: René Girard, James Williams and the Genesis of Violence, *Bulletin of Biblical Research*, 3. évfolyam, 1993/1, 17–29, 20.



talmával kapcsolatban. Csakhogy Chilton helyesen látja, hogy Girard értelmezései sok esetben szembemennek a bibliai szöveggel, és erőltetetté válnak. Amikor például Keresztelő János kivégzését spontán lincselésként akarja értelmezni, ellentmond annak a szövegrésznek, mely szerint Heródes „meg akarta őt ölni, de félt a néptől, mert prófétának tartották őt” (Mt 14,5).<sup>60</sup> A szöveg szerint a lakoma vendégei nem a mimetikus agresszió spontán előtörésének példái, ahogy azt Girard láttatni szeretné: a vendégek az elhamarkodott fogadalom miatt döntéshelyzetbe került uralkodó szavahihetőségének lesznek bírái. Ez viszont a bűnbakképzéshez képest teljesen más dinamika.<sup>61</sup> Apró, de kiábrándító hibát ejt, amikor Péter és Pál megtérésének egyébként nagyon eltérő eseményét a csoportdinamika áldozatává váló két férfi hasonló utat bejáró eszmélésnek tekinti. A két eset hasonlóságát szemléltető szavai naivra sikerülnek: „A kérdés, amit Péter kiolvas Jézus szeméből: »Miért üldözöl engem?« Saul egyenesen Jézus szájából hallja [...]».<sup>62</sup> Ez a pszichologizáló olvasat egyrészt nem igazolható a szövegből, másfelől tipikus példája annak, hogy a nagyon is többértelmű jézusi pillantást miként lehet leszűkítő módon egy irányba olvasni.

Az eseményeket ilyen módon egyneműsítő olvasat az evangéliumok harmonizálásával folytatódik, ezáltal pedig Girard figyelmen kívül hagyja a köztük lévő teológiai és hangsúlybeli különbségeket. Mi több, az antropológiai elmélet univerzális szemlélete miatt az első századbéli társadalmi és politikai viszonyok teljesen kikerülnek a látószögből, és súlytalanná válnak a megértés során.<sup>63</sup> Nyilván Girard hermeneutikai szinten olvas, és nem bibliatudósként, azonban sok esetben bántó az a leegyszerűsítő olvasat, mely tematikus szinten is érvényesül: Jézust Girard például teljességgel erőszakmentesnek állítja be. Emiatt viszont olyan agresszív történetet, mint a templomtisztítás, egyáltalán nem említ. Mivel a szociológiai dimenziót elhagyja az elemzések során, az a dilemma, melyet többek közt Gerd Theissen is megfogalmaz, szintén a látóhatárán kívül reked. Theissen szerint ugyanis Jézus egy marginális csoport tagja, mely életformájával és tanításával irritációt vált ki a környezetéből. Ezt a Jézus-mozgalomnak integrálnia kell, és ezt meg is teszi: az önstigmatizáció tudatos eszközével, melyben megerősíti a maga marginális és ellenzéki szerepét.<sup>64</sup> Ráadásul, ahogyan ezt az őskereszténység elemzései kimutatják, az önstigmatizáció csak az egyik eszköze az agresszió elvezetésének és semlegesítésének.<sup>65</sup> Nehéz a valláson belüli agressziót, melynek létezése körül a kétezres évek elején komoly vita alakult ki, a negatív mimézis egyszerű mechanizmusával magyarázni, másfelől pedig Jézust vagy a „tisztá ke-

<sup>60</sup> Már csak azért is érdekes ez a durva félreolvasás, mert Girard tetemes részt szentel a szakasz elemzésének (*The Scapegoat*, 129–148).

<sup>61</sup> DARR, John A.: *Mimetic Desire, The Gospels, and Early Christianity: A Response to René Girard, Biblical Interpretation*, 1. évfolyam, 1993/3, 357–367, 360–361.

<sup>62</sup> GIRARD: *I See Satan*, 191.

<sup>63</sup> DARR: *Mimetic Desire*, 363.

<sup>64</sup> THEISSEN, Gerd: *A Jézus-mozgalom. Az értékek forradalmának társadalomtörténete*, ford. SZABÓ Csaba, Budapest, Kálvin Kiadó, 2006, 282–284.

<sup>65</sup> Az ezzel kapcsolatos szakirodalomhoz ld. pl. THEISSEN, Gerd: *Az őskereszténység élményvilága és magatartásformái. Az őskereszténység pszichológiája*, ford. SZABÓ Csaba, Budapest, Kálvin Kiadó, 2008.

reszténységet” agressziómentesnek nevezni.<sup>66</sup> Ezen a ponton éppen abba a látványos hibába esik bele a girardi elemzés, hogy amikor Jézus radikális erőszak-ellenessége nem támasztható alá az újszövetségi szövegekből, akkor ezeket a részeket mitologikus nyomnak bélyegzi.<sup>67</sup> Így az elmélete cáfolhatatlanná válik, mert rövidre zár minden problémát: ha a mimetikus rivalizálás nyomait fedezzük fel, akkor ez elméletét igazolja, de az is, ha ennek ellentmondó elemekre találunk: ezek ugyanis az eredeti mechanizmus eltakarását célzó rejtjelezések lesznek. Elmélete így maga is mítosszá válik.<sup>68</sup> Emellett általában megfogalmazódik Girard teóriájával szemben, hogy túl sokat állít, túl egyszerű mechanizmus alapján. A fent említett, agresszióval kapcsolatos valláselméleti megközelítése ennek eklatáns példája. Mindemellett az is nehezen elképzelhető, hogy a kultúra születése, a vallási rítusok rendszere, de a királyság intézménye is ennek az egyetlen alapmechanizmusnak a dinamikájában gyökerezik.<sup>69</sup> Mások elméletének negatív alaptézisét, a Freud *Totem és Tabujából* ismert ösgyilkossághoz hasonló rituális gyilkosságot mint a kultúra eredetének egyszerű és erőszakos eredetét vitatják.<sup>70</sup> Összességében joggal érheti az a vád, hogy a mimetikus elmélet, miközben igényei túlméretezettek, nem hatol elég mélyre.<sup>71</sup>

Mégis, Girard elméletének egyik legjelentősebb eleme, hogy a freudi vágytárgy-irányultságot hatályon kívül helyezi, és az objektum–szubjektum viszony helyére a személyközöttiség mimetikus viszonyát helyezi.<sup>72</sup> Ezáltal Girard az emberi

<sup>66</sup> A problémával kapcsolatos őszinte és alapos írás CHILTON, Bruce: *Abraham's Curse – Child Sacrifice in the Legacies of the West*, New York, Doubleday, 2008. Ebben a keresztény tanításban rejlő alapvető agresszivitást is elemzi.

<sup>67</sup> WALLACE, Mark I.: Postmodern Biblicalism, The Challenge of René Girard for Contemporary Theology, *Modern Theology*, 5. évfolyam, 1989/4, 309–325, 319.; Markáns példája GIRARD: *De choses cachées*, 225–227, amikor a Zsidó levél áldozatkonceptióját a mítoszokhoz való visszatérésnek bélyegzi.

<sup>68</sup> CHILTON: René Girard, James Williams and the Genesis of Violence, 25.

<sup>69</sup> Pl. FREAL, George R. Jr.: René Girard on Mimesis, Scapegoats and Ethics, *The Annual of the Society of Christian Ethics*, 1992, 115–133, 123.

<sup>70</sup> Ezt a rituális gyilkosságra visszavezethető kultúraelméletet egy girardiánus teológus csendesen, de határozottan korrigálja. Ld. WILLIAMS, James G.: *The Bible, Violence & the Sacred: Liberation from the Myth of Sanctioned Violence*, San Francisco, HarperCollins, 1991.

<sup>71</sup> BELOUSEK, Darrin W. Snyder: *Mimesis, Conflict, and Cross: A Critical Engagement with René Girard*, az American Academy of Religion Colloquium on Violence & Religion ülésén elhangzott előadás anyaga, 2013. november 23., Baltimore, MD, 6–8.

<sup>72</sup> WEBB: The New Social Psychology of France, 259.; Valóban, a mimézis ontológiai jelentőségét nehéz vitatni. Ebbe az irányba mutatnak a neuropszichológiai, viselkedépszichológiai, etnográfiai és antropológiai elméletek újabb fejleményei (ld. Jousse-nél), nem is beszélve a szociológiát megalapozó antropológiai feltevés „társaságáról”. Emellett a filozófia is felfedezi ennek a dimenzióknak a mélységét. Martin Heidegger a „*Mitsein*” kategóriáját használja annak kifejezéséhez, hogy az emberlét alapvetően „vele-lét”. Maurice Merleau-Ponty ennek az összetartozásnak a testi voltát dolgozza ki, míg Emanuel Lévinas a másik radikális mássága által bennem életre hívott felelősség kidolgozásával juttatja kifejezésre a mással-létemnek egyén-magam előtti, ha úgy tetszik, pre-ontologikusan eredendő voltát. (ld. HEIDEGGER, Martin: *Lét és Idő*, ford. ANGYALOSI Gergely, et al., Budapest, Gondolat, 1989, 25–27§.; MERLEAU-PONTY, Maurice: *Phenomenology of Perception*, London, Routledge, 2008, 178.; LÉVINAS, Emmanuel: *Teljeség és Végtelen*, ford. TARNAY László, Pécs, Jelenkor, 1999, 161–184.) Ahogy azt Joachim Duyndam kimutatja, Heidegger *Mitsein*-ja, ha nem is kimondottan, de mimetikus jellegű, mely

lét interszjektív valóságának kimondásához jut el, és ahhoz az állításhoz, hogy minden tettünk és vágyunk valójában mások tetteivel és vágyaival való azonosulásból származnak. Való igaz, hogy Girard nem olvassa kellő alaposággal a bibliai szövegeket, azonban Jézus és Isten miméziséről vallott tézise harmonizál azokkal a felismerésekkel, melyeket a zsidó gondolkodás régóta képvisel, és amelyek az újabb Jézus-kutatásban Jézus megértésében egyre észrevehetőbbé válnak. Legfőképpen az a meggyőződése érdemel figyelmet, mely szerint az istenhit Isten „imitációja”, azaz szerető azonosulás Istennel a mimetikus konfliktus eleme nélkül; Jézus pedig erre az imitációra biztat.<sup>73</sup> Ebben az összefüggésben a hit valami egészen praktikus valóság: nem absztrakt képzelgés, hanem gyakorlat és életforma, nem ortodoxia, hanem *orthopraxis*. Darrin Belousek joggal hívja fel a figyelmet arra a veszélyre, melyet a girardi tézis éppen ezen a ponton jelenthet. Ugyanis antropológiai tézise könnyen felülírja a teológiai jelentéseket: ha a kereszt a mimetikus rivalizálásból fakadó bűnbakképzés tipikus esete, akkor a kereszt teológiája számára nem sok hely marad. Ha pedig Káin és Ábel története a kettőjük közt kialakuló agresszió leírása, akkor az Istennel való kapcsolat törése kimarad az értelmezésből.<sup>74</sup> De ha nem képzeljük azt, hogy az imitatio antropológiai megközelítésének girardi verziója képes leírni a teológiai értelemben vett követés lényegét, akkor maga az *interdividuum* gondolata mint hermeneutikai vezérmotívum fontos és megalapozó szerepet tölthetne be a teológiai vizsgálódásban.

Másik oldalról fontos, hogy Girard szerint a mimézis nem nyelvi esemény, hanem az amögött húzódo ösztönös irányultság. A nyelvi és tudati reprezentáció az ösztönös folyamatot követi és próbálja leképezni, mint azt láttuk, a legtöbbször torz módon értelmezve az eredeti mechanizmus valódi folyamatát. A valódi mimézis azonban egyfajta revelációval jár együtt: a bűnbakgyártó folyamat lelepleződésével és a mechanizmus megismerésével egyidőben fordul át a mimetikus vágy a „metafizikai vágyba”, azaz Isten követésébe. Az elméletnek ez a megállapítása a szöveg és valóság problematikáját világítja meg: a szöveg önmagán túlra mutat, az élet dinamikájába, és nem zárul önmagába.<sup>75</sup> A posztstrukturalista elméletek szerint a szöveg ugyanis

---

Girard miméziséhez hasonlóan függést (addikciót) és ezzel járó kiszolgáltatottságot, szolgaságot hoz létre. DUYNDAM, Joachim: Girard and Heidegger: Mimesis, Mitsein and Addiction, *The European Legacy*, 20. évfolyam, 2015/1, 56–64, 60.

<sup>73</sup> Ezen a ponton Walter Ong, miközben egyetért a girardi „pozitív mimézis” tézissel, a mimézis helyett a „követés” kifejezést javasolja, egyfelől az újszövetségi szóhasználat alapján, másfelől a mimézis „utánzasként” érthető jelentésárnyalatának pejoratív és félrevezető jellege miatt. Ld. ONG, Walter J.: Mimesis and the Following of Christ, *Religion & Literature*, 26. évfolyam, 1994/2, 73–77, 75.

<sup>74</sup> BELOUSEK: *Mimesis, Conflict, and Cross*, 6–8.

<sup>75</sup> Tisztában vagyok a girardi elméletet érő váddal, amely a posztstrukturalisták felől éri: elavult szövegelmélettel dolgozik. A teológián belül is markáns vonulatot képező narratív vagy retorikai kritika tagadja a szöveg direkt referencialitását, vagy ha nem is tagadja, a megértés szempontjából súlytalanul vagy másodlagosnak tartja. Paul Ricoeur is a szöveg és valóság viszonyát a szövegszerzőtől az életig hatoló folyamatként kezeli, nem pedig valóságreferenciák tükrözéseként. Ennek alaposabb vizsgálata azonban önálló monográfiát igényelne. Ld. a posztmodern szövegelméletek és Girard szövegértelmezési stratégiáinak összehasonlításához WALLACE: Postmodern Biblicalism, 311–313., és NUECHTERLEIN, Paul J.: René Girard: The Anthropology of the Cross as Alternative to Post-Modern Literary

nem áll közvetlen referenciális kapcsolatban a valósággal. A szöveg nem leképezés vagy mimézis, hanem önálló, saját léttel bíró alkotás. A megalkotott aztán a benne sűrűsödő esztétikai, létre irányuló megértés révén az olvasás folyamatában hat viszza az egyénre. Girard ezzel szemben ragaszkodik a mitológiák mögött meghúzódó esemény valóságához. A kultúrák alapja egy „ősi” gyilkosság, mely a mimetikus rivalizálás feloldásának őseseménye, egy olyan eset, melynek nincs mintája.<sup>76</sup> Erre következik a rituálék és a kultúra megannyi tabuja és csatornázott agresszióvezető tevékenysége, melyek a folyamat mélyén rejlő mimetikus vágyat leplezik el sikeresen, de úgy, hogy ebben az elleplezésben egyúttal *nyommá* is válnak. A szövegek ilyen módon megnyílnak, és a kultúrák fenntartóivá, de öntudatlan leplezőivé is válnak, mivel titkoltan, de hordozzák az „ősesemény” nyomát, és leírják annak valódi természetét.<sup>77</sup>

Az elemzések célja a radikális kritika, de nem a mítosz megszüntetése, hanem a mítosz helyes interpretációjának értelmében vett mitológiátlanítás.<sup>78</sup> A mitológia mélyén, legalábbis a késői Girard szerint az istenkövetés titka rejlik. Ez a gondolat szintén fontos, mégpedig abban az értelemben, hogy a bibliai szövegek megértése az annak funkciójára vonatkozó kérdéssel szorososan összefonódik. Emellett azt a kérdést kell feltennünk, hogy a szöveg milyen értelemben mutat önmagán túlra. Nyom-elmélete élessé teheti a kritikai látásunkat azzal kapcsolatban is, hogy vajon a szöveg narratív jellegére alapozó hermeneutika nem takar-e el valami lényegit? Ha igazolhatóvá válik az az állítás, hogy a szövegben megfogalmazódó etikai, és mimetikus a szövegen kívülre mutató valóság, akkor a szöveg tétje nem a szöveg és az én találkozásában feltáruló egzisztenciális önértés lesz, mely maga is narratív, hanem a követés személyközi valóságába szövődő *esemény*. Amikor tehát a szöveg „átlátszóságáról” beszélünk, akkor nem a girardi értelemben vett áttetszőséget értjük rajta. Ha ugyanis az Újszövetség, ezen belül a szinoptikus evangéliumok szövegei – Girard vezérmotívumát tovább vezetve – mimetikus példatárakként állnak előttünk, akkor direkt referenciával bírnak: létmódjukhoz tartozik a mester életének bemutatása. A reprezentáció azonban nem pusztán leírás, hanem a példa megvalósulásának leíró és előíró története is.

---

Criticism, *girardianlectionary.net*, 2002 októbere, URL: [http://girardianlectionary.net/girard\\_post-modern\\_literary\\_criticism.htm](http://girardianlectionary.net/girard_post-modern_literary_criticism.htm), Utolsó megtekintés: 2015. 10. 20., aki a strukturalista és posztstrukturalista, ez utóbbi esetében kifejezetten a derridai dekonstrukció és a girardi elmélet hasonlóságait és különbségeit elemzi.

<sup>76</sup> GIRARD: *I See Satan*, 55–56.

<sup>77</sup> Ezen a ponton Derrida és Girard elmélete összeér: a *pharmakosz* mindkét teoretikus számára alapfogalom. Míg Derrida számára a logocentrikus nyugati gondolkodás számára a bináris és alárendelő struktúrák (pl. szóbeli – írásbeli) jelentik a bizonytalanságot enyhítő hamis gyógyszert, addig Girard számára az erőszak alkalmazásának csatornázott módja (a bűnbakképzés) a még nagyobb erőszak megakadályozása érdekében. Ld. NÜECHTERLEIN: *René Girard*.

<sup>78</sup> Pl. GIRARD: *I See Satan*, 1–2.

## **Abstract**

Die hermeneutische Analyse René Girards konzentriert an der Welt des Mythos und an seinem Mechanismus, der die grundlegende mimetische Beziehung den rivalisierenden Partnern kontrolliert und verdeckt. Neben allem berechtigten Kritik, die Theorie der Mimesis von Girard hat grundlegende Erkenntnisse. Erstens, biblische Texte rufen uns nicht nur zu dem Verständnis aber praktische Handlungen. Sie wollen als „mimetic representations“ uns nicht etwas zeugen oder bezeugen, aber ausrufen und Verantwortlich machen. Zweitens, er zeigt, dass mimetische Nachfolge ein zentrales Thema des Neuen Testaments ist. Das in den Evangelien viermal vorgestellte Leben Jesu hat ein zentraler Zweck: ein solcher Jesus uns präsentieren, der würdig zu imitieren ist.



Litér, a római katolikus templom toronyfeljárója

*Balogh Judit*

## **A PROTESTÁNS NŐI ÉTHOSZ MEGALKOTÁSÁNAK KÍSÉRLETE A 17. SZÁZADI ERDÉLYBEN. A REFORMÁCIÓ ÁTALAKULÓ NŐKÉPE**

A reformáció számos változást hozott a kor-  
szak szemléletében, így a nőikkel kapcsola-  
tosan is. A szerzetességgel radikálisan szem-  
beforduló reformátorok a női karrierlehe-  
tőségek közül kiiktatták az egyedülálló nő  
Isten szerint helyes pályáját. A női szerepek  
Európában, éppen a reformáció közvetlen és  
közvetett hatásainak köszönhetően, sok te-  
kintetben megváltoztak.<sup>1</sup> Ennek okai között  
nemcsak a szerzetességgel kapcsolatos teoló-  
giai alapú ellenérzések voltak jelen, hanem  
a középkori keresztény női éthoszt nagyban  
meghatározó Mária-képpel kapcsolatos teoló-  
giai problémák is. Mivel Mária szerepe a  
középkori elképzelésekhez képest gyökeresen  
átalakult, így azok a szerepminták is szükség-  
szerűen elvesztek, amelyek Mária alakja révén  
kerültek a középkor női szerepfelfogásába.  
Mária fontos jellemzője volt a szűziség, így  
a nem házasodás, az egyház keretei között,  
legitim életpályamoddellé válhatott, sőt a kö-  
zépkor második felére egyértelműen megbe-  
csültebb volt a házasérettel szemben.<sup>2</sup> Ezt a  
képet erősítették a női szentek, hiszen elsöprő  
többségük az apácák közül került ki, vagy ép-  
pen azzal tűnt ki a környezetéből, hogy tuda-  
tosan döntött a megházasodás és az ezzel járó  
földi örömök ellen, mint Alexandriai Szent  
Katalin, Szent Borbála, Sienai Szent Katalin  
vagy akár a magyar Szent Margit.<sup>3</sup>

Mivel tehát a reformáció megszabadult  
a fent említett női szerepmintáktól, újakat  
kellett keresnie. Ezt a reformátorok által újra  
felfedezett Ószövetségben, a Példabeszédek  
könyvében (31, 10-31) találták meg. A derék  
asszony dicséretként ismert igeszakasz sok-

<sup>1</sup> FAIRCHILD, Cissi C.: *Women in Early Modern Europe, 1500-1700*, New Jersey, Pearson Education, 2007.

<sup>2</sup> KATUS László: Várúrnők és apácák. Nemesasszonyok a középkorban, *Rubicon*, 12. évfolyam, 2001/6, 11–15.

<sup>3</sup> ABBOTT, Elisabeth: *A cölöbátus története*, ford. BAKONYI Berta, Pécs, Alexandra, 2009.

féleképpen értelmezhető, a korszak a háziasszony, családanya, gazdasszony, feleség<sup>4</sup> szerepkört építette föl belőle.

„Derék asszonyt kicsoda találhat? Értéke sokkal drágább az igazgyöngynél. Ura szívből bízik benne, vagyona el nem fogy. Egész életén át javát munkálja urának, nem kárát. Szerez gyapjút és lent, és jókedvűen dolgozik kezével. Hasonló a kereskedők hajóihoz: távolból is hoz edelmet. Fölkel még éjjel, ételt ad háza népének, és rendelkezést szolgálóinak. Ha az a szándéka, mezőt vásárol, keze munkájával szőlőt telepít. Megkeményíti derekát, megfeszíti karjait. Érzi, milyen hasznos tevékenysége, éjjel sem alszik el mécsese. Ügyesen kezeli a guzsalyt, tenyerében tartja az orsót. Tenyere nyitva van a nyomorult előtt, kezét nyújtja a szegénynek. Nem félti háza népét a hóeséskor sem, mert egész háza népe meleg ruhába öltözött. Színes szötteket készít magának, lenvászon és bíbor az öltözete. Férjét jól ismerik a városkapukban, ahol az ország véneivel ül együtt. Finom inget készít, és eladja, övet is ad el a kalmárnak. Erő és méltóság árad róla, és nevetve néz a holnap elé. Szája bölcsességre nyílik, és nyelve szeretetre tanít. Ügyel háza népe dolgaira, nem kenyerre a semmittevés. Fölkelnek előtte fiai, és boldognak mondják, ura pedig így dicséri: Sok nő végez derék munkát, de te felülmúlod mindegyiket! Csalóka a báj, mulandó a szépség, de az Urat féltő asszony dicséretre méltó. Hadd élvezze munkája gyümölcsét, dicsérvék tetteiért minden helyen!”

Luther és Kálvin korukhoz képest számos tekintetben formabontónak mutatkoztak a nőkhöz való viszony tekintetében.<sup>56</sup> Luthernek és feleségének, Katharina von Borának a házassága az egymásnak adott nagyfokú szabadság és egymás iránti tisztelet példája volt,<sup>7</sup> Luther végrendelete pedig, amelyben a javai feletti rendelkezés jogát a feleségére hagyta, egészen szokatlan volt a korszakban. Kálvin házassága ugyan alapvetően más volt, mint Lutheré, mert a beteges Kálvin elsősorban ápolónőt keresett maga mellé, ám a kapcsolatuk végül mégis két ember szövetségévé vált, és a felesége halála után úgy emlékezett az özvegy Kálvin, hogy Idelette de Bure a legtökéletesebb társa volt.<sup>8</sup> Kálvinnak a Teremtés könyvéhez fűzött magyarázata pedig kétségtelenül átértelmezte a nő szerepét: „Elvesztette az egyik bordáját, ám helyébe jóval drágább

<sup>4</sup> „[V]alójában nem a protestantizmus volt az a szellemi irányzat, mely a házasság intézményének védelmében elsőként fellépett”, írta Steven OZMENT: *When Fathers Ruled. Family Life in Reformation Europe*, Cambridge, Harvard University Press, 1983, 6, idézi MAGYAR Balázs Dávid: Luther és Kálvin felfogása a házasságról és a családi életéről, *Confessio*, 41. évfolyam, 2017/4, 77–84.

<sup>5</sup> FRIEDENTHAL, Richard: *Luther élete és kora*, ford. TERÉNYI István, Budapest, Gondolat, 1977, 522–523.

<sup>6</sup> LUTHER Márton: *Asztali beszélgetések*, szerk. CSEPREGI Zoltán et al., Budapest, Luther, 2014, 414.

<sup>7</sup> „Isten gondoskodott róla, mert olyan asszonyt adott neki”, akit „többre becsül a francia királyságnál és a velencei köztársaságnál, ugyanis (Katalin) ragaszkodik a hitéhez, tisztességesen viselkedik és gondját viseli a családi gazdaságnak”. – LUTHER: i. m., 70, 92.

<sup>8</sup> KINGDON, Robert – WITTE, John: *Sex, Marriage, and Family in John Calvin's Geneva*, Grand Rapids, Eerdmans, 2005.; BÉZA, Theodor: *Kálvin János élete*, Budapest, Kálvin, 1998, 26.: „elvesztettem életemnek hű társát, aki engem soha el nem hagyott volna, sem számkivetésben, sem nyomorban, sem a halálban. Édes hű segédem volt ő nekem, ki értem minden áldozatra kész volt.”



jutalmat kapott: egész életére hű társat; ő, aki korábban tökéletlen volt, látta, felesége révén teljessé vált. [...] Mózes szándékosan használja a megépített szót, avégett, hogy megtanítsa nekünk, hogy az emberi nem az asszony személyében vált végezetül teljessé, korábban csak megkezdődött az építése... ő, aki korábban tökéletlen volt, látta, felesége révén teljessé vált.”<sup>9</sup>

A középkori nőképhez képest látható kétségtelen elmozdulás ellenére a korszak gondolkodása még nagymértékben tükrözte a korábbi korok nőkhöz való viszonyát, sőt, mivel a reformáció megkérdőjelezte a szerzetesi életformát, valójában csökkentette a nők választási lehetőségeit.<sup>10</sup> A nő életének színtere a protestáns közösségekben a család maradt, ott viszont a tradicionális anya–feleség–gazdasszony szerephármas várt rá.<sup>11</sup> Emellett még századokon át tartották magukat az olyan nézetek, mint például: „A nő természettől fogva gyengébb, jellemét tekintve esendőbb, mint a férfi. Hajlamosabb az erkölcstelen magatartásra, a túlzott kíváncsiságra, a szószátyárkodásra. Ugyanakkor – ha alárendelt szerepben is, de – nélkülözhetetlen segítőtje lehet férjének a hétköznapi és a hitéletben is.”

### Bethlen Gábor, a református fejedelem

A középkori szerepminták teológiai használhatatlansága miatt újra kellett építeni a protestáns női éthoszt. Korabeli szentek híján kellően erős mintára volt szükség. Ezt a mintát az ekkor még a szerveződés állapotában élő és csak ritkán államegyházi státuszban működő protestáns felekezetek önmaguktól nehezen tudták volna felépíteni. Erdélyben Bethlen Gábor fejedelem e tekintetben is tudatosan tervezett, és a valláspolitikájának elemei arra utalnak, hogy a sokszínű felekezeti háttérből érkező Bethlen uralma kezdetétől tudatosan használta a pfalzi példát, azzal a szándékkal, hogy egy református fejedelemséget építsen föl Erdélyben,<sup>12</sup> amelynek a révén legalább részben kiemelheti államát a geopolitikai meghatározottság béklyójából. Bethlen Gábor azt szorgalmazta, hogy a századfordulón megfogyatkozott református papság utánpótlását a királyság és a Partium területéről pótolják, így került Gyulafehérvárra az addig Váradon szolgáló Keserői Dajka János, aki a fejedelem udvari papja lett, valamint sokak mellett ekkor érkezett Erdélybe Vári Alatus János és Milotai Nyilas István is. A művelt és tanult lelkészi és tanári kar mellett azok utánpótlását is fontosnak tartotta Bethlen. Ezért egyrészt a külföldre irányuló egyetemjárást szorgalmazta, másrészt egy hazai egyetem alapításán fáradozott. A példa természetesen mindkét esetben Heidelberg volt. Saját költségén küldte, nem a számos protestáns európai akadémia,

<sup>9</sup> idézi ROBINSON, Marilynne: *A gondolkodás szabadsága*, ford. PÁSZTOR Péter, Budapest, Kálvin, 2018, 20.

<sup>10</sup> MAGYAR Balázs Dávid: Házasság és válás a kora-újkorban Genfben. Betekintés a Konzisztórium, mint házassági bíróság működésébe Antoine Calvin és Anne Le Fert válóperé alapján, *Theológiai Szemle*, 2014/3, 141–155.

<sup>11</sup> MAGYAR, Balázs Dávid: Portraits of Genevan Family Life in John Calvin's Sermons on the Ephesians, in HUIJGEN, Arnold – SELDERHUIS, Herman J. (eds.): *Calvinus Pastor Ecclesiae*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 2016, 375–386.

<sup>12</sup> POKOLY József: *Az erdélyi református egyház története*, II. kötet, 1605–1690, Budapest, Az Erdélyi Ev. Ref. Egyházkerület Állandó Igazgatótanácsának megbízásából, 1904.

egyetem valamelyikére, hanem tudatosan Heidelbergbe Gyöngyösi András későbbi kolozsvári lelkészt, Váczi Pétert, aki később dési esperes lett, a nagy formátumú konzervatív teológust, Geleji Katona Istvánt, aki előbb gyulafehérvári lelkész, majd udvari prédikátor, később pedig püspök lett, Fehérvári János marosvásárhelyi és Szilvási Márton hunyadi lelkészt, Bojti Veres Gáspárt, aki marosvásárhelyi tanár és udvari történetíró volt, valamint Balai Mihályt, Petri Ferencet és Sonkádi Jánost is.

Feltételezhetjük a forrásos bizonyítékok alapján továbbá azt is, hogy a fejedelem előtt mintaként állt a kálvinista fellelgvár, Heidelberg,<sup>13</sup> és a kormányzás szempontjait figyelembe véve arra törekedett, hogy az elitben egy hozzá és a családjához kötődő, elkötelezett református főnemesi réteg jöjjön létre. Ugyancsak ezeket a célokat szem előtt tartva támogatta az oktatást és egy művelt református értelmiség, papság megteremtését.

