



STUDIA UNIVERSITATIS

BABEŞ-BOLYAI



THEOLOGIA REFORMATA TRANSYLVANICA

2/2016

Studia

**Universitatis Babeş-Bolyai
Theologia Reformata Transylvanica**

61/2

July – December 2016

Studia

Universitatis Babeş-Bolyai

Theologia Reformata Transylvanica

Editorial board

Desktop Editing Office: 400174 Cluj-Napoca, Horea str. 7. ♦Tel/Fax: 0264–590723,
email: studia@rt.ubbcluj.ro

REFEREES:

Prof. Károly FEKETE, PhD, University of Religious Sciences, Debrecen
Prof. Corina ZAMFIR, PhD, Babeş-Bolyai University Cluj-Napoca
Senior lecturer Előd HODOSSY-TAKÁCS, PhD, University of Religious Sciences,
Debrecen
Senior lecturer Sára BODÓ, PhD, University of Religious Sciences, Debrecen
Senior lecturer László HOLLÓ, PhD, Babeş-Bolyai University Cluj-Napoca
Senior lecturer Béla BARÁTH, PhD, University of Religious Sciences, Debrecen
Senior lecturer Gábor SIPOS, PhD, Babeş-Bolyai University Cluj-Napoca

EDITOR-IN-CHIEF:

Senior lecturer Olga LUKÁCS, PhD, Babeş-Bolyai University Cluj-Napoca

EDITOR COORDINATOR:

Junior lecturer Alpár NAGY, PhD, Babeş-Bolyai University Cluj-Napoca

SECRETARY OF THE EDITORIAL BOARD:

Senior lecturer Lehel LÉSZAI, PhD, Babeş-Bolyai University Cluj-Napoca

MEMBERS:

Prof. János MOLNÁR, PhD, Babeş-Bolyai University Cluj-Napoca
Prof. Gábor HÉZSER, PhD, University of Religious Sciences, Debrecen, Hungary
Prof. Sándor FAZAKAS, PhD, University of Religious Sciences, Debrecen, Hungary
Prof. Dénes DIENES, PhD, Reformed Theological Academy of Sárospatak, Hungary
Prof. Dezső BUZOGÁNY, PhD, Babeş-Bolyai University Cluj-Napoca
Junior lecturer Sándor-Béla VISKY, PhD, Babeş-Bolyai University Cluj-Napoca
Junior lecturer Mária KUN, PhD, Babeş-Bolyai University Cluj-Napoca
Junior lecturer Sarolta PÜSÖK, PhD, Babeş-Bolyai University Cluj-Napoca

The staff wishes to thank PhD student Renáta BILIBÓK for the proofreading of this issue.

ANUL / YEAR LXI. (2016)

STUDIA
UNIVERSITATIS BABEȘ-BOLYAI
THEOLOGIA REFORMATA TRANSYLVANICA
61/2

Desktop Editing Office: 400174 Cluj-Napoca, Horea str. 7. ♦ Tel/Fax: 0264–590723,
email: studia@rt.ubbcluj.ro

Contents – Sumar

Contents – Sumar	3
Tartalomjegyzék	5
János MOLNÁR: Laudatio. Prof. dr. Hézszer Gábor turned 70 ♦ Omagiu d-lui prof. dr. Hézszer Gábor la împlinirea vârstei de 70 ani	7
János MOLNÁR: Literary Genres in the Book of Psalms ♦ Genuri literare în cartea Psalmilor	9
Lehel LÉSZAI: The Selection of Old Testament's Prophets, Qumran's and Jesus' Disciples ♦ Alegerea profeților veterotestamentali și a discipolilor din Qumran și al lui Isus	24
Sándor FAZAKAS: Not only about "agents"!... Old and new decisions without theological vision? Aspects related to exploring the past, remembrance and reconciliation in the Reformed Church of Hungary ♦ Nu numai despre „agenți”... Decizii noi și vechi fără viziune teologică? Aspecte privind cercetarea trecutului, memorie și reconciliere în Biserica Reformată	37
Béla S. VISKY: Law or Grace? Grace and Law? ♦ Lege sau har? Lege și har?	54
Judit BOGNÁRNÉ KOCSIS: The Teaching and Educational Traditions of the Reformed Church ♦ Tradițiile de învățământ și educație ale Bisericii Reformate	67

Olga LUKÁCS: The Dispute of the “Reunion” on the Threshold of the 300 th Anniversary of the Reformation ♦ Disputa privind reuniunea la aniversarea a 300 ani de la Reformă	77
Sára BODÓ: The Pastoral Message of the „Betlehemes” Custom ♦ Mesajul pastoral al obiceiului Viflaimului	90
Gabriella Márta GORBAI: The here and now State of Mind in the Reflection Process ♦ Starea mentală „aici și acum” în procesul de reflexie	103
Miklós KOCSEV: The Problem of Self-image and Identity by Pastors ♦ Problema imaginii despre sine și a identității la preoți	113
Szabolcs KOVÁCS: The Construction of Reality by the Teenagers, the Problem of Self-sense and the Pastoral Interpretation of Life ♦ Construcția realității la adolescenți, problema percepției de sine și interpretarea pastorală a vieții	128
Dávid NÉMETH: Personal Image of God and God Representation ♦ Imaginea personală a lui Dumnezeu și reprezentarea lui	143
Sarolta PÜSÖK: “Well, Whom Should I Choose” – Thoughts about the Biblical and Psychological Foundations of Marriage ♦ „Oare pe cine să aleg?” – reflexii privind bazele biblice și psihologice ale căsătoriei	166
Edit SOMFALVI: „To the thirsty I will give freely from the spring of the water of life.” Revelations 21,6c – the spring of the water of life ♦ „Pentru cei însetați le voi da apă din izvorul vieții”, Apoc 21,6c – izvorul apei vieții	176
Útmutató szerzőinknek	186
Instructions for Authors	188

LXI. ÉVFOLYAM (2016)

STUDIA
UNIVERSITATIS BABEŞ-BOLYAI
THEOLOGIA REFORMATA TRANSYLVANICA
61/2

Desktop Editing Office: 400174 Cluj-Napoca, Horea str. 7. ♦ Tel/Fax: 0264–590723,
email: studia@rt.ubbcluj.ro

Tartalomjegyzék

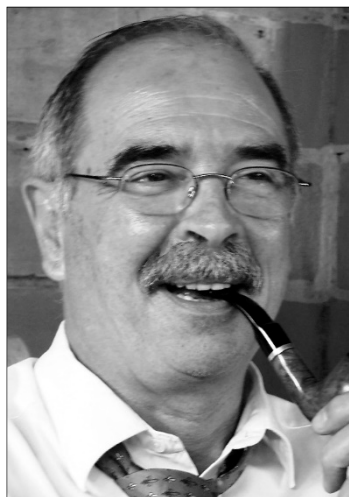
Contents – Sumar	3
Tartalomjegyzék	5
MOLNÁR János: A 70 éves dr. Hézsér Gábor professzor laudációja	7
MOLNÁR János: Irodalmi műfajok a Zsoltárok könyvében	9
LÉSZAI Lehel: Az ószövetségi próféták, a qumráni és a Jézus tanítványok kiválasztása	24
FAZAKAS Sándor: Not only about “agents”!... Old and new decisions without theological vision? Aspects related to exploring the past, remembrance and reconciliation in the Reformed Church of Hungary	37
VISKY S. Béla: Törvény vagy kegyelem? Kegyelem és törvény?	54
BOGNÁRNÉ KOCSIS Judit: The Teaching and Educational Traditions of the Reformed Church	67
LUKÁCS Olga: A „reunió” vitája a Reformáció 300. évfordulójának küszöbén	77
BODÓ Sára: A betlehemes pasztorációja	90
GORBAI Gabriella Márta: Az itt-és-most létállapot támogatása a reflexiós folyamatban	103
KOCSEV Miklós: Lelkészeknek – a lelkészkép – lelkészi identitás kérdése az önértelmezésünk rögzös útján	113

KOVÁCS SZABOLCS: A serdülők valóság konstrukciója, az önészlelés problémája és a lelkigondozó életértelmezés	128
NÉMETH Dávid: Istenképek és istenreprezentáció	143
PÜSÖK Sarolta: „Hát én immár kit válasszak?” – Gondolatok a párválasztás bibliai és lélektani alapjairól	166
SOMFALVI Edit: „Én a szomjazónak adok az élet vizének forrásából ingyen.” Jelenések 21,6c – Bibliai történetek - kortyok az élet vizének áldott forrásából	176
Útmutató szerzőinknek	186
Instructions for Authors	188

Molnár János:

A 70 éves dr. Hézsér Gábor professzor laudációja

Kedves Gábor!



A Babeş-Bolyai Tudományegyetem Református Tanárképző Kara részéről nekem jutott az a megtisztelő megbízás hogy 70. születésnapod alkalmából rövid laudációt írjak. Sokat gondolkodtam ezen. Először is: rövidet írni? Lehet-e hetven évről, egy életről, egy tudományos pályáról röviden írni? Akkor, amikor a te életműved jövő doktorandusok kutatási munkaterülete lehet, akkor nem lehet röviden írni. Mert minden, ami ebben a kontextusban rövid, az csak morzsa, töredék, ami nem hordozza az egészet, a teljest.

Laudációt írni. Laudálni téged. A végtelenbe vesző emberi szavak alkalmasak-e erre? Kiváltképpen akkor, amikor a te laudációd hetven év után hatalmas szimfonikus zenekar, amiben ott van egy ember hét évtizedes élete, ott van egy tudományos pálya, ott van egy hatalmas

életmű és több száz vagy ezer diáknak szeretettel átadott tudás. Hát nem tudok róla rövid laudációt írni.

Viszont 70. születésnapod alkalmából szeretnék néhány dolgot megköszönni neked. Közel másfél évtizedes dékáni munkám egyik fő célkitűzése az volt, hogy szakmailag performans tanári kart állítsak szolgálatba. Köszönöm, hogy akkor, amikor a Pásztorálpszichológia mesteriről volt szó és az Ökumené Doktori Iskola pásztorálpszichológiai szakirányú doktor képzésről, akkor te derűsen, teljes erőbevetéssel igent mondtál és több mint egy évtizede vállaltad és vállalod a Németországból, Magyarországon keresztül való Erdélybe jövetelt. Köszönöm és köszönjük neked valamennyien, hogy tudományos munkáddal, oktatói szaktudásoddal tekintélyt és hírnevet szereztél mind a mesteri, mind a doktori képzésünknek.

Köszönöm továbbá azt a megértő emberséget, amivel tudtál és tudsz tanárokhoz és diákokhoz egyaránt viszonyulni. Te vagy és a te életműved a tudományos mérce. De ugyanakkor te vagy az, aki úgy tud lehajolni mesterizőkhöz és doktorandusokhoz egyaránt, hogy közbe felemeled őket ennek a mércének a szintjére. Ezt a diákhöz lehajló és felemelő pedagógiai cselekedetet nevezi Karácsony Sándor pedagógiai művészetnek. Igen, valamennyiünk számára nemcsak tudós, hanem pedagógiai művész is vagy.

Továbbá szeretnénk megköszönni azt, hogy a tapasztalt, prezentált és átadott tudás és pedagógia mellett mindig úgy jöttél és úgy jössz hozzánk, hogy mindenkit elbűvöl úri eleganciád és ragyogó mosolyod. Szomorúnak, gondterheltnak, fáradtnak sose láttalak. De derűsnek és életkedvtől csattanónak annál többször.

A kar nevében mindezért köszönet neked.

Végül szeretnék még elmondani néhány gondolatot. Ady azt írja az egyik versében: „öregül domb alján, fiatalok dombon, öregek emléken, fiatalok gondon”. Eltelt az életedből hetven év. Lassan én is döcögök efelé, és így érzem, tudom, hogy ez mit jelent. Jó megpihenni a domb alján, jó elcsendesedni és jó felidézni sok megmászott domb emléket. Ugyanakkor jó tudni azt, hogy vannak fiatalok és a gondok rájuk várnak és rájuk vár az újabb hegyek megmászása is. Mózes azt írja a 90. zsoltárban, hogy az ember élete hetven, legfennebb nyolcvan esztendő. Vajon ez így igaz?

Ha a 90. zsoltár szerzője valóban Mózes, akkor Mózes hetvenéves korában írta ezt a zsoltárt. Viszont Mózes elfeledkezett a versírás ihletében arról, hogy az 1Móz 6,3 szerint Isten százhusz évre kódolta az embert. Mózes erről elfeledkezett, de akkor még nem tudta és nem tudhatta, hogy tíz év múlva, azaz nyolcvanévesen Isten egy nép szabadításával bízta meg (2Móz 7, 7). Mózes azt sem tudta, hogy előtte még ott lesz negyven év, ott lesz a pusztai vándorlás és még sok-sok hegy megmászása. Az 5Móz 34,7-ben azt olvassuk, hogy Mózes százhusz éves korában halt meg úgy, hogy a hegyről láthatta az Ígéret Földjét. Hetvenéves korában tehát Mózes előtt ott van még számtalan gond, megmászható hegy és a nagy feladat: szabaddá tenni egy népet.

Kedves Gábor, ha biblikusan gondolkodom, akkor a te hetven évéd az Istentől megszabott idő fele plusz tíz esztendő. A Kar minden tanára és minden diákja kíván neked boldog születésnapot, Isten éltesen erőben, egészségben, hogy hetven év elteltével is teljesíteni tudd azokat a szép és nemes feladatokat, melyeket Isten neked, a családotban, a magánéletedben és a tudományok világában ad a hátra lévő ötven esztendőben!

Ad multos annos, Professzor úr!

Szeretettel,

János

Molnár János:¹

Irodalmi műfajok a Zsoltárok könyvében

Literary Genres in the Book of Psalms.

The study presents the living space of some literary genres based on current research results, i.e. the context in which the genre itself came into existence and became poetry and song. This is followed by the literary presentation of the individual genres, the details of the structural and thematic characteristics of the respective genres and the presentation of the stylistic features of the genres.

The study contains a detailed analysis of the following genres: hymns, prayers, songs for giving thanks, psalms to the King, songs of Zion, teaching poems and liturgy.

Upon presentation of the aforementioned genres, the study details the thematic sub-groups of each of them.

The genre-definition, analysis and knowledge of each Psalm is required, as this makes the appropriate and necessary textual cognition of the respective psalms possible.

Keywords: hymn, praise, prayer, musical instrument, church, worship service, cult, liturgy.

Bevezetés

A 18. századtól a 20. századig minden zsoltárkutató törekedett arra, hogy meghatározza és megfogalmazza azokat a műfaji kérdéseket, amelyek tisztázása elsődleges feltétele a zsoltármagyarázatoknak. A zsoltárok műfaji vizsgálata, az egyes énekek irodalmi meghatározása nem könnyű és nem egyszerű feladat. J. G. Eichornnak *Einleitung in das AT*, 1970-ben megjelent művétől H. Seidel: *Auf den Spuren der Beter* 1980-ban megjelent művéig a műfaji meghatározás számos próbálkozásával és kísérletével találkozunk. Az alábbiakban a legújabb irodalom figyelembevételével ismertetjük a témát, azaz az egyes műfajokat és azok stilisztikai sajátosságát.

¹ Egyetemi tanár a BBTE Református Tanárképző Karán, janos_molnar@yahoo.com

I. Himnusz, Dicséret (T^öHILÁH)

A himnusz a zoltárköltészet legrégebbi műfaja. Tematikájában rokon az ódával és a rap-szódíával, ezért imaszzerű ódának is nevezhetjük,² mint a nép Istent dicsérő reprezentatív énekét.

Íde tartozó énekek: Zsolt 8; 19A; 29; 33; 47; 65; 66A; 68; 93; 96; 97; 98; 99; 100; 104; 105; 106; 111; 113; 114; 117; 134; 135; 136; 145; 146; 147; 148; 149; 150, valamint más műfajok himnusz-töredékei és a zoltárokon kívüli himnikus énekek, mint pl. Miriám éneke, Debóra éneke, Szeráfok éneke Ésaíasnál, Habakuk zoltára stb.

H. Gunkel és A. Weiser szerint,³ a himnusz olyan kultuszi műfaj, amely az áldozással és az ünneppel áll összefüggésben. Viszont a himnusz *Sitz im Leben*-je nem minden esetben a kultusz, hanem a történelem is, legyen az az egyéné vagy az egész közösségé, amelybe Jahve beleszól, kijelenti magát, csodálatosan cselekszik. Ez pedig mind-mind a dicsőítés és a magasztalás spontán kiváltója. A himnusz esetében tehát nem csak a kultuszt kell figyelembe venni, hanem a kultuszon kívüli életteret is.

Formai szempontból a héber lírára hatással volt a kánaáni, a babiloni és az egyiptomi himnuszköltészet. De mielőtt ezek hatottak volna rá, a héber himnusz már olyan gazdag izraeli tradícióba gyökerező tartalommal rendelkezett, amelyen az idegen hatás nem tudott lényeges változást eszközölni. Az izraeli himnusz sohasem került a keleti ünnepi rituálék hatása alá. Míg a kultuszdráma az istenség sorsát eleveníti meg ünnepélyes keretek között, addig a héber himnusz Jahve kijelentéséről és tetteiről szól. Az egyén vagy a közösség nem Istenről alkotott nézetét mondja el, hanem Isten tetteire ad választ a himnuszban. „A himnusz – mondja Weiser – a gyülekezet kultikus együttműködése az *üdv beteljesedésében, az ember reakciója, melyet az actio dei, mint szakramentális kultusztörténet feltételez.*”⁴ Ezt igazolja a himnusz kettős terminológiája is: a T^öHILÁH = dicsőítés, magasztalás, és TÓDÁH = köszönet, dicsőítés, hitvallás.