Erre az aprólékosan felépített államegyház-kezdeményre várt az a feladat is, hogy az új felekezet tagjai számára keresztyén életmintákat hozzanak létre. A női szerepek megjelenítéséhez nem választhattak hétköznapi embert. A svájci reformációt államvallássá tenni kívánó Bethlen Gábor az első feleségének, Károlyi Zsuzsannának a temetési ceremóniáját használta fel arra, hogy széles közönség számára tegye megismerhető példává a fejedelemasszony életét mint a református nő prototípusát.

### **Károlyi Zsuzsanna, a református mintanő**

Bethlen Gábor első felesége a nagykárolyi Károlyi családból származott. Bethlen Gáborral 1605-ben kötöttek házasságot. A frigy létrejöttében Bocskai István fejedelem is szerepet játszhatott. A házaspár levelezése azt mutatja, hogy kölcsönös tisztelet és szeretet jellemezte kapcsolatukat. A gyermekeik felnőtt koruk előtt meghaltak, ezért Zsuzsanna elsődleges tevékenységévé a fejedelmi udvartartás irányítása és a férje politikájának aktív támogatása vált. Ez a két feladat külön-külön is jelentős terheket rótt rá, a fejedelemasszony azonban kitartással és energikusan végezte mindkettőt. Bethlen Gábor török emigrációja idején folyamatos tárgyalásokat folytatott a férje nevében és érdekében.<sup>14</sup> A leírtak alapján inkább aktívnak tűnő Károlyi Zsuzsanna a történeti emlékezetben azonban passzív, gyenge nőként jelenik meg. Ez a kép a levelezésből megismerhető asszony alakjához képest sematikusnak tűnik, egy olyan képnek, amely tökéletesen megfelel a református nőkkel szemben támasztott elvárásoknak. Eszerint a nő természetűl fogva gyengébb, jellemét tekintve esendőbb, mint a férfi. Hajlamosabb az erkölcstelen magatartásra, a túlzott kíváncsiságra, a szószátyárkodásra. Ugyanakkor – ha alárendelt szerepben is, de – nélkülözhetetlen segítője lehet férjének a hétköznapi és a hitéletben.

Károlyi Zsuzsanna a történeti emlékezetben visszafogott, sőt mélabús volt, aki házias nagyasszony és takarékos gazdasszony hírében állt. A gyulafehérvári fejedelmi palota lakójaként felügyelte a konyhát, sőt a fejedelemnek a hadi táborozások

<sup>13</sup> Kovács András: Fejedelmi építkezések Erdélyben, *Korunk*, 24. évfolyam, 2013/3, 69–79, 74–76.

<sup>14</sup> OBORNI Teréz: „Igaz szerelmesed, Gabriel”, Bethlen Gábor és Károlyi Zsuzsanna története, *Korunk*, 28. évfolyam, 2016/12, 20–28, 22.

alkalmával olyan kenyeret küldött, amelyet maga süttött. Az udvartartás vezetésében betöltött aktivitása mellett állandó társasága a református prédikátorok voltak, azaz mintaszerűen megjelenítette a Példabeszédek könyvében leírt „derék asszonyt”. Mindezt úgy, hogy az öszösvetségi aktív gazdaasszony Károlyi Zsuzsanna változatában inkább passzív, depresszív, gyenge nővé vált, akit mindemellett „a magyar nők erényeivel áldott meg az Isten”.

### **Károlyi Zsuzsanna temetése mint a református nőideál konstrukciója**

A kora újkori uralkodói és főnemesi temetések a maguk sajátos liturgiájával és külsőségeivel meglehetősen hosszúak és díszesek voltak. Károlyi Zsuzsanna temetése azonban még ezek közül is kitűnt jól felépített színpadiasságával. Egyértelműen az volt a szándék, hogy a lehető legtöbb emberhez jusson el az esemény üzenete. A megemlékezést május 14-e és július 2-a és 3-a között több helyen is megtartották. A végletekig kidolgozott részletek, az országban „végighurcolt” koporsó mind azt szolgálták, hogy Károlyi Zsuzsanna alakjában létrejöhessen a kora újkori magyar református női éthosz. Ennek azonban az volt az ára, hogy egy erős, aktív nő helyébe egy erősen sematikus kép került, amely a protestáns szentség elemeit mutatta fel.

Károlyi Zsuzsanna temetése minden külsőségét tekintve királyi volt. A pompakedvelő Bethlen Gábor<sup>15</sup> vágyai, akarata minden bizonnyal erőteljesen meghatározták az egészet. Az eseménynek szereplői voltak az erdélyi református teológia és tudományosság képviselői, élükön Keserői Dajka Jánossal és Geleji Katona Istvánval, valamint Bojti Veres Gáspárral, aki ekkor már *historicus aulicus* volt a fejedelemnek.

Az uralkodói temetési ceremóniák közt is szokatlanul hosszú gyászszertartás a fejedelemasszony május 13-án bekövetkezett halálának másnapján kezdődött Kolozsváron, ahol felravatalozták a holttestet. Mellette május 23-ig a pünkösd két ünnepnap kivételével naponta hangzottak el gyászbeszédek. Ezzel párhuzamosan a fejedelem személyesen kérte fel levélben Alvinczy Pétert, hogy Kassán is tartassanak megemlékezések. A temetés országos méretű és hatáskörű reprezentatív eseménnyé vált azáltal, hogy a koporsót Tordán és Enyeden keresztül Gyulafehérvárra vitték, a fejedelmi palotában újra felravatalozták, végül a Szent Mihály templomban temették el. A szertartás minden eleme színpadias volt, és tökéletesen alkalmas arra, hogy ideáltípusokat jelenítsen meg. A fejedelem elsődleges célja minden bizonnyal az volt, hogy önmagát a külsőségekben is uralkodóként mutassa be. De emellett az erdélyi reformátusság is megmutathatta magát, és kinyilváníthatta igényét az államegyházi szerepre, valamint Károlyi Zsuzsanna alakján keresztül megjeleníthette a követendő református asszonyi mintát.<sup>16</sup>

<sup>15</sup> OBORNI Teréz: Erdély Bethlen Gábor uralma alatt, *História*, 26. évfolyam, 2004/8, Melléklet, 2–7.

<sup>16</sup> Szilvási K. Márton prédikációjában egyszerre volt jelen a nőnek a bűnösséggel való azonosítása, amely a középkorban visszatérő téma volt, és Károlyi Zsuzsanna kiválósága igazolásának vágya: „mihelyst az Asszonyi állatnak csak nevét hallod is, megh emlékezzél az te bűnös voltodról”. Szerinte ugyanakkor Károlyi Zsuzsanna „mint egy lilium kezdett felnövekedni, illatát érezték árvák özvegyek, része volt az élet nyavalyáiban is, [...] végül megharcolta a nemes harcot”. Tehát a legfontosabb protestáns asszonyi jellemvonása az árvák és özvegyek iránti irgalom.

A tömegek számára a temetés eseményei akkor váltak láthatóvá, amikor május 24-én elindult a gyászmenet Gyulafehérvárra, és közben Tordán és Enyeden is megállt. Ekkor kezdődhetett a fejedelemasszony személyének mint a református nőideál megtestesítőjének az erdélyi néppel való megismertetése. Minden bizonnyal nem véletlen, hanem tudatos döntés eredménye, hogy az ekkor már a Kolozsváron összegyűltek előtt Milotai Nyilas István, korábbi tiszántúli püspök, később fejedelmi udvari lelkipásztor által elmondott prédikáció textusa éppen a derék asszony dicsérete volt a Példabeszédek könyvéből. Az összes prédikáció, beszéd és versezet a fejedelemasszonnyal kapcsolatosan azt hangsúlyozta, hogy Károlyi Zsuzsanna legfontosabb jellemzője az Isten iránti szeretet és engedelmisség, valamint a házastársi szeretet, odaadás és engedelmisség volt. A harmadik helyen következne az anyai szerep, amely a reformáció idején egyértelműen felértékelődött. Ezt azonban Károlyi Zsuzsanna nem tudta betölteni, hiszen két kisleány, Mihály és Gábor még csecsemőkorukban meghaltak.<sup>17</sup> Az anyaszerepet ugyanakkor mindenképpen szükséges volt kiemelni, ezért nagy hangsúlyt fektettek arra, hogy a haldokló asszony leghőbb vágya az volt, hogy férjével és két kisfiukkal kíván együtt lenni a mennyben. Másrészt és elsősorban a „nemzet anyja”, a „Genetrix Patriae” képet rajzolták meg róla, számos patetikus jelzős szerkezettel: „Ki romlásra hanyatlott hazánknek oltalmazó édes Anyja vala”, máshol: „Nemzetének nem annyira Fejedelem Asszonya, mint Édes Anyja volt”, Geleji Katona azt is mondja róla, hogy „minden jó embernek nem csupán úrnője, hanem jóságos édesanyja is volt”.<sup>18</sup> Emellett a középkor óta állandó elem is megjelent, a szegények és árvák, valamint az egyház bőkezű patrónájaként mutatták be, sőt kifejezetten a Praesidium afflictorum, a lesújtottak védelmezője szerepét aggatták rá.

A Kolozsvárról Gyulafehérvár felé tartó gyászmenetben az ország nemesi, a városok képviselői mellett egyszerű emberek, mesterek és a gyulafehérvári kollégium diákjai, sőt gyerekek is voltak. Az alkalom tökéletesen alkalmas volt arra, hogy minden rendű és rangú ember számára felmutassák a református női mintát. A menetben ott voltak a fejedelem testőrségének a tagjai is, az egész pedig olyan mély hatást tehetett az emberekre, mint amelyet pár száz év múlva II. Rákóczi Ferenc újratemetése. Az egyszeri hatást elmélyítette az is, hogy a beszédek két könyvként meg is jelentek, egy latin és egy magyar nyelvű kötetben még 1624-ben, Bojti Veres Gáspár szerkesztésében.

A menet már május 24-én délután Tordára ért, ahol újabb tömegeknek volt alkalma hallani a fejedelemasszonyról. A 25-én tartott gyászünnepen Dési Pap István dévai lelkész prédikált, aki Károlyi Zsuzsanna szenvedéseiben tanúsított türelmét emelte ki. Enyeden Gyöngyösi András azt hangsúlyozta, hogy mélyen a prófétai tanítások szellemében élt, és nem dicsekedett a holnapi nappal, mint ahogyan egyáltalán nem dicsekedett, nem volt felfuvalkodott.

<sup>17</sup> Valószínű, hogy két leány is született a házasságból, akiket azonban itt nem említenek meg a prédikációk.

<sup>18</sup> Mikó Gyula: „*Mivel én is csak ember voltam*”, *Az Exequiae Principales és az Exequiarum Coeremonialium libri gyászbeszédei*, Doktori disszertáció, Debrecen, Debreceni Egyetem BTK, 2007, 183.

A Gyulafehérváron elsőként prédikáló Keserői Dajka János püspök beszéde dramaturgiailag is tökéletesen szolgálta a mintaadás célját. Szinte már a felütésben megállapította, hogy a halálban mindenki egyenlővé válik, és ezzel lehetővé tette, hogy a fejedelemasszony életpéldáját minden rendű és rangú asszonyok követhessék. Ezt a példát ő elsősorban a folyamatos imádkozásban, a rendszeres úrvacsoravételben, valamint a jótékony cselekedetekben, a diákok és az egyház támogatásában látta. Károlyi Zsuzsanna, mondta a prédikátor, inkább volt a nemzet anyja, mint fejedelemasszonya, s ezzel tökéletesen elhelyezte őt a klasszikus protestáns női szerepben. Noha megemlítette állhatatosságát, mégis művészién utalta őt és minden követőjét is az anyaság szerepkörébe. Bojti Veres Gáspár az Istenhez hűséges, szemérmes, a családi tűzhelyt védelmező, szegényeket gyámolító asszonyként láttatta. Az ekkor tizenöt éves Mindszenti Gábor, későbbi dobokai főispán és tanácsúr szónoklatában a fejedelemasszony két legfontosabb erényének a kegyességet és a szelidséget tartotta. Balai Mihály református lelkész, a gyulafehérvári kollégium tanára, Bethlen alumnausa arról beszélt, hogy Károlyi Zsuzsanna megvetette a világot, és csak Istennek élt, aláhúzva ezzel azt a jellemvonást, amit később a történeti emlékezet olyan szívesen emlegetett a fejedelemasszonnyal kapcsolatban. Eszerint Károlyi Zsuzsanna csendes és visszahúzó, passzív teremtés volt. Petri Ferenc gyulafehérvéri rektor még tovább ment ezen az úton, amikor azt hangsúlyozta, hogy mennyire tűrte a testi esendőségéből fakadó szenvedéseket, ezzel egyszersmind azt is sugallva, hogy az ideális protestáns nő egyik legfontosabb jellemzője a testi esendősége és ennek néma eltűrése.

A végső, ünnepélyes temetés a fejedelemasszony halála után több mint egy hónappal, július 1-jén volt. Ekkor természetesen újra prédikált Keserői Dajka János püspök, felelevenítve a fejedelemasszony utolsó óráit, újra hangsúlyozva mindazokat a toposzokat, amelyek addig elhangzottak vele kapcsolatosan. A férfi-női szerepek szakrális kiosztásának egyik legszebb példája Bojti Veres Gáspárnak ekkor elmondott latin nyelvű beszéde, amely hosszan méltatta és dicsőítette az özvegy fejedelmet, annak martialis, aktív férfias mivoltát, akinek a jellemzője a helytállás, a bátorság, a lehetőségek megragadása. Ehhez képest igazi kontraszt és még erőteljesebb a feleség lelki szelidségének, kegyességének, női passzivitásának, gyengeségének rajza, aki csak a halhatatlan kincseket kereste, míg a férj a látható világ babérjaival ékeskedett.

Martin Opitz, német humanista és Geleji Katona István, aki ekkor Károlyi Zsuzsanna udvari lelkésze volt, azt emelték ki, hogy úrnőjük a kegyességben még a lelkészeket is felülmúlta. Érdekes és szinte egyedül ugyanakkor Martin Opitznak az a jellemzése, hogy a fejedelemasszony nagyon okos volt, és ha többet tanult volna, akkor bibliaismeretben mindenkit felülmúlt volna. A nők észbeli képességeinek ilyen dicsérete nem volt jellemző a korra, és bizonyos nem véletlen, hogy nem egy magyar, hanem egy német humanista szájából hangzott el. Azt azonban maga Geleji, a fejedelemasszonnyal legtöbb időt töltő prédikátor mondta ki, hogy Károlyi Zsuzsannában „harcias bátorság” volt. Ez az apró „elszólás” pontosan megmutatja azt az ellentmondást és feszültséget, amely az életét ismerve igencsak aktív, határozott, sőt talán kivételesen okos nő valódi arca és a gyászbeszédekben felmutatott kép között fe-

szült. Olyan nagy volt az ellentmondás a valóság és a megfestett „ideál” között, hogy a hozzá közeli és rendkívül művelt prédikátoroknak már valóságos virtuozításra volt szükségük, ha a sémák mellett megpróbálták hűek maradni úrnőjük emlékéhez is.<sup>19</sup>

A temetés utáni, záró eseményeken további szónoklatok, prédikációk hangzottak el. A záró beszédet mondó Lippai János szavai nemcsak azt a vágyat tükrözik, hogy Bethlen Gábor hitvesének az emléke fennmaradjon, de biztonnal azt is, hogy Károlyi Zsuzsanna általuk megrajzolt képe valódi, el nem múló példaként álljon a református asszonyok előtt: „Élni, élni fogsz és híred szájról szájra jár, nem lesz oly korszak, amely ne mondaná a te dicséretedet.”<sup>20</sup>

A Bethlen Gábor körül tevékenykedő, elsősorban Heidelbergben végzett református teológusi kör maradéktalanul kihasználta a temetés adta lehetőségeket arra, hogy ne csupán saját teológiai és szónoki felkészültségét bizonyítsa, de megalkossa Károlyi Zsuzsanna személyének toposzokkal való megkonstruálása segítségével a református asszony prototípusát. Noha a fejedelemszony nem lehetett anya, és nőként nemcsak aktív, de okos és az utalások szerint elmés társalgó is volt, a róla kialakult kép mégis egy depresszív, passzív,<sup>21</sup> gyenge nőként<sup>22</sup> őrizte meg őt.<sup>23</sup> A példája alkalmas volt rá, hogy mind az őt követő fejedelemszonyok, mind pedig a korszak református asszonyai számára mintaként szolgáljon.

### A protestáns női minta és a követők

Ez a nőkép volt az, ami eleve lehetetlenné tette, hogy Bethlen Gábor második feleségét, Brandenburgi Katalint rokonszenvvel fogadja a fejedelmi udvar, és ez a nőkép nehezedett rá Lorántffy Zsuzsannára, Báthory Zsófiára és Bornemissza Annára, I. Rákóczi György, II. Rákóczi György és Apafi Mihály fejedelmek feleségeire.

A történeti emlékezetben végül a négy asszony közül Lorántffy Zsuzsanna lett a „református fejedelemszony”, nem pedig a sémák mögött végül szinte teljesen eltűnő elődje. I. Rákóczi György felesége előtt már készen volt az a nőkép, amelyet követnie kellett és egy ponton egészen biztosan felülmúlta a mintát, ő ugyanis minimum

<sup>19</sup> Mikó Gyula, Károlyi Zsuzsanna temetési prédikációinak elemzője rámutatott, hogy a fejedelemszony kegyességének három pillérét Geleji Katona István, udvari papja fogalmazta meg, ezek a vallásos élet, a családban megélt kegyesség (feleség, anyai szerep), valamint a haza iránti hűség. A prédikátorok szónoki fordulatai és a női szerepekre vonatkozó elképzeléseinek forrása minden bizonnyal a heidelbergi egyetemen hallott előadások és disputák értékrendje volt, ahol szinte minden erdélyi diák megfordult.

<sup>20</sup> MIKÓ: i. m., 166.

<sup>21</sup> PÉTER Katalin: Milyenek voltak az erdélyi fejedelemszonyok?, in Uő.: *Magánélet a régi Magyarországon*, Budapest, MTA Bölcsészettudományi Kutatóközpont Történettudományi Intézet, *Magyar Történelmi Emlékek Értekezések*, 2013, 35–49, 39–40.

<sup>22</sup> 1619-ben Heidelbergben úgy látták, hogy a nő engedelmességre van rendelve, a gondolatai szegényesek, nem állhatatos, elhamarkodottan beszél és ítél, az erényei folyamatosan veszélyben vannak, ezért állandó és gondos felügyelet szükséges fölötte, de a férj vagy szülő gondoskodása kivételes teljesítményekre is képessé teheti.

<sup>23</sup> OBORNI Teréz: Princípiassa. Fejedelmi feleségek Erdélyben, *Rubicon*, 19. évfolyam, 2008/4, 70–79.

hat szüléséből fel tudott nevelni két fiút,<sup>24</sup> azaz valóban anya volt. Gazdasszonyként Sárospatak uradalmát irányította, a hűséges feleség és férje szeretetteljes viszonyát a házaspár sűrű levelezése igazolja.<sup>25</sup> A fejedelemszony ennek ellenére erősen kilógott a számára kijelölt keretektől. Először is férje fejedelemsége alatt nem költözött véglegesen Gyulafehérvárra, hanem önállóan igazgatta Sárospatakot és környékét, ami nem igazán vall alárendelkező, engedelmes feleségre. Miután két fia a gyulafehérvári fejedelmi skólába került, gyermekeivel sem élt egy helyen, ezt a két szülő levelezése is bizonyítja.<sup>26</sup> A puritán eszmékért lelkesedő Lorántffy Zsuzsanna 1646-ban, a szatmárnémeti református nemzeti zsinat után, amikor a férje tevékeny közreműködésével és támogatásával a puritán eszmék visszavonására kényszerítették azok követőit, az ezt megtagadó prédikátorokat Sárospatakon a szolgálatába fogadta. Ez a cselekedet ugyan ékesen beszél mély hitéről és a puritanizmus iránti vonzalmáról, viszont határozott ellenlépésnek tűnik a zsinati határozatokkal szemben. Az a tény, hogy Lorántffy Zsuzsanna ezt megtette, jól mutatja önállóságát és az engedelmes feleség szerepéhez fűződő igencsak ellentmondásos viszonyát.<sup>27</sup> A fejedelem 1648-ban bekövetkezett halálát követően Lorántffy Zsuzsanna leköszönt ugyan a fejedelemszonyi címről a menyee, Báthory Zsófia javára, ám kisebbik fia, Rákóczi Zsigmond 1652-as haláláig a sárospataki udvara afféle második fejedelmi székhellyé vált, ahol az özvegy aktív politikai tevékenységet folytatott. Levezett, tárgyalt és döntéseket hozott, intenzíven részt vett az Erdélyi Fejedelemség irányításában, sőt még fia 1657-es lengyel hadjárata idején is őt értesítették a történekről, nem pedig a feleséget, Báthory Zsófiát. Az erős, sokszor önálló, döntésképes fejedelemszony emellett két könyvet is összeállított bibliai igékből,<sup>28</sup> ami teológiai jártasságát és kiváló bibliaismeretét bizonyítja.<sup>29</sup> A tulajdonában volt egy 1608-as kiadású hanai Biblia, amelyet saját jegyzetekkel is ellátott.<sup>30</sup> Zsuzsanna asszony tehát messze túlnőtt azon a mintán, amelyet számára kijelölt a korszak protestáns gondolkodása, és kora legjelentősebb nőalakjai közé került.<sup>31</sup> Ennek ellenére a róla készült megemlékezések azokat a jellemvonásait emelték ki, amelyek beleillettek a kor normáiba, így kegyességét, gazdasszonyi képességeit, házastársi hűségét, szeretetét és anyaságát. Láthattuk, hogy ezek ugyan valóban jellemezték, voltak azonban más fontos tulajdonságai, amelyek háttérbe szorultak a kor emlékezetében.

<sup>24</sup> PÉTER Katalin: Lorántffy Zsuzsanna, in TAMÁS Edit (szerk.): *Lorántffy Zsuzsanna album*, Sárospatak, Magyar Millenium, 2000, 9–67.

<sup>25</sup> SZILÁGYI Sándor: *Lorántffy Zsuzsanna*, Pest, [k. n.], 1872.

<sup>26</sup> SZILÁGYI Sándor: *A két Rákóczy György fejedelem családi levelezése*, Budapest, [k. n.], 1875.

<sup>27</sup> OBORNI: „Igaz szerelmesed, Gabriel”.

<sup>28</sup> FEHÉR Erzsébet: Az első magyar nőíró: Lorántffy Zsuzsanna, in TAMÁS Edit (szerk.): *Erdély és Patak fejedelemszonya Lorántffy Zsuzsanna*, Sárospatak, Sárospataki Rákóczi Múzeum, 2000, 205–215.

<sup>29</sup> Férje halála után a magyarországi birtokokon az egyházak feletti kegyuraságot is ő gyakorolta. DIENES Dénes: Lorántffy Zsuzsanna. Töredékes ecsetvonások kegyességének portréján, in Uő. – FÜSTI-MOLNÁR Szilveszter (szerk.): *Sola Scriptura. Tanulmányok Dr. Nagy Antal Mihály tiszteletére 70. születésnapja alkalmából*, Sárospatak, Sárospataki Református Kollégium Teológiai Akadémiája, 2000, 179–185.

<sup>30</sup> Uő., 181.

<sup>31</sup> R. VÁRKONYI Ágnes (szerk.): *Nők a magyar történelemben*, Budapest, Zrínyi, 1987.

Lorántffy Zsuzsannát menyé, Báthory Zsófia temettette el, aki ekkor már a rekatolizálás küszöbén volt.<sup>32</sup> Az esemény ezért sem lett újabb református női szerepkijelölés ünnepe.

Ennek ellenére Lorántffy Zsuzsanna az említett finomításokkal tovább gazdagította azt a képet, amely generációkon keresztül formálta a református nők ideálképét, és amelyhez I. Apafi Mihály felesége, Bornemissza Anna is megpróbált hűséges maradni. A kortárs történetírók és emlékiratszerzők (Cserei Mihály, Bethlen Miklós, Apor Péter) ugyanakkor róla is azt jegyezték fel, hogy nemcsak kivételesen erős akaratú gazdasszony volt, a fejedelmi udvartartás irányítója, nemcsak mélyen hívő református és áldozatos, tizennégy gyermeket megszülő, ám csak egyet felnevelni tudó anya, hanem sokszor beleszólt az országos döntésekbe is, ami inkább a kortársak ellenérzését váltotta ki, a protestáns emlékezet azonban róla is megalkotta az ismert sémákon alapuló képet.

### Összegzés

Károlyi Zsuzsanna temetése kiváló alkalom volt ahhoz, hogy az egyre erősödő református egyház teológusai a személye kapcsán fogalmazzák meg a protestáns nő ideális képét. A sok helyszínen zajló temetés prédikációi, szónoklatai később egy latin és egy magyar nyelvű kötetben is megjelentek, így sok csatornán juthatott el mindez a kortársakhoz. A mintaadás annyira jól sikerült, hogy szinte teljesen elfedte a róla szóló szövegekhez képest aktívabb, önállóbb és okosabb asszony igazi képét. Ez a szematizálás a két későbbi fejedelemasszony, Lorántffy Zsuzsanna és Bornemissza Anna esetében már nem sikerült tökéletesen, de a tendencia még itt is tetten érhető. A Példabeszédeket alapul vevő, a hagyományokból építkező és a családot középpontba helyező nőkép megrajzolásának állomásai bontakoznak ki a szemünk előtt, amely mögött élettelibb, erősebb és izgalmasabb személyiségek képe bomlik ki a történész számára a források alapos tanulmányozása által.

---

<sup>32</sup> VÁRKONYI GÁBOR: A katolikus menyasszony, Báthory Zsófia és II. Rákóczi György szerelméről, in TAMÁS: *Erdély és Patak fejedelemasszonya*, 79–91.



# PRÉDIKÁCIÓS TÁRHÁZ

---

HOMOKI GYULA  
NAGY KÁROLY ZSOLT

---



Dunaalmás, a római katolikus templom toronyfeljárója

L: Lk 18,9-14

**Előima (Szt. Ágoston):**

*Uram, Istenem, én reményem, hallgass meg engem!*

*Ne engedd, hogy belefáradjak keresésembbe.*

*Adj erőt, hogy mindig és mindenütt Arcod látására törekedjem.*

*Önts belém reményt, hogy minden lépéssel közelebb kerüljek Hozzád.*

*Te ismered erőmet, és gyengeségeimet, őrizd az egyiket, és gyógyítsd a másikat!*

*Te juss eszembe mindenütt: szeretnék megismerni és megszeretni!*

*Koldusként jövök hozzád, mert te hívsz, aki gazdag létedre értem szegény lettél, hogy szegénységeddel gazdaggá tedd koldus voltomat.*

*Gyengélkedőként jövök hozzád, mert nem az egészségeseknek, hanem a betegeknek van szükségük orvosra.*

*Bicegve jövök hozzád és ezt mondom:*

*Irányítsd lépteimet a te ösvényeiden!*

*Mint vak tapogatózom hozzád és ezt mondom:*

*Világosítsd meg szememet, hogy soha ne aludjam a halál álmát!*

Homoki Gyula

**CSERÉPEDÉNYEK****T: 2Kor 4,7.10**

„Ez a kincsünk pedig cserépedényekben van, hogy ezt a rendkívüli erőt Istennek tulajdonítsuk, és ne magunknak. Jézus halálát mindenkor testünkben hordozzuk, hogy Jézus élete is láthatóvá legyen testünkben.

Példátlanul bizonytalan idöket élünk, amikor is az ember könnyen érezheti úgy, hogy minden lépésében veszélyek szegélyezik útját. Érezzük, hogy a világ eddig tágra nyílt kapui folyamatosan szorulnak összefelé, s ezzel együtt saját életterünk, saját biztonságunk is állandó bizonytalanságnak van kitéve. A felhőtlen gazdasági növekedés mítosza megrendült, a tudományba

és technológiába vetett rendíthetetlen bizonyosság falain is repedések keletkeztek. Könnyűszerrel kirúgták alólunk a széket, mindezt azért, mert tavaly ilyenkor egyetlen kínai úgy döntött, hogy megeszik egy denevért. Nos, groteszk történet, amelyben a padlón kuporogva és reszketve egyszerre sír, várakozik és figyel feszülten hétmilliárd ember. Mintha Szabó Dezső egy jó évszázaddal ezelőtt jól összefoglalta volna sokunk érzését a mában: „ez a sokkellésű búval összehatnapozott keserves világ”.

Igen, egy jó félévvel ezelőtt valamiféle halvány reménysugár látszott arra nézve, hogy ebben a mindenkit egyformán érintő bizonytalanságban a szeretet és az egymás iránti felelősség érzete képes eloszlatni a homályt: szolidaritásból vállalt bevásárlás a szomszéd öreg néninek, az egészségügyben dolgozók megbecsülése, az élet pusztta tényének ünneplése, a közeli és távoliak jelenlétének értékelése uralta a közhangulatot. Aztán rájöttünk arra, hogy – emberek lévén – nem tudunk mi így viselkedni sokáig, és rögtön tova is rebbent az eufória. Ismét visszacsöppentünk a torz valóságba, mint amikor a boxmérkőzéseken a röpke szünet után újra ringbe kell szállni, küzdeni, ütni, izzadni és vérezni – mindezt azért, hogy minél előbb kiüssük a másikat. A reklámnak, a lélegzetvételenyi intermezzónak vége, és folytatódhat tovább a műsor ott, ahol abbahagytuk: ugyanúgy, ugyanazzal a lelkülettel, ugyanazokkal a stratégiákkal versengünk annyi különbséggel csupán, hogy most maszk takarja az arcunk egy részét – így legalább nem látszik a gúnyos mosoly vagy grimasz, amit vágunk, ha a másik betoppan a térbe.

De miről is szól ez a harc? Miért is folyik a diadal? Egész egyszerűen az igazság kizárólagos birtoklásáért. A mód pedig, amivel biztosítható a győzelem – évezredek múltával mit sem változott: az erő retorikájával gyalázni a másik erőtlenségét, rámutatni hiányaira, csúfság tárgyává tenni, és így biztosítani magunk győzelmét. A textusként felolvasott igék hátterében, amelyeket az apostol saját személyét, tisztségét és üzenetét védelmezendő mondott el, ugyanez a korinthusi támadás áll. Pál ellenfelei ugyanis kellő éleslátással veszik az apostolt célkeresztbe, rámutatva arra, hogy a saját életének hányattatásai, szenvedései és kudarcai nem férnek össze azzal a dicsőséggel, amelyről olyan szépen és ékesen prédikált nekik. Ahogy az egyik kommentár írója mondja: a kereszt teológiáját a dicsőség teológiájával váltották fel a korinthusi hívek. Pál ugyanis minden, csak nem a görög világban jól ismert és tiszteletnek örvendő hérosz-alak. Egy gyenge ember, aki még csak nem is találkozott élőben a feltámadott Jézussal, retorikája csapnivaló, beteges és gyenge alkat – mindennek ellenkezője, amire/akire az ember felnézni szeretne. A kérdés pedig szinte ösztönösen merül fel a gyülekezet néhány tagjában: tényleg egy ilyen megtört és kétségbeejtő alaktól kellene tanulnunk az élet nagy kérdéseit; tényleg egy minden emberi mértékkel száználmas embertől kellene az Isten dicsőségéről szóló tanítást hallgatnunk... Mintha egy kopasz ember reklámozna sampont, vagy egy kerekesszékes a legújabb sportcipőt.

A Pál-féle gyengék a marketing mai világában nem érvényesülhetnek. Az egész kultúránkat és emberről, világról alkotott felfogásunkat mélyen áthatja a perfekcionista és nárcisztikus torz tükör, amelybe belenézve az ember önnönmaga bálványává lett. A különféle közösségi médiás influenszerek virágkorát éljük, akik a „minden rendben

– öröm és boldogság” szemlélettel fiatalok ezreit, millióit nyomorítják meg a szépség, a tökéletes hasizom és a pedáns reggelik képével, így kitermelve az önimádás divatját.

Az igazságért folytatott harcban nincs helye gyengéknek, a ringbe csak erősek léphetnek, akik képesek nagy hangon túlharsogni a másikat, és rámutatni fogyatkozásaira. A nézőközönséget nem köti le az unalmas eszmecsere, a tényeken alapuló, józan érvelés vagy egy-egy kérdés összetettségét bemutató prezentáció. A taps a gúnynak jár, a másik lenézéséért őrjöngenek, és azokért az alakokért rajonganak, akik képesek a világ összes problémáját néhány lecsupaszított narratíva szerint értelmezni és megmagyarázni. Nincs idő az ömlengésre, a gyengeségre, a magyarázatokra – nekünk elszánt, mindenre kiterjedő, erőt sugárzó válasz kell, amelyektől mi magunk is erősnek érezhetjük magunkat. A járvány okozta szűk-ség, a jövő bizonytalansága pedig még inkább felerősítette az emberben ezeket a vágyakat. Néhány évvel ezelőtt választást lehetett nyerni az óceán túlsópartján a „Make America Great Again” (Tegyük újra nagyvá Amerikát!) felkiáltással, és csak sejtésünk lehet, hogy mit rejthet maga mögött szűkebb pátriánkban belül az új szónoklat: „Igazság, erő, felemelkedés. Együtt tesszük nagyvá a Kárpát-medencét.” A nyugtalanító kérdés azonban marad: vajon az általunk igazságként reklámozott programba beleférnek-e mások, olyanok, akik más-ként gondolkodnak, akik másként élnek, akik máshogy látják a felemelkedés útját – vagy pedig, ha már az erő éppenséggel a mi kezünkben leledzik, szabadon elnyomhatóak lennének ezek a véleménykülönbségek. Az erő kampánya azonban nem tűr kérdéseket, nem igényli azokat, akik megkérdőjeleznék vagy további elgondolkodásra készítenék az erőt birtoklókat – az egyszerű szlogenek ugyanis jelölik az utat, az értelmezés kiváltsága pedig mindig a szlogen birtokosának kezében van.

A világunk, hazánk és közösségeink így válnak az igazságért folytatott harc csataterévé, ahol elkerülhetetlenül két táborra osztható a népesség. A kék sarokban Brüsszel csatlós liberálisai, akik szerint Meseország lehet mindenkié, a piros sarokban pedig a konzervatív, szűklátókörű nemzetiek, akik számára Bagdy Emőke írásai kánonként értelmezhetők. Mindegy miről beszélünk, a téma csupán apropó arra, hogy szembehelyezkedhessünk másokkal, és az erő fegyvereivel a másikat lekicsinylő harc közepette győzedelmeskedhessünk.

A dicsőség teológiája – a korinthusi gőg és gúny örök kísértése – pedig mintha tartani szeretné a világ által diktált tempót az erőért és igazságért folytatott harcban. Bevallom őszintén, személy szerint engem jobban zavar, hogy egyházként, keresztyén egyházként asszisztálunk a gyűlölködő retorikához. Elsősorban azzal, hogy fenntartjuk és kiszolgáljuk az erő ideológiáját. Olyan egyházat akarunk építeni, fenntartani, amelyben erősek uralkodnak, határozott jellemek vezetik a nyáját. „Nálunk minden rendben van és evangéliumi – bezzeg az istentelen nyugaton...” típusú szónoklatokat tartunk, és saját keresztyénységünket, saját reformátusságunkat csupán a másik ellenében tudjuk és akarjuk meghatározni. „Isten, hálát adok neked, hogy nem vagyok olyan, mint a többi ember: rabló, gonosz, parázna, vagy mint ez a vámszedő is. Böjtölök kétszer egy héten, tizedet adok mindenből, amit szerzek”; „Isten, hálát adok neked, hogy nem vagyok olyan, mint a többi ember: aki a Pride-on vonul, aki menekülteket fogad

be, vagy mint ez a Ferenc pápa is. Mi tisztességgel fenntartjuk a kálvinizmus tételeit, elszámolunk minden pályázattal, amit szerzünk, és megvédjük a nemzeti, családi, európai keresztyén értékeket”. A dicsőség teológiája a farizeus teológiája, a korinthusi mentalitás teológiája, amely beszáll a ringbe, és célja az, hogy a másik ellenében önmagának tulajdonítsa a dicsőséget. Ez a „Nekem van igazam!” teológia, amely vitaestek tömkelegén keresztül csúfolja ki és csúfolja meg az ateistát, amiért ő még annyira vak, hogy nem vette észre: minden igazság le van már írva a Bibliában. Az ilyen teológián táplálkozó egyház fent akarja tartani az erő látszatát. Milliárdos paloták biztonságába vonul vissza, magas szószékekről prédikálja az erkölcsöt a népnek, sóhajtozik az elveszett kortárs kultúrán, amely teljességgel szembehelyezkedik a krisztusi értékekkel. A világot ellenségnek látja, olyan közegnek, amelyet le kell győznie, amely túl sáros és túl mocskos ahhoz, hogy párbeszédbe elegyedjen vele – a végén még beszennyezne a reformatori örökséget. A dicsőség teológiáján táplálkozó egyház valójában önmaga dicsőségét félti és őrzi, csakhogy ezt képtelen beismerni. Foltos és ráncos gúnnyájában a folt és ránc nélküliség látszatát akarja fenntartani, miközben az „ellenséges világ” röhögi szennységét. „Szegény, kis beszédes keresztyénység” – hangzik E. M. Forster ítélete az *Út Indiába* című művében. Szegény, kicsi és beszédes, csacsogó, amely olyan mércét állít a mai ember számára, amelyet önmaga sem képes teljesíteni; amelynek mindenre van válasza, egyszerű, „fekete-fehér” képlete, és ezt vágja mások arcába, valahányszor arra kerül a sor, hogy a templomon kívül merészkedjék.

A dicsőség teológiája nem engedi a gyengéket közel férközni Jézushoz. Kicsit úgy tesz, mint annak idején a tanítványok, akik a jelentéktelennek, éretlennek gondolt gyermekeket küldték el a Mestertől. Philip Yancey, a *Meghökkenő kegyelem* című művében jól lefesti a mai egyház nyomorát, amikor egyik barátja beszámolóját közli: „Odajött hozzám egy szerencsétlen, hajléktalan, beteg prostituált, aki már nem tudott enni adni két éves kislányának. Zokogva mesélte el, hogy időnként még a mindössze két éves kislányát is perverz férfiak rendelkezésére bocsátja, mivel így egyetlen óra alatt több pénzhez jut, mintha egész éjszaka kint állna az utcán. Nincs más választása, csak így tud pénzt szerezni kábítószerre. Bevallom, nehéz volt végighallgatni ezeket a borzalmakat. Az is zavart, hogy munkámból adódóan minden gyermekbántalmazással kapcsolatos esetet jelentenem kellett, és közben fogalmam sem volt róla, mit mondhatnék ennek a szerencsétlen nőnek. Végül megkérdeztem, nem gondolt-e még arra, hogy esetleg az egyháztól kérjen segítséget. Sosem felejttem el, milyen mélységes döbbenet ült ki az arcára: – Az egyháztól?! Aztán miért mennék éppen oda? Már így is eléggé gyötör a büntudat! Csak még nyomorultabbul érezném magam.”

Itt az ideje, hogy elgondolkozzunk azon a nyugtalanító kérdésen, hogy vajon nem zártuk-e ki a gyengeséget egyházunkból és közösségeinkből. Vajon nem zártuk-e be erősen az ajtóinkat azok előtt, akik saját életeikben törést szenvedtek, akik a világ szemében kismimizettek, megtörték, értéktelenek, elhagyatottak, elutasítottak. Vajon abbéli igyekezetünkben, hogy erőseknek mutatkozzunk, hogy az igazság védelmezésében rendíthetetleneknek tűnjünk – nem feledkeztünk-e meg az evangélium üzenetének botrányáról.

„Ez a kincsünk pedig cserépedényekben van, hogy ezt a rendkívüli erőt Istennek tulajdonítsuk, és ne magunknak.” – mondja az apostol. Tényszerű beismerés ez, amely igazat ad a korinthusiaknak. Nem akarja szépíteni a képet, nem kíván álarc mögé bújni, a sikeresség vagy a hatékonyság, a szépség vagy az erő látszata mögé rejtőzni. Cserépedények vagyunk. Törekenyek. Személyes életünk, tetteink, szavaink, munkánk, szolgálatunk, mindaz, ami vagyunk és mindaz, amit teszünk hajlamos arra, hogy törést szenvedjen. Legnagyobb gondunk abból fakad, hogy nem vagyunk elég őszinték ennek beismerésére, hiszen a törekenység felfedése egyszeriben sebezhetővé is tesz bennünket. Ezzel a beismeréssel ugyanis úgy tűnhet, hogy labdába sem rúghatunk az erőért folytatott öklözésben, és végérvényesen a vesztesek oldalán könyvelhetjük el magunkat.

Így hát folytatjuk a játékot, leplezzük a sebeket, amelyeket kaptunk, tagadjuk a sebeket, amelyeket mi magunk ejtettünk a másikon: álarc feltesz, üt tovább. Csak-hogy titkon, az erősséggel, büszkeséggel és tekintéllyel összeelegyített máz alatt törekenységünk még inkább mélyül, mígnem egy pillanatban rájövünk a borzalmas kontrasztra: a kifelé mutatott kép köszönőviszonyban sincs azzal, ami belül van. Kívül nagytiszteletű úr és asszony, belül pedig szántalmas, megtört alak. Pál apostol önbevallása eszméleti a mindenkori keresztyén embert. Megóv attól, hogy túlidealizáljuk magunkat, ezzel együtt pedig a másikat is. Ha ugyanis őszinték akarunk lenni, ebben a megtörtségben, ebben a gyengeségben mindenki osztozik: püspök és szórványlelkész, tanár és hallgató, államférfi és szavazó, férfi és nő, liberális és konzervatív, nemzeti és kozmopolita. Ez a beismerés ugyanis közös nevezőre hoz bennünket, megajándékoz azzal a kegyelemmel, hogy az erő meccse, az igazságért folytatott küzdelem csupán illúzió, valami eszeveszett játék, amibe nekem nem kell beszállni; nekem nem kell igazolni magam a másik előtt; nekem nem kell túlharsogni a másikat; nem vagyok köteles úgy élni, hogy a másik fölé kellene kerekednem; dönthetek úgy, hogy kiszállok, vagy be sem szállok a versenybe; sőt, dönthetek úgy, hogy a másikban nem versenytársat látok, hanem hozzám hasonló törekeny cserépedényt – akit ugyanúgy megtört a bűn, és ugyanúgy kegyelemre szoruló nyomorult.

Ebben a felismerésben válik igazán értékke az, ami a cserépedényben van. „Jézus halálát mindenkor testünkben hordozzuk.” A keresztyénségünk egyik legégetőbb szüksége, hogy lecsupaszítsuk azt, hogy megtisztítsuk mindattól, amelyet az erőért és az igazság megszerzéséért vívott küzdelem rárakott. Tanulnunk kell megtörtnek lenni, tanulnunk kell gyengének lenni, mert a Jézus szenvedése és halála nem hagy más alternatívát a számunkra. Ugyanis sorsunk, életutunk hozzá van kapcsolva a kereszthez, ahogy az apostol mondja egy másik helyen: eltemettünk vele a halálba (Róm 6,4). Az Ő halálában részesedünk, a keresztségszűrésében van létezésünk, a kiszolgáltatottság, a teljes megtörés, a fájdalomtól és szenvedéstől való végső elgyengülés a keresztyén élet titka. Ez az a kincs, amelyet a cserépedények magukban hordoznak. Paradox módon: ez a dicsőséges evangélium, egy ég és föld közé keresztre szegezett test, ez a gyengeség ereje és az egyház dicsőségének titka. És igen, ez az, amely szembe megy a mindenkori hatalomjátizmákkal, az általunk szőtt történetekkel, amelyek-

ben nekem mindig igazam van, a másik pedig állandóan ellenség. Krisztus nem lehet népszerű, Krisztus nem adható el semmilyen marketinggel, mert ez a kincs értelmezhetetlen kategória a ringbe szorult versenyző emberiség számára.

„Nem gondolt-e még arra, hogy esetleg az egyháztól kérjen segítséget? Az egyháztól?! Aztán miért mennék éppen oda? Már így is eléggé gyötör a bűntudat! Csak még nyomorultabbul érezném magam.” A mi kincsünk cserépedényekben van, a kincs pedig Jézus halála. Az erő világában egyetlen feladatunk van: ezt a keresztről szóló bolond beszédet nyilvánvalóvá tenni saját életünkben, saját közösségünkben, saját tetteinkben és megnyilatkozásában. Azért, hogy aki velünk beszél, aki éppen hozzánk fordulna segítségért, ne még nyomorultabbul érezze magát, hanem megsejtsen valamit abból a titokból, amelyet csak az egyház képes nyújtani a Lélek által a világnak. Krisztust, aki nem az igazakért jött, hanem a bűnösökért. Krisztust, aki nem az egészségeseket hívja, hanem a betegeket. Krisztust, aki – ahogy Keresztes Szent János mondja – a kereszt által uralkodik ebben a világban, aki a gyengeség dicsőségét kívánja kiábrázolni követőin. „Mert mindenki, aki felmagasztalja magát, megaláztatik, aki pedig megalázza magát, felmagasztaltatik.” Ámen.

### **Utóima:**

Mennyei Atyánk! Áldunk téged az evangéliumért, a jó hírért, amely által ki akarsz emelni bennünket saját beteges önéletírásunkból, ahol mindig nekünk van igazunk, ahol jobbak vagyunk, mint a mellettünk lévő, amelyben az utolsó szó bennünket illet, amelyben mindig mi vagyunk az áldozat. Áldunk azért, mert te a Fiad keresztjében megmutatod a gyengeség és gyengédség erejét, a szolgálat és a másokért halás útját. Köszönjük, hogy ez a te egyházad titka a világban. Kérünk téged, segíts bennünket Krisztus halálát láthatóvá tenni életünkben.

Köszönjük, Urunk, hogy emlékezhetünk most azokra is, akik annak idején október havában tankokkal mertek szembenézni. Hálát adunk példájukért, amelyben a gyöngeségekben fellobbanó igazság ajándékát mutatod meg számunkra. Könyörgünk azokért, akik ma néznek szembe a tengerből feljövő fenevad képével, akik ma szembesülnek az elnyomás, a kirekesztés, a kitaszítás átkával. Könyörgünk anyaszentegyházunkért, segítsd a te népedet a gyógyulás evangéliumával fordulni azok felé, akik eddig csak sebeket kaptak tőlünk. Őrizz meg bennünket a vírus okozta szenvedésektől, vigasztald és erősítsd azokat, akik most néznek ezekkel szembe, adj bölcsességet a döntéshozóknak. Krisztus Jézus nevében kérünk, Ámen!



Nagy Károly Zsolt

## MI TÖRTÉNT?

### Imádság, 143. zsoltár

[Dávid zsoltára.] URam, hallgasd meg könyörgésemet, figyelj imádságomra! Hűséged és igazságod szerint hallgass meg engem. Ne szállj perbe szolgáloddal, mert egy élő sem igaz előttem! Íme, ellenség üldözi lelkemet, földre tiporja életemet. Sötétségbe taszít engem, mint a régen megholtakat. Elcsügged bennem a lelkem, megdermed bensőmben a szívem. Megemlékezem a régi időkről, végiggondolom minden dolgodat, kezed munkáiról elmélkedem. Feléd tárom kezemet, lelkem mint szomjú föld, úgy sóvárog utánad. [Szela] Siess, hallgasd meg, URam, mert eleped a lelkem! Ne rejtsd el arcodat előlem: ne legyek hasonló a sírba szállókhoz! Jó reggel hallasd velem kegyelmedet, mert bízom benned! Mutasd meg nekem, hogy melyik úton jársz, mert hozzád emelem lelkemet! Szabadíts meg ellenségeimtől, URam, hozzád menekülök! Taníts meg a te akaratodat tenni, mert te vagy Istenem! A te jó lelked vezessen engem sima földön. Eleveníts meg engem, URam, a te nevedért. Hozd ki lelkemet a nyomorúságból a te igazságodért! Kegyelmedből rontsd meg ellenségeimet, és veszítsd el mindazokat, akik szorongatják a lelkemet, mert szolgáló vagyok én.

Textus: Lk 24,19

„Mi történt?”

Hol vagy? Mit cselekedtél? Honnan jössz, és hová mész? Mit akarsz? Kit kerestek? Egyszerű kérdések, és szaporíthatnánk még a sorukat. Közös bennük, hogy mindet Isten tette fel az embernek. Az ember persze jobban szereti a bonyolult dolgokat, és általában el is kezdi bonyolítani a dolgokat, mikor válaszol Isten kérdéseire, hiszen úgy véli, hogy a részletek sűrű szövedékében jobban el tud bújni, ha már – mint egykor Ádám – Isten előtt pőrének érzi magát. Isten egyszerű kérdései többnyire egy-

egy történet fordulópontjánál hangzanak el – egészen pontosan Isten kérdései teremtenek fordulópontot, Isten kérdései teremtik meg a lehetőségét annak, hogy fordulat álljon be egy történetben. Lehet ez a Nagy Történet, csupa nagybetűvel, lehet ez egy nép története, de lehet ez egy emberé, a mi egészen apró történetünk.

Egy ilyen egyszerű kérdést tesz most fel Jézus is a felolvasott történetben a tanítványoknak: Mi történt? Sőt, az igazat megvallva a kérdés valójában ennél is egyszerűbb. Ha valaki a Károli-szöveget olvassa, vagy esetleg a katolikus fordításokat használja, az eredeti szöveghez közelebb álló megoldással találkozhat. Jézus ugyanis Kleofás kifakadására, hogy „Te vagy az egyetlen idegen Jeruzsálemben, aki nem tudja, mi történt ott ezekben a napokban?”, igazából csak annyit kérdez vissza, hogy „Micsoda?”, s ezzel a kérdéssel szinte kihúzza azt a bizonyos dugót, és a tanítványokból ömlik a szó, és részletesen elmondják, hogy micsoda dolog történt Jeruzsálemben.

A kérdés egyszerűsége sajátos kontrasztban áll a helyzet rafináltságával: a két tanítvány Emmausba tart. Nem tudjuk, miért mennek oda, talán ki akarják szellőztetni a fejüket. Menet közben beszélgetnek egymással mindazokról, amik az elmúlt napokban történtek. Érthető, mondhatnánk, hogy ez a gyászmunka része. És ahogy így beszélgettek, és megvitatták a dolgokat, egyszer csak maga Jézus csatlakozott hozzájuk, és velük együtt ment az úton, de Jézus elrejtí magát a tanítványok elől. Valami akadályozta a szemüket abban, hogy felismerjék őt. Jézus pedig hallgatja őket, aztán rákérdez, hogy Ti meg miről beszéltek itt? Ha nem Jézusról lenne szó, és nem a Bibliából olvasnánk, azt is mondhatnánk, hogy az egész helyzet emelkedettségébe, tragikumába ez a rejtőzködés a titokzatossággal együtt valami sajátos, szinte népmesei komikumot is becsempész. A magát elváltoztató főhős, aki így puhatolja ki, hogy hívei, alattvalói valójában hogyan vélekednek róla, s aki aztán az események végén felfedi magát, és mindenki megkapja tőle azt, ami neki jár, nem ismeretlen a világirodalomban, sőt a vallások világában sem. Odüsszeusztól az igazságos Mátyásig számos figurára gondolhatunk. Miért van szükség erre a rejtőzködésre, és mi köze van ennek Jézus kérdéséhez?

A biztos választ nem tudom, de az biztos, hogy nem csupán ez a két tanítvány járt így. Egy nagyon hasonló történet játszódott le aznap reggel az üres sírnál. János evangéliuma számol be arról, ahogyan a magdalai Mária találkozott Jézussal. Mária zaklatott, ő nem kibeszéli a traumát, hanem kisírja, zokog a sír szájánál. Miközben sír, behajol a sírboltba, és meglát két angyalt fehér ruhában ülni ott, ahol Jézus teste feküdt. Hogy mit láthat Mária, hulló könnye záporán át, s mit nem, nem tudom, mindenesetre nem rémül meg a fehér ruhás alakoktól, akkor sem, amikor azok megszólítják, és megkérdezték tőle: „Asszony, miért sírsz?”, hanem válaszol nekik: azért sírok, mert elvitték az én Uramat, és nem tudom, hova tették. Azt teszi, tulajdonképpen, amit az Emmaus felé igyekvő tanítványok is: röviden összefoglalja, hogy hol tart. Kimondja, hogy mit élt, értett meg abból, ami történt. Hogy látja, hogyan értelmezi az eseményeket. Aztán hátrafordul, és látja, hogy ott van mögötte valaki, mintha ismerős lenne, talán a kertész, aki megszólítja. Jézus áll ott, de nem ismeri fel, hogy Jézus az. Ő sem. Talán mert a könnyek elhomályosítják a látását? Talán mert túl zaklatott, és a fájdalomán keresztül néz mindent? Talán mert a feltámadott,

dicsőséges Krisztus teste nem lehet ismerős látvány azoknak sem, akik korábban test szerint ismerték Jézust? Akárhogyis, de Jézus őt is megszólítja. Mellé is odaszegődik, vagy inkább azt mondhatnánk: odaáll elé, de mindenképp belép a történetébe, és azt kérdezi tőle: Asszony, miért sírsz? Kit keresel? Ismét végtelenül egyszerű kérdések, melyekre Mária őszinte tanácstalansággal reagál: Uram, ha te vitted el őt, mondd meg nekem, hova tetted, és én elviszem. És akkor Jézus a nevéen szólítja. Talán úgy szól hozzá, ahogy már annyiszor, úgy szól hozzá, ahogy csak ő szólhatott hozzá, és akkor Mária felismeri őt. Ahogy az emmausi tanítványok is akkor ismerik fel, hogy ki az, akivel megosztották az asztalukat, amikor a vendég valami olyat tesz, amit csak ő tehet, ahogyan csak ő teheti, s ahogyan azt valószínűleg olyan sokszor látták tőle: „veszi a kenyeret, megáldja, megtöri, és nekik adja”.

Miért volt szükség erre az „alakoskodásra”? Valószínűleg azért, mert a megzavarodott és szomorú tanítványoknak és az összetört Máriának erre volt szüksége. A „kétékedő” Tamásnak vagy a bizonyágtételek ellenére hitetlen tizenegynek másfajta módon mutatja meg magát a feltámadt Krisztus. Nekik arra volt szükségük: az egyiknek a sebek érintésének lehetőségére, a többieknek az immanenciát, a földi ésszerűség korlátait és zárt ajtóit legyőző transzcendencia megmutatkozására. Mindegyik találkozásban azonban kimondva-kimondatlanul benne van három elem: az önértelmezés, az újraértelmezés és a fordulópont, amiben a kettő egyesül: a nem evilági Krisztus megmutatkozása.

De térjünk vissza az emmausi úton baktató tanítványokhoz. Jézus azt kérdezi tőlük: „Mi történt?” Azt hiszem, nagyon fontos, hogy Jézus nem azt kérdezi, hogy mi bajotok van? Miért olyan szomorú az ábrázatotok? Nem azt firtatja – mintha valami leckét kérne számon rajtuk –, hogy mondjátok csak, miért történt szerintetek mindez? Jézus kérdésének a lényegét, azt hiszem, hogy szülőként tanultam meg igazán. Az ember apaként sokszor kerül olyan helyzetbe, hogy a gyermeke morcosan, durcásan vagy könnyes szemmel jön haza az oviból, iskolából. Vagy egyszerűen eltűnik a szobájában, begubózik egy könyvvel, s úgy tesz, mintha olvasna, de közben potyognak a könnyei. A szülő persze szeretné megtudni, hogy mi a gond, és szeretne – főleg kezdő szülőként – valami nagy életbölcsséget a gyermeki lélekbe csepegtetve megvigasztalni a szívének oly kedves emberpalántát. Ilyenkor jönnek az olyan kérdések, hogy: mi bajod? Miért sírsz? Ki bántott? Őszintén szólva nálunk ezek jobbra nem voltak célravezetőek, maradt a begubózás, a csend és a sztenderd válasz: semmi. Az ember persze jó esetben halványan kezd visszaemlékezni arra, hogy a „ki bántott” kérdésre nem olyan egyszerű válaszolni, mert hát a dolog sokszor úgy kezdődik, hogy a másik visszaüött. És valljuk meg őszintén, amikor baj van, és minél kisebbek vagyunk – és már nagybacsaként is minél jobban átérezzük kozmikus léptékben a kicsinységünket –, a baj annál nagyobb tud lenni, és ráadásul sosem jár egyedül, tehát ha baj van, akkor többnyire azt a legnehezebb megfogalmazni az elvárt racionális szókészlettel, hogy mi is a baj. Mert minden baj. Vagy tényleg: semmi. Ilyen esetben a kimenekedés útját az jelenti, ha az ember szépen leül a gyerek mellé, és azt kérdez: no, mi történt. Mert az elbeszélés kronológiája ha értelmet nem is ad, de segít összeszedni a történéseket; a

szcéna felvázolható; a szereplők jelmezbe bújtathatók; a cselekedetek rekonstruálhatók; s mindezeneken túl az érzelmek, melyekkel átéltük mindezt, az öröm, a fájdalom, a csalódottság vagy a reménység – kifejezhetők. És igen, lehet sírni is.

Jézus kérdése ezt a menekülési lehetőséget nyújtja a tanítványoknak. Ez azonban sokkal több, mint egyszerű pszichológia, és ennek tulajdonképpen a jelentőségét majd csak később, az utolsó pillanatban érthetik meg, közvetlenül azelőtt, hogy Jézust egy felhő eltakarja előlük. Arról van ugyanis szó, hogy a történet minden szereplője ezekben a napokban traumát él át. Jézus, Pilátus, Barrabás, a főpapok, Cirénei Simon, Arimátiai József, a tanítványok és a történet összes Máriája és persze Salome. Mindenki azzal a problémával szembesül, hogy az élete nem folytatható tovább úgy, mint eddig. Van, akinek ismerjük a válaszát, másokét nem rögzíti a Szentírás. A traumával való megküzdés, a továbblépés meghatározó momentuma az, hogy mondjuk ki, mondjuk el, hogy mi történt. Ezt teszik a tanítványok is. Pontosan nem tudjuk, hogy a nagyjából 11 kilométeres úton hol is csatlakozott hozzájuk az ismeretlen idegen, de a volt rá egy-két órájuk, hogy kibeszélik a Jézus-történetet, s ahogy Lukács összefoglalja, ezt elég alaposan tették, s mi több, őszintén beszéltek arról is, ami megzavarta, megbotránkoztatta őket, ami tetézte az előző napok tragédiáját. Az idegen pedig szépen együtt ballag velük az úton, és hallgatja őket. Nem szakítja félbe a mondanójukat, hagyja, hogy eljussanak a végére. Hagyja, hogy eljussanak addig, amíg saját erejükből el tudnak jutni.

Mondhatnánk persze – és hányszor mondjuk is – hogy hát ez nem sok semmi. Mondhatnánk Jézus következő mondatát idézve, hogy ó, balgák és rest szívű hitetlenek. De mondjuk meg őszintén: mi tovább tudunk jutni ennél? Aligha. Nagyon érdekes az, ahogyan az idegen korholja a két tanítványt: balgák és rest szívűek. Ez a balgaság ugyanis nem egyszerűen azt jelenti, hogy értelmileg korlátozottak, együgyűek. Nem azt jelenti, hogy nincsenek meg a megfelelő intellektuális képességeik, vagy ha megvannak, nem használják azokat. A görögben itt használt szó az intellektuális ellentétét: az érzéket jelenti. S akkor gyakorlatilag ott vagyunk, amit Jézus a történet idejét tekintve az előző hetekben olyan sokszor mondott a tanítványoknak, és olyan sokszor mutatott rá a cselekedeteik kapcsán, amikor a legszentebb pillanatokban is képesek voltak azon vitatkozni, hogy ki a nagyobb közöttük: hogy mennyire emberien, mennyire világi módon, mennyire az immanencia törvényei szerint gondolkodnak. Jézus itt azt jelenti ki számukra, hogy ennyi, elértétek a határokat. És ugyanerre utal a rest szívű metafora is. Rest, vagyis lomha mozgású. Mit jelent ez? Tudjuk, hogy a zsidó gondolkodásban a szív nem vagy nem csupán és elsősorban az érzelmek, hanem a gondolkodás és az akarat „lakóhelye”. A szívvel megérteni valamit a megértés legmélyebb dimenzióit, az ember egész egzisztenciáját átható és átformáló megértést jelent, ami az akaratra is hatással van, arra az akaratra, melyből a bizalom, a teljes ráhagyatkozás, a hit döntése fakad. Igen: az immanencia törvényei alá rekesztett ember rest szívű, vagyis képtelen ráhagyatkozni egy olyan nagy elbeszélésre, az Isten nagy történetére, melynek ívét a próféták mondásai határozzák meg. Képtelen behelyezkedni ebbe a történetbe, és ennek éppen most kell egyértelműen,

traumatizáló módon kiderülnie, amikor Isten a legdöbbenetesebb módon mutatja meg az immanencia törvényei fölötti hatalmát. Nem csoda, hogy ennek egyértelmű bizonyítékát, a mellettük lépdelő feltámadt Krisztust a tanítványok nem ismerik fel.

Meg merem kockáztatni, és én ezt így értettem meg, és így teszek erről nektek bizonytságot, s ha tévedek, majd az üvegtengernél kiderül, hogy tehát az idegen nem korholja a tanítványokat, hanem rámutat arra, hogy kik ők – s nem a jellemüket, hanem sokkal inkább az állapotukat tekintve.