Téma szerint a himnuszok több csoportba sorolhatók:

1. A teremtőt dicsérő himnuszok: Zsolt 8; 19A; 33; 104; 136. Ebben a műfajkategóriában nem a teremtés, nem a természet, nem a létező világ szépsége a fontos, hisz mindez csak Isten kezének munkája. A dicsőítés és magasztalás középpontjában maga Jahve áll, a HÓD = fény, ragyogás, felség és a KÁBÓD = tisztelet, dicsőség az Ő sajátja. Ezeket a himnuszokat a jeruzsálemi templomban énekelték az istentiszteleten, pontosabban az Isten előtt való leborulás pillanatában. Zsolt 95,6: Jöjjetek, hajoljunk meg, boruljunk le, essünk térdre az Úr előtt, a mi alkotónk előtt. V. ö. Zsolt 99,5; 100,4. De az is lehetséges, hogy ez a proskünézé valamelyik éjszakai istentiszteleten történt, úgy ahogyan azt a Zsolt 8 feltételezi.

² Magyar Irodalmi Lexicon, 1. kötet. Budapest, 1965. 464.

³ A. WEISER, *Die Psalmen*, Göttingen, 1955. 35.: „Der Hymnus hat wie die meisten Psalmengattungen seinen ursprünglichen Sitz im Kultus.”

⁴ A. WEISER: i. m. 37.

2. Jahve-király himnuszok: Zsolt 47; 93; 96; 97; 98; 99. Ezek az énekek Jahve uralmát, az Ő királyságát dicsérik. A JHVH MELEK kifejezés Isten királyságának egyetemességét, állandóságát és örökkévalóságát jelenti. Zsolt 93,2-ben ezt olvassuk: Állandó a te királyi széked, eleitől kezdve, öröktől fogva vagy te. A kultikus zsoltármagyarázat során Mowinckel és a svéd Uppsala-iskola ezeket a zsoltárokat az ún. Jahve trónra lépési ünnephez kapcsolja. A Weiser,⁵ H. J. Kraus és H. Seidel viszont tagadják ennek az ünnepnek a létezését. Igaz ugyan, hogy az intronizáció a meghaló és feltámadó keleti istenségek évi ünnepéhez tartozik, s ezt eleveníti meg a kultuszdráma, viszont Jahve nem ilyen meghaló istenség. Ő mindig király volt, és trónját sem veszítette el soha, hogy azt újból el kéne foglalnia. Ha egyáltalán lehet szó ilyen ünnepről Izraelben, akkor, az nem Jahve trónra lépési ünnep, melyet keleti sablonra öszszel és újévkor ünnepeltek, hanem az épp uralkodó király megkoronázásának az évfordulója. A Weiser ezt a kérdést, vagyis magát a trónra lépési ünnepet a láda-tradícióval és a teofániával hozza összefüggésbe. Ilyenképpen a Jahve király himnuszok a szövetség megújításának ünnepével kapcsolatosak.

3. Aratási énekek: Zsolt 65; 145. Arról az örömről van szó ezekben a zsoltárokból (v. ö. Ésa. 9, 2), amely az aratás után Jahve iránti hálában és magasztalásban fejeződik ki. Zsolt 65,2: Tied a hódolat, a dicséret, oh, Isten a Sionon... 12. v. – Megkoronázod az esztendőt jóvöltoddal, és a Te nyomdokaidon a kövérség fakad. Az ünnepi naptár figyelembevételével ezeket a zsoltárokat az aratás utáni hálaadó istentiszteleten énekelték. (Gunkel még ide sorolja: Zsolt 66, 8–12; 67; 75).

4. Történeti himnuszok: Zsolt 78; 105; 106; 114; 135; 136. Ezek a zsoltárok azokat a tradíciókat olvasztják magukba, amelyek Jahve történelmi cselekedeteiről és tetteiről szólnak. Ezeket mint üdvtörténeti tetteket a gyülekezet a kultuszban élte át alkalomról alkalomra. De itt nem utólagos elmesélésről van szó, ahogyan Gunkel vélte és még nem is a Pentateuchos írásos kivonatolásáról, hanem a szájhagyomány útján megőrzött részletes üdvtörténet „recitálásáról” (Weiser). A történeti tények recitálása, az újraelmondás mindig pedagógiai, nevelő szándékú: Hogy megtudja azokat a jövő nemzedék, a fiak, akik születnek, és felkeljenek, és hirdessék azokat fiaiknak. Zsolt 78,6

5. Bevonulási himnuszok: Zsolt 24; 95; 100. Ezekben a zsoltárokból, a láda templomban való elhelyezéséről van szó. Dávid Jeruzsálembé hozta a frigyládát, és ez a Salamon által épített templomban találja meg a maga végleges helyét. A gyülekezet évenként megemlékezett erről az eseményről az ezzel kapcsolatos ünnepi istentiszteleten és körmeneten. Az ünnep lényege: a láda bevitele a templomba, ami nem más, mint Jahve hűségének és kegyelmének bizonyossága. (Zsolt 100,5)

Ezeket a himnuszokat a kórus, a gyülekezet, a papok vagy a lévíták énekelték az istentiszteleten. Viszont az egyén is szóhoz jutott, ha mindjárt csak a kórus *magnificat*ját ismételte meg. Gunkel szerint a kórus az idők folyamán kiszorult a himnusz-éneklésből, a helyét egészen az egyén vette át. Így a himnusz vallásos, művészi gyakorlattá és az egyéni vallásosság kifejezőjévé vált.

⁵ A WEISER: i. m. 37.

A himnuszt mindig ünnepi alkalmakkor énekelték citera, hárfa és dob kíséretében. De a kultikus cselekmény sem maradt el. A taps, a tánc M^ÖCOLÁH= körtánc. Ex.15, 20; 47,2; 98,8, a kézfelemelés NÁSZÁ KAF= leborulás, Zsolt29,2; 95,6; 96,9; 90,5-9; 138,2 és az ünnepi gyülekezet díszes kísérete öltözete Zsolt29,2; 96,9 mind-mind az öröm, a lelkesedés és a hála kifejezői.

A himnusz az egyetlen műfaj, amelyik nem az emberről szól, hanem egyedül Istentől. Az objektív műfajban, bármennyire is válik az szubjektívvé, nem a folyamat belső átélése a fontos, hanem az, hogy kicsoda Isten a közösség és az egyén számára. A héber himnuszoknak ezt a mély mondanivalóját az ún. KI mondat, vagy mondatok vezetik be, mint az *introitus* felszólításának motivációi. A bevezetésben olvassuk a dicséretre való felhívást, mint például: HAL^ÖLU Zsolt 113,1; ZÁM^ÖRÚ Zsolt 47,2; HODU 96,2; SIJRÚ Zsolt 33,1 stb. (kb. 200 esetben).

A bevezetés tartalmazhatja annak a személynek, vagy csoportnak megnevezését is, akinek szól a felhívás, valamint a dicséret módjának egyes adatait is. A főrészt a KI mondat vezeti be, s ez a rész nem más, mint a dicséret megalapozása és kifejtése. A záró rész kívánságokat és kéréseket foglal magába, valamint több esetben megismételi a bevezetés felszólítását. (v. ö. Zsolt 8; 19A; 29; 33; 47; 65; 66; 93; 96–99; 100; 103–105; 107, 111; 113; 114; 117; 134–136, 139; 145–150.)

A befejezésben megismételt bevezetés a tartalom formai kerete, amely a gyülekezet előzetes és utólagos *magnificatját* fejezi ki, az örök himnuszt, amely a múltat és a jövőt, a *perfectumot* és az *eschatont* éli meg a jelenben.

II. Imádság (T^ÖFILÁH)

A zsoltárok könyvének legtöbb zsoltára tartozik ehhez a műfajhoz. Attól függetlenül, hogy ki az imádkozó, milyen szükséghelyzetben van, ezek a zsoltárok szólaltatják meg a legőszintébb és legtisztább emberi érzéseket. Az imádság a héber ember, a CADÍJK tüdeje. Lélegzésében kiéneklei magából a szenvedést, a keserűséget, a betegséget, az üldözést és szidalmat, s közben belélegzi Jahve szabadító kegyelmének gyógyító hatalmát. Az imádságban megszólal a hála és a köszönet is, amit követ a magasztalás és a dicsérés. Az imádság által az egyén mint tudatos közösségi tag kilép a közösségből, egyedül Isten előtt áll, s ez az Isten előtt állás teremt meg és biztosítja a vele való állandó közösséget.

Az ide tartozó zsoltárok hangvételükben, érzelmi kifejezéseikben, mondanivalójukban az emberből indulnak ki, annak bizalmát, hitét, reményességét és helyzetét tárják fel. A V^Ö-*adversativum* „De én...” jelentése fejezi ki az imádkozónak ezt a belső magatartását (v. ö. Zsolt 13,6; 31,15; 52,10; 73,23; 27,6; 27,13; 35,9; 71,14; 109,28 stb.) A „De Te...” jelentés pedig Isten viszonyulását, szabadítását vagy szabadító készségét mondja el, amely Isten válaszában: az orákulumban fejeződik ki. (v. ö. Zsolt 22,4; 102,13; 102,27-28; 86, 15; 3,4; 55, 24; 59,9; 109,28; 64,3)

A zsoltárok könyvének imádságai nem türelmetlenek. Az idegesség, a követelőző magatartás, az elmét feszítő cinizmus nem teszi idegenszerűvé és kellemetlenné a költői képeket. Az imádkozó egyedül Jahvétől várja helyzete megoldását, a mennyei igazság után vágyódik, hogy Isten töltsse be az ő életét mindazzal, amit jelen élethelyzetében nélkülöz.

Az imádkozó mindig egyes szám első vagy többes szám első személyben szólal meg. Imádságában Jahvét szólítja meg, de az is lehetséges, hogy a címzett a templomban levő gyülekezet. Ebben az esetben a mondanivaló kochmatikus és pedagógiai jellegű.

Az imádságok három irodalmi műfajcsoportot alkotnak:

1. Az egyén imádsága

A zsoltárkutató első kérdése az, hogy ki az „én-stílusban” megszólaló zsoltáros.⁵ Közöséget megszemélyesítő egyén, gyülekezeti képviselő vagy önálló személy, aki magánéletének problémáival áll Jahve előtt? Az imádságok hangvétele minden esetben személyes és bensőséges, viszont a személyessé vált kifejezőmód és formai keret kevés önéletrajzi adatot tartalmaz. A személyi adatok hiánya nehezé teszi a beszélő Én meghatározását. G. von Rad⁶ szerint a formatörténeti vizsgálat alapján megállapítható, hogy ezek a zsoltárok nyelvi szempontból többnyire „egy bizonyos konvencionális formakeretben – Formelgut – mozognak, ami azt jelenti: Az imádkozó ismeri Izrael imádságnyelvét (*Gebetssprache Israels*)”,⁷ benne él, részese a nyelvtörténeti fejlődésnek, sőt egyéni nyelvi világával hozzá is járul ennek gazdagításához. Az imádság nyelvezetének, formai jellegzetességeinek ismerete a kultuszhelyen történő megtanulásból származik. Ez pedig nem tipizálás, nem merev költészeti szabály, nem rideg poétikai előírás, miként a babiloni ércbe öntött formák esetében, hanem a dolgok olyan elsajátítása, amelyet a személyes átélés felszabadult és szívből fakadó költészetté tesz.

Ettől a személyes, szinte individualista hangnemtől függetlenül Izraelben mindig létezett az ún. imádságirodalom. Ezt igazolja az imádságok szinte megegyező szerkezete (bevezetés, főrész, befejezés)⁸, valamint a későbbi akrosztichon-forma, amely több imádság egybeszerkesztése által jött létre. Ez már inkább a műköltészet felé hajló alkotás a maga formájával és hangvételével. A strukturális, stílári és nyelvi azonosságok ellenére a héber imádságok tartalma, mondanivalója és gondolatvilága gazdag, színes és változatos. Ha az imádságok tematikáját vesszük figyelembe, akkor a következő csoportosítás lehetséges:

a.) Beteg ember imádsága: Zsolt 6; 13; 22; 31; 38; 41, 69; 71; 88; 102; 103.

A betegség testében és lelkében érinti a zsoltárost. Mivel minden zsoltár általánosan beszél a betegségről, azért orvosilag nehéz pontos diagnózis megállapítása. De nem is

⁵ H. J. KRAUS, 50-51.

⁶ G. VON RAD, *Theologie des AT.*, I. kötet. 1969. 411.

⁷ H. J. KRAUS, 52.

⁸ C. WESTERMANN: *Der Psalter*, Stuttgart, 29.

ezen van a hangsúly, hanem azon, hogy az imádkozó a Seol kapujában érzi magát a betegség következtében. Innen akar kikerülni. Az sem érdekli, hogy honnan származik a betegség, de az már igen, hogy Isten meggyógyítja vagy sem. Azt viszont tudja, hogy számot kell adnia bűneiről. Mikor mindezt elmondja, már a templomban van mint meggyógyult ember. A beteg ugyanis nem vehet részt az istentiszteleten. A meggyógyult is csak azután vehet részt, miután elvégezte a különböző tisztulási szertartásokat. Ilyenképpen az imádság kapcsolódik a hálaáldozathoz, a hálaünnephez, amikor az imádkozó nem csak a betegségét tárja fel, nem csak kérését mondja el, hanem megköszöni a csodálatos gyógyulást is.

b.) Vádlott és üldözött ember imádsága: Zsolt 3; 4; 5; 7; 11; 17; 23; 26; 27; 57; 63, valamint: Zsolt 9; 10; 12; 25; 42; 43; 54-56; 59; 62; 64; 70; 86; 94; 109; 140; 142; 143. A zsoltárokat vádák érik, ellenség üldözi. Az ellenségről szóló tudósítás is általános, akár csak a betegség esetében. Az imádkozó Istenhez menekül, nála keresi az igazságot és a jogosságot, tőle várja az oltalmat. 1Kir 8,31 k. alapján a mennyei igazságszolgáltatás és joggyakorlat helye a templom. A *Deus praesens*, az előtte való megállás, a tisztulási fogadalom, az önátkozás, a büntelenség hangsúlyozása a *ius* istentiszteleti gyakorlatához tartozik. Az imádkozó a templomban van, s itt várja Jahve ítéletét (Ordal), amit a megszegyentelt ellenség előtt való étkelés és a TÓDÁH megszólalása követ.

c.) Bűnös ember imádsága: Zsolt 51; 130, valamint Zsolt 13 és 40b. Ezek a zsoltárok többnyire a beteg ember imádságához kapcsolódnak, azonban fő témájuk nem a betegség, hanem a bűn, amely akár mint nyilvános, akár mint titkos bűn teherként jelenik meg az ember életében. A felébredt büntudat a bűnbocsánat és a kegyelem utáni vágyat szüli. A zsoltáros azonban nem csak erről beszél, hanem a tisztulási szertartásról, valamint az ezt követő háláról és köszönetről is. A megtapasztalt bűnbocsánat és kegyelem elmondása tanítói, oktató jellegű.

Mowinckel szerint az imádság mint irodalmi műfaj közvetlenül a kultuszhoz tartozik. A megmosás és tisztulás (Zsolt 51,4–9; 26, 6; Jób 9,30;) a böjt (Zsolt 33,13; 69,11; 102,5; 109,24), a zsákruha (Zsolt 30,12; 35,13; 69,12; Ésa. 58,5), a kézfelemelés (Zsolt 28,2; 141,2), a szem felemelése kézmozdulat nélkül (125,1; 123,1; Ésa. 38,14), valamint a lélek felemelése (Zsolt 25,1; 86,4; 143,8) mind liturgikai, ceremoniális elemek, amelyek az illető zsoltár kultuszi használatára utalnak.

Azonban ezek a kultikus elemek (főleg az áldás: Zsolt 51,18 klasszikus példa) sok esetben elmaradnak, s még csak feltételezni sem lehet őket. Ebből a megállapításból több kutató arra következtet, hogy nem mindegyik zsoltárt énekelték a templomban. Pl. Gunkel szerint a Zsolt 16; 42; 43; 55; 61; 120 a szentélytől távoli helyen énekelt imádság. Zsolt 59,4; 22,18; 42,11; 102,9 sem utal kultuszi helyzetre. Hangvételükből hiányzik a templomi tradíciók összhangja.

Tehát a szent és a profán, a kultikus és a világi elem összekeveredik ezekben a zsoltárokbán: Jahvét nem csak a templomban lehet megszólítani. A prófétai igehirdetés hatá-

sát fedezhetjük fel az Istennel való találkozás helyhez kötöttségének ilyenyszerű formabontásában. JHVH C^oBÁÓT, s az Ő uralma egyetemes. A templomban imádkozó zsoltáros, a börtönben sóhajtozó fogoly (Zsolt 107,10), a porban fetregő beteg (Jób. 2,8; 30, 19; Zsolt 102,10)-nak ezt az egyetemes jelenlétét és hatalmát tapasztalja meg, s ezt a megtapasztalást fejezi ki a zsoltárok gigantikus képeiben. De itt nem a képek túlfeszített nagysága és a kifejezés drámai ereje a lényeg, hanem a képekbe és szavakba öntött lélek szellemi kifejlése.

2. A gyülekezet imádsága⁹

A gyülekezet imádságát mint irodalmi műfajt H. J. Kraus a T^oFILÁH C^oAM (Zsolt 80,5) fogalommal jelöli, s ide sorolja mindazokat a zsoltárokat, amelyeket eddig „népi panaszének”-ként vagy „népi bűnbánati zsoltár”-ként jelölt a kutatás.¹⁰ Ezek az énekek a következők: Zsolt 44; 60; 74, 77; 79; 80; 83; 85; 90; 4; 123; 126; 129; 137.

A nép imádságában az egész közösséget érintő kérdések szólalnak meg. A többes szám első személyben elmondott költemény nem a fejedelmi többes magasztos megszólaltatója, hanem a közösségi érzés, kollektív összhang, az egyénit, a magát gyülekezetivé olvasztó harmónia kifejezője. A Mi (NACHNÚ) tbsz. első sz. az eggyé vált sok Én kórusa, a QÁHÁL teljes hangszerezésű szimfóniája.