A történet azonban itt nem áll meg, hiszen az idegen megteszi azt, amit a tanítványok maguktól nem tudnak: jelentést ad a történetüknek. Tulajdonképpen nagyon hasonló dolog történik itt, mint ami Jézus működésének elején Lukács elbeszélése szerint a názáreti zsinagógában történt, amikor Jézus, miután Ézsaiás tekercséből olvasott, azt mondja a jelenlévőknek: „Ma teljesedett be ez az Írás a ti hallástokra” (Lk 4,21), vagy ami a történet idejében néhány órával később Jeruzsálemben fog történni, amikor Jézus megnyitja a tanítványok értelmét, hogy értsék az írásokat. Sokáig azt gondoltam, hogy itt valami alapvetően misztikus, titokzatos-csodálatos dologról van szó, mint Jézus gyógyításai esetében, de valószínű, hogy sokkal inkább arra utal Lukács, amit Jézus tesz: úgy nyitja meg a tanítványok értelmét, hogy megmagyarázza nekik a próféták szavait. Hogy megnyit valamit, ami addig zárva volt számukra: az írásokat. Persze mindennek azért mégiscsak van egy titokzatos-csodálatos dimenziója is, hiszen – Pilinszkyvel kérdezve –

„Ki nyitja meg a betett könyvet?  
Ki szegi meg a töretlen időt?”

és válaszolhatunk is vele:  
„egyedül ő, a bárány, kit megöltek.”

Óriási a kísértés, hogy a kommunikációelmélet felől értelmezsem azt, ami itt történik – de ellenállok, s inkább Pilinszkyt hívom segítségül. Mert azt érzem, hogy annak a tanúi vagyunk itt, amit ő úgy fogalmaz meg, hogy a bárány megszegi a töretlen időt. Megszegi – ahogy a kenyeret szegjük meg, s így tesszük éltető falattá. A prófétai szó sokszor nagyon különös jel, hiszen nyitott, s mint ilyen, tulajdonképpen jelentés nélküli. Ahogy Bálám mondta: leborulva, de nyitott szemekkel, látom őt, de nem most, nézem őt, de nem közel (4Móz 24,17) – itt létezik a prófétai szó, az itt és a valahol, a most és a valamikor között feszülő folyamatos jelenidőben, s így mindig értelmezésre sarkall, ugyanakkor bizonytalanságban is tart. Mert ki az, aki biztosat állíthat? Az evangéliumokban is azt látjuk, hogy sokan sokféleképpen vélekednek a Messiásra vonatkozó próféciákról, de senki sem biztos igazán semmiben, és ez a bizonytalanság csendül ki az Emmaus felé igyekvő tanítványok szavaiból is. Ezt a töretlen jelent tőri meg Isten báránya, amikor konkretizálja, és azt mondja: itt és most, a fületek hallatára és a szemetek láttára válik történéssé az Isten szava. Ennek az aktusa pedig a kenyér megszegése, Jézus testének megtöretése. Nem véletlen, hogy a talán ismerős

mozdulaton túl ebből ismerik fel a tanítványok, hogy ki az az idegen, aki mellettük ül, s ebből a felismerésből számukra is rögtön összeáll és értelmet nyer mindaz, amit az idegennel kapcsolatosan éreztek.

Itt van az emmausi tanítványok történetének fordulópontja – a szó szorosabb értelmében is, hiszen mint megtudjuk, még abban az órában visszafordultak Jeruzsálembe, és találkoztak a többi tanítvánnyal és a tizeneggyel, akiknek hasonló tapasztalataik voltak, s végül megjelent köztük maga Jézus is. A történet itt akár véget is érhetne, hiszen megvan a megoldás, a titok nyitja, összeállt a kép, az erők, érzelmek kiegyenlítődnek, s mindezt szépen összefoglalja Jézus köszöntése: Békesség néktek, melybe talán nem túl merész dolog behallani az Ószövetség békesség fogalmát, a köszöntéssé vált sálóm-ot, ami ezt az egyensúlyi állapotot is jelöli.

A feltámadt Krisztus azonban továbbblendíti innen a tanítványokat. Nemcsak a múlt, hanem a jövőnd értelmét is megadja. Azt mondja nekik: Így van megírva: Krisztusnak szenvednie kell, és harmadnap fel kell támadnia a halottak közül. És az ő nevében megtérést és bűnbocsánatot kell hirdetni minden pogány között, Jeruzsálemtől elkezdve. Ti vagytok pedig ezeknek tanúi. Azért én elküldöm nektek, akit Atyám ígért, ti pedig maradjatok a városban, amíg fel nem ruháztattok mennyei erővel.

Ti vagytok mindennek a tanúi – nos, hát ha valamikor, akkor egy kibocsátó istentiszteleten van értelme arról beszélni, hogy mit is jelent ez a tanú-lét.

1. A tanúság értelme az, hogy Krisztust prédikáljuk: ez elvileg egyértelmű, de gyakorlatilag nem annyira az. Látjuk, egyházi szinten sem megy mindig: merthogy nem magunkat kell elérhetővé, tenni, még csak nem is a hitvallásainkat vagy ilyen-olyan meggyőződéseinket – hanem Krisztust mint megfeszített és feltámadt Istenfiát. Ehhez pedig az kell, hogy Ő legyen az, akin keresztül az életünk értelemtelivé válik. Mindez különösen azért nem egyszerű, mert mindeközben

2. a tanúság mégiscsak a személyes tapasztalatból fakad: arról kell tanúskodnunk, amit láttunk, átéltünk. Ebben példaértékű az emmausi tanítványok története. A tanúság lényege az imitatio Christi, Krisztus utánzása: odaszegődni mások mellé, ahogy ő odaszegődött mellénk. Meghallgatni, türelemmel, az értetlenkedést, a vádaskodást, a káromlást, az összefüggéstelen élethordalékokat – ahogy ő hallgatott minket. Rámutatni, hogy kik is vagyunk mi emberek – s rámutatni, hogy ki Ő, s ezzel az értelemtalálás esélyét adni az értelmetlenségben. Jelentést adni a prófétai szónak: nemcsak azáltal, hogy elmondjuk amit Tőle és róla tudunk, hogy benne teljesedtek be a próféták igéi, hanem azáltal, hogy beleállunk azokba, melyeket ő mondott: hogy például a mindig velünk lévő szegényekben, megaláztatokban, árvákban és üldözöttekben ő maga jön velünk szembe, s ha ezekkel irgalmasan, sőt – hadd utaljak a tegnapi igehirdetés megkapó gondolatára – pazarlóan cselekszünk, az ő nevében és őt utánozva vizet adunk a szomjazónak, azzal vele cselekszünk jót. Mindezekben és ezeken túl is Krisztus képét hordozni az emberek között, akkor is, ha csak akkor fedezik majd fel, hogy Krisztus-hordozók voltunk mellettük, amikor kiléptünk az életükből.

3. S végül nagyon fontos látnunk, hogy a tanúság magunktól nem megy. Magunktól csak addig jutunk el, ameddig az emmausi tanítványok jutottak: érezzük,

hogy felbuzdul a lelkünk, érezzük, hogy összeáll a kép, de nem tudunk magunkon felülemelkedni, mert a tanúsághoz kell Isten Szentlelke. Ő az, aki az írások megértését belsővé teszi, olyan felkészültséggé és erőforrássá, amilyennek Péter pünkösdi prédikációjában vagy Fülöp szerecsen komornyikkal folytatott beszélgetésében megismerjük: jelentésalkotó, életformáló erővé.

Jézus egyszerű kérdésétől indultunk, s lám, milyen messzire vezetett ez az egy kérdés: mint Isten egyszerű kérdései általában, úgy ez is életformáló, életfordító lett a tanítványok számára. És az lehet itt és most mindannyiunk számára is. Jézus ma is mellénk szegődik. Kevesen vannak, akik számára úgy jelenik meg, mint Pálnak a damaszkuszi úton, kultúránk vagy akár vallásosságunk emberi mivoltunkon felül is akadályozza sokszor a látásunkat, de kérdezi, akár most, ezen az istentiszteleten is: mi történt? Az asztal megterítve, az út előttünk...



Balatonalmádi-Vörösberény, a református templom történelmi kisharangja



# KÖZLEMÉNYEK

---

ÁLLAND ZSOLT

---



Balatonalmádi-Vörösberény, a református templom középső harangja

„*Ti pedig, testvéreim,  
ne fáradjatok bele a jó cselekvésébe.*”  
(2Thessz 3,13)

Álland Zsolt

## AKIKNEK A HARANG SZÓL

Templomaink harangjai Isten dicsőségét hirdetik. 2019 tele óta végezzük közösen Komáromi Dániel harangkutató barátommal a harangok felmérését országszerte különböző hazai történelmi egyházak (református, római katolikus, görögkatolikus és evangélikus) templomaiban. Jelenleg az országban nincs senki, aki bármilyen naprakész adatbázist készítené harangjainkról, csupán régi, mára sok esetben már elavult információk állnak rendelkezésre, többek között ezen adatok frissítésén, kiegészítésén is dolgozunk. Különösen kedves számunkra ez a hitünk szempontjából is fontos, az Isten házához közel álló tevékenység.

Körülbelül 600 gyülekezetben jártunk már országos szinten, ebből nagyjából 250–300 református. Munkánk során nagyon sok ismeretség, kapcsolat és barátság is kialakult lelkipásztorokkal, presbiterekkel, gyülekezeti tagokkal. Számos különleges haranggal és villamosítási megoldással találkoztunk, jóval és rosszal egyaránt. Hazánkban a legelterjedtebb harangmegszóltatási forma az ún. *húzó mágnese meghajtás* (ritka esetekben találkozhatunk más formákkal, mint például a dörzslapátos, a motoros vagy az excenteres meghajtás, amely utóbbi figyelhető meg az ajkai református templomban: ez a típus innen terjedt el az országban, ezért nevezik „ajkai meghajtás”-nak is). Nagy általánosságban elmondható, hogy a Magyarországon lévő templomtornyokban lakó harangok és azok felszerelésének legnagyobb része rossz állapotban van, vagy a nem megfelelő villamosításból, vagy pedig a rossz mechanikai megoldásokból adódóan. Ez annak

köszönhető, hogy sok esetben hiányos ismeretekkel rendelkező cégek, emberek végzik a harangok felújítását, karbantartását. A nem megfelelő állapot további oka lehet még a gyülekezetek és azok vezetőinek kevésbé konstruktív hozzáállása. Ez az itthoni harangkultúrán is meglátszik, például német barátainkhoz képest jelentősen alacsonyabb a színvonal mind a villamosítást, mind pedig a harangok felszerelését és azok használatát tekintve – nem állíthatjuk, hogy a közösség nem kötődik a harangszóhoz: figyelünk arra, ha megszólal a harang, de arra már kevésbé, hogy milyen módon.

Harangjaink jó állapotának és épségének megőrzése érdekében kifejezetten fontos a megfelelő időközönként történő szakszerű karbantartás. Erre akkor van lehetőség, ha a toronyban minden feljáró biztonságos, és állatok (pl. galambok, denevérek, nyestek, baglyok) sem lakják, utóbbi esetben a karbantartás előtt a torony takarítása és az állatok kizárása szükséges (ez nem érinti feltétlenül a padlásteret, hiszen tudunk olyan gyülekezetről, amely tudatosan ad helyet a tetőtérben denevér- vagy bagoly-családoknak). A harangok állapotának ellenőrzését és a szükséges karbantartásokat legalább évenként el kellene végezni.

Jóllehet tevékenységünket önköltségen – tehát a gyülekezetektől pénzt nem kérve – és önerőből finanszírozzuk saját szabadidőnkben, ennek ellenére sajnos nem egyszer utasítják el megkereséseinket – leggyakrabban a római katolikus egyház részéről –, olykor meglehetősen udvariatlan módon, nem mérlegelve a fölmérés hiányából eredő kockázatokat. Sajnos az ezen a területen nem jó szándékkal tevékenykedő más, magukat harangkutatóknak kiadó személyek ártó, a harangokat rövidebb és hosszabb távon is károsító tevékenysége sem segít a helyzeten...

A harangok kutatása meglehetősen összetett folyamat. Maga a kutatás az otthon kényelmében a helyszínek kiválasztásával szokott kezdődni, általában egy A és egy B opciót is készítünk az adott napra. Amennyiben ez megvan, a szervezés veszi kezdetét, amely e-mail-írásokból és telefonos megkeresésekből áll. Sajnos nem egyszer pontatlanok vagy hiányosak a hozzáférhető adatok, így vannak olyan gyülekezetek, amelyek vezetőit nehéz, vagy nem is lehet elérni. Ha sikeres minden helyszínen szervezése, az adott nap reggelén útnak indulunk. Az utazást mindig imádkozással kezdjük.

Egy napon körülbelül 4–5 helyszínt szoktunk meglátogatni, mindegyiken a következő lépésekből áll össze a terepmunka: először a toronyfeljárót vizsgáljuk meg, hogy a harangokat viszonylag biztonságosan meg lehet-e közelíteni (a magasság miatt ebben mindig van valamekkora kockázat), illetve a kisfilm elkészítéséhez szükséges-e bármilyen kiegészítő felszerelés, például reflektor. Sok toronyban találkozunk rossz állapotú feljáróval, olykor saját létrát is kell használnunk, hogy a harangokat elérjük. (Előfordult olyan, hogy a felszereléssel együtt egy teljes emeletet zuhantunk vissza a korhadt padló miatt.) A munkát nem könnyíti az sem, amikor a tornyot például galambok, egyes esetekben nyestek lakják, így a helyszínen nagy mennyiségű ürülék és állattal találgatható: ez minden toronyban végzendő tevékenységet jelentősen megnehezít. Ezt követően megtörténik a videós felszerelések előkészítése, a diktafon és kamera beállítása, a harangok üzemképességének ellenőrzése. Amennyiben minden feltétel adott, elkészítjük a felvételt, majd kezdődik a munka nehezebb része:

az adatok kigyűjtése, ami magában foglalja a harang feliratának, alsó átmérőjének, gyári számának és súlyának leolvasását. Általában feladatunk ezen része az egyik legkörülményesebb, ugyanis a harangok sokszor magasan helyezkednek el, nem minden esetben lehet őket egyszerűen közlelről szemügyre venni, hiszen a padlózatok állapota, időnként tényleges hiánya megnehezíti az adatgyűjtést. Amint a gyűjtéssel megvagyunk, fényképek készülnek a harangokról és a hozzá tartozó felszerelésekről, meghajtásokról, majd a templomról külső és belső képeket is készítünk egyaránt. Ezután indulunk a következő helyszínre, majd ez ismétlődik egészen a hazaindulásig. Legtöbbször nem ér véget ennyivel az adatgyűjtés, hiszen ha vannak a gyülekezetek tulajdonában olyan régi iratok, gyülekezettörténeti források, amelyekben említés esik a harangokról, azokat is szemügyre vesszük, dokumentáljuk. Ezt követően ahogy a kutatás kezdete, úgy a vége is az otthon kényelmében történik a gyűjtött anyagok feldolgozásával, a harangfeliratok és képek elemzésével, további kutatásával. Ez a kisfilm megvágását, a dokumentumok elkészítését jelenti, külön-külön minden templomról. Ezen munkálatok nagyjából egy hetet vesznek igénybe templomonként. Tevékenységünk gyakorlati hasznai közé tartozik, hogy az adott gyülekezeteket tájékoztatjuk a felmérést követő állapotról, így sok esetben mentettünk már meg harangot például repedéstől, lezuhanástól, és adott esetben a harangozási szokásokat is sikerült újra feléleszteni, színesebbé tenni. Elsősorban a harangokra figyelünk, de minden más, templommal, építészettel, hangszerrel kapcsolatos tárgyi emléket is nagy örömmel tekintünk meg és dokumentálunk.

Nem egyszer találkoztunk már többszáz éves történelmi harangokkal, amelyek túléltek a két világháborút, és a mai napig hirdetik Isten dicsőségét. Ide sorolható például az abodi reformátusok 1619-ből származó harangja, vagy például a tósokberéndi római katolikus templom, ahol kutatómunkánk után nem sokkal egy sajnálatos tragédia következtében kigyulladt és teljesen tönkrement a torony, így az eredeti építési állapotok csak a mi dokumentációinkban találhatóak meg, és őriznek az utánunk jövő nemzedékeknek fontos információkat.

Különleges tapasztalataink közé tartozik, amikor egy-egy gyülekezet rendkívül örül megkeresésünknek, és minden kutatáshoz szükséges feltételt biztosítani igyekeznek. Legemlékezetesebb alkalommal étellel és itallal vártak minket, testvéri közösség alakult ki, melynek végén jót beszélgettünk, s kapcsolatunk azóta is töretlen.

Az évek óta tartó kutatás és munka során sok-sok tapasztalatra tettünk szert mind szakmailag, mind lelkileg is. Tudástárunk minden alkalommal bővül, hiszen két ugyanolyan harang nincs, történetük is mindig különböző. Minden torony után levonható valamilyen tanulság, aminek köszönhetően a következő alkalommal már még alaposabb és jobb eredményű kutatást tudunk végezni. A személyes kapcsolatok erősebb tételében is segít közösen megélni ezeket a csodálatos alkalmakat, akár magára a munkára, akár a gyülekezeti tagokkal, lelkipásztorokkal történő találkozásra gondolva.

A jövőre nézve mindenképpen célunk a kutatásainkból egy átfogó kötetet készíteni, témakörök szerint csoportosítva, de ennek elkészültéig a *Templomok és Haran-*

*gok* YouTube csatornánkon<sup>1</sup> követhetik figyelemmel eddigi gyűjtéseinket videófelvételek formájában, honlapunkon – amelyet a YouTube csatornán keresztül elérhetnek – írott dokumentumokként is.

Szeretnénk köszönetet mondani azoknak a gyülekezeteknek és lelkipásztoraiknak, akik az eddigiekben bármilyen módon hozzájárultak kutatómunkánk sikerességéhez és eredményességéhez.

Hálásak vagyunk az Úrnak, hogy mindezt engedte nekünk megélni, s imádságainkban kérjük, adjon továbbra is erőt, kitartást szolgálataink teljesítéséhez!

Soli Deo Gloria!

---

<sup>1</sup> <https://www.youtube.com/user/templomokesharangok>

E-mail cím: [harangkutatas@gmail.com](mailto:harangkutatas@gmail.com)

Telefonszámok:

Komáromi Dániel: +36 30 179 1452, Álland Zsolt: +36 70 670 4629

# VITA

---

KEREKASZTAL-BESZÉLGETÉS  
A TEOLÓGIAI TUDOMÁNYMŰVELÉS  
SZABADSÁGÁRÓL

---

**Nagy Károly Zsolt:** Nagy szeretettel köszöntök mindenkit, örülök, hogy ennyien vagyunk! A Kollégiumi Estéknek ezzel az alkalmával szeretnénk bekapcsolódni a Magyar Tudományos Akadémia „Tudomány Ünnepe” rendezvénysorozatába, illetve a *Sárospataki Füzetek* újraindításának 25 éves évfordulóját is ünnepeljük. Úgy gondoltam, hogy ha a tudományművelésről itt, helyben kezdünk el beszélni, akkor érdemes elsőként az alapokig leásni, és azokra állni. A Sárospataki Református Teológiai Akadémia küldetésnyilatkozatában azt olvashatjuk, hogy teológiánk „a teológiai tudomány művelését szakmai és ökumenikus nyitottsággal, a Biblia alapján, a Magyar Református Egyház hitvallásai: ’A Heidelbergi Káté’ és ’A Második Helvét Hitvallás’ szellemében folytatja”. Ebbe a keretbe illeszkedik a *Sárospataki Füzetek* is. 1857-ben, 164 éve, az alapító Erdélyi János úgy fogalmazta meg a folyóirat küldetését, hogy annak célja egyfelől a tudományok legmagasabb szintű művelése, másfelől a helyi nyilvánosság tematizálása. Ez praktikusán azt jelentette, hogy vezetésével a lap a kiegyezés előtti nagyon sajátos kulturális-politikai rendszerben „felkavarta” ezt a régiót, Zemplént, a múzsák és a szabadság földjét, a nemzeti identitás szempontjából fontosnak vélt irodalmi, művészeti és tudományos témák erőteljes megszólaltatásával. 1864-ben, amikor rövid szünet után Erdélyi visszatér a *Sárospataki Füzetek* élére, a folyóirat mottójául a János 8,32-ből választ vezérigét: „megismeritek az igazságot, és az igazság szabaddá tesz”. Pár év múlva új főszerkesztő veszi át Erdélyi helyét a lap élén, Heiszler József, aki pedig a 2Kor 3,17-et választja vezérigének, mely szerint „ahol az Úrnak Lelke, ott a szabadság”. A szabadság, az igazság, a megismerés a korszak a szabadelvű gondolkodás és a romantika által egyaránt meghatározott református egyházának fontos kulcsfogalmaivá válnak. Ezek a fogalmak azonban nem csak ezt a kort foglalkoztatták. 1997-ben, 25 évvel ezelőtt, amikor a teológia újraindulását követően a *Sárospataki Füzetek* is ismét útjára indul, a folyóirat kiadói nem választanak a lap számára vezérigét, ám az akkori főszerkesztő, Nagy Antal Mihály az első teológiai szövegben, amely a lapba kerül, a teológiai tudomány megújulásának szükségességéről ír. Mint írja, „a teológiának mint Istenről szóló beszédnek elsősorban úgy kell Istenről beszélnie, mint aki kijelenti magát”. Ez a „kijelenti magát” pedig azt jelenti, hogy itt és most jelenti ki, mutatja meg magát. Az ő gondolkodása szerint a kijelentés tehát elsősorban számunkra történik. Több olyan gondolatot is megfogalmaz, melyek vitára készítetnek, ugyanakkor el is gondolkodtatnak. Elgondolása szerint a teológia művelésének van egy hitvallásos kontrollja, egy bibliai alapja, figyelembe kell vennünk a zsinati atyák végzéseit és azt a keretrendszert, amelyet mindezek a teológia számára megszabnak, hiszen a teológus nem mondhat és írhat le akármit, ugyanakkor mindezek fölött a Biblia áll. Sem a hitvallás, sem a zsinati atyák, semmi más nem helyezhető a Biblia fölé. Amikor tehát most, a *Sárospataki Füzetek* műhelyében a teológia műveléséről – és annak szabadságáról – beszélgetünk, amikor azt kérdezzük, hogy mi az, ami korlátozza, illetve megszabja a szabadság kereteit, és mi a mi viszonyunk a szabadság keretrendszeréhez, akkor ahhoz a „tradícióhoz” kapcsolódunk, mely jól kivehetően megjelenik folyóiratunk történetében.



Egy évvel ezelőtt, a karantén-úrvacsoráról szóló 2020/1. számunkban Fazakas Sándor professzor úrnak megjelent egy írása, amelyre több reflexió is érkezett. Azt gondoltuk, hogy ezt a beszélgetést ebből a problémakörből kiindulva indítjuk el, mivel ez a szám már akkor is sok olyan kérdést felvetett, amely arról szólt, hogy egy adott helyzetben – akkor konkrétan a karanténhelyzetben, a karantén-úrvacsora problémáiban – hogyan éljük meg az Isten mutatkozását, és miképp tudunk erről adekvát módon, akár új fogalmakkal, újragondolt koncepciókkal beszélni abban a nyilvánosságban, amit az egyház jelent. Ebből a situációból kiindulva tehát olyan kérdéseket vetettünk fel ennek a mostani beszélgetésnek az alapjaként, mint például: Melyek a teológiai tudományművelésnek a korlátai? Melyek a szabadság lehetőségei? Hogyan értelmezhető a biblikus-hitvallási keretrendszer? Ki és hogyan határozhatja meg a pontos kereteket? Mi a helye a teológiai tudományművelésnek az egyház életében, elméletében és gyakorlatában? Hogyan tapasztaljuk ezt? Lehet-e, kell-e a teológiai tudományművelésnek tematizáló szándékkal jelen lenni a magyar társadalmi és egyházi közéletben? Az örállói létünk befelé és kifelé egyaránt érvényes, vagy csak bizonyos irányban érvényesülő szerep? Egyáltalán hogyan értelmezhető az egyházon belül a nyilvánosság fogalma? A habermasi alapokra visszamenve: reprezentatív vagy diszkurzív nyilvánosságban gondolkodunk, esetleg a kettő hibridében? Elgondolható-e az önszabályozó diszkurzív tér az egyházban, amire a társadalomtudományok a nyilvánosság fogalmával utalnak? Mi a mi nyilvánosságunk? Hogyan működik ez a nyilvánosság? Mi az, ami elhelyezhető, tematizálható, megbeszélhető, illetve kizárható a nyilvánosságból? Egyáltalán van-e olyan, amit ki lehet és ki kell zárni?

Ezekből a kérdésekből indul ki a mostani beszélgetésünk, melyben társaim lesznek: Dr. habil. Fazakas Sándor professzor úr, a Debreceni Református Hittudományi Egyetem tanszékvezető egyetemi tanára; Dr. habil. Kodácsy Tamás, a Károli Gáspár Református Egyetem Egyház- és Társadalomkutató Intézet Teremtésvédelmi Kutatóműhelyének vezetője, aki már nagyon sokszor járt itt Sárospatakon, és visszatérőként is üdvözljük; végül, de nem utolsó sorban Dr. Kustár György, a Sárospataki Református Teológiai Akadémia főiskolai adjunktusa. Köszönöm szépen, hogy eljöttetek! A kérdés tehát: mit gondoltok az egyházzól, a nyilvánosságról, az egyházi nyilvánosság helyzetéről?

**Fazakas Sándor:** Köszönöm szépen a meghívást, és valóban: ez a beszélgetés régóta érlelődött. A *Sárospataki Füzetek* tematikus számának megjelenésétől fogva mindenképp, amely szép vastag kötet lett. Magam is meglepődtem, hogy mennyi reakció érkezett, és örömmel olvastam ezeket. Ezúton is köszönöm sokunk nevében, hogy egyáltalán fórumot biztosítottatok erre a diszkusszióra, hiszen egy üdítő kivétel volt, amilyenre az utóbbi időben nem nagyon került sor – talán utoljára a kilencvenes évek elején volt valamilyen teológiai útkeresés, diszkusszió a konfirmációval kapcsolatban, viszont ezek is elültek. Én magam is mindig szívesen és meghatódva érkezek Sárospatakra, épp az előbb említettem ezt a tanári szobában, ahonnan a tanácsterembe nyílik az ajtó, ahol annak idején Barth Károly tartotta előadását. Miért

hozom ide Barthot? Azt kevesen tudják, hogy a halála előtti napokban egy előadásra készült, amelyet következő év januárjában kellett volna megtartania a zürichi katolikus és református keresztyéneknek. Ez az előadás félbemaradt ugyan, viszont a már meglévő sorok alapján is rekonstruálni lehet, amit Barth maga sem titkolt, hogy nagy szenvedéllyel és érdeklődéssel, de nem kritikátlanul figyelte azt a fajta változást, ami a II. Vatikáni Zsinatot követően a katolikus egyház táján végbement. Ő maga is szüntelenül reflektált a felmerülő kérdésekre. Használ egy képet: a ház és az ablakai. Az egyházat a házhoz hasonlítja, a teológiát pedig a ház ablakaihoz. Azt mondja a katolikus tanfejlődésre és a vatikáni zsinat szellemiségére utalva, hogy időnként ki kell nyitni az ablakokat, friss levegőt kell beengedni – ugyanakkor félti a katolikus egyházat, nehogy a nagy nyitás szenvedélyében belecsúszson abba a hibába, amibe a 19. században a progresszív protestantizmus belecsúszott. Ugyanis ha túl sok ablakot nyitunk ki, végül nem marad ház. Viszont azt sem lehet, hogy az ablakokat bezárjuk, és soha nem szelőlötztetjük át a belső tereket. Ez a kép pedig valamilyen szinten azzal szembesít, hogy teológiáról valóban csak összefüggésében tudunk beszélni. Számomra is a kijelentés, az egyház tanítása és a teológiai tudományművelés összefüggésében képzelhető el ennek a témának a tárgyalása. Ezt a hármat ugyan a reflexió szintjén megkülönböztetjük, de a gyakorlatban nem tudjuk egymásról leválasztani, hiszen egyfelől ott van a *kérüγμα*, ami hirdetésre kerül, és ami iránt a hívő ember engedelmességgel tartozik, a Krisztus akarata maga, másfelől viszont ez a *kérüγμα* áthagyományozódik, bizonyos történelmi korszakokban megfogalmazódik az egyház és a hívők közössége által, erről szól az egyház tanítása. Az viszont már a tudományos teológiai reflexió témája kell, hogy legyen, miként viszonyul az egyház tanítása a *kérüγμα*hoz, illetve adott esetben a kontextushoz. Tehát ezeket soha nem lehet egymástól hermetikusan elválasztva kezelni, csakis összefüggéseiben látni. Amint te is említetted a kérdésedben, a befelé és kifelé figyelés egyszerre van jelen: nyilván a teológia egyik fő funkciója, hogy az egyház belső közösségének feltegye azt a kérdést, hogy a jelen pillanatban az egyház tanítása mennyiben felel meg a *kérügmának*, és hol vannak azok a pontok, ahol az egyház által felismert igazságokat a *kérüγμα* módosítása nélkül újra kell fogalmazni és tolmácsolni azokat a mindenkori ember számára. De nem csak befelé van egy ilyen funkciója a teológiának, hanem kifelé, a világ felé is, hiszen a teológiának számot kell adnia a foglalatossága során felismert igazságról. Az amerikai teológus, David Tracy mondja, hogy a teológiának a nyilvánosság három fóruma előtt kell számot adnia felismeréseiről: először az egyház belső nyilvánossága előtt, majd a teológiai diszciplínák körén és kánonján belül, végül pedig a tudományok világában. Tartozunk a világnak az evangéliummal (mondja a Barmeni Teológiai Nyilatkozat VI. tézise). Ez azt is jelenti, hogy a teológiai tudományművelés is tulajdonképpen tartozik azzal, hogy az igazság kereséséről és felismeréséről tudjon minden időben számot adni a tudományközi párbeszédben is.

**Kodácsy Tamás:** Azt gondolom, hogy a nyilvános teológiának vagy a teológia nyilvános művelésének nem csak korlátai, hanem feltételei is vannak. Nagyon izgalmas az, ahogyan például Jézus teológiát művel. Ő mint férfi, zsidó, rabbi leállt egy nagyon

mély teológiai párbeszédre egy nem férfi, nem zsidó, nem rabbival, amikor a samáriai asszonnyal arról beszél, hol kell imádni Istent. Nyilván ezt azért tudta megtenni, mert Ő minden szempontból teológus volt: Isten Kijelentése maga. Ha visszautalunk Nagy Antal Mihály írására, akkor le kell szögeznünk, hogy amikor Istenről beszélünk, akkor nem úgy beszélünk a *theosz*ról, mint ahogy a biológiában a *biosz*ról vagy a pszichológiában a *pszüchér*ről, hiszen a teológiában a teljességgel találkozunk: az Istenről szóló beszéd Isten logosza is. Krisztusban pedig ez a teljesség jelen volt. Fontos rámutatnunk arra, hogy a hitvallás akkor születik, amikor Krisztus kérdez: Kinek mondanak engem az emberek? Lényegében azt kérdezi meg a tanítványaitól, hogy a nyilvánosság mit gondol róla. Nagyon fontos a kérdés, ami nem csak valamiféle álkérdés, hanem a létünk legmélyebb alapjára és legegzisztenciálisabb kérdéseire fókuszál. Ezt pedig csak akkor tudjuk megtenni, ha a teljesség körében vagyunk.

A középkorban két nagy intézményrendszer, a kolostorok és az egyetemek hozták ezt a teljességet. Az egyetem azért volt *universitas*, mert az összes tudományt együtt lehetett művelni egyfajta holisztikus szemléletben, ami azt jelentette, hogy a teológia műveléséhez hozzátartoznak más tudományok, a matematika, a csillagászat, a retorika, amelyek mind Isten titkait kutatták. A hét szabad művészet nem azért volt szabad, mert annak körében bármit lehetett csinálni, hanem mert szabad emberek művelhették. A reformáció maga is egy egyetemi disputából születik. Amikor Luther Márton kitűzte a tétéleit, amelyeken egyébként látszik, hogy nagyon mély indulatból fakadóan egzisztenciális kérdéseket feszegetnek, de voltaképp az egy egyetemi disputára szánt tételsor volt. Lényegében tehát az akadémia és az egyetem közege az, ami a teológia körében a legfontosabb kérdésekről beszélni kezd: hogyan állunk az egyházban, miként reflektálunk igehirdetésünkre, magunkra. Ezért azt gondolom, hogy a teológia nyilvánosságának az egyik legfontosabb helye a felsőoktatási intézmény. Ez az a közeg, amelyben tudunk kérdezni, s tesszük ezt egy olyan szemlélettel, hogy tudjuk, nem feltétlenül értünk egyet. Elengedhetetlen, hogy az ablakokon keresztül kitekintsünk mindenféle más tudományra azzal az igénnyel, hogy számunkra azért mégis az Istenről szóló beszéd a legfontosabb. Említetted a *Sárospataki Füzeteket*: én nagyon hálás vagyok, hogy a *Sárospataki Füzetek* mindig nyitott arra, hogy publikálja azokat az írásaimat, amelyek az egyházban lezajló folyamatokra reagáltak. Például a távisten-tiszteletekről szóló szám is ilyen volt, egy életszerű szituációból kinövő diskurzus született, amelynek medret adtak a tudományos követelmények szabályai. De ilyen volt az öngyilkosságról szóló vitarovat, vagy az egyházi démonok ügyét taglaló írásom is. Én pont azt látom, hogy a *Sárospataki Füzetek*ben megvan ez a fajta nyitottság, ami egy-egy valóságos kérdésből fakadóan szólaltat meg másokat, reflektáltat és kérdez. Ez a leglényegesebb dolog, hogy a *Sárospataki Füzetek* teret enged ennek, ugyanakkor medret is szab annak, hogy ezekről a kérdésekről beszéljünk. Szűcs Ferenc mondta, hogy ő például biztosan nagyon szégyenkezni fog, ha a mennyben reformátorokkal találkozik majd, hiszen ők is megfogalmazták azt, hogy ha valaki a Biblia alapján jobbra tanítja őket, akkor azt elfogadják. Ám úgy tűnik, hogy a 16. század óta nem tanultunk semmi jobbat a Bibliából, mert ősrégiek az elfogadott hitvallásaink. Ez azt

jelenti, hogy a reflexióink vagy nem valódi kérdésre válaszolnak, vagy nem elég artikuláltak, vagy nem elég nyilvánosak, vagy nem elég fontosak ahhoz, hogy a Szentírás mércéje alatt újabb dolgokat fogalmazzunk meg, amint azt tették eleink.

**Kustár György:** Újszövetségesként kicsit más perspektívából látok rá az egész problémakörre. És pontosan a *kériügm*a kapcsán vetődik fel a kérdés, hogy pontosan mi is az. Mi is az az üzenet pontosan, ami ebből kibomlik? Akár a *sola Scriptura* elv is egy hasonlóan bonyolult probléma: mit is mond a Szentírás valójában? Egy Walter Bauer által megfogalmazott tézis óta evidencia, hogy már az első századi keresztyén teológiában is rendkívüli mértékű pluralitás volt jelen. Ezeknek pedig csak része reflektálódik a szövegben. Ebbe a kérdéskörbe beletartozik a tudományművelés szabadsága is: hol van lehetőségünk kilépni bizonyos keretekből, hitvallásos nézőpontokból, és eltérő véleményt megfogalmazni? Azt gondolom, hogy a teológia mint intézmény is bizonyos értelemben lehetne kísérleti műhely. Valójában ez is lenne a feladata, hogy ott olyan teológiai gondolatok, reflexiók szülessenek, amelyek átgondoltnak velünk bizonyos dolgokat. Ez egybevág azzal, amit Tamás mondott: bárki, aki jobbra tanít... Van-e egyébként tere ennek, hogy ezt a jobbat, ezt a másat kikísérletezzük? Természetesen ehhez bátorság kell, hogy a keretek között egyáltalán élhessünk ezzel a lehetőséggel.

**Fazakas Sándor:** Ha már Bultmant idéztük... Ő már 1929-ben különbséget tesz *kériügm*a és igehirdetés között. Azt mondja, hogy az igehirdetésben nyilván a *kériügm*áról teszünk bizonyosságot, viszont az egyház felismerése, igehirdetése, amit esetleg tanrendszerbe is foglal, soha nem meríti ki a *kériügm*ának az igazságát és mélységét. Én úgy gondolom, hogy ezt a fajta alázatot nekünk is nap mint nap gyakorolnunk kell. Mindaz, amit felismerünk a *kériügm*ából vagy az Isten kijelentésének igazságából, az nem minden további nélkül és száz százalékosan egyenlő az Isten igazságával, csupán egy apró szelete annak. Atyai jóbarátom, Michael Welker, a heidelbergi professzor szokta mondani, hogy mi, keresztyének igazságkereső közösség vagyunk, ami egyben azt is jelenti, hogy nem vagyunk birtokában a teljes igazságnak. Mindig tudatosítanunk kell magunkban, hogy az egyház tanításának és hitvallási rendszerének relatív természete van, amely nyilvánvalóan mindig tovább vezet bennünket, hogy még tovább keressük az igazságot. Azért mondom, hogy nagyfokú alázatra int mindez bennünket, mivel igehirdetőkként újból és újból szembesülünk azzal a problémával, hogy amit mi elmondtunk, az már nem az, amit szerettünk volna elmondani. Viszont, hogy újra Barthot idézzük, Isten még ismeretünk töredékességének felismerésében is használni akar minket. Jóllehet tehát a hitvallásainknak megvan a normatív funkciója az egyház igehirdetésére és döntésére nézve, de még a hitvallást sem azonosíthatom minden további nélkül a *kériügm*ával, hiszen abban is ott van a nagyon is emberi tényező. Ha csak egy példát szabad említeni. Ott van az eléggé nagy vihart kavart aktus, amikor a Heidelbergi Káté újrafordításának és kiadásának ünnepi alkalmával vita, vagy inkább nézeteltérés bontakozott ki a 80. kérdés–felelet kapcsán a katolikus áldozás teológiájának minősítéséről. A káté feleletében ugyanis

olvassuk, hogy „kárhozatos bálványimádásnak” titulálja a katolikus áldozást. Én pedig azok közé tartozom, akik szerint a Heidelbergi Káté akkor megfogalmazott ítélete ma már nem érinti a katolikus egyházat, mert négyszáz év alatt olyan tanfejlődésen ment keresztül a katolikus eucharisztiaértelmezés, amely eltávolodott a tridenti zsinat akkori nagyon erős polemikus megfogalmazásaitól. Ezt pedig nekünk jó tudatosítani magunkban. Az is egy fontos szempont, hogy jóllehet a Heidelbergi Káténak és a Második Helvét Hitvallásnak, e két alapvető iratnak normatív funkciója van számunkra, viszont a reformátusságban nem záródott le a hitvallásalkotás mozzanata úgy, mint például a lutheránusoknál az „Egyességi irat” (Formula Concordiae, 1577) elfogadásával. Ha megnézzük a református világot, láthatjuk, hogy hitvallásjellegű szövegek újból és újból születnek, amikor az egyház számot ad a maga felismert igazságáról, a reménység irányával, a maga ismereteiről. Hogy mást ne említsek, ott van például az „Accrai hitvallás” (2004), viszont én magam az 1997-ben a Református Világszövetség Nagygyűlésén, éppen Debrecenben szövegezett nyilatkozatot is ide sorolnám, amelyet egyébként sokkal pontosabbnak, informatívabbnak, mértéktartóbbnak és a kontextusra adott alaposabb elemzésnek tartok az Accrai hitvallásnál. De mindez csak példa arra nézve, hogy a reformátusság nyitott arra, hogy időnként, bizonyos körülmények között a most felismert igazságairól számot adjon, és a felismert igazság kontextuális vetületeire hitvallásos válasszal szolgáljon. Itt jön szóba a teológia tudományművelésének funkciója, hogy egyfelől józansággal a földön tartsa ezt a folyamatot, másrészt pedig megfelelő eszköztárával megpróbálja interpretálni és szintbe hozni az isteni igazságot a kontextussal. Említettem a bevezetőben, hogy Isten megmutatja magát. Igen: ott és akkor, amikor Ő akarja. Nem mi rendelkezünk egyszer s mindenkorra a felismert igazsággal: *Ubi et quando visum est deo*. A Confessio Augustana ezen felismerését a reformátusok is elfogadják.

**Kodácsy Tamás:** Igen, viszont szerintem elég naiv dolog azt gondolni, hogy önmagában leszűrhetjük a *kérügmát*, hiszen ahogyan Isten megmutatja magát, az mindig egy adott szituációban történik. A bultmanni mitológiátlanítás is remek abból a szempontból, hogy felismeri: a szituációban, a bibliai szövegben van egy üzenet, amit meg lehet ragadni. Csak az a baj, hogy a gyerekeimnek sem tudom a mese tanulságát elmondani önmagában, mert lecsupaszítva semmit nem ér. Nekik az egész mese kell, amiben benne van a tanulság, de a tanulságot nem lehet kiváltani a mesével. A krisztusi szituáció az, amiben vagyunk: Isten emberré lett. Így mutatta meg magát. Kalcedoni alapokon tehát nem tudom sem elválasztani, sem összeelegyíteni a szituációt és a *kérügmát*. Nem olyan régen hallottam egy jó hasonlatot, ami szerint a teológia olyan, mint a biciklikerekek centírozása: hogy ha valami kicsit elmozdul, érezzük, hogy húzni kell rajta, hogy ismét egyenes legyen, viszont a közepe üres, nem tudjuk megragadni. Nem tudjuk megfogni a közepét, és egy jó kereket csinálni, hanem mindig utána kell húzogatni a küllőket.

A Skót Egyház például két évvel ezelőtt konferenciát rendezett arról, hogy mihez kezdjenek a hitvallásokkal. Nekik a Westminster-i Hitvallás a hivatalos hitvallásuk, vi-

szont rengeteg olyan kérdés felmerült (pl. a női lelkészség), amelyek nehezen egyeztetethetők össze a hitvallás standardjaival. A Skót Egyház azt a megoldást választotta, hogy mindaz, ami nem volt összeegyeztethető az egyház mai működésével, azokat a tételeket kihúzták a hitvallás szövegéből, s így most egyfajta csonka hitvallásuk lett. A Skót Egyház tehát meghagyta normának a hitvallást, viszont kihúzta azokat a dolgokat, amelyekkel már nem tudott azonosulni. Az amerikai presbiteriánus egyház (PC USA) azt mondta, hogy hagyjuk ezt a norma dolgot, s minden számunkra fontos hitvallást fogadjunk el. Ennek eredményeképpen olyan lett az egész projekt, mint egy fotóalbum, amelyben vannak jobb képek, és vannak olyanok, amelyeket szívesebben átlapoz az ember. Én azt látom a példák alapján, hogy mind a kettő lényegében kihagyja azt a megküzdést, hogy egyrészt normaként tekintsenek a számukra fontos szövegekre, másrészt pedig összevessék a bibliai ígéssel, bibliai teológiával és újabb bibliai tudományos eredményekkel a kérdéseket. Nem spórolhatjuk meg azt, hogy Isten kérdez bennünket, amikor megpróbálunk válaszolni. Amikor nincs kérdés, hanem pusztán elképzelünk valakit, aki egyébként támad bennünket, és ezekre a vádakra kezdünk el válaszolni, nos, ezekből születnek a legrosszabb hitvallások és nyilatkozatok. Sajnos ilyen szalmabáb teológiai nyilatkozatokkal viszont tele vagyunk, ahelyett, hogy úgy reflektálnánk a saját helyzetünkre, hogy meghalljuk, mit kérdez Isten.

**Kustár György:** Izgalmas az, amit egyébként mondasz. És itt van nekünk ez a házkép is. Viszont mi van akkor, ha a teológia voltaképp ajtóőr? Ez a kettős funkció jelen van: egyfelől a teológia felel az identitásért, másrészt van egy elsődleges egyházi közeg, amely számára lelkészeket képzünk. Ez pedig felelősség is, hiszen az egyházon belül van egy meghatározó gondolkodásmód, s a teológiaművelés szabadsága sokszor ebben a feszültségben is kibontakozik. Ugyanis vannak, akik esetleg kész és teológiailag egységes választ várnak tőlünk bizonyos nehéz kérdésekre, hogy képviseljünk valamit közösen. Ugyanakkor ebben a műhelymunkában egyfajta szabad munka folyik, amikor is tulajdonképpen majdhogynem bármit kimondhatunk.

**Fazakas Sándor:** Kérdés, hogyan tekint az egyház a teológiára. Eddig arról beszéltünk, hogy mi hogyan értelmezzük a teológia feladatát. Kimondtál egy hívószót, az identitást. Van egyfajta identitás az egyházban, vajon ez az „itt és most egyházi identitás” mennyiben van fedésben az egyház tanításával, amit az előttünk járók imádságban, bölcsességben, teológiai reflexiók következtében felismertek, és valamilyen szinten kanonizáltak? Fedésben van ezzel, vagy nincs? Nyilván a teológiára nem tekinthet az egyház csak úgy, mint azoknak az ismereteknek a közvetítőjére, amelyekre majd a lelkipásztori munka végzéséhez szükség lesz. Ha így lenne, teológiai karaink, akadémiáink, lelkészképző intézményeink nem lennének mások, mint szakmunkásképző intézetek. A teológia jóval több, mint azoknak a szakmai ismereteknek, készségeknek a közvetítője, amelyek a birtokában majd az egyház tanítói és lelkipásztori végzik a feladatukat, mert magának az egyház egészének, közösségének, az egyház kormányzásnak is szüksége van a teológiára mint tudományos reflexióra,

mint a megélt hit tudományos elemzésére. Még akkor is így van ez, ha házon belül esetleg még a teológusok is azt tapasztalják, hogy mindez (a teológia) egyrészt segíti megélni a hitüket, és közelebb viszi őket a megismeréshez, másrészt viszont – mint elemző tudomány – elbizonytalanítja őket. A hallgatók korábbi identitásmintákat hoznak magukkal, mi is így voltunk ezzel, aztán másod-harmadévre „megzuhan-tunk”, majd elkezdünk ismét építkezni. Néha ezek a megzuhanások szükségesek, de nem csak a teológiai stúdiumok alatt, hanem az egyház közösségi szintjén is. Mennyire vagyunk nyitottak egyházként az új felismerésekre? Mindig volt a történelem során olyan fordulat, ami kimozdította az egyházat a korábbi identitásából vagy komfort-zónájából: a kopernikuszi fordulat, a darwini evolúcióelmélet, a freudi pszichoanalízis, most pedig az online világ és a digitalizáció. Ezek a megszokott sémák, amelyek között egyébként jól éreztük egyházként magunkat, mert generációról generációra öröklődtek, elkezdenek lebomlani, és ezzel együtt az a megszokott keretrendszer is, amelyben az identitásunkat meghatároztuk. Én itt látom a teológia nagy feladatát és tartozását is: tudunk-e valamilyen segítséget nyújtani ebben az egyház számára, és az egyház vindikál-e nekünk e folyamatban ilyen funkciót, vagy köszöni szépen, marad-junk csak a stúdiumok biztosításánál?...

**Kodácsy Tamás:** Ehhez párbeszéd kell. A protestáns dogmaalkotásban épp ez az a pont, amelyben markánsan eltér a római katoliktól, ahol adatott egy *depositum fidei*, egy hitletétemény, amelyből néha kiszedünk valamit, és akkor kikristályosodik a kép. Nekünk nincs egy olyan aranyfedezetünk, mint a Vatikánban. Jóllehet a II. Vatikáni Zsinat fejleményeinek és belső diskurzusainak fényében látjuk, hogy ott sem teljesen így működik, hiszen erős kritikák fogalmazódtak meg a zsinaton ezzel a felfogással szemben. De azért van egy ilyen elképzelés, hogy majd a teológia megmondja, mit kell gondolnunk, mit kell hinnünk, ami pedig megszabja azt is, hogy ezt szabad mondani, azt pedig nem szabad mondani. Hogyha így tekintünk a teológiára, akkor kikerülhetetlenül sekélyessé válik. A protestáns teológia nagyszerű volta éppen abból táplálkozik, hogy még a Biblia hitelességét is megkérdőjelezte egy tudományos diskurzuson belül, s íme, kiderült, hogy az mégis igaz. Nem kellett kidobni a Bibliát a tudományos diskurzust követően, sőt azok, akik ebben a folyamatban „kiállták a hit próbáját”, még inkább meg tudták erősíteni a kifejtés módját. Bizonyos bibliai tanításokat újrafogalmaztak ugyan, de az alapigazságot, hogy Jézus Krisztus Isten Fia, még a bibliakritika módszere sem tudta megingatni. Ez a fajta nyitottság, ami megvan bennünk, azzal a felelősséggel is felruház, hogy beszéljünk egymással. Nekünk nincs tanítóhivatalunk, nincs hitletéteményünk, amelyből kikristályosodna az igazság, voltaképp magunkra vagyunk utalva. Bödecs Pál mondta, hogy az eretnekségtől az is megóv minket, hogy ha teológiai témákról beszélgetünk, akár vitázunk egymással. Ez egy nagyon fontos dolog, hogy legyen egy olyan diszkurzív tér egy egyházi közösségben (akár református, vagy más protestáns közösséget is említhetünk), ahol a Szentlélek munkája abban is tud hatni, hogy elkezdünk beszélgetni egymással félelem nélkül azokról a kérdésekről, amelyek fontosak. Egy tér, ahol nem kell félnem attól, hogy mi lesz, ha ezt vagy azt gondolom.

Mert ha félünk, akkor mi magunk leszünk azok a korlátok, amelyektől azt várjuk, hogy megvédjenek bennünket. Lényegében olyan hübrisz ez, amelynek köszönhetően nemcsak a párbeszéd lesz hatástalan, hanem – Kálvinnal szavaival – bálványokat kezdünk gyártani, és saját istenképünket kezdjük el tisztelni Isten helyett. Tehát nagyon fontos, hogy legyen helye a párbeszédnek szabályozott, akadémiai közege, amelyben a másikat megadjuk a tiszteletet, és így még a legkritikusabb és legkényesebb, legegyszenciálisabb kérdések is kifejtésre kerülhetnek. Ha ez nincs meg, akkor semmi nem óv meg bennünket az eretnokségtől, sőt!

**Nagy Károly Zsolt:** Sándor az előbb azt mondta, hogy nagyon fontos azt látni, hogy miként tekint a teológiára az egyház. Nekem kezd egy kicsit az az érzésem lenni, hogy most itt egy ideális helyzetről beszélgetünk, és így a kérdést egy kicsit konkretizálva úgy teszem fel, hogy tudjuk-e, hogyan tekint *de facto* az egyház, az egyházvezetés, a lelkészek stb. arra, hogy mi a teológia, és mi annak a funkciója? Nagyon sokszor találkozom azzal, hogy a teológia funkciója a legitimitáció: ami elhangzik a teológián, ami bekerül a teológiára, ami a teológián mint nyilvánosságban megjelenik és megjelenhet, kimondásra kerülhet – annak van legitimitása. Ez egy sajátos szerep, amelyet a teológiának mint intézménynek tulajdonítanak. A kérdésem az, hogy ti mivel találkoztok? Tudunk-e láttelepet adni arról, hogy ebben a kérdésben mit vár tőlünk, hogyan lát bennünket az egyház? Mi a tényszerű?

**Fazakas Sándor:** Ki az egyház? Mi vagyunk! Tényleg jó lenne, ha legalább megjelenne, megmaradna a teológiának, a teológiai műhelyeknek a súlya. Én inkább azt látom, hogy nincs már súlya, mert besorolják a vélemények közé. Egy olyan világban élünk, ahol a teológia által felismert vagy újrafogalmazott tényeket, axiomatikus igazságokat is a vélemények körébe sorolják – még egyházon belül is. Hogy mennyire könnyű ez, hadd mondjak el egy példát. Évek óta lelkésztovábbképzőket tartok, és az egyik ilyen továbbképzőn a Tiszántúli egyik egyházmegyéjében felmerült egy konkrét kérdés. Az egyik helyen az egymás mellett lévő gyülekezetek lelképásztorai nagyon jóban vannak egymással: összejárnak grillezni, családi alkalmakra stb. Viszont a gyülekezeteik között egy múltbeli esemény miatt feszültség áll fenn. Egyik-másik gyülekezetben a keresztség kiszolgáltatásának helyi feltételei eltértek egymástól. És ha az egyik helyen nem tetszettek ezek a feltételek, akkor a család átment a szomszéd gyülekezetbe, ahol könnyebbek voltak a feltételek, és megkeresztelték az újszülöttet minden további nélkül. A lelkészek érezték, hogy nagyon nincs ez így jól, és többször is folyamodtak állásfoglalásért az egyházvezetéshez. Eltelt egy év, nem kaptak választ. Vártak még egy évet, sürgették a felsőbbiséget, semmi. Majd harmadik sürgetésre azt mondták nekik: csináljátok, ahogy eddig csináltátok. S megkérdeztek tőlem: most mit csináljunk? Visszakérdeztem: ti jóban vagytok? Igen. Mi volna, ha nem csak grillezni járnátok össze, hanem csinálnátok egy tanulmányi kört, és elkezdenétek arról gondolkodni, hogy mi a keresztség teológiája és gyakorlata, meghívnátok szakembereket, bevonnátok a beszélgetésbe a presbitériumokat, a gyülekezeti tagokat, végeredményképp pedig megállapodnátok a



gyülekezetekkel az egységes gyakorlatról. És mi volt a válasz: Hű, az veszélyes! Jelen van tehát ez az önkontroll, öncenzúra egy bizonyos formája, a félelem, hogy ha összegugja a fejét négy-öt lelkész, és elkezd teologizálni, akkor az már felkeltheti valakinek a gyanakvását, akár a környezetben vagy közegyházi szinten. Ezért tettem én fel a kérdést: ki az egyház? Mi vagyunk az egyház. Tudjuk, hogy ott vannak az egyházvezetési fórumok, ezeket nyilván nem lehet kikapcsolni, viszont az egyházat alkotó közösségeknek és lelkészeknek, gyülekezeti munkatársaknak nem kellene, hogy a gyomrukban legyen valami görcs egy-egy kérdés kapcsán. Sokat lehetne beszélni arról, hogy miért alakult ez ki, de az biztos, hogy az ilyen és hasonló példák, tapasztalatok ellehetetlenítik a teológiai tisztázódást, holott ez lenne a normális útja annak, hogy valami letisztuljon. Luther 1523-ban azt írja az egyik gyülekezetnek, hogy az „igazán hívők közösségé”-nek hatalma van arra, hogy az ő szolgálait elhívja, és tanításukat megítélje. Feltehetjük a kérdést: hol van az igazán hívők közössége, amely tudatosan tud élni azzal a hatalommal, hogy maga ítélje meg pásztorainak a tanítását és szolgálatát?

**Kustár György:** Ehhez kapcsolódik egy élményem, amikor több évvel ezelőtt még jómagam is hittanoktatóként egy továbbképzésen vettem részt, amelyet történetesen a bátyám tartott. Nagyon komplex, nagyon mutató, nagyon jó anyagokat tartalmazó ölettrárral jött, és az egész másfél nap arról szólt, hogy muníción adjon a készüléshez. És mi volt az utolsó kérdés a végén az egyik jelenlévőtől: és óravázlatot kaphatunk? Ez az igény újra és újra megmutatkozik, és egyre inkább jelen van, hogy készre gyártott termékeket várnak az emberek. Minden szinten termék kell, használható, túl sok gondolkodást nem igénylő, könnyen befogadható, húszmásodperces tik-tok videóba besűríthető megnyilatkozások és üzenetek. Ez az elvárás pedig sokszor összekapcsolódik az egyértelmű és kinyilatkoztatott igazságnak a kimondásával: mondd meg, hogy mit tegyek! És az nekem jó, mert nem nekem kell ezen elgondolkozni. Saját diákjaimon látom egyébként ezt a fajta szorongást, amiről te is beszéltél, amikor elérkeznek egy olyan pontra, amikor nem válaszokat kapnak többé, hanem kérdéseket, amelyekkel dolgozni kell. Ez egy elég frusztráló állapot, amelyben elbizonytalanodik az ember, és bizony, ezekkel a kérdésekkel munka lenne. Mi beszélhetünk teológiáról és teológiaművelésről, írhatjuk a tanulmányunkat, ha azt igazából senki nem olvassa el azért, mert nincs érdeklődés. Mert olyan fogalmak vannak benne, amelyeket az ember nem ért, nem dolgozik a szöveggel, hiszen valami egyszerűbb kell. Megfogalmazódik az az igény: valaki mondja meg nekem egyszerűen a választ. Ebben már nincs meg az a fajta dinamika, amiről beszéltünk eddig és amit szeretnénk, hogy meglegyen: használni az agyat, egyfajta munkakörben, akár lelkészeket is motiválni arra, hogy ezt a munkát az egyházon belül is elvégezzék.

**Nagy Károly Zsolt:** Ez a megküzdés, amelyről Tamás beszélt...

**Kustár György:** Én ezt látom nagyon nehéz helyzetnek, hogy nincs meg sok esetben ez a fajta igény sem...

**Kodácsy Tamás:** Úgy hiszem, hogy az egyházvezetés úgy tekint a teológiára, mint egy olyan szellemi műhelyre, ahol azok a legfontosabb kérdések terítékre kerülnek, amelyekkel ők is találkoznak, és amelyek a társadalomban felmerülnek. A lelkészek meg talán azt várják a teológiától, hogy teret adjanak azoknak a diskurzusoknak és vezessék azokat, amelyek őket foglalkoztatják. Lelkészként is csak azt tudnám megfogalmazni, hogy azt várom a teológiától, hogy legyen itt egy hely, ahol ezek a diskurzusok megtörténhetnek. Nem szabad lemondani ennek az igényéről, hogy a teológia ilyen hely legyen.

**Fazakas Sándor:** Én nem állítanám száz százalékosan, hogy egyházvezetőink közül mindenki osztja ezt a meglátást. Abban a kérdésben is vannak nézetkülönbségek, hogy ki mit vár a teológiai műhelyektől. De én egy másik szintre szeretnék lépni, mégpedig azt mondani, hogy maga a világ azt várja el tőlünk, hogy elsősorban teológusok legyünk. Nem azt várja, hogy visszamondjuk, amit az újságban egyébként mindenki el tud olvasni, és a híradásokban meg tud hallgatni. Én huszonvalamennyi évig voltam lelkész, és amikor nem egyháztagoktól kaptam pozitív visszajelzést, az soha nem arra irányult, hogy milyen jól pályáztam vagy milyen szépen felújítottam a gyülekezeti házat és a templomot – nyilván ez is hozzátartozik, én magam is csináltam –, hanem a teológiai kompetenciámat érintették ezek a visszajelzések. Lehetne példaként hozni a megannyi szervezési feladatot és funkciót, amelyek hozzátartoznak a lelkészi szolgálathoz, viszont amit a világ tőlünk, teológusoktól elvár, az, hogy teológusok legyünk, mert mástól ezt nem fogja megkapni. És az a kérdés, hogy ezt a teológus mivoltomat, felismeréseimet, üzenetet hogyan tudom úgy megfogalmazni és közvetíteni, kommunikálni, hogy érthető, értelmezhető legyen, s tulajdonképpen ennek alapján becsüljék meg a munkámat és feladatomat.

**Kodácsy Tamás:** Igen, ez egy érezhető igény, hogy egyszerűen és érthetően fogalmazzuk meg a válaszainkat, amit nem mindig sikerül, hiszen vannak bonyolult problémák, amelyekre bonyolult a válasz is. Vannak olyan kérdések, amelyek nem válaszolhatók meg hirtelenséggel és egyszerűséggel, de nagyon fontos, hogy ezekről elkezdjük beszélgetni, és közösen rájuk végig magunkat rajtuk. Én is azt gondolom, hogy meg kell küzdeni ezekkel. Amit Sándor, te mondasz, szerintem ez a legszebb: teológusként teológiai válaszokat kell adni. Ezért nehezen tudok mit kezdeni azzal a kérdéssel, hogy mit vár az egyházvezetés vagy a többi lelkész a teológiától, mert teológiával jó foglalkozni, és nem elvárás alapján. Ha valakinek – és itt gyülekezeti tagokat és lelkészársakat is értem – van kedve a teológiával foglalkozni, akkor elkezd foglalkozni vele...

**Fazakas Sándor:** És mi az, ami veszélyezteti ezt a szabadságot? Én is örömmel mondom, hogy teológusnak lenni jó, és ha még egyszer pályát kellene választani, biztos még egyszer az lennék. De illúziót kergetnék, ha nem vallanám be, hogy vannak dolgok, amelyek esetleg lehúznak, hátráltatnak és megkeserítik a teologizálást

örömét. Vagy úgy érezzük, van valami akadály, és nem tudunk azonosulni bizonyos elvárásokkal.