Ezt az imádságot a templomban összegyűlt közösség (Izrael, Jákob háza) mondja el. A gyakorlatban levő liturgikai rendnek megfelelően a közösség nevében beszélhet a papok kórusa (Joél 2,17, v. ö. Mik. 7,7–10; 14; Zsolt 129,1–3; Ésa. 40,27; 49,14; Jer. 3,4 k. stb.) vagy az ún. előimádkozó. Babilonban az előimádkozó maga a király vagy valamelyik pap, aki egészen átveheti a gyülekezet szerepét. Izraelben az előimádkozó többnyire kultuszprófeta (Ésa. 59,9–12; Jer. 10, 23–25; Hab. 1,2–4. stb.), ritkább esetben a király. Mindkettő beszélhet többes szám első személyben, ami nem semmisíti meg az C^oAM HÁREG istentiszteleti jelenlétét. Az előimádkozónak a megszólalása tulajdonképpen váltó-liturgikai beszédre utal, amelyben az Én, az egyén közösségi értelmet nyer. Egyik előimádkozó sem beszél saját nevében. A beszédben az Én azonosul Izraellel, a Mi-vel, és azt az amfictionikus egységet fejezi ki, amelynek életfeltétele a *Deus Revelatus* gyülekezetben való jelenléte.

A gyülekezet imádságának *Sitz im Leben*-je a C^oAM, a böjtölés, az a panaszünnep, amelyet az egész közösséget érintő nyomorúság idején tartottak. Ennek tartalma lehetett egy vagy több nap is. (v. ö. Deut. 9,18; JóZsolt 7,6; 1Sám. 7,6; 1Kir. 8,33–36; Ésa. 15,2k.12; Jer. 2,27; Hós. 7,14). Helye a templom, ahova előzetes kihirdetés után gyűlt egybe a nép, teljes létszámban (v. ö. Sám, Kir, Ésa és Joel, Krón). Az egybegyülekezés lényege: a Jahve előtti

⁹ H. J. KRAUS, 53-54.

¹⁰ Frank CRÜSEMANN: *Studien zur Formgeschichte von Hymnus und Danklied in Israel*. Neukirchener Verlag, 1969. 309.

sírás (Mik. 1,8; Zak. 7,3) Nem ismerjük a CÓM istentiszteletének teljes liturgikai menetét, de egységes ágendai szerkezet létezésére következtethetünk a különböző elemekből, mozzanatokból és kifejezési formákból. Pl.: böjt, evéstől és ivástól való tartozkodás (Jer. 36,9), ruhahatépés (JóZsolt 7,6; Ésa. 32,11), a csípő ütése (Jer. 31,19), vágás (Mik. 4,14) zsákba öltözés (Ésa. 22,12), hamuszórás (Neh. 9,1), földre ülés (Zsolt 44,26) áldozás (Zsolt 4,6), víz kiöntése Jahve előtt (1Sám.7,6; Sir. 2,19).

A gyülekezet a következőképpen szólítja meg az Istent: Úr (Zsolt 7,9), Istenem (Zsolt 84,14), Üdvösségünk Istene (Zsolt 79,9), Seregek Ura (Zsolt 80,8), Izrael pásztora (Zsolt 80,2), Bosszúálló Isten (Zsolt 94,1), Bírāja a földnek (Zsolt 94,2). Ez a megszólítás általában egyes szám második személyben történik, s ez a helyes, „mert az imádság (...) nem Istennel való beszélgetés, hanem Istenhez szóló beszéd”.¹¹

Ez az Istenhez szóló beszéd pedig őszinteséget, gyermeki bizalmat fejez ki, amely áthatotta az egész gyülekezetet és az egész költészetet. A héber népi imádságnak ez az intonálása vezeti be a főrészt, amely elbeszélés és ábrázolás sokszor panaszkodó hangnemben, sokszor a bűnbánat hangján. A panasz oka érinti az egész gyülekezetet, s lehet: politikai jellegű (Zsolt 44,10–17, Zsolt 20,23–25; 60,3–5; 74,4–11; 79,1–4; 83,3–9; 85,6; 89,39–46), szárazsággal kapcsolatos (Jer. 14,2–6), sáskajárás miatti (Joel 1,18–20). Tehát a CÓM-nak politikai, gazdasági és vallási okai vannak (v.ö. Zsolt 12,5; 14,1; 74,8; 83,5; 94,7). Ezeknek az okoknak a feltárásában fogalmazódik meg a bizalomnak és kétkedésnek, az alázatnak és a zúgolódnak két lényeges kérdése: Miért? LÁMÁH Zsolt 79,10; 115,2 és meddig? AD MÁTAJ Zsolt 74,10; 79,5; 94,3). Ebben a dinamikus antifóniában pedig megszólal a szenvedő nép kérése és kívánsága, hisz a nép Jahve népe, öröksége, tulajdona (Zsolt 74,2; 79,1; 83,4; 94,5), legelőjének juha (Zsolt 74,1). Az imperativusban elmondott kérés és jussivusban kifejezett óhaj hivatkozási alapja maga Jahve. Önmagáért kell könyörölnie népén, nevéért (Zsolt 115,1), kegyelméért (Zsolt 89,50; 125,3), mert lehetetlen, hogy Jahve elfelejtette volna korábbi tetteit, s azoknak megismétlését megtagadná övéitől.

Ilyenképp a főrészt követő zárórész mindig bizalmat, reményt és hitbizonyosságot fejez ki: Jahve bizonyosan cselekedni fog.

III. Az egyén hálaéneke (TÓDÁH)¹²

A hálaének szoros tartalmi és formai rokonságban áll az egyén imádságával, a T^ÓFILÁH-val. Csupán a helyzetábrázolás tekintetében tér el attól. Ehhez a műfajhoz tartozik: Zsolt18; 30; 31; 32; 40A; 52; 66B; 92; 116; 118; 120.

A TÓDÁH megismétli a panaszt, a már elmondott imádságot. Ezzel szemléltetni akarja azt a mélységet, amelyből Jahve megszabadította a zsolttárost. Fő célja tehát a hála,

¹¹ H. GUNKEL, 122.

¹² H. J. KRAUS, 54-55.

a köszönet és az elismerés kifejezése. A hála elmondásának hangvétele sokszor himnikus, anélkül azonban, hogy a TÓDÁH a T^ÖFILÁH-vá válna. A szükséghelyzet újboli feltárása és elmondása alapján inkább a T^ÖFILÁH-val való rokonság szembetűnő. Tehát a hálaének is imádság, mert az imádsághoz hasonlóan a hála is Jahvéhez szóló beszéd. Eltérés ott mutatkozik, hogy míg pl. a Seol-helyzet ábrázolása az imádságban panasz, addig a hálaében hitvallás, mivel a zsoltáros már átélte a szabadítást. Amit a panaszkodó kér, azt a hálaadó már megkapta. Míg a panasz a legbelső kamrában is elhangozhat, addig a hálának nyilvánosan, mindenki füle hallatára kell elhangzania, s ki kell fejeznie azt az örömet, amit az imádkozó Jahve egy bizonyos tette miatt érez.

Mowinckel szerint a hálaének elmondásának helye a templom. A hálaéneket mindig követi az áldozat bemutatása. Azáltal, hogy a gyülekezet is jelen van, a hálaének mindig oktató, pedagógiai jellegű. Ezt igazolja a Zsolt 103, ahol szinte *locus classicusként* fogalmazódik meg az „El ne feledkezzél” katekétikai tétel.

Gunkel szerint¹³ a hálaéneket nem csak a templomban énekelték, amiként azt Mowinckel állítja. A zsoltárosok nagy része kijárta a prófétai iskolát, s a próféták igehirdetéséből megismerte és megtanulta azt a vallásosságot, amely elszakadva a kultusztól, meglátta annak elégtelenségét és merev formalizmusát. Így a kultuszi keretből kilépő zsoltáros irodalomtörténeti szempontból is újat teremt, a hálaáldozati ének mellett létrejön a lelki hálaének. A templom továbbra is megmarad az éneklés helyeként, csupán a templomhoz kötött vallásosság finomodik, csiszolódik és töltődik fel új szellemi értékekkel. Fontossá válik Jahve és az egyén kapcsolata, amelynek jegyében szinte mindegy, hogy hol hangzik fel az ének: templomban vagy épp a cethal gyomrában. (V. ö. olvasásra szánt zsoltár pl. Zsolt 34 és magán áhítaton énekelt zsoltár pl. Zsolt32.)

A hálaének eléneklése általában hangszer kíséretében történt (hárfa, citera Zsolt 43,4; 71,22). A bevezetőben a zsoltáros Jahvét szólítja meg, miként a himnuszban. (Zsolt18,2; 30,2), a befejezésben pedig megismételi ezt a megszólítást (Zsolt 18,50, 30, 13, 118, 21.28.k.) A megszólítás mindig *vocativus*, viszont a főrész, amelyik elmondja a zsoltáros történetét, egyes szám harmadik személyben beszél Jahvéről. Ez tanítói, bölcséleti és morális jelleget kölcsönöz a zsoltárnak. A zsoltáros a gyülekezet előtt beszél, s így tanítja, oktatja azt. A főrész három momentumot foglal magába: a zsoltáros szükséghelyzetének ábrázolását, a Jahvéhez való kiáltást és megszabadulást (v. ö. Jón. 2,3: „nyomoruságomban az Úrhoz kiálték, és meghallgata engem, a Seol torkából sikolték, és meghallád az én szómat.”)

A főrész elbeszélése sokszor rövid, alig pár mondatos (Zsolt 22,25; 71,20; 65,92), sokszor pedig terjedelmes és részletes (Zsolt 18,4–20; 30,2–3, 7–12; 66,17–18). A főrészhez tartozik a hálaének hitvallása is. Ennek alap gondolata: Jahve szabadító kegyelme, Jahve meghallgatja övéit, ha hozzá kiáltanak. Ez a panaszkodónak vigasz, a hálalkodónak pedig a meggyőződés.

¹³ GUNKEL, 11. kötet. 278.

Ehhez a hitvallásos részhez tartozik az áldozat bejelentése is (v. ö. Zsolt 66,13–15; 27,6; 118,19k), amely a későbbi zsoltárokból elmarad, s helyére lép az őszinte köszönetmondás (Zsolt 18,50; 118,28).

A bibliai dokumentumok alapján szinte lehetetlen a hála liturgia (Dankliturgie) rekonstruálása. Viszont Zsolt 22,23; 52,11; 107,32 alapján feltételezhető, hogy létezett ilyen hála-liturgia, amelyek a hálaünnep istentiszteleti rendtartásául szolgált.

IV. Király-Zsoltárok

H. J. Kraus ennek a műfajnak jelölésére a MA'ASZAJ MELEK kifejezést használja a Zsolt 45,2 figyelembevételével.¹⁴ Ez a megjelölés magába foglalja azoknak a zsoltároknak a belső egységét, tartalmi összhangját, amelyek a jeruzsálemi felkentet, a királyt állítják az ábrázolt cselekmény középpontjába.¹⁵ A következő zsoltárok tartoznak ide: Zsolt 2; 18,20; 21; 45; 72; 89; 101; 110; 132; 144,1–11. Azok a zsoltárok, amelyek csak részletekben említik a felkentet, akár mint előimádkozót, akár mint gyülekezeti tagot, nem tartoznak szorosan a műfajhoz, mert csak elemként, versbetétként idézik a király szavait vagy az érte elmondott imádságot.

A királyzsoltárok *Sitz im Leben*-jét a kultuszban kell keresnünk. Kivételt képez a Zsolt 45, amelyet profán alkalomkor, pontosabban a király esküvőjén énekelhették, tehát nem kultuszi dal, hanem lakodalmas ének. A kultuszi helyzet, amelyben ezeket a zsoltárokat énekeltek, lehet: a jeruzsálemi király trónra lépése, az intronizáció szertartása (Zsolt 110; 2; 72). Ebben a szertartásban a felkent, mint Jahve fia (...) lép trónra a *per adoptionem* elve alapján, s átveszi Jahve kezéből a világhatalmi megbízatást. De a kultuszi helyzet lehet az az évi ünnep is (Gunkel),¹⁶ amelyen a gyülekezet körmenettel ünnepelte meg Dávid és Sion kiválasztását. Ezt az ünnepet¹⁷ az őszi lombsátoros ünnep keretében tartották meg. Ezeknek a zsoltároknak nincs formai szempontból azonos struktúrájuk, miként az eddigi műfajoknak. A nyelvi idiómák, a képek, ábrázolások és motívumok nem képeznek szerkezeti egységet. Jellegzetes formai sajátként azonban megemlíthető az orákulum, a kultuszprófétai ígéret, amelyeknek címzettje a király (Zsolt 2,7; 21,9–13; 110,1, 3, 4; 132,11k.), a királyért elmondott imádság (Zsolt 20,2–6; 72,1; 132,1), valamint a dicséret, amely a felkent személyét magasztalja.

¹⁴ H. J. KRAUS, 60–61.

¹⁵ H. GUNKEL, 140.

¹⁶ H. GUNKEL, 140.

¹⁷ H. J. KRAUS: *Die Königsherrschaft Gottes im AT*. 1951. 50.

V. Sion-énekek

A SIR CIÓN műfajcsoportozáshoz tartoznak a következő zsoltárok: Zsolt 46; 48; 76; 84; 87; 122; 132. Ezek az énekek csiszolt stílusban, esztétikailag szép képekben, művészi érzéssel dicsőítik a szent várost, a Sion hegyét, Jeruzsálemet, s benne a templomot mint gyönyörűséges hajlékot (Zsolt 84,2). De nem csak a központosított kultuszhely dicsőítéséről van szó ezekben a zsoltárokból, hanem Dávid és Dávid házának kiválasztásáról, valamint a láda Jeruzsálemben való elhelyezéséről is (pl. Zsolt 132).

Ezekben az énekekben az igaz szóval megcsodálatos melegséggel, s mondja el, mit jelent számára a templom és a hozzá való tartozás. Az egyén kollektív szereplővé válik a templomban. A templom szétfeszíti az individualizmus magányát, s megteremti azt a harmonikus közösséget egyén és gyülekezet között, amely a sioni élet áldásainak transzparenssévé tud válni.

A Sion dicsőítő énekek himnikus hangvételűek, de mégsem tartoznak a himnuszok műfajához. Bennük nem egy általános, hanem egy speciális dicsőítés szólal meg. A templom látása, a látás érezhető hatása arra ösztönözi a zsoltárost, hogy reflexióit megfogalmazza, szavakba öntse.

Formai szempontból már a bevezetőben egyenetlenségek vehetők észre. Hiányzik a himnusokra jellemző intonálás, a zsoltáros közvetlenül és egyszerűen szólítja meg a szent helyet (Zsolt 84,3; 122,2k), és kíván áldást neki (Zsolt 84,5k; 122,6.k.).

A Sion-énekek *Sitz im Leben*-je kultusz. Erről beszél a Zsolt 1, valamint a Zsolt 48,3k., ahol ünnepi körmenetről olvasunk. Ezen az ünnepi istentiszteleten nem csak az egyén, nem csak egy-egy csoport vesz részt, hanem az egész gyülekezet.

A jeruzsálemi Sion-ünnepnek, valamint a vele kapcsolatos énekeknek eszkatológus kicsengésük van. A Sion az a hely, ahol a prófécia beteljesedik, ahol megvalósul Jahve eszkatológus ünnepe. Érdekes azonban, hogy ezek a zsoltárok nem imperfectumban, hanem perfectumban mondják el az eszkatológus vonatkozásokat.¹⁸ A perfectumot viszont a prófétai igehirdetés értelmében *perfectum profeticum*-ként kell értelmezni, s így a mondanivaló nem a múlt utal, hanem a jövőre, a JÓM JHVH megvalósulására.

VI. Tanító költemények

Zsolt 49,4-ben találkozunk a műfaj héber fogalmával: CHAKMÓT és T^ÓBÜNÓT. Ez a két fogalmi megjelölés magában hordozza a héber bölcsélet különböző szellemtörténeti szakaszokon átment és átformált CHOKMÁH tanítását, azt az életbölcsességet, amelynek gyökerei nem csupán a gyakorlati átélésbe és megtapasztalásába mélyednek, hanem a hitnek valóság-tükrözésébe is. A CHOKMÁH a héber ember pedagógiai nézetének kifejezője, az a nevelői

¹⁸ Lásd: GUNKEL, S. MOWINCKEL és H. SCHMIDT.

magatartás, amely institucionális formát nyert a kultuszban, s amely fogalmaival, formanyelvével és képeivel azonnal a lényegre tér sokszor a struktúra figyelembevétele nélkül.

A kifejezés pedagógiai és filozófiai reflexiói átszövik a zsoltárok egészét. A bölcseleti „Sondergut”, a MÁSÁL mint gyakorlati életre nevelő szisztéma ott van mind a himnusz, mind az egyéni hálaének mondanivalójában.

A forma- és irodalomtörténet a következő műfajokat, kisebb egységeket határolja el a tanító költemények nagy családjában:

1. Tóra-költemények: Zsolt 1; 19B, 119; továbbá: Zsolt 34; 37; 49; 111; 112; 127; 128; 139.¹⁹ Ezeknek a zsoltároknak hangvételében az a Tóra-vallásosság szólal meg, amely mindenek előtt az igazak gyülekezetének hitvallása. A Tóra Jahve kijelentése, Isten általa ismerteti meg önmagát. Ezért az igaz csak a Tórában, csak általa, a vele való közösségben ismerheti meg Jahvét. Ezzel az ismerettel együtt jár a boldogság és az öröm.

2. Probléma-költemények: Zsolt 37; 49; 73; 139. Tematikailag az egyiptomi vitagy vagy konfliktusirodalom (*Auseinandersetzungsliteratur*) párhuzamában állnak.²⁰ Fő kérdésük a közösségi együttélés lehetősége, nehézsége, krízise és számos más problémája.