**Kodácsy Tamás:** Nyilván a teológia műveléséhez idő, energia és ember kell. Ha most csak engem kérdezel, én nem mindig érzem azt, hogy elég időm és energiám van ahhoz, hogy teológiát műveljek. Nem feltétlenül vagyok ott mindig, ahol lennem kéne. Ha csak végigtekintem, ahol jártam, látom, hogy nem mindig van meg ennek a helye, ahol lehet ezt csinálni. Nem mondom, hogy lehetetlen. Ha ezt szeretted csinálni, akkor börtönben is tudod csinálni – Bonhoeffer is teológus volt még a börtönben is, hogy csak egy példát említsek...

**Fazakas Sándor:** Igen, megvolt az a belső szabadság, amivel ő ezt a helyzetet vállalni tudta...

**Kustár György:** Végülis a teológiát lehet önmagáért művelni, viszont mégis az egyházért van. Ebben pedig komoly felelősség van. És itt jönnek a számomra problémás kérdések, hogy milyen szinten fogalmazzuk meg a teológiai igazságot, és miként tudjuk azt közvetíteni. Látszik, hogy a tudományterületeink annyira szétaprózódtak, hogy egy-egy részletkérdéssel is szakemberek tömege foglalkozik, és egyáltalán nagy kihívás még a saját területünket is egyben látni. Ez tehát teljesen kitöltheti az ember életét, de azért nekem reménységem az, hogy mindez nem csupán egy prédikációban csapódik le, hanem az egyház egészében. Nekem reménységem, hogy maga a teológia is eljuthat valamilyen módon erre, csak kérdés, milyen csatornákon keresztül, és hogyan.

**Nagy Károly Zsolt:** Eddig arról beszéltünk, hogy a kontextusra érzékenyen, a kontextussal párbeszédre lépve kell művelni a teológiát. Nagyon fontos, amit mondtál, Tamás, hogy a teológiát az önmagáért való szépsége miatt művelni is jó dolog. Ennek egy sajátos megjelenési formáját a szerzetesi élet és teológiaművelés jelenti, hiszen ők többnyire elvonulnak szerzetesnek, utána pedig, hogy a kontextus megy-e velük vagy sem, túlságosan nem érdekli őket, nem foglalkoznak vele sokat. Egy ideje a kommunista diktatúra időszakával foglalkozom, és a lelkeszi levelezéseket, beszélgetéseket, jelentéseket olvasva valami nagyon hasonlót tapasztalok: néhány lelkesz, éppen azért, hogy ne kelljen reflektálnia a konkrét körülményekre, a diktatúra mindennapjaira, arra, hogy ő megalázott lett, háttérbe szorították, elkezdett a teológiával a maga szépségéért foglalkozni. Végül azonban ő maga is belátta, hogy tulajdonképpen ez nem vezet sehova, mert ugyan szép dolgokat ismert meg, szép dolgokra jutott, de annak nincs köze ahhoz, amiben él, és amiben az igét hirdetni kell. Tehát a kérdés, ami nyilván kicsit meg is akarja válaszolni magát, az, hogy nincs-e veszélye ennek a befelé fordulásnak.

**Kodácsy Tamás:** Én a teológia szépségét éppen abban látom, hogy kontextusban van. Nem a steril teológia gyönyörűségére gondolok. Vályi-Nagy Ervin írja azt, hogy

a száműzetése idején, amikor prédikált, egyszer az orvost mint másik értelmiségit a faluban kérdezte, hogy mondd már, ti ezeket az igehirdetéseket hogyan veszitek. És az volt a válasz: érteni nem értjük, de látjuk, hogy nagyon komolyan gondolod. Ebben a szeretetteljes válaszban nyilván benne volt az elfogadás, viszont én nem gondolom, hogy ez így működőképes lenne. A karantén alatt nekem újra kellett tanulnom mindent, amit a bibliaóra tartásáról gondoltam. Ott volt az előre elkészített bemutató, amit az online térben kivetítettem, interaktív bibliaórákat akartam tartani, aztán éppen egy gyermekorvos mondta a végén, hogy az egészről semmit nem értettek, mert egy akadémiai előadásnak tűnt. Nem tudtam, mennyit mondhatok. Szerintem nagyon fontos, hogy reflektáljunk saját magunkra, és ebben segítenek azok a visszajelzések is, amelyek beérkeznek. Ez megóv bennünket attól, hogy steril teológiát műveljünk. Mert az mindig olyan, mint mikor kihúzzunk a textilből egy szálát, de a ruha úgy szép, ha a textil részeként együtt van az egész kontextusában.

**Fazakas Sándor:** A kérdés az, hogy a jelen helyzetben a lelkipásztori egzisztencia feltételei mennyiben segítik és teszik lehetővé azt a szenvedélyes teológiai életmódot, amelyről mi beszélni szeretnénk. Most mondok egy példát. Én amikor 1992-ben kezdő lelkészként kikerültem a Tiszahátra, Milotára, a gyülekezet tagjai, a gondnok bácsi és mások nagy áhítattal mutatták meg nekem a padláslépcső alatt nyíló ajtót, ami a kis irodába vezetett, ahol az én elődöm, aki ötven évig szolgált közöttük, minden reggel reggeli előtt egy órát görögözött, görög bibliát olvasott. Ezt a gyülekezet tudta és respektálta, senki nem zavarta őt ebben a műhelymunkában. Reggel kiment a csarnokba, szóba állt az emberekkel, aztán visszavonult görögözni. De ezt a gyülekezet becsülte, hogy a lelkész foglalkozott az írással és a tudománnyal. Aztán a 90-es évektől beindult minden, a lelkésznek pedig egyszerre mindennel foglalkozni kellett a pályázattól kezdve a menedzsmentig. Van-e fizikailag időm és lehetőségem e megsokasodott feladatkörben teológiát művelni?! Tény és való, hogy minden abba az irányba tolja a gyülekezeteket is, a kollégákat is, hogy kész, minél könnyebben emészthető, instant termékeket kapjanak vagy adjanak, holott a teológiai ítéletalkotás és véleményformálás fáradságos, időigényes munka. Ugyanakkor a körülöttünk lévő világ, a vizualizációra és a gyors információközlésre kihegyezett világ tényleg afelé irányít, hogy leegyszerűsítsük, könnyen fogyaszthatóvá, könnyen érthetővé tegyük az üzenetet. Ebben azonban van egy hatalmas kísértés is, a leegyszerűsítés kísértése. Vajon nem banalizálódik-e el ily módon a *kérügma* vagy a felismerés, amiről a beszélgetésünk elején szót ejtettünk? A keresztyén hit alapigazságait nem lehet két másodpercben vagy néhány karakterben elmondani, annál sokkalta komplexebb és időigényesebb valóság. Tény, hogy értelmezni kell azt a környezetet, melyben az Ige megszólal, s amely elvárásokkal van felénk, vagy bizonyos szinten terel is bennünket. Én úgy gondolom, hogy az online világ, a digitalizáció világa és az abba szorult műfajok megtartása olyan kihívás elé állított bennünket, amelyre nem voltunk felkészülve. Ez egy újabb nyilvánosság. Ha pedig említésre került a habermasi gondolat a nyilvánosság tereiről... Épp a napokban olvastam, hogy az idős Habermas szeretné most

újrágondolni a hatvan évvel ezelőtti téziseit éppen a digitalizációra tekintettel. Csak egy példát mondok. Most, amikor a hallgatóink kikerülnek lelkészként egy gyülekezetbe, már nem feltétlenül az lesz csak a kérdés, hogy elemezzük azt a gyülekezetet, a hagyományait, a kontextust, amelyben találjuk magunkat, és arra nézve adekvát módon megfogalmazzuk az üzenetet, hanem ennek a környezetnek – ami részben a digitális térben zajlik – mi magunk leszünk az alakítói. Vége annak a korszaknak, hogy lemásolunk mintákat, hogy a hozott lelkipásztori egyéniségek mintáit megpróbáljuk mi magunk is megvalósítani vagy megteremteni, hiszen magunkat kell újból és újból „kitalálni” úgy, hogy minden ott marad az online térben, és elraktározásra kerül. Érik a nyilvánosságnak ez a szegmense, és eléggé tudatos kérdés az bennem, hogy miként hat vissza a teológiai tudományművelésen belül mindez a lelkipásztori szerepvállalásra. Ebben a kérdésben pedig még nagyon az elején topogunk.

**Kodácsy Tamás:** Abszolút! Itt rengeteg mindent lehet és kell is csinálni. Igazából ez bennem is forr, én is érzem ezt a problémát, de még megfelelő kérdésfeltevésem sincs... Én azt látom, hogy amint te is mondtad, amolyan céhes jellegű a gyülekezeti felépítésünk, ahol a mester–tanítvány felállás van jelen, ahol a lelkészre mint a gyülekezet vezetőjére rengeteg feladat hárul a takarítástól kezdve egészen az igehirdetésig, családlátogatásig stb. Nem túl megfelelő a feladatmegosztási rendszerünk, és ebben még nagyon gyerekcipőben járunk. Én kicsit irigykedem a neoprotestáns gyülekezetekre, ahol nem lelkész van, hanem pásztor, aki azzal foglalkozik, amihez ért, igét hirdet, de például a pénzügyekbe és egyéb dolgokba már nem is kell beleszólnia. Nagyon fontos lenne, hogy azzal foglalkozzunk, amihez tényleg értünk, a gyülekezeteinkben pedig mindenki megtalálja azt, amihez ő ért jól, és azt csinálja. Látok sok jó példát, de még jócskán van hová fejlődni e tekintetben, hogy ez rendszerszemléletű legyen. Nem igazán látom a nyomát annak, hogyan lehetne ezt kialakítani jelenleg...

**Nagy Károly Zsolt:** Ez egy közösség szemléletű lelkipásztorképzést igényelne... Ezen a ponton viszont nyissuk ki a párbeszédet! Hogy látják a jelenlegi hallgatók és a kollégák ezt a kérdést? Mit várnak a teológiától?

**Gönczy Anna:** Én amikor teológiára jöttem, nem gondoltam azt, hogy itt öt-hat év alatt mindent meg lehetne tanulni. Én azt várom, hogy egy olyan alapot nyújtson a teológia, amire aztán saját magam tudok építkezni. Ismerni kell a tudománytörténeti hátteret, tudni, mit mondtak eleink, akár a reformátorok egy bizonyos kérdésről, de még inkább fontos számomra, hogy ezen az alapon a saját véleményemet és megfigyeléseimet ki tudjam bontakoztatni.

**Halász Teodóra:** Hogy mit vártam annak idején a teológiától és mit várok most, két teljesen különböző kérdés. Öt év távlatából teljesen átalakultam én is és a szemléletem is. Amikor idejöttem, akkor kész válaszokat vártam. Most, kicsit Annához is kapcsolódva, egy attitűd kialakítását várom elsősorban magamtól és a teológiától is.

Arra vonatkozóan, hogy tudjak kereső lenni, tudjak egy adott tudományághoz úgy hozzányúlni, hogy közben én magam is képes legyek hozzátenni valamit. Egy látásmód kialakítását, formálását várom: hogyan állhatok egy-egy gyülekezeti taghoz, egy presbitériumhoz, egy alkalomhoz, miként kell azt megszervezni, hogyan kell jelen lenni mint ember. Tulajdonképpen szerintem ez nagyon fontos. Én azt látom, hogy itt mindenkitől megkapjuk ezt, ezt a kis „hogyan”. Például Kustár tanár úr óráján elindulunk attól a kérdéstől, hogy mennyiben beszélhetünk Jézusról mint Dávid Fiáról, majd pedig kikötünk egy gyülekezeti kérdésnél. Ezeket a vonalakat ő az órákon mindig meghúzza. Én ezt várom, hogy mindennek legyen egy íve, ami aztán a gyakorlatban csúcsosodik ki. Nem szeretném, hogy megmondják, ezt így és így lehet csak csinálni, sokkal inkább bemutassák azokat a lehetőségeket, amelyek közül vagy amelyek alapján a gyülekezetekben választani lehet. Hogy amikor kikerülünk és huzsonkilencféle lehetőséggel szembesülünk, tudjuk, hogy lehet, van egy harmincadik is, amelyhez hozzá tudunk látni.

**Gönczy Ákos:** Másodéves teológusként visszagondolva arra, mit vártam a teológiától, elég nehéz kérdés, mivel nem volt előzetes tudásom ahhoz, hogy lássam, mennyi kérdés is merül fel a teológián belül. Amikor aztán elkezdik tanítani az embert, akkor eszmél rá erre. Ez azonban engem soha nem taszított. Kustár tanár úr meglátásához kapcsolódva, én magam is úgy látom, hogy ez egy valós jelenség: a teológusoktól elvárják, hogy egymondatos válaszokkal szolgáljon a feltett kérdésekre. Ez egy valós nyomás. Amikor beszélgetek például valakivel a Bibliáról, aki egyébként sokkal műveltebb nálam, és jobban ismeri az írásokat – így pedig nagyobb a szkepticizmusa is –, majd pedig belemegyünk a hit fogalmának a kérdésébe, akkor kiderül, hogy félelmetesen más irányokkal rendelkezünk. Alapismeretek hiánya jelenik meg sokszor az emberekben. Hiszen nem tudja megmondani például, mi a hit fogalma. Felteheti nekem a bibliai könyvekkel kapcsolatos kérdéseit (eredetiség, kortörténeti háttér stb.), viszont amikor arra kérem, hogy tanulmányozza mélyebben a hitvallásainkat, és azután gondolkozzunk el arról, miről is beszélünk valójában, akkor arra már nem igazán hajlandó. Szerintem rengeteg izgalmas kérdés és lehetőség van jelen a teológiában, ahhoz pedig, hogy mindez előretörő legyen, teret kell adni ezeknek a párbeszédnek egyházi körön belül és kívül egyaránt. Nekem meghatározó volt, hogy alapot szerezzek, hiszen onnantól kezdve tudok én is valamit hozzátenni az adott kérdéskörhöz. Tagadásból vagy értetlenkedésből nem alakulnak ki válaszlehetőségek és olyan kérdések, amelyek aztán előrébb viszik az embert.

**Füsti-Molnár Szilveszter:** Én a mostani helyzetünk aktualitását látva – akár komplexen értve a helyzetünket –, röviden megfogalmazva, a teológiától távolságtartást várok. Nagyon fontosak azok a szempontok, amelyek itt a beszélgetésben megjelentek, és amelyeket a hallgatók is megfogalmaztak, de szerintem a teológiának a keresztyén hit az alapfeltétele, ami önmagában egy olyan elvárásrendszert hordoz, ami nem biztos, hogy kompatibilis lesz a környezet elvárásaival. Amikor ezt az ember

felismeri vagy realizálja a teológia bármilyen szintű művelésében, akkor számottevően hangsúlyossá válik a távolságtartás. Én úgy látom, hogy sokszor az elvárásoknak történő megfelelés csapdahelyzetében vagyunk a teológiai tudományművelésben, óriási kérdésünk, hogy az egyház mit akar ezzel kezdeni, vagy mit akarunk mi kezdeni az egyházban vele. A krízis adott: az egyház térvesztése a társadalomban, amellyel arányosan a teológia is teret veszít, akár a sajátjából adhatókából, akár a társadalomnak adhatókából. És a dolgok legmélyén kicsit azt látom, hogy ez egy adok-kapok mechanizmus, ami nem is feltétlenül a teológia kiindulópontjaként kell, hogy szolgáljon. Ha már Barth és Bonhoeffer neve is elhangzott, a történelmi példák sorozata mutatja mindannyiunk számára, hogy a keresztyén valláson belül mit értünk a vallás fogalmán, a vallástalan keresztyénség problémaköre, és a többi. Talán kicsit erre hajaz az, amit én most elvárnék a teológiától: egy higgadtabb távolságtartást...

**Nagy Károly Zsolt:** Ami egyben perspektívát is ad...

**Fazakas Sándor:** Mit értesz távolságtartáson? Mitől való távolságtartás?

**Füsti-Molnár Szilveszter:** Legjobb esetben reflexiók-reakciók szintjén mozgunk. Márpedig ha a teológia egzisztenciálisan érint meg – ez pedig megkerülhetetlen –, akkor a titok megsejtése után a teológia munkavégzése nem pusztán a reakcióknak az összességét jelenti, hanem egy olyan vezérszerephez kapcsolódik, aminek nem feltételei a reakciók és elvárások. Nem mondom azt, hogy ezek nincsenek ott. Ez az a feszültség, ami állandóan viaskodik bennünk. Az istenkereséssel és az Isten rámtalálásának a kettősségében, talán soha nem-kiegyezésében. Ha már nagyon dogmatikusan akarom megfogalmazni, akkor a keresztyénség és azon belül a vallásosság az Isten előtt megigazult vallás lehet, ahogyan azt látjuk is: az istenkeresésünk elnyerheti a megigazulás szintjét, de nem az Isten keresésének bármilyen olyan premisszája szerint, amit mi állítunk föl, mert az mindig emberi, hiányos és töredékes.

**Fazakas Sándor:** Te most a teológushabitusról, teológusegzisztenciáról beszélsz...

**Füsti-Molnár Szilveszter:** Arról is, igen. De elég összetetten gondolom mindezt.

**Nagy Károly Zsolt:** Szerintem az, amit Szilveszter mond, egy másik szempontból is érvényes. Amikor ugyanis mi kontextusról és kontextusérzékenységről beszélünk, ugyanakkor megvan bennünk az eltávolodási vágy, hogy ettől a kontextustól függetlenül az egzisztenciális érintettségünkben megtalált szépségéért és ezzel összefüggésben foglalkozzunk teológiával, akkor egy újabb problémába futunk bele, ami röviden azzal a kérdéssel foglalható össze, hogy ki az, aki tematizál, és ki van tematizálva? E pillanatban úgy tűnik, hogy az egyházunk folyamatosan a társadalom, a politika, a kultúra által felvetett problémákra reflektál, amíg a kényszernek érzett reflexiótól el nem fárad, kihátrál a mindennapok teológiai értelmezéséből, és elkezd

távolodni a kontextustól. Így nem lesz tematizáló ereje, elengedi azt a szerepet, hogy ne csak aprópénzeket dobáljon a társadalomnak, hanem megnevezze a társadalom problémáit, és ezzel a problémakijelöléssel reflektáljon a kontextusra.

**Füsti-Molnár Szilveszter:** Nem tudunk szabadulni attól, hogy mi tömegvallás akarunk lenni. Holott lássuk be, hogyha visszamegyünk az alaphoz, ez nem biztos, hogy sikerülni fog. Amikor a keresztyénséget és missziójának minden pozitív és negatív kiteljesedését nézzük – már amennyire ez kiteljesedhet a világ végéig –, akkor a keresztyénség számára éppen ebből a kettősségből adódóan ez mindig csapdahelyzetévé vált. Amiről te beszélsz, Karcsi: nem tudott tematizálni... Mindig megfelelt, valakinek a szócsövénévé vált. És most nem akarom az aktuálpolitikai kérdéseket is idekeverni, de értsük ide. És ezzel nincs semmi baj, a politika mindig így működik: használ. Tehát én a távolságtartást erre is értem. Megengedjük, mert csupa jó dolgotra használ bennünket. És az életünknek azokat a területeit, amelyeket a politika már nem tud racionalizálni meg teljesen uralni (család, szexualitás), arra előveszi – bocsánat, hogy ilyen egyszerűen fogalmazok – az egyházat, és annak valamilyen izgalmas teológiai feladatot oszt ki, vele szólaltatja meg és tömi be a hézagokat, vele telíti meg a közbeszédet. Mi ebbe a csapdába nagyon sokszor, nagyon könnyű szerrel sétálunk be.

**Fazakas Sándor:** Nyilván ez nem egy újkeletű jelenség. Thodosiustól kezdve, amióta tömegvallássá lett a keresztyénség, állandóan azzal kínlódunk, hogy nem tudjuk fenntartani a kritikus, de szolidáris távolságtartást a világgal szemben, egyházi szervezeteinkben is állandóan a körülöttünk lévő társadalom megoldásait próbáljuk lemásolni és megélni, utólag megkeresztelni. Sokféle kérdésben nem mi tematizáljuk a közbeszédet, hanem mi kullogunk utána, s azt várják tőlünk, hogy érveket szolgáltatassunk hozzá. Úgy tűnik, az újkorban sem változik ez meg: a mindenkori politikának van egy legitimációs kényszere. A korábbi archaikus világban, amikor egy tőről fakadt a politika és a vallás, ez a legitimációs kérdés magától értetődő volt. Az újkorban a politika mindig világnézeti szövetségest keres magának, hogy a maga elképzeléseit elkötelező módon tudja identitássá formálni a köz számára, hiszen ez az alapvető érdeke. Nos, ebben koalíciós partnert keres. Na most, ebbe hogy megyünk mi bele?

**Nagy Károly Zsolt:** Már benne vagyunk...

**Fazakas Sándor:** Benne vagyunk. Kritikátlanul belesétál az ember, az egyház... Ez egy állandó dilemma, a feszültség, amit nem tudunk megkerülni. De ebben az összefüggésben értem, amit Szilveszter mond, hogy egyfajta józan mértéktartás szükséges a részünkről.

**Füsti-Molnár Szilveszter:** És elhatárolódás. Amikor hitvallásos alapokról és tévhitokról beszélünk, a mederről és a folyamról, ennek épp az a lényege, hogy amikor hitvallásos alapokon elkezdünk tisztába kerülni azzal, ki is vagyok valójában, ezzel



együtt el is határolódom. Nem tudom a képletből kivonni tehát az elhatárolódást, ami nem ellenségeskedést és szembenállást jelent csupán – nyilván ilyen is van benne –, hanem elsősorban egy identitáskereső utat, amelyen járva világossá lesz, ki is vagyok.

**Kodácsy Tamás:** Én az elhatárolódást úgy értem, hogy közben nem lépünk ki abból a kontextusból, amelyben benne vagyunk, hanem más nézőpontból nézzük a dolgokat. Ez azért adatott meg az egyháznak, mert Isten népeként az örökkévalóság szempontjából láthatjuk a földi dolgokat. Ha például környezetvédelemlről van szó, akkor azt mondhatjuk, hogy most minden a szén-dioxid csökkentéséről szól, minden törekvés erre irányul, hiszen ebbe fulladunk bele. De ezt kiváltandó elkezdünk megújuló atomenergiát használni, s ezzel a karbonlábnyomunkat igazából időlábnyomra cseréljük csupán, a nukleáris hulladékot pedig nagyvonalúan a jövő nemzedékre hagyjuk. Az igazi probléma az, hogy az instant kérdéseket mi megpróbáljuk instant módon megválaszolni. Egyházként akkor tudnánk prófétai módon válaszolni, hogyha azonnali problémákra adott azonnali válaszok helyett egy kicsit ránéznénk arra, hogy egyáltalán miből is fakad a probléma maga, a dolgok mélyére mennénk, ami nem azt jelenti, hogy kilépünk az adott kontextusból, hanem a kérdést az örökkévalóság szempontjába ágyazva másképpen válaszoljuk meg. Ez alapvető feladatunk: az elvárásoknak nem úgy mondunk nemet, hogy ráhagyjuk őket, hanem megfelelő kontextusba helyezzük azokat.

**Kustár György:** Pontosan, én is ezt akartam megfogalmazni. Az elhatárolódás és aktivitás valószínűleg egy táguló-szűkülő, pulzáló folyamat, amelyben mind a kettő folyamatosan jelen van. Nyilván egyfajta belső identitásvesztés, a kontextustól való mélyeséges szorongás tünete az, ha az egyház eltávolodik ettől. Messzire vezetne ez, de talán ez az élmény abból táplálkozik, hogy nem vagyunk kész, nem vagyunk ott, lemaradtunk a kérdésekről, a problémákról, bizonyos kérdésekben a társadalom elhúzott mellettünk, bizonyos problémák még mindig tabunak számítanak, amelyekkel nem foglalkozunk. Ebből fakad aztán egy hatalmas belső bizonytalanság, szorongás, amit ellensúlyozni próbálunk azzal, hogy valami nagyon konkrét identitást mutatunk fel: ezek vagyunk mi, eddig tart a keresztyénség vagy a reformátusság... Ez persze kihat a teológiai tudományművelés szabadságának a kérdéseire is, amikor is megpróbálnánk ezeket a szorongás miatti külső gátakat bontogatni. Fontos az, amit Szilveszter mond: proaktívá tenni a teológiát. Ahogy Bultmann megfogalmazza: a nem valódi botránnyról a valódi botránnyra irányítani a figyelmet. Beljebb húzni a kört, mélyebbre menni a kérdésekben, és akkor egy ilyen iránymutatásban megtalálni valamit, egy arculatot, egy identitást.

**Nagy Károly Zsolt:** Van erre nekünk terünk?

**Fazakas Sándor:** Szerintem a tér mindig ott alakul ki, ahol erről kommunikálunk egymással. A kommunikáció teremti meg a teret. A tér ugyanis nem adottság.

Hozzászoktunk ahhoz, hogy vannak száz éves épületeink, megvannak a hagyományos egyházi tereink, de szerintem ezek önmagukban nem teremtik meg a diszkurzív tereket. Mondok egy példát. Az egyik erdélyi hallgatóunktól hallottam az online oktatás egyik alkalmával, hogy ott az egyik vírushullám alatt drasztikus előírások születtek: még az utcán sem igen volt szabad egymással szóba állni. Természetesen ettől a gyülekezeti tagok és a lelkész is szenvedett. A lelkész felesége, aki maga is lelkész, azt mondta, hogy „kijátszva a szabályokat”, hátramentek a kertbe, ahol a két porta összeért, és ott beszélgettek egymással. Tehát: ott alakult ki a diszkurzív tér a lelkigondozás és a beszélgetés számára. Ez csak egy példa arra nézve, hogyha van igényünk a párbeszédre – ahogy Tamás, te is mondtad: konszenzuseresésre valamilyen párbeszédben – ott, úgy gondolom, kialakulnak a terek. Itt azért még egy disztinkciót tennék. A katolikus jogtudós, Böckenförde egy kevésbé ismert tanulmányában tesz egy fontos különbséget: különbség van, mondja ő, a keresztyén gondolat és annak intézményes formája között. A keresztyén gondolat, a *kérüγμα*, az evangéliumi üzenet, a felismert hitmagatartás mindig impulzív volt, mindig mozgásba hozta a világot – gondoljunk csak a lelkiismeret szabadságára, amit a reformáció tudatosított azzal a gondolattal, hogy mindenki közvetlenül, nem pedig közvetítéssel áll Isten színe előtt –, az intézményes egyház viszont mindig bajban volt a modern világgal, mert nem tudott mit kezdeni még az emberi jogok kérdésével sem, holott maga a teológia egykor hihetetlen impulzusokat adott számára. Ugyanígy a demokráciával. Ahol a teológia egyik oldalon impulzív volt, megtermékenyítette a modern kori gondolkodást, a másik oldalon az intézményes egyház – felekezeti opciókra való tekintet nélkül – lefojtotta azt, mert a vallási szervezetnek mindig az öfenntartás, az identitásmegőrzés az érdeke, nem tudnak mit kezdeni olyan értékekkel, mint szabad gondolkodás, emberi jogok, és még sorolhatnánk. Mindig lehúzza a zsilipet. Közben valahol mindig búvópatakként tovább fejlődnek a dolgok, és én úgy gondolom, nem reménytelen a mi világunk, bárhogy alakuljon a környezet... Mégis, ha megvan az igény a teológusok és hívő emberek között a párbeszédre, és arra, hogy az életünk körülményeit időről időre együtt újratárgyaljuk, megnézzük, mi köze van ennek a hithez – ott mindig alakulnak terek. Nem reménytelen a teológia művelése még akkor sem, hogyha, amint Szilveszter utalt rá, az intézményes egyház, a keresztyénség Európában súlyvesztett tényezőkké váltak. Ettől függetlenül mindig van a teológiának élesztő funkciója, kovászként helye a világban.

**Kodácsy Tamás:** A protestáns princípium éppen azt mondja ki, hogy a protestáns egyházak küzdenek a bálványimádás minden formája ellen. A probléma az, hogy nagyon sokszor azokat a felismert és meglátott impulzusokat megmerevítjük és kizárólagossá, bálványokká tesszük őket. Elkezdjük birtokolni őket. Tillich szerint ezt a protestáns princípiumot minden egyház megszegte már, beleértve a protestáns egyházakat is. A kárhozatos bálványimádással szembeni ellenkezés maga is kárhozatos bálványimádássá lesz, mert azt implikálja, hogy mi tudjuk, hogyan kell úrvacsorát venni. Az a titok, amely Kálvinnál *müsztérion*ként és sákramentumként jelenik

meg, a zsinati vitában maga is birtokolt tudássá lett, amiben meg tudtuk mondani, hogy mégpedig így kell úrvacsorát venni, úgy pedig nem jó. Azt a titkot felejtjük el, amelyre pont Kálvin hívta fel a figyelmünket. A kárhozatos bálványimádás elleni tiltakozás maga is kárhozatos bálványimádássá lesz. Pont azzá lesz, ami ellen tiltakozik. Nem a katolikus esszencia és szubsztancia megjelenésével, hanem a protestáns gondolat bebetonozásával. Ebbe esünk bele folyamatosan: a neoskolasztikus időszak predestinációtanaitól kezdve a dogmatörténet tele van példákkal, miként merevedtek be a dogmák, és hogyan lettek bálványokká azok, amelyekben korábban éppen Isten kijelentését értettük meg. Tóth Sára mondta ezt, és csodás gondolatnak tartom, hogy az ő személyes életében mindig akkor fedez fel valami újat, amikor azok a teológiai képek és gondolatok, teológusok „lebomlanak”, akikbe és amelyekbe olyannyira és oly nagy kedvvel belevetette magát korábban. És mondjuk ki, abból van mindig növekedés, amikor ilyen gondolatbálvány-rombolásra kerül sor. Erre szükség van. A protestáns princípiumnak ezt a részét semmiképp nem szabad feladni.



Kisbágyon, a római katolikus templom toronyfeljárója

# // IDŐVONAL

---

ENGHY SÁNDOR

---



Szántódpuszta, a kápolna toronyfeljárója

*Enghy Sándor*

# ÉVZÁRÓ REKTORI BESZÉD\*

\* Az SRTA évzáró istentisztelete és akadémiai közgyűlése alkalmából 2022. július 2-án a sárospataki református templomban elhangzott rektori beszéd szerkesztett szövege.

Főtiszteletű Akadémiai Közgyűlés!  
Kedves Vendégek, Hallgatók, Kollégák,  
Szolgatársak!

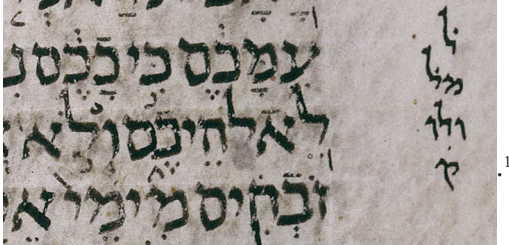
Kedves Presbiter Testvérek, akik találkozóra gyűltek össze falaink között ezekben a napokban!

Sokszor álltam úgy szószéken, amikor a bibliaolvasó kalauz szerinti napi igéről prédikáltam, hogy az volt az érzésem: nem mertem volna kiválasztani ezt a textust, mert annyira direktnek tűnt az adott helyzetben. Tudtam ilyenkor, hogy senki nem hiszi el nekem, hogy csak úgy véletlenül magyarázom azt az igét, és nem ki-prédikálni vagy pellengérré állítani akarom azokat, akik ott vannak. Tehát ezekben az esetekben kénytelen voltam elmondani: sajnálom, ez az a napi ige, melyet mások egy évvel ezelőtt határoztak meg abban a bizonyos szerkesztőbizottságban.

Most is így állok itt, amikor „határozatról” olvasunk a mai napra kijelölt ószövetségi igében. Határozatból volt elég a mögöttünk levő iskolai évben. Meg bajunk is. Hogy ki fogalmazta, ki javasolta, mért úgy, miért rossz. Milyen klikk támogatja, kinek az érdekét szolgálja, ki ellen irányul? És most megint itt egy határozat, Ezsdrás idejéből.

Csak a megértés kedvéért egy kicsit a történelmi helyzetről. Épül a templom a fogság után, és mint a mesében: van ellenség, akármilyen szent legyen is az ügy, és ők nem adják fel. Templomépítés az ügy. Annyira nem adja fel az ellenség, hogy uralkodóváltásokon át próbálkoznak. Ne menjünk most bele abba, hogy miért alakul ki ez az ellenségeskedés, és mi ebben az építők felelőssége Ezsdrás könyvében. Annyi, hogy nem fogadták el a segítséget tőlük, mert ők tartották magukat az Isten népének, akiknek joga van a templomépí-

téshez. Akik ajánlkoztak az ügy támogatására, csak színlelték az egészet: félték az Urat is, de tisztelték a maguk isteneit is, azoknak a pogány népeknek a szokása szerint, akik közül elhurcolták őket. (2Kir 17,33). Lehet, hogy erre a kettős játékra, magatartásra utal a Héber Biblia széljegyzete:



Mert a szöveg alkotói<sup>2</sup> ismerték a samaritánusokat, Júda és Benjámin ellenségeit, akiket az asszírok telepítettek a Szent Földre, akiknek áldozata nem érdemelte meg az áldozat nevet.<sup>3</sup> Látszólag Istent félték, Neki (wlw) szólt a hódolat, de mivel tisztelték a maguk isteneit is, a pogány népek szokása szerint, az valójában nem (al{w>) volt igazi, Neki szóló istentisztelet. A mi fordításainkból ez a kettősség már teljesen kimarad úgy, ahogy ezt a Septuaginta is képviseli, a samaritánusok szájába adva a szót:<sup>4</sup> neki áldozunk. Valamit reméltek ezek a segítők. Áldást? Attól, akinek a templom épül? Lehet. De több vasat tartottak a tűzben. Jól jött azoknak az isteneknek az áldása is, akiknek még áldoztak Izráel Istene mellett. Hogy alapvetően tényleg az ellenség soraiba tartoztak, ez gyorsan kiderült: amikor a templomépítők visszautasították a segítségüket, azonnal elkezdtek szervezkedni ellenük, új klikket alkotva. Rögtön átálltak a segítők oldaláról az ellentáborba, s felhasználták céljaikra az uralkodót. Először az egyiket, aztán a másikat, majd a harmadikat. Meghamisítva a templom építésének szent ügyét, úgy állítva be a dolgokat, mintha az uralkodót féltének, akinek a templom felépítésével gyengülne a hatalma. Tudatták a királlyal, hogy ha a város felépül, és várfalai elkészülnek, akkor nem lesz birtoka a Folyamon túl.<sup>5</sup> Szó nem volt városról, falakról Círus rendeletében, csak templomról. De az építést csak így lehetett leállítani, ha így adják el, hamis színben tüntetik fel a szent ügyet. Pusztán azért, mert

<sup>1</sup> FREEDMAN, D. N. (ed.): *The Leningrad Codex*, Facsimile Edition, Grand Rapids – Cambridge – Leiden – New York – Köln, W. B. Eerdmans – Brill Academic Publishers, 1998, 910.; וְלֹא־בְרִית... וְלֹא־בְרִיתָּךְ – DOTAN, Aron (ed.): *Masora Thesaurus Masora of Codex Leningrad* (B19a), Tel Aviv University Copyright, 2014. Accordance edition hypertexted and formatted by OakTree Software, Inc. Version 5.0 Paragraph 91745 of 188358

<sup>2</sup> ELLIGER, K. – RUDOLPH, W. (eds.): *Biblia Hebraica Stuttgartensia*, Stuttgart, Deutsche Bibelgesellschaft, 1997, 1416.

<sup>3</sup> “in consequence of a mistake, or of design, in that they would state that their sacrifices did not properly deserve the name of sacrifices,” – LANGE, J. P. – SCHAFF, P. – SCHULTZ, W. – BRIGGS, C. A.: *A Commentary on the Holy Scriptures, The Book of Ezra*, Bellingham, Logos Research Systems Inc., 2008, 44.

<sup>4</sup> αὐτῶ ἡμεῖς θυσιάζομεν – RAHLFS, A. – HANHART, R. (hrsg.): *LXX – Septuagint*, Stuttgart, Deutsche Bibelgesellschaft, 2006, Rahlfs Tagged Greek Septuagint (LXX1) Kraft/Taylor/Wheeler Septuagint Morphology Database v. 4.7, Verse 12379 of 28971

<sup>5</sup> Ezsd 4.



nem kellett a segítségük. Amikor már a harmadik királynál próbálkoznak, Dáriusnál, mindent bevetnek. A negyedik királyig mennek vissza, hogy az építkezés legitimitását vonhassák kétségbe, mondván: ha a király jónak látja, nézessen utána Babilóniában, a királyi kincstárban, hogy adott-e parancsot Círus király Isten jeruzsálemi házának a felépítésére, és a király erről szóló határozatát küldje meg!<sup>6</sup> Na itt a határozat. Egyetlen érdekessége a szónak, hogy benne van az akarat, vágy, törekvés, a rossz, a törés, a gonosz, a barát, a pásztorság, legelés, a gondozás, vezetés, a kapcsolat, az érintkezés.<sup>7</sup>

Mintha Izráel ellenségeinek lelkületére figyelmeztetne a szó. Nem mindegy, milyen indulatok vezetik őket, kivel társulnak, mire törekszenek, mit akarnak. Mert a határozott irányok önmagukban még nem jók, ha nem jó kezekben vannak az irányok. A történelem Ura kezében. A történet vége Ezsdrás könyvében az, hogy rosszul süil el a határozat keresése, mert Dárius nem csupán megtalálja azt, de elrendeli a templom építésnek minden eszközzel való segítségét, mely aztán be is fejeződik, megszégyenítve az ellenséges indulatokat.

Nos, ha a Teológia szent ügy, legyünk nyugodtak, minden ellenséges indulatnak meg kell semmisülnie körülötte. Csak nem mindegy, hogy velünk, vagy ellenünk. Az emberi akarat fontos, de nem Isten akarata nélkül. Vágyunk, törekvésünk is lehet, de önmagában ez sem garancia a jó irányra, ha nem az Úr tartja kezében a vágyakat, törekvéseket. A rossz, a törés, a gonosz hamar felüti a fejét, ahol láthatatlanul önmaga lesz a dolgok mércéjévé az ember. Aki barát, nem mindegy, miben az. Ahol nem a Jó Pásztor vezet legelőre, nem Ő gondolja, vezeti a nyáját, rosszra táplál a rossz legelő. A Vele való kapcsolatot, érintkezést nem pótolja semmi. Ahol ezzel próbálkozunk, annak komoly jelei, következményei vannak.

A napokban került kezembe Gary Chapmanék *Mérgező munkahelyekről* írt könyve. Az írás egyházi munkával kapcsolatos fejezetében olvasunk Owenről, az őszinte és hiteles emberről, aki néha unatkozott a templomban, de olyankor arra gondolt, hogy biztosan nem megfelelő lelkülettel érkezett oda. Ezt a magatartást nevezi a könyv hitelességnek.<sup>8</sup>

Félreértés ne essék! Nem a saját fészke tisztaságának kérdését akarom itt most jól elintézni – hogy szépen fogalmazzak, hanem azért a hitelességért harcolok, mely megfelelő lelkületből fakad. Teológiánkon, szenátusban, Kollégiumban. Mi, teológusok pedig tudjuk, Kinek megfelelő lelkületből fakad a hitelesség, és sugárzik a hit. E hit tudományának vagyunk mi letéteményesei, ezért vagyunk mi mások, mint a töb-

<sup>6</sup> Ezsd 5.

<sup>7</sup> רָעָה – KLEIN, E. RABIN, H.: *A Comprehensive Etymological Dictionary of the Hebrew Language for Readers of English*, Jerusalem, The University of Haifa, 1987, 622.; KÖNIG, E.: *Hebräisches und aramaisches Wörterbuch zum Alten Testament*, Leipzig, Dieterich'sche Verlagsbuchhandlung, 1936, 447–448.; I רָעָה... II רָעָה... רָעָה... רָעָה... I רָעָה... II רָעָה... רָעָה – KOEHLER, Ludwig – BAUMGARTNER, Walter: *The Hebrew and Aramaic Lexicon of the Old Testament*, transl. RICHARDSON, M. E. J., Leiden, Brill, 1994, Electronic text hypertexted and prepared by OakTree Software, Inc. Version 3.6. 1259–1265.

<sup>8</sup> CHAPMAN, Gary – MYRA, Harold – WHITE, Paul: *Mérgező munkahelyek*, ford. TÓTH Zsuzsanna, Budapest, Harmat Kiadó, 2016, 176.

bi, más jellegű felsőoktatási intézmény, felülről, nem emberi síkon tájékozódva – de ezt a tudományt sajnos emberek hitelesítik. Ezért vigyázzunk határozataink kontextusára!

Lássuk e bevezetés után Teológiánkat létszámadatok tükrében:

Teológia szak, lelkészi szakirányon	
Összesen:	<b>44+ passzív:2</b>
K-LM szak, nappali	
Összesen:	<b>2+passzív 2</b>
K-LM szak, levelezőn Sp.	
Összesen:	<b>19+passzív: 1</b>
RK szak, levelezőn	
Összesen:	<b>86+ passzív:8</b>
Teol.Mester	
Összesen:	<b>2+passzív 2</b>
Pasztorálpszichológiai szakreferens szakirányú továbbképzésen	
Összesen:	<b>9</b>
<b>Református hit- és erkölcsstanoktatói szakirányú tk</b>	
<b>1fő+3 passzív</b>	
Szociális munka, levelező	
Összesen:	<b>3+4 passzív</b>
Diakónia, levelező	
Összesen:	<b>43 +passzív 3</b>
Biblia-alapú lelkigondozó szakirányú továbbképzés, levelező	
<b>7+1 passzív</b>	

Összesen akkreditált képzéseken (passzívakkal): 225 fő

Sikeres gyakorlati vizsgát tett: 7 fő

Gyakorlati évre kibocsátható: 9 fő

Sikeres záróvizsgát tett teológia szakon lelkészi szakirányon: 7 fő

Sikeres záróvizsgát tett K-LM szakon: 3 fő

Sikeres záróvizsgát tett RK szakon: 23 fő

Sikeres záróvizsgát tett Teológia Mester szakon: 1fő

**Sikeres záróvizsgát tett Pasztorálpszichológiai szakreferens szakirányú továbbképzési szakon: 9 fő**

**Sikeres záróvizsgát tett Biblia-alapú lelkigondozó szakirányú továbbképzési szakon: 5 fő, összesen 64.**

Augusztusban várhatóan 2 fő fog záróvizsgát tenni.

Jelentem a Főtitiszteletű Akadémiai Közgyűlésnek, hogy egyházunk az állammal megkötötte azt a finanszírozási szerződést, melynek keretében Teológiánk anyagi helyzete stabil.

Ebben az iskolai évben új Intézet vezetőjeként köszöntjük Nagy Károly Zsolt kollégánkat az Újszászy Kálmán Református Örökségkutató Intézet élén, valamint ifj. Csomós Józsefet a Felnőtt és Továbbképzési Intézet élén.

Csorba Dávid teljes állásban Debrecenben folytatja munkáját, nálunk félállásban marad.

Patyán Lászlóval folynak egyeztetések, hogy nálunk folytassa docensi munkakörben munkáját, akit majd új munkakörében köszöntünk, ha egyeztetésünk végére érünk.

Ugyanígy készítjük elő Bereczki Róbert tanár úr szerződését, aki reménység szerint Kerületi és Kollégiumi zeneigazgatóként lesz Teológiánk alkalmazottja.

Az év eseményei között tartjuk számon az Exodus ünnepséget, Zsinatunk lelkesi elnökének szolgálatával.

Köszöntöttük teológiánk 65 évet betöltött oktatóit, köszönjük a tiszteletükre megjelentetett köteteket, az azzal járó munkát.

Jótekonysági hangversenyeinkről is megemlékezem: Isabel Faust és Alexander Melnikov, valamint Szakál Zsófia koncertjeire gondolok.

Ha már itt tartunk, hadd hívogassak mindenkit a Kroó György Zene-és Képzőművészeti Iskola koncertjére vasárnap 15 órára Imatermünkben.

Megragadom az alkalmat, hogy a Felvételizőkről is szóljak.

Napi feladataink között van az Alkalmazott Tudományok Egyeteme státusz elnyerése, melynek érdekében benyújtottuk dokumentumainkat a döntéshozóknak. Ugyancsak szervezés alatt van egy Doktori Iskola szervezése.

Áprilisi alkalmassági vizsgán megfelelt:

Teológia szak – lelkesi szakirányon: 3 fő

KLM: 5 fő

Diakónia szakon: 9 fő

RK: 29 fő

Eddig 46 új belépőnk van.

Szoc. munka esetében: állami/központi ponthatárok meghúzása július 21-én (ezt követően derül ki).

A pótfelvételit honlapunkon tesszük közzé.

Az online jelentkezések beküldését július 25-től augusztus 22-ig várjuk!

A pótfelvételi ideje: augusztus 26–27.

Ezek után nem marad más hátra, minthogy rektori ciklusom második évének végén mondjak köszönetet a Fenntartónak, Rektorhelyettes Úrnak, a Rektori Hivatal, a Tanulmányi Osztály dolgozóinak, valamennyi munkatársamnak, Gazdaságvezető Asszonynak, szénior és esküdt uraknak, dolgozóinknak, a diákság egészének. A Szenátus tagjainak, tanároknak, oktatóknak, munkatársaimnak, valamint minden kedves vendégünknek jó pihenést, nyári feltöltődést kívánok, az Istent félve, neki adva dicsőséget (Jel 14,7).

Kedves Kustár Család!  
 Kedves Családtagok!  
 Kedves Barátok!  
 Régi Héberezők!  
 Kislétai Gyülekezet!  
 Vendégek!  
 Szervezők!

*Enghy Sándor*

# KUSTÁR PÉTER EMLÉKEZETE\*

Nagy megtiszteltetés itt állni!

Akkora, hogy a megtiszteltetés súlya alatt alig tudtam nekifogni az írásnak.

Persze mióta tudom, hogy ide kell állnom, nem telt el nap, hogy ne fogalmaztam volna a gondolatokat.

Tudom, hogy másnak is lenne joga itt állni, sőt több, mint nekem.

Nem tudok nem személyes lenni. Nem fogom túlzásba vinni, de egyet el kell mondanom: ha Péter nincs, én nem állhatok most itt. Bocsássátok meg nekem, hogy Péterként mondom ki egyszerűen Dr. Kustár Péter nevét. Máskor is ezt tettem, amíg találkoztunk, most sem tudok másképp viszonyulni Hozzá. Hozzátevé, hogy nekünk is először Péter bácsi volt, aztán a közelség Péterré tette Őt.

Persze – az előbbi mondathoz hozzá tartozik – ha Péter nincs, én nem állhatok most itt –, hogy voltak tanáraink, héberből is. De az akkori Csomós-gyerekek, különösen János, és akiknek megadatott, hogy családi hovatartozásuk révén hamarabb találkoztak Péterrel, olyan lelkesen meséltek a kislétai héberezőkről, hogy lehetetlen volt innen távol maradni. Mert megéreztük, hogy itt történik valami, ami máshol nem. A nyelv szépségét illetően, differenciáltságában, jó értelemben vett mélységében, régióiban. Na meg mindabban, ami egy ember életében következményként tetten érhető ott, ahol valaki komolyan veszi a Bibliát.

És az első nemzedék után itt ragadtunk. Az első nemzedék voltak a Nagyok, mi meg a kicsik. Nem véletlen, hogy amit itt láttunk,

\* Elhangzott Kislétán 2022. szeptember 18-án.

az első közvetítők vonzásán keresztül mindennél fontosabbá tette Kislétát, a családi atmoszférát, Pétert, a héberezőket és mindazt, ami ezzel kapcsolatban volt. Beleértve a kézikönyveket, melyek használatát is Tőle tanultuk meg igazán, hogy miért fontos a konkordancia, meg az ige, mint molekula, annak elemzésével együtt.

1. Hogy mi volt ezzel kapcsolatban? Péter, a tudós. Aki Bázelen doktorál, ismer- te Jennit, Cullmant, Barthot. Ezt nem sokan mondhatták el akkor magukról. És mi hallhattunk Tőle élményszerűen ezekről a nevekről. Meg az aspektusról, hogy miként lesz a qátal forma a cselekvések közül a meghatározó, melyből valamit meg kell érte- ni, míg a jiqtól forma a megértendő. A héber igerendszer egyszerűen logikussá és ért- hetővé vált példáin keresztül. Amit itt hallottunk, vagy máshol, de ebben a körben, az meghatározta a következő hónapunkat. Annyira, hogy azon gondolkodtunk, mi lehet a gondolkodási támpont egy eseménysorban, és alig vártuk, hogy találkozzunk. Vele és egymással. Mi a kicsik, akiknek a véleménye számított, meghallgattak minket, és válaszoltak a legavatlanabb kérdésekre is. És ezekben a folyamatokban Övé volt a döntő szó. Mindenki hozzászólt, de a vitás kérdés Nála dőlt el. Mert előttünk járt. Ő tudta végső soron a választ úgy, hogy megrajzolta hozzá az összefüggések korvonalait. Nem csupán a Héber Bibliában, hanem egészen a Mesterig az Újszövetségben, tele mindennapi példákkal, melyekből nem hiányoztak az alapviccek. Ezekből az igazsá- gokból – mert azok voltak – éltünk a következő találkozásig. Ezek lettek motorjaivá a gondolkodásunknak. Ennek a tudós létnek lettünk mi a haszonélvezői, és próbáltuk tovább vinni az innen, Tőle örökölt tudást.

2. Emberként azt köszönöm Neki, hogy tudós volta nem tette nagyképűvé. Szalmakalapja, barna teste, izomzata emberivé tette a tudóst és tudományát. Nem szakadt el a valóság az elmélettől. Amit a Bibliából tudott, az ott volt éles hangú nevetésében, közvetlenségében. Embersége hihetővé tette, megpecsételte azt, amit a Bibliából tudott. Az igazság egyszerűnek tűnt a grammatika területén Tőle, és ugyan- ilyen egyszerű és logikus volt a cselekedet, mely abból táplálkozott Nála.

3. Férijként is ezt láttuk. Nem játszotta meg a kegyeset, mázzal bekenve, hanem határtalannak, természetesnek tűnt, mint a levegő. Amiről nem is tudjuk, hogy van, de belélegezzük. Úgy voltak ők egymás körül, összetartozva, kiegészülve egymással, nélkülözhetetlen elemei egymásnak, mozdulatok nélkül is egymás felé tartva, titok- ban, láthatatlanul és mégis érezhetően együtt.

4. Apaként ott láttuk Benne a példát. Melyet észrevétlenül mutat. Nevelve lé- nyével. Következtesen és mégis hihetetlenül lazán. Aki körül egy dologra kell csak koncentrálni, hogy mi a jó, és mi a rossz. És ezzel kell befejezni imádságban a napot: mi volt a jó, és mi a rossz? Annyira tetszett ez a gondolat, hogy saját családjában is megvalósítottuk. A gyermekhez való alkalmazkodás gondolata volt ott saját kátéjáb- ban, annak logikájában, egyszerűségében, ahol nem a hitelvek boncolgatása a lényeg, hanem a megértés. Nem véletlenül tanítottuk az Ő kátéját Abaújban, nemzedékről nemzedékre. Ami pedig a káté hitvallásos jellegéből egy családban manifesztálódhat, az is megvolt Kislétán: hét gyerekhez még kellett három. Mert ez volt a hit termé- szetessége. Ez következett abból a hitből, mely ha kap, már adni akar csak. Micsoda

bátorság volt ez akkor! Csak csodálni tudtuk. Mint azt a képességét is, hogy a gyerekeknek medencét épített. Még azt is. Akit tudott, ebben is magával ragadott.

5. Szobrászként azt sem tudtuk, mi az, amit alkot. Mi az a stílus. Egyszer csak alakultak a vonalak, és rájöttünk, hogy ez az Ő saját stílusa. Az egymásba simuló vonalakkal éreztetve a szeretet légkörét. Egyszerűen, sugározva, elementáris erővel.

6. Kertészként vajon mi köze lehetett egy tudósnek az almához vagy a calvadoshoz? Az, hogy a tudományból élet fakad. Ha az nem az életet termékenyíti meg, akkor az nem releváns. Neki arra is kiterjedt a tudomány relevanciája, hogy saját stílusban ültetett fái legyenek. Falusi profik között nem kis bátorság kellett megmutatni, hogy a pap is helytállhat a kertben. Az almással pedig mi lenne kompatibilisebb, mint a calvados, saját recepttel. Abban az időben valamennyien kötelezőnek éreztük, hogy legyen ilyen kincsünk. Mert ez is összekötött Vele.

7. Lelkészként sok történetet hallottunk tőle, bölcseket, vicceseket. De a prédikációi komolyak voltak. Ezeknek is saját stílusa volt. Két A/-es lapon, nagy, dőlt betűkkel. Évekig gépelgettük, mondtuk el gyülekezeteinkben. Mert kötelező érvénnyel bírtak számunkra üzenetükkel, megfogalmazásukkal, tömörségükkel.

כָּבֵד אֶת־אֲבִיךָ וְאֶת־אִמְךָ

לְמַעַן

יֵאָרְכוּ וְיִשְׁרָךְ

עַל הָאָרֶץ

אֲשֶׁר־יְהִי אֵלֶיךָ

נָתַן לָךְ:

2Móz 20,12

Tőle, Dr. Kustár Pétertől hallottam először, hogy a tisztelet valójában azt jelenti: nagy súllyal essen latba. Vagyis az, amit az Úr művel azokkal, akik előttünk jártak. Örülök, hogy most az Ő személye, Dr. Kustár Péteré a fontos. Élete, tanulságai. Hogy miként teremt, formál életet az igazi tudomány, és miként hitelesíti azt az élet. Köszönjük Őt Nektek, kedves Kustár család! Hogy őrзите nevét, alakját. A szervezőknek is köszönöm, akik fontosnak tartották, hogy Dr. Kustár Péter neve nagy súllyal essen latba ma is. És hogy ez a súlya megmaradjon. Igen, ami Vele történt, az Úr műve. Amennyire jól esett az, amit láttunk belőle Dr. Kustár Péter életében, megvalljuk, annyira rosszul esett korai halálában. De hát ez a fajta hit is nagy súllyal esett latba Dr. Kustár Péter tudományában, hogy amikor az Úr öl, az végső fokon csak az életért történhet, úgy, amint az nagypénteken is történt: feltétlenül az Életért. Ennek az Életnek a törvényszerűségeit tanulni még ma sem egyszerű, de amiért igazán hálás vagyok, az az, hogy ebben a tanulásban ilyen segítőtársaim lehettek, mint Dr. Kustár Péter személye, tudományossága, embersége és életének tanulságai, amint azok szerettei életében, gondolkodásában is nyomon követhetők. Ez az emlékezés akkor lesz sikeres, ha a történelem Ura – akinek akarata komolyan vételére Dr. Kustár Péter is feltette az életét – rajtunk keresztül ma is tovább ér-

lelheti ennek a mai megemlékezésnek a tanulságait, konkrét gyümölcsöket érelve gondolkodásunkban.

Egy tegnapelőtti élménnyel fejezem be: a Rabbiképző zsinagógájában voltam egy szombat fogadására tartott istentiszteleten. Az esti imádság utolsó mondata volt: *אֲנִי לֹא אֵרֵא : יְיָ לִי לֹא אֵרֵא*: az én uram az Úr, nem félek. Ezt a hitet közvetítette számomra Dr. Kustár Péter élete is. Hirtelen bekövetkezett halála nagy tanulság és veszteség volt. Egy darabig megpróbáltunk nélküle héberezni, de nem ment, valljuk be. Halálával széthullottunk mi is. Igen, van, amikor az ember pótolhatatlan, be kell látnunk. Ennek feldolgozásában segít az az ének, amelyet a tegnapelőtti zsinagógai szertartás utáni vacsorán énekeltek a gyerekek a következő szöveggel: *עוֹד אֲבִינוּ הִי :* él még a mi Atyánk. Ő az, aki amikor öl, akkor is elevenít, az Ő országának rendje szerint még a halál célja is csak az élet, amit nehéz megérteni, de húsvét mégis ennek bizonyosága. Nem véletlen, hogy a Mester is ugyanezzel a szóval tanított imádkozni:

*אֲבִינוּ שְׁבַשְׁמִים יִתְקַדֵּשׁ שְׁמֵךְ:* Mi Atyánk, ki vagy a mennyekben, szenteltessék meg a te neved (Mt 6,9). Dr. Kustár Péter örökségének hordozása szempontjából azért tartoznak ide ezek a szavak, mert az Ő élete, életműve is azt hirdeti, hogy a mi Atyánk él. Ezen a tényen Jézus halála sem változtatott, és Dr. Kustár Péter halála sem. Akik az Élet Urát ma is így tudják szólítani: mi Atyánk, azok ma is ugyanannak a testvéri közösségnek a megélő, melyet mi Dr. Kustár Péter körül éltünk meg, és ennek az élménynek a továbbadása ma sem szűnő felelősségünk maradt, sőt a Rá való emlékezést ennek gyakorlása hitelesítheti igazán. Idefelé jövet azon gondolkodtam, mekkora mázlim van. Megbocsátom a filozófusoknak, hogy istenbizonyítékot keresnek. Ezt tették régen, ezt teszik ma is. Nekem meg közben idehoz ez az Isten valakit, egy embert, aki az életével teszi kézzelfoghatóvá azt az életet, grammatikát, melyben nem szakad el az elmélet a gyakorlattól, melyben az Isten az ember mindennapjainak Istene. Erre az Istenre – és ez az igazi mázlim – úgy bukkan rá valaki, mint hajnal ha kél, és engem ezzel az emberrel hoz össze. Így mutat utat nekem is oda, ahol halálomon keresztül élem át azt Dr. Kustár Péterrel együtt: milyen az, amikor „álomlátás után, hajnal, ha kél”. Hát kell ennél nagyobb mázli?



*Enghy Sándor*

# TRIANONRÓL CSAK BESZÉLNI IS BŰN\*

Vizuális típus vagyok, sajnálom. Képzeljük el, hogy kormánytagok vagyunk, és a kormányülésen felteszi a kérdést a miniszterelnök: van-e valaki köztünk, miniszterek között, aki foglalkozik a magyarság egyesítésével, vagy ezzel kapcsolatban nyilatkozni akar? Ha van, azonnal adja be lemondását!

Örülök, hogy ennyien itt vagyunk. De nem tudom hányan maradnának itt, miután mindenki beadta a lemondását, mert igenis foglalkozik a magyarság egyesítésével, vagy ezzel kapcsolatban nyilatkozik. Ki maradna egyáltalán, akinek nem kell beadnia a lemondását? Mi lenne, ha nekünk, képzeletbeli kormánytagoknak tennék most itt fel a kérdést, és bennünket faggatnának a magyarság újraegyesítése felől?

Hogy jutottunk Trianonig – nagy kérdés. Hogy hol tartunk Trianon után? Ezen is lehet vitázni. De az előbbi kérdésre adott válasz is oka annak, hogy hol tart ma Trianon, vagyis az emberi hozzáállás. Ebben a kérdésben – hozzáállás tekintetében – pedig sajnos az akkor és most összefüggésében van egymással.

Nem én vagyok az ideális szónok most ezen a megemlékezésen, nagyon jól tudom. Vannak Trianon kutatásában nálam sokkal hozzáértőbbek. De személyes kötődésem legalább van Trianonhoz. Édesanyám 1920-ban született a Csallóközben. Neki is tartozom, az Ő emlékének. Sokszor hallottam a történetet tőle, ahogy a Duna jegén éjszaka jöttek át sötétben egy bőrönddel.

Német vendégeim voltak egyszer. Fel tettem nekik a kérdést: mi az a Trianon? Atya–Fiú–Szentlélek... – mondták, kezdték a választ. Vagyis a trinitással keverték Trianon fogalmát. Mi köze a kettőnek egymáshoz? Semmi. Valójában azonban nagyon is sok, mert azt az összefüggést hordozza magában a trinitás és a Trianon, hogy hol volt Isten? Elie Wiesel története jut eszembe, amikor egy gye-

\* Elhangzott Sárospatakon, 2022.június 4-én.

reket akasztottak a koncentrációs táborban, két felnőttel együtt. Kettő, a két felnőtt azonnal meghalt, a könnyű gyerektest fél óráig küzdött a halállal, vonaglott, és valaki halkán kérdezte a sorokban: Hol van az Isten? Magában hallotta Elie Wiesel ott belül a választ: Ott lóg a bitófán.

Amikor Trianonról beszélünk, Magyarország sokszor úgy jelenik meg az elemzésekben, mint a Népek Krisztusa, Akit megfeszítettek, elárultak, megöltek. Jó hasonlat. Mert ha Krisztusként ölték meg minket, ebben a halálban benne van szükségyszerűen a feltámadás. Akkor igaza van annak, aki hittelt mondja: „Hiszek Magyarország feltámadásában.” Ha ugyanis minket mint a népek Krisztusát feszítettek meg, árultak el, ölték meg, akkor benne van ebben a nemzetközi gaztettben, akármekkora legyen is az, a feltámadás. Mint a pénteki aláírásban is, mert péntek után vasárnapnak kell jönnie a naptárban, amikor a Mester is harmadnapra halottaiból feltámadta. Trianon, 1920 jún. 4-ének pénteke óta ennek a krisztusi feltámadásnak a jeleit mutatja a naptár, jelzi az odavezető utat, minden péntekkel.

Ennyi hát ma a dolgunk: a feltámadás erőinek eszközévé válni. Hogy ne az életellenes erők sajátítsanak ki bennünket maguknak mert sajnos nincs más alternatíva: élet vagy halál. Vagy az egyik, vagy a másik oldalon állunk, vagy az egyiknek vagy a másiknak az eszközeként.