3. Példabeszédek: Zsolt 90; 127; 133. Témájuk: az élet mulandósága, a munka hiábavalósága, a testvérek kapcsolata. Ezekről mint időszerű kérdésekről beszélnek. A költemények célja: a tanítás, a nevelés.

4. Makarizmák: a boldogmondások tulajdonképpen nem alkotnak külön műfajt, de szinte mindegyik zsoltár kezdőmondatában megtaláljuk őket. Bennük pillanatnyi tény-megállapítás szólal meg, amit kibővít a zsoltáros reményének és vágyának kifejezése.

5. A tanító költeményekben nem fedezhetünk fel strukturális egységet. Nézeteket, tanításukat tömör és rövid mondatokban fogalmazzák meg. A külső szerkezet lazasága ellenére azonban az egyes verselemek között logikai összefüggés van.

A Tóra tanításának színhelye a templom. Ilyenképpen a tanító költeményeket is itt énekelték, recitálták, vagy épp nyilvánosan felolvasták. Ezt a tanítói munkát a papok végezték (Deut. 33,10; Jer. 2,8), de bárkinek jogában állt elmondani tapasztalatát, véleményét, Tórával kapcsolatos gondolatait. Izraelben sohasem volt egyensúlyeltolódás a Tóra ismerete és tanítása között, mert Izrael és Tóra mindig elválaszthatatlan egymástól.

VII. Ünnepi zsoltárok és liturgiák

Az ünnepi énekek és liturgiák alkotják Izrael költészetének legvitatottabb és legbizonytalanabb irodalmi, műfaji csoportját. Számos kutató próbálja ezeknek a létét igazolni, de a legtöbb esetben eredménytelenül. Minden törekvés csupán hipotézis, feltételezés, melynek alapja a zsoltárokban található töredékes és hiányos szertartási, rituális elemekről szóló tudósítás.

¹⁹ G. VON RAD: *Weisheit in Israel*. 1970. 71.

A héber líra, eltérően a keleti költészettől, nem örökítette meg a rituálékat és ünnepi szertartásokat, ami azt igazolja, hogy számára nem a merev forma, nem a kiszámított kultikus menet a fontos, hanem az ezeken túli lényeg. A keleti költészet formalizmusával szemben a héber zsoltár a lelki szabadságnak, a hit keretet szétfeszítő erejének kifejezője. Az imádkozó nem köti a Jahvéval való kapcsolatát egy bizonyos szertartáshoz, ezt a kapcsolatot szíve legmélyén éli át, s ha ezt mégis formába öntve mondja el, a műformát maga választja meg minden sablon és előzetes technikai manipuláció nélkül.

A kutatók a héber zsoltárok liturgikai hézagát többnyire Babilóniából importált elemekkel próbálják kitölteni. Mowinckel például az élet megújulásának rituáléjáról beszél, amely az újévi ünnepekhez kapcsolódik. Hasonlóan J. Engnell, A. Weiser a szövetség megújulásának liturgiáját dolgozza ki, míg H. J. Kraus a Sion-ünnep elméletet állítja fel.²⁰ H. Gunkel pedig formatörténetileg próbálta megválaszolni a kérdést.²¹ A liturgiák műfajához sorolta mindazokat az énekeket, amelyekben felfedezhető az ún. váltóbeszéd (*Der Wechsel der Stimme*). Ennek klasszikus példája a Miriám-ének, pontosabban Miriám és az asszonyok éneke (Ex. 15,20k). A váltóbeszéd mint az egyén és kórus-papok vagy a gyülekezet kórusa-párbeszéde az illető zsoltár istentiszteleti előadását feltételezi, tehát liturgiát alkot, mivel tartalmazza az istentisztelet lefolyásának egyes elemeit. Ezekben a liturgiákban érdekes rész a refrén, az ismétlés, amely a mondanivaló lényegét, csattanóját summázza. Lényeges liturgikai elem az orákulum is, Jahve kijelentése, amelyet, zsoltáros mindig gigantikus képekben ábrázol.

Ha elfogadjuk a liturgiák létezésének hipotézisét, akkor ezek keretében a következő csoportosítás lehetséges:

1. Bevonulási-, kapu- és Tóra-liturgia. Ide tartozik Zsolt 15 és 24. A templom kapuja előtt elhangzik a kérdés: *Ki mehet be a templomba?* A választ a kapun belül álló papok adják meg. Feleletükben a Tóra etikai vonatkozású tanítását fogalmazzák meg, tehát erkölcsi normákat közölnek.

2. Próféta liturgia. A Zsolt 12; 14; 52; 75; 82 tartozik ehhez az alcsoporthoz. (V. ö. Jer.11, 18–23; 15,15–21) Kraus: kultuszpróféta panaszliturgia.²² Ezeknek a zsoltároknak témája rokon a próféta igehirdetéssel. A hangsúly Jahve igazságán van. Ennek jegyében megítéltetnek a bűnt elkövető cselekedetei.

3. Hála liturgia. Zsolt 107 tartozik ide, ami nem más, mint az egész gyülekezet hálijának kifejezése. Az *imperativus* gyakori használata a közösség bekapcsolódásának és részvételének dinamikáját érzékelteti. A hála-liturgia azonban lehet egyéni jellegű is. Gunkel ilyen egyéni hála liturgiának tekinti Zsolt 66 és 118-at.²³

²⁰ A. WEISER: *Die Psalmen*. 18.

²¹ H. GUNKEL, 404.

²² H. J. KRAUS, *i. m.* 80.

²³ H. GUNKEL: 11. kötet. 412.

4. Liturgikai templomi ének. Ilyen ének Zsolt 115. A zsoltár szerkezeti felépítése: a gyülekezet imádsága, hitvallás, intés, áldáskívánás az ének liturgiális, ágendaszerű használatára utal.

Akárcsak a liturgiák esetében, az izraeli templomi ünnepekkel kapcsolatosan sem maradt fenn részletes tudósítás. A különböző ünnepeknek, kultikus alkalmaknak a megnevezése még nem jelenti a teljes leírást. Ennek hiányában, csak részleteiben utalhatunk arra az ünnepre, amelyről pl. 50; 81 és 95 beszél. A Sionon történő összegyülekezés, az ünnep előzetes kihirdetése, az áldozás, Jahve megjelenése, az orákulum, Jahve törvényének hirdetése mind-mind részletelem, amely feltehetően hozzá tartozik egy átnemhagyományozott ünnepi, liturgiális egységhez.

Összegezés

A forma- és műfaj történet irodalmi módszerek segítségével állapítja meg a forma és tartalom összefüggésében a műfajt, annak stílusát, formai és tartalmi elemeit. A műfaj történet az egyes zsoltárok vizsgálata során mindegyik zsoltárt külön elemzi, részekre bontja, és megállapítja sajátos jellemvonásait. Azokat az énekeket, amelyek jellegzetességük alapján (tartalom és forma) egyeznek, egy osztályba, azonos műfajba sorolja. Az egyedit tehát rendszerben helyezi el, s a továbbiakban nem az egyes ének válik fontossá, hanem a műfaj, amelyekhez tartozik. A műfaj témarendszere, formanyelve, stílusa, nyelvi állaga és szóképei jelentik a viszonyítás alapját. Például adott egy műfaj: himnusz. Továbbá adott egy ének. Zsolt 36. Formai és tartalmi szempontból beilleszthető-e ez a zsoltár az adott műfajba? Ha igen, akkor milyen mértékben hordozza magán a műfaj (fajcsoport) jellegzetességeit? Az ilyenszerű elemzés nem csak a műfaji tisztaság lemeréséhez vezet, hanem a műfaj keletkezésének, fejlődésének, virágkorának és esetleges fellazulásának, keveredésének problémájához is.

Ez a témakör a műfaj történeti kutatásnak kultusztörténeti és kultusz-funkcionális jelleget kölcsönöz.

Felhasznált irodalom

1. S. BUBER: *Midras tehillim*. 1892, Is. Ib.
2. Frank CRÜSEMANN: *Studien zur Formgeschichte von Hymnus und Danklied in Israel*. Neukirchener Verlag, 1969.
3. Fr. DELITZSCH: *Biblischer Commentar über die Psalmen*. Leipzig, 1873, 3 kiadás.
4. G. FOHRER: *Das A.T. Einführung in Bibelkunde und Literatur des AT und die Geschichte und Religion Israels*. G. Mohn, 1977.
5. Harmut GESE: *Vom Sinai zum Zion*. München, 1974.
6. KECSKEMÉTHY István: *Bevezetés az OT-ba*. Kolozsvár, 1909-1910, a Teológus Kör kiadása.

7. E. KÖNIG: *Die Poesis des Ats*. Leipzig, 1907.
8. H.J. KRAUS: *Die Königsherrschaft Gottes im AT*. 1951.
9. H.J. KRAUS: *Psalmen*. Ev. Ver. Berlin, 5. kiadás, 1. kötet.
10. S. MOWINCKEL: *Religion und Kultus*, 1953. E. SELLIN: *Einleitung in das AT*, Leipzig, 1929.
11. E. OTTO: *Der Verwurf an Gott, Zur Entstehung der Egyptischen Auseinandersetzungsliteratur*. 1950.
12. H. SEIDEL: *Auf den Spuren der Beter*. Ev. Ver., Berlin, 1980.
13. G. VON RAD: *Weisheit in Israel*. 1970.
14. A. WEISER: *Die Psalmen*. Göttingen, 1955.

Lészai Lehel:¹

Az ószövetségi próféták, a qumráni és a Jézus-tanítványok kiválasztása

The Selection of Old Testament's Prophets, Qumran's and Jesus' Disciples.

The story of the disciples' vocation shows several resemblances with the call stories of the Old Testament prophets, especially the call of Elisha by Elijah (1Kgs 19,19–21). Karl Heinrich Rengstorf strongly refutes this view because he thinks that in the Old Testament did not exist a master-disciple relationship. Although many agreed, at this point he is out in this matter. Jesus' disciples do not have to be on probation and live isolated as the followers of the Teacher of Righteousness in Qumran. Contrary to the latter, Jesus' disciples received their calling primarily for service. Jesus taught the message and love of the Father, lived it in front of his disciples in order that they may continue his mission. The followers of philosophy and the disciples of the rabbis could surpass their masters, but for Jesus' disciples it was enough to be like the One that called them.

Keywords: prophet, Qumran, disciple, selection, master.

1. Az ótestamentumi próféták elhívása és a tanítványság kérdése

Martin Hengel és Gottfried Wenzelmann megjegyzik, hogy az a feltétel nélküli mód, ahogyan Jézus elhívta tanítványait, emlékeztet az ószövetségi próféták Isten általi elhívására.² A tanítványoknak a szinoptikus evangéliumokban lejegyzett elhívásával kapcsolatosan többször említik az írásmagyarázók, hogy eme elhívás-történetek szerkezete Elizeusnak az Illés által történt elhívására épülnek.³ Thomas L. Brodie egyenesen azt állítja,

¹ Egyetemi előadótanár, BBTE, Református Tanárképző Kar, csemete1@yahoo.com

² MARTIN HENGEL, *The Charismatic Leader and His Followers* (Edinburgh: T. & T. Clark, 1981), 71–72 és 87; GOTTFRIED WENZELMANN, *Nachfolge und Gemeinschaft. Eine theologische Grundlegung des kommunitären Lebens*, Calwer Theologische Monographien 21 (Stuttgart: Calwer Verlag, 1994), 43.

³ RUDOLF BULTMANN, *Die Geschichte der synoptischen Tradition*, Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments 29 (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1966–1967⁷), 26–28; ANSELM SCHULZ, *Nachfolgen und Nachahmen: Studien über das Verhältnis der neutestamentlichen Jüngerschaft zur urchristlichen Vorbildethik*, Studien zum Alten und Neuen Testament 6 (München: Kösel, 1962), 100–103; ARTHUR J. DROGE, „Call Stories in Greek Bibliography and the Gospels,” *Society of Biblical Literature: Seminar Papers* 22 (Chico, California: Scholar Press, 1983), 250;

hogyan Lukács az egész evangéliumát (és az Apostolok Cselekedeteit) az Illés-Elizeus történet alapján, annak mintájára és azt megjeleníteni igyekezve írta meg (1Kir 17,1–2Kir 8,15).⁴ Illés nem választ utódot magának, hanem Isten jelöli ki számára azt, aki át fogja venni, és be fogja tölteni tisztségét (1Kir 19,16).⁵ Ugyanezt látjuk korábban Mózes esetében is, akinek Józsué az elején csupán szolgálja. Mózes nem kér utódot, hanem Isten jelöli ki számára Józsuét, mint aki folytatni fogja munkáját. A próféták elhívásának fontosságával kapcsolatosan azt írja Eszenyeiné Széles Mária, hogy: „A próféta szolgálata... Isten szabad, szuverén döntésének következménye. Ez a döntés a próféták elhívásában lesz nyilvánvalóvá.”⁶

Thomas L. Brodiehoz viszonyítva Karl Heinrich Rengstorf képviseli a másik végletet, mivel határozottan kijelenti, hogy az Ószövetségben nem létezett mester–tanítvány viszony, és ennek bizonyítására Mózes és Józsué, Illés és Elizeus,⁷ Jeremiás és Báruk példáját hozza fel. Szerinte a prófétáknak azért nem voltak tanítványaik, mert Isten az egész Izraelt választotta ki magának, és az egész néphez szólt prófétáin keresztül. Azt állítja, hogy Elizeus nem Illés tanítványa, hanem szolgálja volt (1Kir 19,21).⁸ K. H. Rengstorf véleményét az ószövetségi mester–tanítvány viszony hiányáról többen elfogadták,⁹ de ezek között Robert P. Meye álláspontja óvatosnak minősíthető a fennálló túlzó állítások miatt. Jóllehet ő is vallja (Szabó Csabával¹⁰), hogy az Ószövetségben Isten volt Izrael tanítója (Deut 4,10; Jób 22,22; Zsolt 94,10), aki igéjét a prófétákon keresztül tudatta népével, de Illés és Elizeus történetében feltételezi a mester–tanítvány kapcsolatot. Ezt a viszonyt egészen másnak látja, mint a görög-, vagy a rabbi-iskolák, vagy akár a Jézus által

FRITZ HERRENBRÜCK, *Jesus und die Zöllner*, Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 2. Reihe 41 (Tübingen: J.C.B. Mohr / Paul Siebeck, 1990), 237–238; DAVID CATCHPOLE, *The Quest for Q* (Edinburgh: T & T Clark, 1993), 157; STEPHEN C. BARTON, *Discipleship and Family Ties in Mark and Matthew* (Cambridge: University Press, 1994), 61.

⁴ THOMAS L. BRODIE, “Luke–Acts as an Imitation and Emulation of the Elijah–Elisha Narrative,” *New Views on Luke and Acts*, ed. Earl Richard (Collegeville, Minnesota: Liturgical Press, 1990), 78–85.

⁵ JOHN DOMINIC CROSSAN, *The Historical Jesus: The Life of a Mediterranean Jewish Peasant* (San Francisco: Harper Collins, 1991), 139.

⁶ ESZENYEINÉ SZÉLES MÁRIA, „Kijelentés a prófétáknál,” *Református Szemle* LXIV. évf. 2. szám (1971. márc.–ápr.): 142.

⁷ Ugyanezzel a példával cáfolja ezt Martin HENGEL, *The Charismatic...* 16–18.

⁸ GERHARD KITTEL and GERHARD FRIEDRICH (eds.), *Theological Dictionary of the New Testament*, Volume III, trans. and ed. by Geoffrey W. Bromiley (Grand Rapids, Michigan: Wm. B. Eerdmans Publishing Company, 1974), s. v. ‘μαθητής’ by K. H. Rengstorf, 426–431.

⁹ ERNST JENNI und CLAUS WESTERMANN (hrsg.), *Theologisches Handwörterbuch zum Alten Testament*, II. Band (München: Chr. Kaiser, 1971), s. v. ‘תלמיד’ von Ernst Jenni, col. 875; ANDRE LEON-DUFOUR (ed.), *Dictionary of Biblical Theology* (New York: Seabury, 1973²), s. v. ‘Disciple’ by Andre Feuillet, 125; JOSEPH A. FITZMYER, *Luke the Theologian* (London: Geoffrey Chapman, 1989), 119.

¹⁰ SZABÓ CSABA, „Jézus a tanító,” *Theologiai Szemle új folyam* XL. 2. szám (1997. márc.–ápr.): 80.

gyakorolt példát.¹¹ Leonhard Goppelt csupán azt teszi szóvá, hogy az Elizeus elhívásának folyamatával összehasonlítható Jézus tanítványainak elhívás-története. Ő nem teremtett iskolát, hanem egy teljesen új kapcsolatot hozott létre.¹² Gottfried Wenzelmann is ellentmond K. H. Rengstorfnak, azt állítván, hogy jóllehet Elizeus az Illés szolgája volt, ahogyan korábban Józsué is a Mózesé (Ex 24,13 – תַּרְחָיִם), de ezzel még nem vitatható el tanítványi mivoltuk. A mestert is és a tanítványt is Isten hívta el, hogy az ő szolgálói legyenek, és ezáltal a népet is szolgálják (Mózes–Józsué: Ex 24,13; 33,11; Num 11,28; Józs 1,1; Illés–Elizeus: 1Kir 19,19–21; 2Kir 2,3; 3,11; Jeremiás–Bárúk: Jer 36,26; 43,3). G. Hendrik van de Graaf kijelenti, hogy: „Tulajdonképpen nem Illés az, aki elhívja Elizeust, hanem maga Isten, 1Kir 19,16.”¹³

Az Elizeus elhívásában is megfigyelhető három mozzanat (lásd a tanítványok elhívását a szinoptikus evangéliumokban): az adott helyzet, a követésre való felhívás és az engedelmesség.¹⁴ A mester nem igényelte magának az első helyet, hanem mindig túlmutatott önmagán Istenre, és így végső soron a tanítvány Istent követte és szolgálta (Deut 31,7–8; 2Kir 3,11–12).