Az emlékezés agyi folyamat. Aki nem tud már emlékezni hétköznapi dolgokra, az beteg. A Bibliában a betegség pedig mindig a halál előőrse. A betegségben a halál már elkezdti térhódítását az élet területén, és csak idő kérdése, hogy eldőljön: vagy továbbhalad, vagy visszavonul, vagy esetleg még egy kis időre megáll a frontvonalon, mielőtt befejezi gyilkos küldetését. Nos az emlékezethiány betegsége is egy ilyen jelenség: régen rossz, ha alapvető dolgokra nem emlékezünk, az tényleg lehet már a halál jele, előőrse. Vagyis Trianonra nem emlékezni már valójában magának a halálnak a jele, egy ország halálát mutatja.

A zsidók a szombat megtartásáról mondják: miközben tartjuk a szombatot a szombat tart meg minket. Így minket is megtart az ünnep, mint a kötéláncost régen a bambusz, melyet ő tart a kezében a kötélen, de valójában a bambusz tartja meg őt, egyensúlyt adva, hogy ne essen le a kötélről, és ne haljon meg.

Trianon húsba vágott, sőt ma is vérző seb, élő testből vágtak le darabokat. Senki nem kérheti senkitől, hogy ne fájjon egy vérző seb. Hogy ne emlékezzünk rá, arra, ami vérzik, ami fáj. Vagy ne hiányoznának testünk levágott darabjai? El lehet felejtetni azt, hogy jobb az egész test működése akkor, amikor minden tagja megvan?

Miért történt Trianon? Egyetértek azokkal, akik azt mondják: „Versailles-t egy rosszul iskolázott, nem elég tehetséges politikai vezető garnitúra csinálta”. Igen ők ennyit értettek, ennyit tudtak. Én nem megyek bele abba a játékba, melyet a bírászkodás, jogszolgáltatás története produkál olykor, amikor a bűnözőkről a pszichológus kiállít egy bizonyítványt, hogy beszámíthatatlan, tehát fel kell menteni a gyilkost. Akik Magyarország testét élve feldarabolták, azokat nem lehet felmenteni. Kivéve, ha a bibliai mérce alapján őszinte a bocsánatkérés, és nem csak megjátssza azt a bűnös. Az ilyennek tényleg jár a bocsánat, de nem a jóvátétel elengedése. A Bibliában még

az eladott föld is visszaváltható volt. Még a rabszolgát is fel kellett szabadítani. Az elrablott dolgot vissza kellett szolgáltatni. Naplementéig még a zálogba adott ruhát is vissza kellett adni. Jövevényt és árvát sem lehetett jogaiból kiforgatni.

A Bibliában egy igazság létezik: azé, akié a föld. Márpedig az az Úr. Aki a történelem Ura is. „[É]s miként hirdeti a Biblia: megméretik az embernek fia”. Ő nem hagyja a bűnt büntetés nélkül, még saját népe életében sem, nemhogy azok életében, akik Övéit bántják.

Trianon annak bizonyítéka, hogy mire képes az erő, és hogy lehet alulmaradni a gyengének az erősekkel szemben, az úton járónak az útonállóval szemben.

Ha Trianon „az eredendő bűn”, akkor ezzel is csak a történelem Ura előtt kell elszámolnia a bűnösnek. Tehát jogosan félnek azok, akik a visszarendeződéstől félnek. Akik pedig a változtathatatlanságtól félnek, azok ne féljenek, hanem éljenek a lehetőséggel! A lehetőséggel, „ahogy lehet”. Nem emberi ehetőségek szerint, hanem Annak lehetősége szerint, Akinek semmi sem lehetetlen. Éljenek a változtathatatlanságtól rettegők azzal a lehetőséggel, amely húsvét hajnalára hengerítette el a lezárt sír követ!

Ez a kő nem marad!

Trianon után sok a kérdés. De valójában egy templomkertben csak az a kérdés, hogy bennünk munkálkodnak-e a feltámadás erői. Mert ezek az erők megtermik a maguk gyümölcsét családban, ebben a városban, az országban, jelenlegi határainkon belül és kívül. Egy ilyen országon, melynek polgáraiban a feltámadás erői hatnak, a magyarság életében, a pokol kapui sem aratnak diadalt. Egy ilyen ország fölött csak emberi látás szerint győzhet a halál, mint a Mester felett.

A trianoni megemlékezésnek akkor van értelme, ha ez az emlékezés egy ilyen ország fundamentumába tesz egy követ. Ez az a fundamentum, mely az Élet Urától való, és Tőle való az akarat is, mely képes e fundamentumra építeni a falat, sőt újraépíteni is a falakat, ha kell.

Jáfet törzse ivadékai, Nimród gyermekei ma sem apátlanok ott, ahol együtt mondják: Mi Atyánk... Ők azok, akiknek az Úr egyszer már visszaadta Pannóniát, mint ahogy népének Kánaán valamennyi országát, mi pedig Rákóczi óta még inkább tudjuk, hogy Isten nem fogja cserben hagyni a jogos, az igaz ügyet. Tehát ma is számíthatunk Rá, Arra, Akié a föld, és mindaz, ami betölti.

Igen, mélyre süllyedtünk. De az az ország, mely nem pusztán a hangját hallatja vagy jajveszékel, sőt ordibál, hanem a mélységből Hozzá, a magasságban lakozóhoz kiált, az megtapasztalja, hogy eljön az Ő országa. Amíg pedig még nem, addig legyen olyan jel egy ország a maga életével, családjával, politikájával, melyből kiolvasható, hogy milyen az Ő országa, mely kiteljesedőben van. Csak „ahogy lehet”!

Hát ebben tartsunk össze a Nemzeti összetartozás napján és utána! Higgyük el, hogy a történelem Ura meg tudja mutatni, nem egyszerűen azt, „ahogy lehet”, hanem azt is, ahogy Neki lehet! Ez a tudás, ennek ismerete több annál a szikránál, mely Trianon száraz fűvét lánggra lobbantja, melytől lángolhat a világegyetem. Ezzel a tudással igazán felemelheted fejedet, te „büszke nép”. Ki viseled az egész „világ szégyenét”. De csak ezzel a tudással emelkedhetsz igazán a magasba, „kis haza”, „Te, az

elnyomatás iszonya”. Ezzel a tudással viszont már van értelme a Történelem Urához kiáltani a mélységből, akár énekelve is a mélységben, úgy, ahogy eleink tették a maguk módján: „Igazságot, igazságot, igazságot Magyarországnak!”

Akinek keze pedig bennünket „mégis mélybe intett”, Annak igazsága felül tudja írni azt a békét, melyet emberi kezek diktáltak. Azok viszont, akik ennek fényében kiáltják a mélységből, „Hiszek egy Istenben, Hiszek egy hazában, Hiszek egy isteni örök igazságban”, egyszerűen tudják – hiszen ez a hit értelme: a történelem Ura mindent azért tesz, Trianont is beleértve, mert azt akarja, hogy „szertehúzó vérünk Minden csöppje a kintől fusson össze”.

Lehet ez a megemlékezés egy „Keserű kérdés – „miért épp csak minket?” De lehet többre is igényünk a keserű kérdésnél, Ahhoz fordulva, „akitől nincs hova föl-lebbezni”. Ennél már csak az a több, ha a keserű kérdésre a Nemzeti összetartozás napján, és utána mi magunk leszünk magyar létünkkel a válasz: „szenvedés tüzeben” összeégve, Összeforvva, „pártos szívek örökre”. Csak egy ilyen, létünkkel adott válasz hitelesítheti a trianoni megemlékezést majd ott, ahol abból, valaki, jelenlegi határainkon innen és túl kézzelfoghatóan profitál. Ebből a gondolkodásból olyan béke fakad, mely szükségszerűen válik diktáló erővé, sőt lesz annak az életnek a diktátuma, mely diadalt arat minden életellenes erő felett. Nem „ahogy lehet”, hanem ahogy az Élet Urának lehet.

# SZEMLE

---

HOMOKI GYULA

---



Székesfehérvár, a Széchenyi úti református templom nagyharangja

*A Református Tiszántúl 30. évfolyam,  
2022/3. számának szemléje*

2022-es aszályos nyári hónapok után talán már senkit sem kell győzködni arról, hogy a klímakatasztrófa eddig pusztán a bizonytalan, távoli jövőbe tolt következményei *már* itt vannak, és szűkebb hazánkat sem kerülhetik el. A kutatók több évtizede hangosan közzétett előrejelzései menetrend szerint érkeznek, és nincs olyan ország vagy társadalom, amely mentes lenne az egyre kézzelfoghatóbbá váló okozatoktól. Ugyanaz a hurok szorítja intenzíven „hívó” és „hitetlen”, „keresztyén” és „szekuláris” emberek és közösségek nyakát, így az egyháznak pusztán az érintettség okán is kötelező teológiai és gyakorlati válaszokkal felelnie a kontextus „fojtogató” kérdéseire. Az ökoteológia a múlt század 60-as éveitől kezdődően az isteni kijelentés alapján tájékozódva és a keresztyén teológiai hagyomány specifikumait figyelembe véve kezdte meg a konstruktív feleletadást a környezeti kihívásokra. A hazánkban is évtizedes múltra visszatekintő szisztematikus ökoteológiai munka azonban jóval túlmutat az elméleti kereteken, és a gyakorlati projekteket felkaroló kezdeményezésként fontosnak tartja, hogy a teremtésvédelem a helyi közösségek (gyülekezetek, iskolák stb.) mindennapi életében is kézzelfogható módon megvalósulhasson. A Tiszántúli Református Egyházkerület lapja, a *Református Tisztántúl* 2022/3-as száma nagyszerű keresztmetszetet tár az olvasók elé annak szemléltetésére, hogy hazai viszonylatban hol is tartunk elméletben és gyakorlatban az ökoteológia művelésében.

A teremtésvédelem elvi-teológiai kérdéseinek tisztázását Dr. Fazakas Sándor egyetemi tanár (DRHE) „*Teremtésvédelem? A megőrzés mandátuma és Isten mindenhatósága között*” című írása nyitja. Professzor úr szerint a „teremtésvédelem” jöllehet, valóban embernek adott mandátum a Szentírás szerint, mégis

*Homoki Gyula*

## **TEREMTÉSVÉDELEM: TISZÁNTÚLI KÉRDÉSEK ÉS VÁLASZOK**

meghaladja az ember kapacitását. Az ökológiai krízissel szembesülő és azt a saját bőrén tapasztaló hívő ember hitéből fakadóan vallja, hogy a megváltás nem pusztán az egyes ember személyes üdvösségét, de az egész teremtett kozmoszt érinti. Az emberi felelősségvállalásból fakadó kezdeményezések rendkívül fontosak, vallja Fazakas, azonban Isten gondviselése és folytatólagos teremtése messze meghaladja az egyéni erőfeszítéseket. Ennek gyakorlati következménye az a józan különbségtétel, amely egyik oldalon az emberi beavatkozások szükségszerűségét mérlegeli, másfelől viszont passzivitást ír elő, azaz engedi, hogy „a természeti világ gyógyítsa önmagát” (5.). A keresztyén hit tehát nem annulálja az ember tevékenységét a krízis orvoslásában, ugyanakkor kiemeli, hogy ez a világ még mindig Isten megőrző és teremtő hatalmának van alávetve. Dr. Gyimóthy Gergely főiskolai docens (KRE) írásában olyan, a protestáns hitelvi hagyományban sarkalatosan jelenlévő erények felé fordítja a figyelmünket, amelyek minden korábbi időszaknál távolabb esnek a huszonegyedik századi ember-től. A szerénység, a puritánság, a visszafogottság évszázadokon keresztül jellemezte a református hagyomány képviselőit, olyan szemléletet és életstílust fogantatott a református emberekben, amelyeknek közvetlen szociális és gazdaságpolitikai hozadéka is lett. Ennek az élet szemléletnek az újrafelfedezése, amely az Isten–teremtés–ember sorrendiségében találja meg a prioritást, radikális paradigmaváltást kínál a fenntarthatatlannak bizonyuló, pazarló életformához szokott szekuláris mentalitás számára. *Ad fontes, A keresztyén ökológiáról* című írásában Uri Dénes Mihály abban ragadja meg a mai ökokrízis elsődleges kiváltó okát, hogy az ember elmulasztja a régiek szemével szemlélni a teremtett világot: „a természet rombolásának egyik oka az a szenvtelenség, amely lehetetlenné teszi a meghatódást, vagyis az érzelmi bevonódást, a csoda, s végül is a felelősség felismerését” (35.). A kritikus szerint ez a válság valójában kulturális válság: elfelejtettük, hogy a minket körbeölelő természet nem önmagában van, nem is az emberért van, nem csupán nyersanyagok lelőhelye és prédára szánt élőlények lakóhelye, hanem az Isten csodálatos kertje. „Mindenhol, minden teremtményben a Jóisten néz ránk”, égető szükség mutatkozik arra, hogy újra átéljük, és a kegyelem által részesedjünk ennek a régi igazságnak a felismerésében és megélésében (37.).

Sajátos problémát tárgyal Kathyné Mogyoróssy Anita is írásában. A mentálhigiénés szakértő a fiatalok körében egyre jellemzőbb klímaszorongás és öko-gyász jelenségeit ismerteti. A klímaszorongás „a klímaváltozás miatti állandósult félelem”, míg az öko-gyász „a már megtapasztalt veszteségek (például kihalt fajok, leégett erdők, szennyezett vizek) miatt érzett gyász” (39.). A fiatalokkal foglalkozók és a szülők, akik gyakorta értetlenül állnak e jelenségek és tüneteik előtt, csak ártnak azzal, ha elbagatellizálják és komolytalannak bélyegzik ezeket az érzelmi megtapasztalásokat. A tanácsadó szerint sokkal előrébb mutató, ha a negatív érzelmeket a szorongást és gyászt megtapasztaló fiatal és a környezetében lévő felnőttek egyaránt valamilyen pozitív cselekvésbe csatornázzák be, így a letargikus, megbénító félelem és szorongás segítő tevékenységekben tud hasznosulni. *Az újrafelfedezett zöld kristály* című cikkében Kocsis Áron ismerteti a Magyarországi Ökogyülekezeti Mozgalom szolgálatát. A hajdúnánási lelkipásztor szerint a teremtésvédelem „alapvető alkotóeleme egyhá-



zi szolgálatunknak”, amely nem meghajlás egy mostanra divatosná vált trend előtt, hanem engedelmesség a Teremtő Isten parancsának, és részvétel az ő munkájában. Az Ökogyülekezeti Mozgalom azokat a gyülekezeteket és egyházi közösségeket fogja össze, amelyek, felismerve ezt a sajátos küldetést, vállalják, hogy helyi szinten is elköteleződnek a teremtésvédelem ügye mellett.

A Tiszántúli Református Egyházkerület két gyülekezetének bemutatkozása konkrét példákat is hoz ennek a sajátos munkaterületnek az ismertetésére. A Váncsodi Református Egyházközség, amely 2021-ben csatlakozott az Ökogyülekezeti Mozgalomhoz, folyamatosan keresi a fenntarthatóság új útjait, emellett a nyári gyermektáborokban külön figyelmet fordítanak a résztvevő gyerekek és fiatalok edukációjára. Felhősi Anna és Felhősi András Imre úgy tartják, hogy „bármennyire kevésnek tűnhet az erőfeszítésünk, minden apró, a környezetünkért elmondott imádság és megtett lépés egyben hitvallás és példamutatás is a világ számára” (24.). A Hajdúbagosi Református Egyházközség szintén sajátos lépéseket tett arra nézve, hogy a közösség közelebb kerüljön a természethez: 2017-től a gyülekezet parókiájának nagy kertjében vetnek, gondoznak és takarítanak be tőköt, amely nem csupán a hagyományos gazdálkodás népszerűsítését hozta magával a községben, de közösségformáló erővel is hatott. A jó és követendő teremtésvédelmi gyakorlatok bemutatását Dr. László Vilmos Csongor írása is gyarapítja, aki a Diószegi Refi életéből hozott példákat ismerteti az olvasókkal. A berettyóújfalui iskolában az igazgató szerint külön hangsúlyt helyeznek arra, hogy tudatosítsák a diákokban a problémát és annak súlyosságát, ennek megfelelően pedig konkrét megoldási javaslatokat is kínálnak számukra. A tanrendben tematikus hetek, rendszeres és egyedi alkalmak is arra szolgálnak, hogy a gyerekek és szülők együtt tegyenek valami hasznosat a teremtés megőrzéséért.

Az általánosan szeptember vége és október eleje között megrendezésre kerülő Teremtés hete szintén ismert a református gyülekezetek számára. Dr. Kovács Krisztián egyetemi adjunktus (DRHE) konkrét liturgiai megfontolásokat tár elénk egy Teremtés heti istentisztelet lebonyolítására, sőt egy teljes liturgiát is közöl velünk, amelyben a gyülekezet aktív participációja kiemelten hangsúlyos. A rezponzórikus szövegek, az imádságok, áldások és más liturgiai textusok mind kreatív módon adnak hálát a teremtett világ szépségéért, ugyanakkor ismerik el bűnrészességünket annak megrontásában.

A lapszámban két szemlét is olvashatunk, amelyek szintén a teremtéssel és teremtésvédelemmel hozhatók összefüggésbe. Dr. Oláh Róbert az idén 490 éve született Melius Juhász Péter *Herbáriumát* mutatja be, amely mintegy hatszáz, javában gyógyászati célra ma is használt növény leírását, felhasználását és jótékony hatását ismerteti. Kovács Gergely magyar–angol szakos tanár írásában pedig a teremtésvédelem különféle motívumait ismerteti a kortárs magyar nyelvű gyermek- és ifjúsági irodalomban. Bálint Ágnes, Berg Judit vagy Miklya-Luzsányi Mónika kisebb korosztálynak szánt egyes meséiben a kizsákmányolás negatív hatásai, a természettel való kölcsönös függés és a destruktív problémák egyaránt teret nyernek. Mészöly Ágnes, Molnár T. Eszter és Rojlik Tamás regényei nyomán pedig a klímadisztopia műfaji sajátosságairól is olvashatunk Kovács írásában.

Össességében elmondható, hogy a gazdag tartalom nem csupán ízelítőt ad arról, miként vélekedik elviekben a tiszántúli reformátusság a teremtésvédelem kérdéséről, és miként ülteti át (néha szó szerint!) a gyakorlatba a felfedezett teológiai igazságokat, de bátorítja is az olvasót arra, hogy saját életében és közösségében is keresse azokat az utakat, amelyeket bejárhat a sáfarkodás hatékonyabbá és valósabbá tételében. A szépen válogatott illusztrációk csak tovább segítik ezt az elmélyülést és egyéni morfondírozást.

SÁROSPATAKI FÜZETEK  
A SÁROSPATAKI REFORMÁTUS TEOLÓGIAI AKADÉMIA  
TEOLÓGIAI TUDOMÁNYOS SZAKFOLYÓIRATA

A PERIODIKA MŰFAJAI / ROVATAI

**SZERKESZTŐI ELŐSZÓ**

Igei ráhangolódás (Oktass, hogy éljek! rovat)

Tanulmányok: az adott szám tematikusan összefüggő nagyobb lélegzetű, lektorált írásai (terjedelmük egy szerzői ív, azaz 40.000 n).

Ha mód van rá, teret engedünk egy Vita rovatnak (az írások terjedelme 10–12.000 n), amelyben vagy egyetlen probléma több nézőpontú és hasonló terjedelmű bemutatása történik, vagy vitaindító vezércikkre érkező korreferátumokat közlünk.

Közreadunk kisebb Közleményeket (terjedelme 20–30.000 n): cikket, konferenciabeszámolót, az SRTA aktuális hirdetéseit.

Az Idővonal rovatban (terjedelme 1–2000 n) emlékezni és emlékeztetni szeretnénk a pataki történelem, a protestáns iskola- és művelődéstörténet jeles eseményeire, személyeire, alkalmaira és ünnepeinkre.

A Közösség rovatban olyan tanulmányokat, illetve cikkeket közlünk, melyek szoros kapcsolatban állnak a közösségi léttel, illetve konkrétan a közösségszervezés, közösségfejlesztés témakörével és az SRTA Református közösségszervező szakon folyó képzésével.

A Szemle rovat adja közre a rövidebb könyvismertetéseket illetve hosszabb recenziókat.

**STÍLUSLAP**

Minden hivatkozást lábjegyzetben kell feltüntetni. Az idézett és hivatkozott művekre így kell hivatkozni: első előfordulásakor minden azonosító adatot és az idézett oldal-számot fel kell tüntetni lábjegyzetben, az idézett vagy hivatkozott szöveggel azonos oldalon. A továbbiakban rövid lábjegyzet használatos (lásd a 2. pontot). A bekezdéseket behúzással, nem pedig üres sor beszúrásával kell jelölni. A szöveg közbeni idegen szavakat és címekeket kurzívvval kell szedni, de a szövegidézetekeket nem szedjük dőlttel.

**A SZÖVEG STÍLUSA/FORMÁZÁS**

A FŐSZÖVEGBEN:

Betűtípus: Times New Roman

Betűméret: 12-es

Bekezdés: szimpla sorköz

Igazítás: Sorkizárt

A LÁBJEGYZETBEN:

Betűtípus: Times New Roman

Betűméret: 10-es

Bekezdés: szimpla sorköz

Igazítás: Sorkizárt

Amennyiben az idézni kívánt szövegrész idegen nyelven van, az idézés eredeti nyelven a lábjegyzetben történik, a főszövegben a kötet nyelve (általában magyar) használatos.

## HIVATKOZÁS

Hivatkozás teljes lábjegyzetben

A szerzők vezetéknevét Kiskapitális betűvel jelöljük. Külföldi szerzők esetében a vezetéknevet a keresztnév előtt, vesszővel elválasztva kell feltüntetni.

Az idézett lapszámok után nincs semmiféle rövidítés (l., p., o., old. stb.). Ha több egymást követő lapra hivatkozunk, közéjük nagykötojelet szedünk, a lapszámokat pedig nem rövidítjük, tehát nem 973–83 szerepel, hanem 973–983. Ha több egymással nem érintkező lapszámot adunk meg, akkor ezek közt vessző áll: 33, 52, 97. Az utolsó lapszám után a cíMLEÍRÁS lezárásaként pont áll.

## A, KÖNYVEK ESETÉBEN

Szerző: Cím, Kiadás helye, Kiadó, Évszám, Hivatkozott oldal.

Példa: Kertész Imre: Sorstalanság, Budapest, Magvető, 1975.

Szerző: Cím, Fordította, Kiadás helye, Kiadó, Évszám, Hivatkozott oldal.

Példa: Miller, Henry: Baktérítő, ford. Bartos Tibor, Budapest, Európa, 1990.

Szerző: Cím, Kötetszám, Fordította, Kiadás helye, Kiadó, Évszám, Hivatkozott oldal.

Példa: Tolkien, J. R. R.: A Gyűrűk Ura, 1–3. kötet, ford. Göncz Árpád, Budapest, Európa, 2002.

Szerző: Cím, Alcím, Kötetszám, Kötet Címe, Kiadás helye, Kiadó, Évszám, Hivatkozott oldalak.

Példa: Móricz Zsigmond: Erdély, 1. kötet, Tündéerkert, Budapest, Európa, 1992, 349–440.

Szerző: Cím, Alcím, Kiadás helye, Kiadó, Sorozat, Évszám, Hivatkozott oldal.

Példa: Hankiss Elemér: Egy ország arcai, Válogatott szociológiai tanulmányok 1977–2012, Budapest, L'Harmattan, Ars Sociologica, 2012.

## B, GYŰJTEMÉNYES KÖTETEK ESETÉBEN

Szerkesztő: Cím, Alcím, Kiadás helye, Kiadó, Kiadás ideje, Hivatkozott oldal.

Példa: Sepsi Enikő (szerk.): *Studia Caroliensia*, A Károli Gáspár Református Egyetem 2011-es évkönyve, Európa, Budapest, L'Harmattan, 2012.

## C, GYŰJTEMÉNYES KÖTETEKBE MEGJELENT ÍRÁSOK ESETÉBEN

Szerző: Cím, in Szerkesztő: Cím, Alcím, Kiadás helye, Kiadó, Évszám, Hivatkozott oldalak.

Példa: Tóth J. Zoltán: A halálbüntetés abolíciója Európában, in Sepsi Enikő (szerk.): *Studia Caroliensia*, A Károli Gáspár Református Egyetem Évkönyve 2011-es évkönyve, Európa, Budapest, L'Harmattan, 2012, 111–142.

## D, FOLYÓIRATOK ESETÉBEN

Szerző: Cím, Folyóirat neve, Évfolyam, Évszám/Lap sorszáma, Hivatkozott oldalszám.

Példa: Mihályi Gábor: Költészet és valóság, *Nagyvilág*, XXXIII. évfolyam, 1988/7, 971–973.

## E, HETI- ÉS NAPILAPOK ESETÉBEN

Szerző: Cím, Lap neve, Évfolyam, Lap száma, Évszám. Hónap. Nap., Hivatkozott oldalszám.

Példa: Váradi Ferenc: Hiteles példákra vágyva, *Reformátusok Lapja*, LVII. évfolyam, 35. szám, 2013. szeptember 1., 9.

Szerző: Cím, Alcím, Lap neve, Évfolyam, Lap száma, Kiadás helye, Évszám. Hónap. Nap., A hét napja, Hivatkozott oldalszám.

Példa: P. Szabó Ernő: Madár repül át az ágak között, Ha minden ecsetvonás érdekel, Tárlatvezetés gyerekeknek a Nemzeti Galériában, *Magyar Nemzet*, LXXVI. évfolyam, 240. szám, Budapesti kiadás, 2013. szeptember 3., kedd, 15.

## F, ELEKTRONIKUS FORRÁSOK ESETÉBEN

Elektronikus források esetén a hivatkozás logikája és formai megoldása azonos a fentiekkel. Attól függően, hogy mi deríthető ki az egyes anyagokról, mindenképp kell a szerző neve, a dokumentum címe, a megjelenés helye (amennyire azonosítható). Ezt követően utána a teljes URL és az utolsó letöltés dátuma (év. hónap. nap.).

Pl.: egy többé-kevésbé rendszeresen publikáló blogbejegyzésére történő hivatkozás esetén:

Köntös László: Ügynök voltál? reposzt.hu, 2017. 05. 14. URL: <http://reposzt.hu/blog/kontos-laszlo/2017-05-13/ugynok-voltal> Utolsó letöltés: 2017. 05. 15.

### HIVATKOZÁS RÖVID LÁBJEGYZETBEN

Ha egy megelőző lábjegyzet már tartalmazta a teljes hivatkozást, rövid lábjegyzetet használunk:

Szerző: i. m., hivatkozott oldalszám.

Ha a megelőző lábjegyzet ugyanerre a műre hivatkozott, akkor a következő jelölést kérjük:

Uo., hivatkozott oldalszám.

Ha ugyanattól a szerzőtől korábban több kötetre/cikkre is hivatkoztunk, akkor az alábbi módon pontosítsuk a rövidített jegyzetet:

Szerző: Cím egésze (hosszabb cím esetén annak első néhány jellemző szava), hivatkozott oldalszám.

Pl. Móricz: Erdély, 26.

Pl.2. Mihályi: Költészet és valóság, 972.

### JELÖLÉSEK HASZNÁLATA A HIVATKOZÁSBAN

Könyvek, gyűjteményes kötetek címének, folyóiratok, heti- és napilapok nevének megkülönböztetésére dőlt betű használatos.

Szerkesztői megjegyzések/jelölések jegyzetbe történő beékelésére [szögletes zárójel] használatos.

Idegen nyelvű kiadványok adatsorában az adott nyelven közöljük a szerkesztő/szerkesztette, a kötet, és a fordította szavakat. A cím után és a kötet szerkesztőjének neve előtt szerk. szócska áll, ha az idézett kötet magyar nyelvű; ed., ha angol, olasz vagy latin; éd., ha francia; Hrsg. vagy Hg. (= Herausgeber), ill. hrsg. vagy hg. (= herausgegeben), ha német nyelvű. Több szerkesztővel bíró angol könyvek idézésekor az ed. helyett a többes számot jelző eds. szócska áll. Több szerkesztő esetében azok neve között gyökötjel van.

Az öt sornál hosszabb idézetek a margótól 1-1 cm-re behúzódnak, és idézőjel ez esetben is szükséges. Idézetben belüli idézet jelölése a » « jelekkel történik.

## RÖVIDÍTÉSEK

c. n.	cím nélkül
é. n.	év nélkül
évf.	évfolyam
ford.	fordította
i. h.	idézett hely
ill.	1. illetve, illetőleg 2. illusztrált, illusztrálta
i. m.	idézett mű
in	-ban/-ben
l.	lásd
o.	oldal
s. a. rend.	sajtó alá rendezte, sajtó alá rendezés
sk.	és a következő
s. k.	saját kezével, saját kezűleg
skk.	és a következők
szerk.	szerkesztő, szerkesztette
ua.	ugyanaz
ui.	ugyanis
úm.	úgymint
ún.	úgynevezett
uo.	ugyanott
uó.	ugyanő

## ANGOL NYELVŰ RÖVIDLET (ABSTRACT) KÉSZÍTÉSE

Az angol rövidlet (abstract) minimum 10, maximum 15 soros. A cikk/tanulmány főszövege után illesztendő be. A rövidlet tartalmazza a cikk címének fordítását és a főbb tézisek összefoglalását.

## SZERZŐINK / AUTHORS

**Álland Zsolt** – teológus hallgató (SRTA)

**Balogh Judit (PhD, dr. habil.)** – történész, az Eszterházy Károly Katolikus Egyetem Bölcsészettudományi és Művészeti Kar egyetemi tanára

**Engyh Sándor (PhD, dr. habil.)** – református lelkész, egyetemi tanár, a Sárospataki Református Teológiai Akadémia rektora

**Homoki Gyula** – református lelkipásztor, doktorandusz, a Sárospataki Református Teológiai Akadémia tanársegéde

**Kustár György (PhD)** – református lelkipásztor, a Sárospataki Református Teológiai Akadémia Biblikus Intézetének adjunktusa

**Nagy Károly Zsolt (PhD)** – református lelkész, kulturális antropológus, a SRTA docense

**Németh Balázs (PhD)** – tudományos főmunkatárs (SZTAKI), c. egyetemi docens és egyetemi lelkész (BME), a Mérnökmisszió – Műegyetemi Református Közösség vezetője

**Szentimrei Márk** – református lelkipásztor (Bodroghalász), a Sárospataki Református Kollégium Tudományos Gyűjteményei Levéltárának igazgatója, a Sárospataki Református Teológiai Akadémia gyakorlatvezető tanára

**Tóth Sára (PhD)** – a KRE BTK Anglisztika Intézet egyetemi docense