Az Ószövetségben csupán néhány alkalommal fordul elő a *talmidh* és a *limmúdh* kifejezés. Ahogyan a μαθητής (tanítvány, tanuló) főnév a μαθησάτω (tanulni) igéből, ugyanúgy a *talmidh* (tanítvány) főnév a *lámadh* (tanulni) igéből származik. A *talmidh* főnév csupán egyszer fordul elő az Ószövetségben, 1Krón 25,8-ban, amikor a *mebhîn* (tanító) szó ellentétéként jelenik meg a zenészekre vonatkozóan. A *limmúdh* kifejezés hat-szor fordul elő az Ószövetségben (Ézs 8,16; 50,4 [2x]; 54,13; Jer 2,24; 13,23). A jeremiási locusokban a *limmúdh* kifejezés a ‘valamihez szokott’, ‘valamit megszokott’ értelemben fordul elő, míg az ézsaiási idézetekben főnévvé alakult, és ‘tanítvánnyal’ fordítható.

Az Ószövetségben prófétai csoporttal (הַבְּלִיָּבְיָיִם) találkozunk Sámuel körül (1Sám 10,5–10; 19,20–24), próféta-fiakat (בְּנֵי הַנְּבִיאִים) látunk Elizeus mellett¹⁵ (1Kir 20,35; 2Kir 2,3.5.7.15; 4,1.38; 5,22; 6,1; 9,1) és tanítványokat (לְתַלְמִידֵי) Ézsaiás körül (Ézs 8,16). Ezek a kapcsolatok nem valamilyen iskolai rendszerre emlékeztetnek, hanem in-

¹¹ ROBERT P. MEYE, *Jesus and the Twelve: Discipleship and Revelation in Mark's Gospel* (Grand Rapids, Michigan: William Eerdmans Publishing Company, 1968), 94–95.

¹² LEONHARD GOPPELT, *Theology of the New Testament*, Vol. 1, trans. J. A. Alsup, ed. J. Roloff (Grand Rapids, Michigan: William B. Eerdmans Publishing Company, 1981), 209.

¹³ G. HENDRIK VAN DE GRAAF, „Jézus követésének történeti jelentése és jelentősége,” *Református Szemle* LXIII. évf. 3–4. szám (1970. máj–aug): 216.

¹⁴ WENZELMANN, *Nachfolge*... 16–18.

¹⁵ RAINER RIESNER, *Jesus als Lehrer*, *Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament* 2. Reihe 7 (Tübingen: J. C. B. Mohr /Paul Siebeck/, 1981), 281–282.

kább mester–tanítvány viszonyra, amelynek célja az Isten szolgálatára való kölcsönös elkötelezés.¹⁶ Az írástudók esetében is feltételezhető bizonyos mester–tanítvány viszony, mert az ismeretüket rendszeresen áthagyományozták.¹⁷

Michael James Wilkins megállapítja, hogy az Ószövetségben három szinten lehet megfigyelni a tanítványság kérdését: (a) nemzeti szinten, az Isten és Izrael közötti szövetségben; (b) egyéni szinten, ami Istennek való engedelmességet és az ő követését feltételezi; (c) és az emberi kapcsolatok szintjén.¹⁸ Az ideális tanítványság az Ószövetségben az Isten és népe között megvalósuló szövetségi viszony. Előbb személyeket hívott el, majd pedig Izrael népével kötött szövetséget. A nép részéről a szövetség kötelezettsége 'Isten követésében' (Deut 4,1–14; 1Sám 12,14) és 'az ő útjain való járásban' (Deut 10,12) valósulhat meg – mindez pedig a tanítványság sajátos terminológiájára utal.¹⁹ A nemzeten belül az egyéneknek kellett Isten tanítványaivá lenni, és az ő útjait követni (Ézs 54,13). A nép vezetői, királyai, főpapjai a szerint ítéltettek meg, hogy követték-e Istent, jártak-e az ő útjain, vagy sem (Num 32,12; Józs 14,8; 1Kir 14,8; Zak 3,7). A tanítványság jelentkezik az emberi kapcsolatok szintjén is. Philip Sigal véleménye szerint: „Az ókori Izraelben három csoport töltötte be a lelki vezetők szerepét: a papok (kohen), a próféták (nabi) és a bölcsék (hakam). Mindhárom csoport felelős volt a Tóra áthagyományozásáért, amely a maga körében tanító, és a nép számára követendő példa volt.”²⁰

Az Izraelben előforduló, emberi kapcsolatok szintjén fennálló és a környező népeknél megjelenő tanítványság között bizonyos hasonlóságok figyelhetők meg, de ennek ellenére kijelenthető, hogy az Izraelben megjelenő tanítványság a maga nemében páratlan.²¹ Isten az ő követésére, az ő útjain való járásra, neki való engedelmességre és szolgálatra szólította fel Izraelt az Ószövetségben. Azért fontos ezt megállapítani, mert ugyanezekkel a kérdésekkel találkozunk Jézusnál is, amikor a tanítványság mibenlétéről beszél (Mk 12,29–30; Mt 5,48; 22,37; Lk 10,27).

¹⁶ ROBERT R. WILSON, *Prophecy and Society in Ancient Israel* (Philadelphia: Fortress, 1980), 202 és 300–301.

¹⁷ DAVID E. ORTON, *The Understanding Scribe – Matthew and the Apocalyptic Ideal* (Sheffield: Sheffield Academic Press /JSOT/, 1995), 39–51.

¹⁸ MICHAEL JAMES WILKINS, *Following the Master: Discipleship in the Steps of Jesus* (Grand Rapids, Michigan: Zondervan Publishing House, 1992), 56–57.

¹⁹ JOHN JAMES VINCENT, *Disciple and Lord: The Historical and Theological Significance of Discipleship in the Synoptic Gospels*, Dissertation zur Erlangung der Doktorwuerde der Theologischen Fakultät der Universität Basel (Sheffield: Sheffield Academy Press, 1976), 18–19.

²⁰ PHILIP SIGAL, *Judaism: The Evolution of a Faith*, rev. and ed. by Lillian Sigal (Grand Rapids: Eerdmans, 1988), 21.

²¹ MICHAEL JAMES WILKINS, *The Concept of Disciple in Matthew's Gospel: as Reflected in the Use of the term Μαθητής*, Supplements to Novum Testamentum XI vol. 59 (Leiden, New York, København, Köln: E. J. Brill, 1988), 51–91.

2. A qumráni tanítványok

A qumráni közösség egyike volt a Kr. e. II.–Kr. u. I. század számos zsidó szektájának, amely a Holt-tenger keskeny nyugati partján, a Jordán torkolati vidékén húzódott meg egy régi izraeli erődítmény romjain. Vallási és társadalmi tekintetben elkülönült a zsidó templomi kultusztól²² és a társadalom egészétől. Ezt a közösséget apokaliptikus militarizmus és ökonomizmus, hierarchikus klerikalizmus, ritualizmus és szeparatizmus jellemezte. A leginkább elfogadható feltevés szerint Qumránban esszénusok éltek.²³ Ioszif D. Amuszin az 'esszénus' szó etimológiájával kapcsolatosan kifejti, hogy:

„Az esszénusok (*essaioi*) elnevezése – bár a görög nyelv szigorú szabályaink nem teljesen megfelelően – a 'jámorság' szóból ered (*parónymoi hosiotétos*).”²⁴

Az intertestamentális korban léteztek olyanok, akik nehéz körülményeik, problémáik, kiábrándultságuk vagy kielégítetlenül maradt fokozott lelki igényeik miatt életidegenek maradtak a korabeli társadalomban, nem találták helyüket a vallásos életben, és menekülni vágytak egy ideálisnak vélt közösségbe, ahol minden külső hatástól teljesen elszigetelten vegetálhattak, ahol az élet a legapróbb vonatkozásokban is szabályozva volt, és csak vakon kellett engedelmeskedniük. A qumráni tanítványok közössége elkülönült a környező világtól, és ebben a zártságban zajlott az Igazság Tanítójához (Igaz Vezető)²⁵ való feltétlen engedelmisségen alapuló élete. A Közösségi Szabályzat, amely meghatározta életvitelüket,²⁶ előírta az „elszakadást a gyalázatosság (gödör) embereitől” (1QS²⁷ V,1–2), és azt is, hogy a közösség tagjai vonuljanak a pusztába, és ott építsék JHVH útját. A közösség zártsága nem csupán a külvilágtól való fizikai elkülönülésben fejeződött ki, hanem a közösségben uralkodó „rejtőzködés szellemében” (1QS IX,22) is, amely a ránk maradt kéziratokban világosan kifejeződik. A Szabályzat előírja, hogy „a Törvény közösségét rejtve

²² Ennek fő oka az általuk használt napkalendárium volt (12 harminc napból álló hónap, amelyhez az év végén még öt ünnepnap tartozott, így egy év 365 napból állt), míg a templomban a holdkalendáriumot használták (12 hónap, felváltva 30 és 29 napra beosztva, 1 év = 354 nap): DIÓSI DÁVID, *Qumrán és az őskeresztények, avagy veszélyben a kereszténység?* (Kolozsvár: Polis, 1998), 41 és 56–57.

²³ Ennek a véleménynek ellentmond LENA CANSDALE, *Qumran and the Essenes* (Tübingen: J. C. B. Mohr /Paul Siebeck/, 1997), 192.

²⁴ IOSZIF D. AMUSZIN, *A Holt-tengeri tekercek és a qumráni közösség*, ford. Bíró Dániel és Kalmár Éva (Budapest: Gondolat, 1986), 181.

²⁵ W. F. ALBRIGHT and C. S. MANN, „Qumran and the Essenes: Geography, Chronology and Identification of the Sect,” *The Scrolls and Christianity: Historical and Theological Significance*, ed. Matthew Black (London: S.P.C.K., 1969), 19 és 108.

²⁶ ROBERT A. J. GAGNON, „How Did the Rule of the Community Obtain its Final Shape?” *Qumran Questions*, ed. James S. Charlesworth (Sheffield: Sheffield Academic Press, 1995), 67.

²⁷ 1QS a qumráni egyes számú barlangban talált Serek rövidítése, és a Közösségi Szabályzatot jelöli (סרך היחיד).

kell tartani a gyalázatosság emberei közepette”, és „elrejteti az igazság kedvéért a megismerés titkait”. Josephus Flavius szerint minden esszénus még arra is felesküdült, hogy semmit el nem titkol társai előtt, viszont idegenek előtt nem árulja el a rend titkát, akkor sem, ha halálra kínozzák. A közösség ezoterikus jellege abban is megnyilvánult, hogy különböző ábécékből és különleges írásjelekből összeállított titkosírást használtak, kriptografikus lejegyzésű írásműveket, rejtjelezett pesereket és horoszkópokat készítettek, és saját közösségüket szimbolikus nevekkal illették.

A közösség zártságából következett, hogy nem folytathatott missziós tevékenységet (gyűlöltek a kívülállókat – *massa perditionis*).²⁸ Ez élesen megkülönbözteti a korai keresztyén közösségektől, amelyekben a missziós munka egyike volt a legfontosabb tevékenységeknek. Ez azonban korántsem jelenti azt, hogy a qumráni közösség lemondott volna mindenféle kapcsolatról a külvilággal. A nélkülözhetetlen gazdasági kapcsolatokon túl – amelyekről tanulmányok sokasága szól – a qumrániak és a zsidó-hellenisztikus világ között további kapcsolatokra mutatnak a bibliai könyvek görög fordításai is, amelyek a szekta kéziratái közül kerültek elő.

A tanítvánnyá levés rendjét szigorú szabályok rögzítik. Az első és legszembevetőbb jellemvonás, hogy nem a tanító elhívása alapján lesz valaki tanítvánnyá, hanem az emberek szabad döntésük szerint választják a közösséghez való tartozást. Ebben sokkal inkább hasonlítanak a görög bölcsek vagy zsidó rabbik iskoláihoz, mint a keresztyén tanítványsághoz. A jelentkezőnek vakon kellett hinnie és engedelmeskednie az Igazság Tanítójának,²⁹ mert csak így kerülhette el az eszkatologikus Ítélet Házát. Az igazság követői számára a Tanítónak a tanításába vetett hit jelentette a boldogságot és az üdvösséget.³⁰ A neofitákat a *mitnaddevim* névvel jelölik. A bibliai szóhasználatnak megfelelően ezt a kifejezést „önkéntesen felajánlkozónak” vagy „önként belépőnek” lehet fordítani. Philón esszénusokról szóló leírásában is ki van emelve a közösségbe lépés önkéntessége. Emellett az is feljegyeztetett róluk, hogy a származást és az eredetet nem veszik figyelembe, és nem tartják megjegyzésre méltónak. Philón így ír erről a kérdésről:

²⁸ DIOSI, *Qumrán...* 60.

²⁹ A. DUPONT-SOMMER, „Le »Commentaire d’Habacuc«, decouvert pres de la Mer Morte. Traduction et notes,” *Revue de l’histoire des religions* 137 (Paris: 1950): 162; F. M. CROSS, *The Ancient Library of Qumran and Modern Biblical Studies* (Garden City, New York: Doubleday, 1958), 119; E. STAUFFER, „Das Evangelium vom Barmherzigen Gott in Qumran und der Botschaft Jesu,” *Deutsches Pfarrerblatt* 60, Nr. 4 (1960): 75; JOACHIM JEREMIAS, *Der Lehrer der Gerechtigkeit* (Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht, 1963), 144.

³⁰ M. P. HORGAN, *The Pesharim: Qumran Interpretations of Biblical Books* (CBQMS 8; Catholic Biblical Association, 1979), 40; W. H. BROWNEE, *The Midrash Peshar of Habakkuk* (SBLMS 24; Missoula, MT: Scholars, 1979), 125–130.

„Egyetlen rabszolga sincs közöttük, hanem szabadokként kölcsönösen szolgálnak egymásnak. Nemcsak azért nézik le a rabszolgatartókat, mert igazságtalan és gonosz emberek, mert semmibe veszik az egyenlőséget, hanem azért is, mert a természet törvényét sértik meg, holott a természet anyánk, s minden embert egyenlőnek hozott a világra, nevelt fel és igazi testvérekké tett.”³¹

A *mitnaddevim* kifejezés, és a vele bizonyára rokon értelmű *hannilwim* (csatlakozottak) a közösség tagjelöltjeire utal, azokra, akik még nem töltötték le próbaidejüket, és még nem váltak a közösség teljes jogú tagjaivá. A tanítványvá válás három egymást követő szakaszban történt. Az első szakaszban a felügyelő, aki a rabbik élén áll, megvizsgálta a novíciust – aki kinyilvánította szándékát, hogy belépne a közösségbe – „értelmessége és cselekedetei” tekintetében, és ismertette vele a közösség törvényeit és előírásait. A jelentkezőnek ez az első hivatalos találkozása a qumráni tanítással. A megvizsgálás azt jelenti, hogy bizonyos előfeltételekkel és rátermettséggel kellett rendelkeznie ahhoz, hogy valakit befogadjanak a közösségbe. A Szabályzat nem írja elő pontosan az első szakasz időtartamát, de J. T. Milik arra a következtetésre jutott, hogy ez egy esztendő jelentett. Ha a novícius kiállta ezt a próbát, akkor megjelenhetett a rabbik gyűlése előtt, ahol alaposan kikérdezték, és eldöntötték, hogy „kirekesztik-e, vagy befogadják” a közösségbe. Abban az esetben, ha pozitív döntés született, beengedték a közösségbe, de egy évig nem vehetett részt a „rabbik tisztaságában” (azaz a kultikus étkezéseken, és javai nem „keveredtek el” a közösség javaival). Ha a novícius „lelkének és tetteinek” újabb egy éves próbája kedvezően zárult számára, jegyzékbe vették javait – de még nem olvastották bele a közösség vagyonába –, és bevonták őt a közösség munkájába. Csak a második próbaév letelte után és újabb vizsgálat, majd újabb döntés, azaz a gyűlekezet szavazása után³² vált a novícius teljes jogú taggá, amikor is beírták a maga „helyére”, tulajdona közössé vált,³³ „tanácsa és ítélete” a közösségé lett, tehát részt vehetett a teljes jogú tagok gyűlésén, ahol a közösség minden dolgában döntöttek (1QS VI,21). Az új tagok felvételét minden évben a Szabályzatban leírt ünnepélyes szertartás kísérte. E szertartás a Mózes által előírt áldások és átkok rendjét követte (Deut 11,26–32; 27,11–26). A novíciusok áment mondtak a felsorolásra. Az összes *mitnaddevim* színe előtt az „Isten Szövetségébe” belépő lelkére vette az „elkötelező esküt”, melynek értelmében „egész szívével és lelkével” Mózes törvénye felé fordul mindenben, ami „belőle feltáratik” Sádók fiainak, a papoknak, a Szövetség őrzőinek és az ő Szövetségük emberei többségének (1QS V,7–11). J. Flavius és Hippolitosz tudósít a „rettenetes esküről”, melyet az esszénusok tettek közösségbe lépésükkor. Minden bizonynyal erre a napra időzítették a közösség minden teljes jogú tagjának értelmét és cselekedeteit megvizsgáló évenkénti tesztet. Ez volt az egyik legnagyobb ünnep (hetek = pünkösöd

³¹ GYÜRKI LÁSZLÓ, *A Biblia földjén* (Budapest: Szent Gellért Egyházi Kiadó, 1990), 157.

³² VERMES GÉZA & MARTIN D. GOODMAN, *The Essenes* (Sheffield: JSOT Press, 1989), 7.

³³ JAMES C. VANDERKAM, *The Dead Sea Scrolls Today* (Grand Rapids, Michigan: William B. Eerdmans Publishing Company, 1994), 82.

ünnepe, vagy a megváltás napja), és valószínűnek tűnik J. T. Milik feltevése, hogy ezen a napon még a legtávolabbi közösségekből is eljöttek 'esszénusok' Qumránba, a mozgalom szervezeti és szellemi központjába.³⁴

A tanítók váltogatták egymást, ezért nem alakulhatott ki bizalmas, bensőséges viszony a tanító és tanítvány között. Nem a tanítón, hanem a tanon volt a hangsúly. Nem lehetett közvetlenül odamenni a tanítóhoz, és zaklatni őt mindenféle kérdéssel. Qumránban együtt éltek és dolgoztak az emberek, de a tanítás tízes csoportokban folyt. A Közösségi Szabályzatban az is meg volt határozva, hogy a tanítványoknak az éjszaka egyharmadát tanulmányozással kellett eltölteniük. A legvalószínűbb feltételezések szerint a Szentírást tanulmányozták. A virrasztással eltöltött idő a Szentírásban való elmélyedést és az önsanyargatást szolgálta. Számukra a világosság fiai a közösségen belül voltak,³⁵ a sötétség fiai pedig a közösségen kívül. A gonoszoknak el kellett pusztulniuk, ezért nem is imádkoztak értük, nem is próbálták megtéríteni vagy jobb belátásra bírni őket. Várták a Messiást, aki számukra életet fog hozni, míg mások számára halált. Számukra kizárólag a saját közösségük volt az egyetlen helyes és követendő út az üdvözülés felé.

A qumráni közösség belső szerkezetének jellemző sajátosságai közé tartoztak a közös étkezések is. Ez törvényszerűen következik a közösen végzett munkából, a vagyonszösségből és a közösségi életformából. A közös étkezéseknek szakrális jellegük volt.³⁶ A közösség tagjai rituálisan tiszta és engedélyezett ételt fogyasztottak. Az iratok jól meghatározott adagokról beszélnek, de ezek a fejadagok meglehetősen egyszerűek voltak, és nélkülöztek a változatosságot. A kizárt tagok esküjük és a szabályzatok előírásai miatt nem fogadhattak el táplálékot olyanoktól, akik nem voltak tagjai a közösségnek, ezért kénytelenek voltak fűféléken tengődni, miközben testük elsorvadt, és végül éhen haltak.

3. Jézus tanítványainak kiválasztása mesterük és Isten szuverén akaratánál fogva történt

A Mk 3,13-ban az αὐτός kiemelő személyes névmás szerepét tölti be, és arra utal, hogy a kiválasztás Jézus szuverén akaratától függött. Istennek az Ószövetségben elhangzó hívása, vagy övéinek kiválasztása visszhangzik itt.³⁷ Wim Burgers és Morna D. Hooker is felhívják a figyelmet, hogy a „προσκαλεῖται οὗς ἠθέλεν αὐτός” – „magához hívta, akiket akart” mondat egyértelműen arra utal, hogy Jézus volt a kezdeményező az elhívás/kiválasztás

³⁴ J. T. MILIK, *Ten Years of Discovery in the Wilderness of Judaea*, trans. J. Strugnell. Studies in Biblical Theology 26 (Naperville, IL: Allenson, 1959), 117.

³⁵ MEYE, *Jesus...* 96.

³⁶ Diósi István ennek épp az ellenkezőjét állítja: DIÓSI, *Qumrán...* 34.

³⁷ ROBERT A. GUELIICH, *Mark 1–8:26*, Word Biblical Commentary 34A (Dallas, Texas: Word Books, 1989), 157.

alkalmával.³⁸ Herman N. Ridderbos hangsúlyozza azt a legfőbb hatalmat, amellyel Jézus elhívta tanítványait munkájuk közben.³⁹ A következő versben, Mk 3,14-ben azt olvassuk, hogy Jézus a tizenkettőt „ἐποίησεν”. A RÚF és Károli „kiválasztással” fordítja ezt az igét. Sok írásmagyarázó semitizmusnak véli,⁴⁰ melynek mindenképpen vannak párhuzamai a LXX-ban (1Kir 12,31; 13,33; 2Krón 2,18; 1Sám 17,6; vö. Zsid 3,2; Jel 5,10), és amely a ‘kijelöl, elrendel, kinevez’ értelmet sugallja. Egyesek a ποιέω (tenni, cselekedni) igét itt a „teremtett” vonatkozásban értelmezték, és így az isteni teremtő aktusra való finom utalást vélték felfedezni ebben.⁴¹

A kiválasztás kérdésénél Jacob Jervell megemlíti Jézus akarata mellett a Lk 11,49-et, ahol a próféták és az apostolok küldetéséről is olvasunk. Ez azért fontos, mert az apostolok küldetése ebben a textusban Istentől ered, ha pedig Isten küldte őket, akkor ő is választotta ki szolgálait, tehát az ő akaratának megfelelően történt mindez. Elhagyva a szinoptikus keretet, de nem a tárgyalt gondolatkört, még megemlíthető, hogy ApCsel 1,2-ben is említés történik az apostolok kiválasztásáról. Az itt olvasható beszámoló szerint Jézus választotta ki (ἐκλέγω) a tanítványokat, de a Szentlélek által. Jervell azt állítja, hogy mondattanilag a „Szentlélek által” nem tartozik az ἐντέλλομαι-hoz (megbízást adott), ezért arra a következtetésre jut, hogy a tanítványok kiválasztása a Szentlélek által történt, és ez visszaül Isten döntésére.⁴²

A kiválasztás egyértelműen Jézus személyéhez kapcsolódik. Ő volt a kezdeményező a kiválasztást illetően. Bizonyos textusok arra utalnak, hogy Jézus megtanácskozta Atyjával azt, hogy kiket válasszon el arra a feladatra, amelyet ő is az Atyától nyert (Lk 6,12–13; 11,49). Ezen kívül egyes írásmagyarázók ApCsel 1,2 szövegét mondattanilag vizsgálva arra a konklúzióra jutottak, hogy a kiválasztás aktusától nem idegen a Szentlélek sem.

³⁸ WIM BURGERS, „De instelling van de Twaalf in het Evangelie van Marcus,” *Ephemerides Theologicae Lovaniensis* 36 (Jl–D 1960): 640; MORNA D. HOOKER, *The Gospel according to St Mark*, Black’s New Testament Commentaries (London: A & C Black, 1991), 111.

³⁹ HERMAN N. RIDDERBOS, *Matthew*, trans. Ray Togtman (Grand Rapids, Michigan: Zondervan Publishing House, 1987), 77.

⁴⁰ VINCENT TAYLOR, *The Gospel According to St. Mark* (London: MacMillan/New York: St Martin’s Press, 1966²), 230; EDUARD SCHWEIZER, *The Good News According to Mark*, trans. Donald H. Madvig (London: SPCK, 1971), 81.

⁴¹ G. SCHMAHL, *Die Zwölf im Markusevangelium*, Trier theologische Studien 30 (Trier: Paulinus, 1974), 55; JOSEF ERNST, *Das Evangelium nach Markus*, Regensburger Neues Testament (Regensburg: Friedrich Pustet Verlag, 1981), 113; GERHARD LOHFINK, *Jesus and Community*, trans. John P. Galvin (Philadelphia: Fortress Press, 1984), 9–10. Szabó Andor az ószövetségi próféták elhívásával kapcsolatosan megjegyzi, hogy „az elhívás – ne felejtjük – teremtő aktus”: SZABÓ ANDOR, „Elhívás és küldetés az Ószövetségben,” *Theologiai Szemle*, új folyam XXIII. 1. szám (1980. jan–febr.): 40.

⁴² JACOB JERVELL, *Luke and the People of God* (Minneapolis, Minnesota: Augsburg Publishing House, 1972), 87–88.

Az Újszövetségben csak az evangéliumokban és az ApCsel-ben fordul elő a μαθητής főnév. Nagyon kevés kivételtől eltekintve a μαθητής azokat jelöli, akik Jézust Mesterükként követik. A μαθητής minden esetben feltételezi a személyes kötődést, amely meghatározza az egész életet. A tanítványokat Jézus hívja el, és ebben radikálisan különböznek a rabbi-tanítványoktól. Az elhívás után a tanítványok ragaszkodnak Mesterükhöz, elkötelezik magukat Jézus személye mellett. Nem annyira a tanítása a fontos, hanem a személyéhez való kötődés. Ez a kötődés Jézus autoritásának feltétlen elfogadását jelentette. Nem csupán hittek benne, hanem engedelmeskedtek is neki. Az engedelmeskedés kiterjedt a Jézussal való együttszenvedésre is. Az elhívás és a tőle való függés azt jelentette, hogy semmi sem történik a tanítvány életében, ami ne lenne kapcsolatban Jézussal és az ő életével. A tanítványok gyakran nem értik Jézust, de követik őt. Az elhívás azért történt, hogy Jézussal legyenek és osztozzanak a munkájában. A szolgálat igehirdetést jelentett, amit jelek és csodák követtek.⁴³

4. Következtetés

A kutatás során láttuk, hogy a tanítványok kiválasztásának története több megegyező vonást mutat az ószövetségi próféták elhívás-történetével, különösen Elizeusnak az Illés általi elhívásával (1Kir 19,19–21). Karl Heinrich Rengstorf határozottan cáfolja ezt a nézetet, mert szerinte az Ószövetségben nem létezett mester–tanítvány viszony. Jóllehet sokan fogadták el véleményét, ezen a ponton mégis téved. Jézus tanítványainak nem kell próbaidőt kiállniuk, majd nem kell elzárkózva élniük, mint a qumráni Igazság Tanítója követőinek. A qumráni tanítványok életében nagyon fontos szerepet játszott az irataik tanulmányozása és elsajátítása. Ezzel szemben a Jézus tanítványai elsősorban a szolgálatra nyertek elhívást. A rabbi a Tórához való hűségre, a görög filozófusok az igazság szenvedélyes keresésére nevelték és buzdították követőiket, míg Jézus az Atya üzenetét és szeretetét tanította, élte tanítványai előtt, hogy ők maguk folytathassák küldetését.

A szinoptikus evangéliumokban (de nem csupán) a tanítványok kiválasztása a Jézus és Isten szuverén akaratánál fogva történt. Jézus azokat hívta magához Mk 3,13 szerint, akiket akart, és ebben szabadon döntött. Ezt a döntést mégis befolyásolta az a tény, hogy Jézus mindenben az Atya akaratát teljesítette és követte, tehát nem önfejű választásról van szó. Lukács evangélista meg is jegyzi, hogy a tanítványok kiválasztása előtti éjszakát az Atyához való imádkozással töltötte (Lk 6,12–13), és ebből arra következtethetünk, hogy az éjszakai imádság alatt megbeszélte Atyjával a döntést, amelyet meg akart hozni. A bölcsélet követői és a rabbi-tanítványok túlszárnyalhatták mesterüket, de Jézus tanítványainak elég volt, ha olyanokká lehettek, mint elhívójuk.

⁴³ KITTEL and FRIEDRICH, (eds.) *TDNT* 4... s. v. 'μαθητής' by K. H. Rengstorf, 441–455.

Felhasznált irodalom:

- ALBRIGHT, W. F. and C. S. MANN. „Qumran and the Essenes: Geography, Chronology and Identification of the Sect.” *The Scrolls and Christianity: Historical and Theological Significance*, ed. Matthew Black. London: S.P.C.K., 1969.
- AMUSZIN, IOSZIF D. *A Holt-tengeri tekercek és a qumráni közösség*. Fordította Bíró Dániel és Kalmár Éva. Budapest: Gondolat, 1986.
- BARTON, STEPHEN C. *Discipleship and Family Ties in Mark and Matthew*. Cambridge: University Press, 1994.
- BRODIE, THOMAS L. „Luke-Acts as an Imitation and Emulation of the Elijah-Elisha Narrative.” *New Views on Luke and Acts*, ed. by Earl Richard, 78–85. Collegeville, Minnesota: Liturgical Press, 1990.
- BROWNLEE, W. H. *The Midrash Pesher of Habakkuk*. SBLMS 24; Missoula, MT: Scholars, 1979.
- BULTMANN, RUDOLF. *Die Geschichte der synoptischen Tradition*, Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments 29, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1966–1967.
- BURGERS, WIM. „De instelling van de Twaalf in het Evangelie van Marcus.” *Ephemerides Theologicae Lovaniensis* 36 (Jl–D 1960): 625–654.
- CANSDALE, LENA. *Qumran and the Essenes*. Tübingen: J. C. B. Mohr /Paul Siebeck/, 1997.
- CATCHPOLE, DAVID. *The Quest for Q*. Edinburgh: T & T Clark, 1993.
- CROSSAN, JOHN DOMINIC. *The Historical Jesus: The Life of a Mediterranean Jewish Peasant*. San Francisco: Harper Collins, 1991.
- DIÓSI DÁVID. *Qumrán és az őskeresztények, avagy veszélyben a kereszténység?* Kolozsvár: Polis, 1998.
- DROGE, ARTHUR J. „Call Stories in Greek Bibliography and the Gospels.” *Society of Biblical Literature: Seminar Papers* 22. Chico, California: Scholar Press, (1983): 245–257.
- DUPONT-SOMMER, A. „Le »Commentaire d’Habacuc«, découvert pres de la Mer Morte. Traduction et notes,” *Revue de l’histoire des religions* (Paris), 137 (1950): 162.
- ERNST, JOSEF. *Das Evangelium nach Markus*. Regensburger Neues Testament. Regensburg: Friedrich Pustet Verlag, 1981.
- ESZENYEINÉ SZÉLES MÁRIA. „Kijelentés a prófétáknál.” *Református Szemle*, LXIV. évf. 2. szám, (1971. márc–ápr.): 139–148.
- FITZMYER, JOSEPH A. *Luke the Theologian*, London: Geoffrey Chapman, 1989.
- GAGNON, ROBERT A. J. „How Did the Rule of the Community Obtain its Final Shape?” *Qumran Questions*, ed. James S. Charlesworth, 67–85. Sheffield: Sheffield Academic Press, 1995.
- GOPPELT, LEONHARD. *Theology of the New Testament*. 2 volumes. Translated by J. A. Alsup, ed. J. Roloff. Grand Rapids, Michigan: William B. Eerdmans Publishing Company, 1981–1982.
- GUELICH, ROBERT A. *Mark 1–8:26*, Word Biblical Commentary 34A, Dallas, Texas: Word Books, 1989.
- GYÜRKI LÁSZLÓ. *A Biblia földjén*. Budapest: Szent Gellért Egyházi Kiadó, 1990.

- HENGEL, MARTIN. *The Charismatic Leader and His Followers*, Edinburgh: T. & T. Clark, 1981.
- HERRENBRÜCK, FRITZ. *Jesus und die Zöllner*, Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 2. Reihe 41, Tübingen: J. C. B. Mohr /Paul Siebeck/, 1990.
- HOOVER, MORNA D. *The Gospel According to St Mark*. Black's New Testament Commentaries. London: A & C Black, 1991.
- HORGAN, M. P. *The Pescharim: Qumran Interpretations of Biblical Books*. CBQMS 8; Catholic Biblical Association, 1979.
- JENNI, ERNST und CLAUS WESTERMANN, herausgegeben. *Theologisches Handwörterbuch zum Alten Testament*. II. Band. München: Chr. Kaiser, 1971. S. v. 'מַרְתָּא von Ernst Jenni.
- JEREMIAS, JOACHIM. *Der Lehrer der Gerechtigkeit*. Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht, 1963.
- JERVELL, JACOB. *Luke and the People of God*, Minneapolis, Minnesota: Augsburg Publishing House, 1972.
- KITTEL, GERHARD and GERHARD FRIEDRICH, eds. *Theological Dictionary of the New Testament*. Volume IV. Translated and edited by Geoffrey W. Bromiley, Grand Rapids, Michigan: Wm. B. Eerdmans Publishing Company, 1975. S. v. 'μαθητής', 'μαθητής' by Karl Heinrich Rengstorf, 390–461.
- LEON-DUFOUR, ANDRE (ed.). *Dictionary of Biblical Theology*. New York: Seabury, 1973². S. v. 'Disciple' by Andre Feuillet.
- LOHFINK, GERHARD. *Jesus and Community*. Translated by John P. Galvin. Philadelphia: Fortress Press, 1984.
- MEYE, ROBERT P. *Jesus and the Twelve: Discipleship and Revelation in Mark's Gospel*. Grand Rapids, Michigan: William Eerdmans Publishing Company, 1968.
- MILIK, J. T. *Ten Years of Discovery in the Wilderness of Judaea*. Translated by J. Strugnell. Studies in Biblical Theology 26. Naperville, IL: Allenson, 1959.
- ORTON, DAVID E. *The Understanding Scribe – Matthew and the Apocalyptic Ideal*. Sheffield: Sheffield Academic Press (JSOT), 1995.
- RIDDERBOS, HERMAN N. *Matthew*, trans. Ray Togman (Grand Rapids, Michigan: Zondervan Publishing House, 1987).
- RIESNER, RAINER. *Jesus als Lehrer*. Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 2. Reihe 7. Tübingen: J. C. B. Mohr /Paul Siebeck/, 1981.
- SCHMAHL, GÜNTHER. *Die Zwölf im Markusevangelium*. Trier theologische Studien 30 Trier: Paulinus, 1974.
- SCHULZ, ANSELM. *Nachfolgen und Nachahmen: Studien über das Verhältnis der neutestamentlichen Jüngerschaft zur urchristlichen Vorbildethik*, Studien zum Alten und Neuen Testament 6, München: Kösel, 1962.
- SCHWEIZER, EDUARD. *The Good News According to Mark*. Translated by Donald H. Madvig. London: SPCK, 1971.
- SIGAL, PHILIP. *Judaism: The Evolution of a Faith*, rev. and ed. Lillian Sigal. Grand Rapids: Eerdmans, 1988.
- STAUFFER, E. „Das Evangelium vom Barmherzigen Gott in Qumran und der Botschaft Jesu,“ *Deutsches Pfarrerberblatt* 60, Nr. 4 (1960): 75.
- SZABÓ ANDOR. „Elhivatás és küldetés az Ószövetségben.“ *Theologiai Szemle, új folyam* XXIII. 1. szám, (1980. jan–febr.): 39–42.

- SZABÓ CSABA. „Jézus a tanító.” *Theologiai Szemle*, új folyam XL. 2. szám, (1997. márc–ápr.): 79–85.
- TAYLOR, VINCENT. *The Gospel According to St. Mark*. London: MacMillan/New York: St Martin’s Press, 1966².
- VAN DE GRAAF, G. HENDRIK. „Jézus követésének történeti jelentése és jelentősége.” *Református Szemle*, LXIII. évf. 3–4. szám, (1970. máj–aug.): 215–241.
- VANDERKAM, JAMES C. *The Dead See Scrolls Today*. Grand Rapids, Michigan: William B. Eerdmans Publishing Company, 1994.
- VERMES GÉZA & MARTIN D. GOODMAN. *The Essenes*. Sheffield: JSOT Press, 1989.
- VINCENT, JOHN JAMES. *Disciple and Lord: The Historical and Theological Significance of Discipleship in the Synoptic Gospels*, Dissertation zur Erlangung der Doktorwuerde der Theologischen Fakultät der Universitaet Basel, Sheffield: Sheffield Academy Press, 1976.
- WENZELMANN, GOTTFRIED. *Nachfolge und Gemeinschaft. Eine theologische Grundlegung des kommunitären Lebens*. Calwer Theologische Monographien 21, Stuttgart: Calwer Verlag, 1994.
- WILKINS, MICHAEL JAMES. *Following the Master: Discipleship in the Steps of Jesus*, Grand Rapids, Michigan: Zondervan Publishing House, 1992.
- WILKINS, MICHAEL JAMES. *The Concept of Disciple in Matthew’s Gospel: as Reflected in the Use of the Term Μαθητής*. Supplements to Novum Testamentum XI vol. 59. Leiden, New York, København, Köln: E. J. Brill, 1988.
- WILSON, ROBERT R. *Prophecy and Society in Ancient Israel*. Philadelphia: Fortress, 1980.

Sándor Fazakas:¹

**Not Only about “Agents”!...
Old and new decisions without theological vision?
Aspects related to exploring the past, remembrance and reconciliation
in the Reformed Church of Hungary**

Abstract.

Approximately twenty-five years after the social and political changes of 1989 in Central and Eastern Europe, the question remains for the Hungarian Reformed Church: what are the possible consequences of not attaching sufficient importance to the problems of responsibility for history and political/moral sin? Obviously, the question cannot be simplified to cover only the agent issue, i.e. judging the open or undercover collaboration between ministers, church leaders and other clerical staff and the oppressive political power. On the one hand, this study underlines why such a collaboration with the totalitarian regime can be considered theologically absurd, i.e. a sin, even if some psychological or political arguments might serve as an explanation. On the other hand, it argues that sin and moral conflict of the self cannot only take place in situations where people driven by fear or suppressed by or giving in to blackmailing or driven by selfish interests collaborated with the regime, or were silent when they should have protested, or where they rejected solidarity with those persecuted, or failed to criticise the political system or the political compromises of the church. We also have to talk about historical sins, where the church relinquished a critical analysis of the historical and political reality of society and failed to have or obscured any clear theological vision. This lack of theological information and the narrow perception of social reality ultimately left only two alternatives for the church: it was either enthusiastic about the laudable, “great objectives” of the given political regime, or made moral/theological and political “allowances”, supposedly to avoid presumably worse solutions. Well, the failure to interpret reality from a spiritual/theological perspective, the striking of seemingly harmless compromises as well as the lack of solidarity with the members of the strong community and the church led people to become tangled up in the jungle of the conspiracy sins of collaboration. This does not lessen the weight of individual responsibility, but such a systemic approach to the problem and the social/theological analysis of past sins could explore the theological/ethical interpretative framework that helps to judge individual choices. Thereafter, the study wishes to offer some examples of how the encounter with the past can unfold “in the

¹ Egyetemi tanár, Debreceni Református Hittudományi Egyetem, fazakass@drhe.hu

space of the church". The ethical dimensions of exploring the past, establishing a culture of sympathy, making remembrance and penitence possible without constraints and driven by free will, furthermore dealing with the process of conciliation in its complexity, taking legal, political and religious/moral aspects into account, could promote the co-habitation of generations, and be determined by a joint search for the historical truth as well as demand for a reconciled community rather than harming others and causing further injuries.

Keywords: coping with the past, reconciliation, collective responsibility, church and society.

1. Introduction

Not long after the political and economic transition, the researcher presented a report from 1962 to a retired minister. He was the subject of the report from his years in service. The content of the report was addressed to the national security service, its brief summary is as follows: the young man is "*more incompetent than his father was*", "*pathetically weak*", he has to be prevented by all means from replacing his father in the congregation, "*such reactionary persons have to be weeded out of the church, if they were not advised to leave theology during their studies*". Ironically enough, for some decades the informer and the subject of his reports were members of the same working community of retired ministers. The victim, after suddenly receiving the report, put a copy on the table of the informer the next time they met, without saying a word. They never met again. The former agent stayed away from the meetings of the community, and passed away one year later. The former target talks about the situation today as follows: I also accuse myself, I should not have stopped halfway "*it remains forever the secret of my fellow minister why he did not want to talk to me after this anymore, but my mistake is that I left this question unsettled between us, to be resolved by the last judgement.*"²

The second example is an excerpt from correspondence, but not between ministers: "*Dear János, if you still allow me to address you like this, the news is true and the reason why I chose to give an "explanation" in writing is that I would not be able to talk to you face-to-face. The human voice is alive, letters are a form of abstraction with no soul. First, I was fit for being blackmailed \[...\], in the beginning they told me to give a summary of two-three encounters only \[...\], later this became the other subject of the blackmailing. The fact I had already done it. Maybe I should have died at that time with some heroic gesture, but my shame*

² PÉTER ZÁSZKALICZKY: Csináljunk rendet magunknak, különben más csinál, in: Fabiny Tibor (szerk.): *Hálóba kerítve. Konferencia az evangélikus lelkészek és az állambiztonság kapcsolatáról*, Budapest, Luther Kiadó – Hermeneutikai Kutatóközpont, 2011, 97–103.

would have survived me even then, ... I could tell you a lot of things about this horror, which made me a depressed alcoholic, my world in me is completely disorganised ... What should be my last word? I don't think any words suit here. Sooner or later everything will leave me, what remains is only disgust and hatred.

The response: “Dear Sanyi, do not talk about our friendship in the past tense... You are still my friend. The victim is you... The sinner was the political system which turned a human being, you, into a cleaning rag, and the perpetrator is the national security service \[...\] but I can remain a human person only if I stand by you, assuring you of my sympathy and friendship. Sanyi, I am not a prison guard blindly obeying other's moral commands, but I also reject obedience, if people around me want to simplify the world and divide people into the dirty and the clean.” He goes on: “the tendency to morally judge people without moral content had started, but you and I must do something to “restore the moral integrity of civil society”. (The excerpt is from the correspondence between Sándor Tar, writer, and János Kenedi, historian and art critic, then later, from 2007, head of the committee processing and evaluating the legality of documents collected by the national security service – this open correspondence generated public debate).³

These two quotations provide an opportunity to weigh up two factors. *Firstly*, three simple but fundamental questions of remembrance and the attitude towards the past cannot be left unanswered even now, 25 years after the fall of the dictatorial political regimes in Central and Eastern Europe. *Timothy Garton Ash*, a British historian, raises these three questions: (1) is it *necessary* at all to process this history? (2) if so, *when* should it be done, i.e. when do we have the necessary historical distance, perspective and knowledge that are prerequisites for a culture of remembrance and reaching conclusions on the past but which do not divide society any further; finally (3) *how* should the past and the recent past be explored? European nations and Christian churches over past decades followed various routes and various methodologies with varying degrees of success. Screening, prosecution, rehabilitation, compensation, fact-finding work and the establishing of fora for historical reconciliation indicate or demonstrate the impossibility of avoiding the difficult historical heritage or the recognised moral obligation. At the same time, the repeated outbreak of socio-political debate concerning the interpretation of the culture of remembrance reminds us that this process is far from over, and exerts a greater influence on contemporary societal life than we thought 25 years ago. However, over recent years we have been enriched with the experience that the mass publication, revelation and “marketing” of human sin and moral discord – obviously Europe-wide – is not automatically accompanied by more truth, the creation of a reconciled community as well as therapeutic and curative remembrance.

³ Levélváltás besúgó és besúgott közt. Tar Sándor és Kenedi János levele, in: *Élet és Irodalom* 43 (1999/45), URL: <http://www.es.hu/old/9945/publi.htm> (2014.10.10.)

Secondly, our church is also concerned in this process and the question arises of how a church can shape relations with the past? The *Synod of the Reformed Church of Hungary* took a decision in 2009 on exploring and learning about the period 1948–1990 in the Reformed Church⁴, with the purpose of making it possible for the community of the church “to learn about the internal workings of the suppressive regime, to establish in a neutral and objective manner the various levels of involvement of ministers and non-ministers in the national security service, to renew the moral life of our Church through the living practice of penitence/forgiveness of sins and reconciliation, and to be able to serve credibly in the 21st century.”⁵ This justification concurs with the position of one of the working parties of the Community of Protestant Churches in Europe on behalf of its members: this past “is imprinted into the collective memory of the peoples in Central and Eastern Europe as the period of suppression, the period of desire for more justice and a better world, or as the history of pain felt over irreplaceable losses.”⁶ Because we can remember something when the pain does not go away. If this is so, then learning about the past and encountering the burdens of the past are unavoidable moral obligations for the church to be able to provide credible services in the 21st century. To this end, it is necessary to explore the historical truth, to learn about the working mechanisms of the suppressive regime, to establish the various levels of involvement,⁷ and at the same time to establish a culture of appeasement and reconciliation.⁸

After this, let us see what is considered sin in the church and what is the solution for this? To make the question more precise: is it certain that only various forms of collaboration with the suppressive forces of a totalitarian political regime qualify as sin, and if so, why? And what are the old and new sins that have burdened our communities in the past and present, and challenge the credibility of our services?

⁴ Zsinati határozat a Magyarországi Református Egyházban tervezett múltfeltárás céljáról (Zs-9/2009.03.11.), in: *A XIII. Zsinat 2009. november 19-20. ülésének határozatai*, URL: http://www.reformatus.hu/data/documents/2012/03/19/Zsinati_hat%C3%A1rozatM%C3%BAlt.doc (23 October, 2014)

⁵ Idem.

⁶ See *Erinnern um zu versöhnen*. Erfahrung im Umgang mit schmerzlichen Erfahrungen. Eine Erklärung der Regionalgruppe Süd-Ost-Europa der GEKE von 17. April 2008. www.leuenberg.net. (26 June, 2009)

⁷ Zsinati határozat (2009), op.cit.

⁸ See: FAZAKAS S.: Erinnerungskultur und die Frage nach der historischen Schuld, in: Gabriel, I.–Bystricky, C. (Hg.): *Kommunismus im Rückblick. Ökumenische Perspektiven aus Ost und West* (1989–2009), Ostfildern: Matthias-Grünwald-Verlag, 2010, 231–254; FAZAKAS S.: Justification and Reconciliation: Considerations from the Churches in Eastern and Central Europe, in: J. P. Burgess–M. Weinrich (Ed.): *What Is Justification About? Reformed Contributions to an Ecumenical Theme*. Grand Rapids MI: Eerdmans Publishing Company, 2009, 231–247.

2. Agent question! – Sin question?

Given that public life in the church is concerned primarily with the so-called “agent question” and the collaboration of former church leaders with the political power, let us take a closer look at this issue, though we have to say in advance that in the history of the church and churches, the interpretation of sin shows a degree of simplification from time to time; accordingly, for example, in the 1950s in the Roman Catholic Church’s struggle against the so-called “new morale” the focus switched to sexual sins and polemics;⁹ the paedophile scandals of recent decades all over the world again identified the sins of the church with only sexual sins; after the fall of totalitarian regimes it seemed a simple solution to identify sin, again in a simplified way, with the activity of undercover agents, collaborators. There is grain of truth in this, but as we will see, “sin in the church” or “sin of the church” refer to a much more complex reality).

How do we judge the fact that ministers and other clerical staff had permanent connections with the national security services and other organs of the single partisan-state led by the Communist Party? If we keep repeating moral sentences and want to judge one another, we are not only far from the biblical and theological interpretation of the nature of sin, but it also indicates that we have understood nothing of the logic of the regime, which squeezed the church for decades. The essence of the logic was that the physically and spiritually, morally and financially extremely vulnerable human being had to live in a regime, which in line with the nature of totalitarian regimes *wanted to prevail permanently, had promised a universal good, and wanted to dominate all areas of life*. Obviously, there were some people for whom this regime guaranteed promotion, social security and predictable living standards. So for these people, the changes that took place 25 years ago did not come with benefits, and those who did not suffer from the sanctions violating human rights and dignity are nostalgic about the good old times. But there were some, and not just a few, who lived the lives of intellectuals, thinking individuals – and let me include ministers in this group – who did not want to accept either the permanent nature or the reality of this social regime, who at the same time were forced to live with the absurdity of the system, deprived of all hope. Accepting the system would have been synonymous with strengthening it, and the idea of the system being able to be reformed or improved would also have meant the acceptance of the legitimacy of the regime and the approval of its sustained existence. The fact that many were forced to do this out of necessity or in the hope of individual benefits, indicates the paradoxical nature of the “peaceful coexistence”, which after a certain period of time and through decades determined the perspectives of people, their mentality and techniques of survival. Indirectly, this setup was further reinforced by the attitude of the West, or gestures such as the Pope

⁹ Ld. HONECKER, Martin: Einführung in die Theologische Ethik, Berlin-New York, Walter de Gruyter, 1990, 7–8.

receiving János Kádár in the Vatican, the British Queen or the US President receiving the unrepresentable Ceaușescu, and Helmut Schmidt German Chancellor receiving, even if with a sombre expression on his face, Erich Honecker. This peaceful coexistence after a certain period of time resulted in *pragmatic thinking, which tended to relativize individual responsibility*: a self-acquittal technique, which learnt to reject the expression of individual thought and taking individual responsibility, and forgave and accepted silence and compromise under the pretext of necessity and with reference to the power of circumstances. This way the individual situation and room for manoeuvre of the individual, as Péter Nádas puts it in one of his essays, became an interim territory: on the one hand, they counted on the individual's loyalty for his home country, this is what they hauled him up for, and this was the basis for organising agents, informers; on the other hand, the person concerned (a national, religious or intellectual minority or having a status endangered in some other way) retreated into his own "imaginary", made-up homeland,¹⁰ into his reality made up of spiritual/intellectual building blocks; this is where he started from in the morning and where he arrived in the evening. But in between the two there was a field of landmines: there was no knowing when and under whose feet the landmine would explode, who would be sent a political joke, a seductive woman, some financial benefit with the promise of social advancement, an error, a sin dug up from his past and used as the basis for blackmail ... Everybody played their own role – and every role was a lie to some extent because the whole system was a lie. And yet, we cannot say that anybody can mount their high horse, or climb the peaks of abstract morality because as long as I was not in the situation that I wish to judge, my judgement cannot be credible. There are no two identical attitudes in such situations: there were people who were able to preserve their integrity even under the pressure of blackmail or attempts to recruit them, others thought of their homes, wives and children, there were some who seemed to be pigeons even for this task, or who came to realise their naivety later, and others gave tips to the recruiters and keepers as to how to deal with the third person ... The list of examples goes on.

But let us take a theological approach. First and foremost, we have to note that in the communist states the situation of the churches was determined by the fact that the state made all the efforts it could to integrate, "gleichschalt" into the political system the religious communities as well as other segments of society, at least until the point these communities ceased to exist as a result of education and raising awareness in the spirit of historical materialism. But until then, the primary goal was to weaken the church or possibly make it function in accordance with the objectives of the regime. Why was this necessary? The response is simple: the state considered churches as its ideological enemies,

¹⁰ NÁDAS Péter: Szegény, szegény Sascha Andersonunk. In: *Esszék*, Pécs, Jelenkor Kiadó, 1995, 150–185, 174.

organisations that might open the doors to Western ideology or could be hotbeds of societal reaction. Churches could not change this social system. The question of power seemed to have been settled for a long time. The task was the following rather than anything else: how is it possible to ensure relatively free space for manoeuvre for the individual, to ensure the relative freedom of congregational services and the functioning of the church in an adverse environment? Finding the *modus vivendi* and being able to communicate with the representatives of the power were unavoidable and essential tasks for individual congregational leaders, ministers and for the leadership of the institutional church covering the whole of society and the country. We do not wish to dispute responsibility and good intentions, but the collaboration with such power even bearing certain realities in mind is *theologically absurd*. Politically or psychologically it is possible to explain why the collaboration, the undercover activity, the relinquishing of opposition was a must or why people chose the lesser evil (i.e. why people became collaborators rather than resisting heroes or martyrs?). But why is it untenable from a theological perspective?

The reason is that the only way freedom in the church can be achieved is through preaching the Gospel and following it. Preaching and listening to the Gospel has consequences in three areas: (1) firstly, in terms of discovering the freedom of conscience (as Luther put it with the words of Paul: my conscience is captive to the Word of God); a person with such an inner freedom will be free to hear the other person's problems, he can take them seriously, turn to fellow human beings and will be free for solidarity, i.e. to serve. (2) Secondly – and my personal experience confirms this – due to the power of the Gospel the church could perhaps have been the last “ideology-free” periphery where free thinking, life free from political propaganda, self-education and culture were possible. (3) And thirdly, if based on the interpretation of evangelic freedom the believer or the theologian seemingly identified “grains of truth” of socialism in the current social system, naively or honestly, and made efforts to identify signs of human behaviour and a conduct able to be reformed, this could not have been done without also pinpointing actual distortions. (We cannot rule out such things existing, even if the Christian-Marxist dialogue in our country was conducted as a result of political expectation and political order rather than driven by the scientific need to mediate between theological and philosophical ideas.)

All three were areas which the totalitarian state cannot tolerate if it wants to possess man in its entirety. On the part of the totalitarian state, the objective was not to recognise the islands of freedom or reinforce or support them; on the contrary, to eliminate them. Therefore, this was at stake with regard to the recruitment or negotiations with church leaders, nothing else! Hence the representatives of the church unintentionally achieved an objective which was contrary to their intentions, even if they managed to reach varying sizes of compromises as positive results. In church and around church, freedom is born through obedience, obeying the Word of God, and every human effort to ensure spaces of freedom either in a totalitarian regime or in a democracy is possible only

through compromises and allowances, which as forms of human behaviour have an inherent risk of error and are completely dependent on the mercy and grace of God.

More specifically:

- ministers who were willing to collaborate with the suppressive political organisation, either under pressure or voluntarily, provided information and contributed to the functioning of the system not only felt a moral split with themselves because gentlemen (supposedly) do not do such things; the reason for the split was that as Christians they *subjected themselves to an alien power* instead of or in addition to the Lord, or as ministers *did not keep their own ministerial oath*, or as church leaders and theologians were engaged in silencing any inner religious theological criticism of the then political regime (on the basis of false historical/theological premises¹¹).
- in the case of the official church leadership, the situation is even more peculiar: the collaboration with the suppressive power, even if it was under compulsion, qualifies as “position-specific”¹² sin, because in terms of its substance it happened behind the scenes, behind closed doors and as such they did not render themselves accountable to the community of the church, or they were accountable only on the surface, which was quasi-accountability. This behaviour is completely against the essence of the Reformed Church and is not compatible with a self-definition of the church according to which the Reformed Church is a loving and serving community; what might have been the question with regard to the agreement with the state which affected the whole church, but which the leadership of the church was not obliged to report to the committee calling and putting them in charge (within the meaning of the synod – elder principle)?
- last but not least, such and similar conduct (if they come to light at all later on) are not observed in the context of penitence and hope of forgiveness, but “were explained” as unavoidable compromises requiring ex-post theological justification, legitimacy or in an even worse case, glorification.

Thus where the political power exerts influence to such an extent and in such a manner on the internal life of the church, there the *testimony of the church* and its *testimony of the truth* are harmed, as Wolf Krötke¹³ put it in the context of relations between the

¹¹ See VÁLYI NAGY Ervin: Isten vagy történelem, in: *Minden idők peremén. Válogatott írások* (ed. Vályi-Nagy Ágnes), Basel/Budapest, EPMSZ, 43–57.

¹² See HERMS, Eilert: Schuld in der Geschichte, in: ZThK 85 (1988), 349–370. FAZAKAS Sándor: Az egyház nevében? A reprezentáció történelmi változásai és jelenkori kérdései, in: Fazakas, S.–Ferencz, Á. (ed.): „Krisztusért járva követségben...” *Teológia–Igebírdetés–Egyházkormányzás*. Tanulmánykötet a 60 éves Bölcskei Gusztáv születésnapjára (Acta Theologica Debrecinensis 3), Debrecen, DRHE, 2012, 445–472.

¹³ KRÖTKE, Wolf: Das beschädigte Wahrheitszeugnis der Kirche. Zu den Folgen der Einflussnahme des MfS auf die Kirchen, in: Vollnhals, C. (Hg.): *Die Kirchenpolitik von SED und Staatssicherheit*, Berlin, Links Verlag, 1996, 405–414, 414.

former East-German Lutheran Church and the state, but his observations apply to every analogous situation.

3. Once more about the question, but in a systemic context

Remembering the past, therefore, is remembering the history of sin. It is easy to understand and see that the credibility of the church and the authority of a position or office still largely depend on the credibility of the person holding that office or position. After the political and economic changes in Central and Eastern Europe, the demand for screening and exploring sins of the recent past was articulated to make it possible for key positions, offices and ranks in public life to regain their prestige, so that the person holding a prestigious post should be appointed on the basis of his expertise, credibility and aptitude rather than due to his network and political loyalty. On the other hand, publicity, transparency, the democratic culture of debates and the commitment to values should characterise public life instead of interest-driven relations inherited from the past, or instead of reproducing and reactivating the old elite.¹⁴ Yet if this did not happen so, and such anomalies of public life are manifest on a daily basis, it indicates that “we do indeed live in societies in transition”.¹⁵ That is, 25 years after the changes, “the structural, personal and mentality-related features” of the outdated political, social system¹⁶, these not exactly elegant ways of forming the elite as well as asserting and enforcing interests, have survived. Obviously, this demand to bid farewell to the cumbersome heritage and acquisition of the new culture of cohabitation is articulated not only with respect to the branches of power and functional subsystems ensuring the operation of a society (for example, courts, education, culture and science, health care, etc.), but it is also articulated

¹⁴ See MEIER, Christian: *Das Gebot zu vergessen und die Unabweisbarkeit des Erinnerns. Vom öffentlichen Umgang mit schlimmer Vergangenheit*, Bonn 2010, 91–97.

¹⁵ Nowadays, there is a specific field of study within social sciences, called “transitology”, designed to research this, to identify the correlations between working mechanisms and authoritarian regimes. See RUPNIK, Jaques: 1989 als Weltereignis. Die grosse Transformation in Europa und die Globalisierung, in: *Letter International* 104, Berlin 2014, 15–21; PICKEL, Gert: Nostalgie oder Problembewusstsein? Demokratisierungshindernisse aus der Bewältigung der Vergangenheit in Osteuropa, in: S. Schmidt/ G. Pickel/S. Pickel (Hg.): *Amnesie, Amnestie oder Aufarbeitung? Zum Umgang mit autoritären Vergangenheiten und Menschenrechtsverletzungen*, Wiesbaden, VS Verlag, 2009, 129–158; TÖKES L. Rudolf: “Transitology”: Global Dreams and Post-Communist Realities, in: *Central Europe Review* 2 (2000/10), URL: <http://www.ce-review.org/00/10/tokes10.html> (2014.06.26.)

¹⁶ See KÖNIG, Helmut: Von der Diktatur zur Demokratie, in: König, H. – Kohlstruck, M. – Wöll, A. (Hg.): *Vergangenheitsbewältigung am Ende des zwanzigsten Jahrhundert* (Leviathan–Sonderheft 18/1998), Opladen/Wiesbaden, Westdeutscher Verlag, 1998, 371–392, 375.

with respect to religious organisations, historical churches and the institutional systems thereof.

At this point, it will be obvious that the “sin in the church” or the “sin of the church” is not only historical, and most of all not simply a personal question. Of course it has historical and personal aspects as well: in a certain period of the church’s history, in specific historical, social and political situations, religious figures representing the church were not able to preserve their moral integrity, but this phenomenon has further *clerical-organisational* and *theological* aspects, as well.

The *clerical* organisations were not able to remain unaffected by the impacts of social organisation in the New Age. The *organisational* structures and forms of religious communities have always been affected by contextual impacts and in the closed society of a totalitarian political system, the challenge is even more daunting: shall we insist on our own clerical constitutional traditions and/or meet the expectations of the environment? Though the demand for the church’s external framework to be in harmony with its own internal confessional / *theological* foundations can be articulated, in practice, no church is as independent from the context as it wants to be or as it judges itself retrospectively. In an authoritarian society, the leadership structures, the structures of governance within the clerical organisation even adapt to the environmental pattern (due to the limited external freedom and the control exercised by the power). However, judging this tendency is not only the result of a sense of real policy and pragmatism; within Protestantism we can find *theological tropes* which did not drive the representatives and bodies of clerical leadership to a critical separation but rather made them adapt and adjust. This is because the recognition that the clerical administration – according to the summary of Herbert Ehnes – has a direct role to play in the mission of the church and that the organisational structures do not have a “redemptive, but a serving function” led to the conclusion that the organisational form of the church cannot remain unchanged and be valid forever.¹⁷ From a historical perspective, this argument proved to be right to counterbalance the process of the clerical organisation becoming self-centred and autotelic, but in a less friendly or adverse political-social context it became the supporter or supporting pillar of *pragmatic adjustment*. Besides the traditional explanation of the 5th Commandment of the Decalogue, the obligation to respect parents and the worldly superiority accompanied by a *genealogical – theological interpretation* (i.e. that the current world order, and the fate and mission of peoples and nations, is driven by the will of God), and together with the *philosophical thought of the metaphysical validity of the current system*, prevented Protestantism from being critical of the objective external order for a long time.¹⁸ If it was critical, then it was in the spirit of establishing an alliance with opposition political forces or political

¹⁷ EHNES, Herbert: Art. Kirchenverwaltung/Kirchenbehörden, in: TRE 19 (1990), 165–171, 166.

¹⁸ See HONECKER, Martin: Individuelle Schuld und kollektive Verantwortung: Können Kollektive sündigen? In: ZThK 90 (1993). 213–230, 225.

forces (as shown by the intertwining between Hungarian Protestantism and national liberalism¹⁹) or based on certain social-critical theological recognitions, which sooner or later were silenced either politically, or were doomed to failure within the church. The representatives of such ideas were considered “lonely prophets” and these recognitions were not consequently implemented within the church.²⁰

All this led to the church giving up the opportunity to make a thorough and profound analysis of its own situation and social environment to search for ways to make progress. This is why the only remaining alternative for the church was either to be *enthusiastic* about the great and true objectives of the incumbent power, or make *moral-political and theological allowances*. It is interesting to observe that different versions of this clerical enthusiasm are present in every significant historical moment, turning point, period or crisis: 100 years ago the contemporary clerical press enthusiastically praises waging war²¹ as it does the great and true objectives of the socialist regime and people’s democracy, or later the shaping of the dialogue between Christians and Marxists and their exemplary collaboration for peace.²² The moral/theological allowances were born in order to avoid a supposedly bad or worse solution: for example, in the Upper House of the Hungarian Parliament the high-ranking clergy voted in favour of the first two *numerus clausus* under the pressure of the argument that this was the solution to prevent a presumably realistic and threatening situation that was even worse, namely the radical right gaining the upper hand or to avoid German occupation.²³ However, these respectable gentlemen were also the children of those times and even if they rejected racism based on ethnic origin, they shared the practice of *numerus clausus* applied to the Jews in order to maintain “the economic and social balance”.²⁴ But all this revealed that the exegesis and interpretation of Romans 11 was far behind the theological recognitions we know today

¹⁹ See FAZAKAS Sándor: Protestantizmus és/vagy liberalizmus, in: *Confessio* 29 (2005/1), 55–62.

²⁰ Twentieth century theological history provides sufficient evidence to prove it, and within Hungarian Protestantism the proof is the discrediting and forcing into the background of representatives of official theology and alternative theological thinking considered as “non-progressive”.

²¹ See A kohóban, in: *Protestáns Szemle* 1914, 9–10. 521–528.

²² See „Amit az evangélium ígér, azt váltsa valóra a demokrácia”. Részlet a református püspökök közös pásztorleveléből, in: *Élet és Jövő* 1945. augusztus 18. 1.

²³ See BRAHAM, Randolph L.: *A magyar Holocaust*, I. kötet, Budapest, Gondolat Kiadó, 1988, 122; K. FARKAS Claudia: Zsidótörvények – egy egyházi ember szemével, in: Fazakas Csaba (szerk): *Fiatal egyháztörténészek írásai*, Miskolc, Miskolci Egyetem BTK, 1999, URL: <http://mek.niif.hu/02000/02082/html/index.htm#tart> (2014. október 25.); *Felsőházi napló* (1935–1939) III, 308.

²⁴ See Ravasz László: *Emlékezéseim*. Budapest, A Református Egyház Zsinati Irodájának Sajtóosztálya, 1992, 213; *Felsőházi Napló* (1939–1945) II, 163. 288–295; K. FARKAS Claudia: Zsidótörvények, i.m.; TÖDT, Heinz Eduard: Die Novemberversbrechen 1938 und der deutsche Protestantismus. Ideologische und theologische Voraussetzungen für die Hinnahme des Pogroms, in: *Kirchliche Zeitgeschichte* 2 (1989), 14–37, 27.

(theological recognitions on the lasting selection of Israel started to take shape in these times, for example, see Barth and Bonhoeffer).

These examples indicate that the involvement of the church in historical sins is not simply a question of the unsuitability or psychological discord of individuals. Obviously to some extent it is, but beyond this and primarily it is a crisis of *theological orientation* and all dubious individual and joint decisions can be traced back to this very point. This obliges us to draw two further conclusions: on the one hand, the personification of sins, i.e. reducing them to one “prominent sinner” and putting them in a pillory cannot be the solution, nor the generalisation that we are all sinners. This can only be an instrument to reject responsibility. On the other hand, the sin affecting the church belongs to the reality of clerical life not only in the past but in the present as well: who can say that only good decisions are made in the current socio-economic and political context? Or who can say that our current decisions do not or cannot have victims, they cannot negatively affect anybody and the decisions we made yesterday and today do not need the forgiving mercy of God?

So we can see that the sins of the past cannot only be identified where people collaborated with the suppressive regime driven by fear or giving in to pressure or blackmail, or voluntarily and hoping for a reward, or where people did not choose to criticise it or were silent when they should have made their voices heard and did not stand by those persecuted; the sins of the past can also be identified in situations where we did not judge the compromises of the church with the world, where we failed to analyse the reality around the church, and the interpretation of the “here and now” message or requirement of the Bible. Christian individuals and the church are not only responsible for ensuring their deeds are in line with moral norms, they are responsible for the *interpretations of reality*, of the Bible, yes, for its theology and for the consequences thereof.

Individual and joint decisions taken yesterday and today have one feature in common. Namely, the *individuals are not able to control and direct the consequences of their decisions to the desired extent*. Human beings not only suffer from history, they also shape history to a large extent too. Their decisions or the failure to take decisions, actions or omissions will enter into an *interactive* relation with further decisions, actions and omissions will acquire their *own dynamics*, and generate further expectations, communication content and, as a consequence, structures. Sociology with a systemic approach²⁵ and church theory²⁶ might be of help to us when trying to understand this. These are partner sciences of theology. In modern times, human beings are not able to exert control over

²⁵ See LUHMANN, Niklas: *Funktion der Religion*. Frankfurt a.M., Suhrkamp, 1977. Vö. LUHMANN, Niklas: Die Organisierbarkeit von Religion und Kirche, in: Wössner, J. (Hg.): *Religion im Umbruch. Soziologische Beiträge zur Situation von Religion und Kirche in der gegenwärtigen Gesellschaft*, Stuttgart, Ferdinand Enke Verlag, 1972. 245–285.

²⁶ See HERMS, Eilert: *Kirche für die Welt*, Tübingen, Mohr & Siebeck, 1995.

social, economic and political correlations to the extent they would like to, what is more, they have to give up the illusion that only they maintain and control the social system. We have to admit that beyond a certain point, human beings are not able to either direct or control this process. And the more complex the social system is in which the human beings find themselves in a responsible position, the more global impacts a position-specific (or managerial) decision will have, and the more autonomous the dynamics of such a decision's outcome will be, which will not be consistent with the original intention. Instead, it will live its own life based on communication processes and expectations of individual or groups, it will create its own structure, institutions and organisations within the context of politics, the economy and religion.²⁷ Totalitarian regimes in the 20th century proved that social sin cannot simply be considered the sum total of individual sins. There is more to it than that! *“Viciousness takes on its own dynamics against the person generating it, in an alarming way it starts to live its own life, impact on people as an objective power, generate new sins and create a devastating vicious circle of minor causes and fatal consequences.”*²⁸ The phenomenon and the result, in our context, can be demonstrated as follows: *“Maybe the operational plan of the secret police included small actions, which seemed insignificant and were carried out by a large number of people; however, the end result was suitable for destroying a whole life. But who is the perpetrator to be blamed for the sinful act, and who should be held accountable? Here our former moral ideas on human sin and responsibility fall apart and criminal law reaches its own limits”*.²⁹

4. Searching for the solution: reconciliation – but how?

The systemic relations of historical sins, which go beyond the level of individuals, cannot lead to the false and self-comforting position that it is not personal sins and omissions that are the real tragedy (saying we were only small drops in the ocean), but the system itself was poisoned to its very heart. Obviously a system predetermines the room for manoeuvre of individuals, but individual responsibility cannot be relativized with reference to circumstances. Instead, we have to bear in mind and make it clear that personal sins, decisions and omissions do count and they carry a heavy weight. Why? Because due to the systemic necessities mentioned (action and interaction, effect and counter-effect) the

²⁷ See Ralf DZIEWAS: *Die Sünde der Menschen und die Sündhaftigkeit sozialer Systeme. Überlegungen zu den Bedingungen und Möglichkeiten theologischer Rede von der Sünde aus sozialtheologischer Perspektive*, Münster, Lit Verlag, 1995.

²⁸ Michael BEINTKER: *Die Eigendynamik der Sünde in sozialen Systemen*. Manuskript, 3.

²⁹ Klaus TANNER: Amnestie Fragezeichen, in: ZEE 39 (1995/3), 170–173, 171.

decisions and actions of the individual become part of the so-called *social identity* or *collective self-interpretation*. They integrate into our community life, determine relations, reflexes, prejudices and opinions, they lead to judgement or moral considerations, survival techniques and a sort of pragmatism conforming to the incumbent system. We do not remember its origin, but we suffer in it; at the same time we feel that we are unable to break out from under its spell. In the meantime, we err again and again: if knowledge of the past (or at least some knowledge of the past, from secret service dossiers for example) is acquired by people or groups of people, for example the new leadership or elite, but they do not know how to deal with this new knowledge and new information, there will inevitably be new historical and social sin relations. Information is power – and knowing another person's assumed or real sin is also a source of power, in the possession of which a human individual can play God over others. This does not mean that there is no need to explore truth and doing justice (*iustitia civilis*), but truth cannot be turned into an idol which wants to show the naked truth by all means. Therefore in terms of coping and living with the burdens of the past, I think the solution is to be found in the following direction (without wanting to give prescriptions, there is no perfect solution, which is proved by the various reconciliation models tried all over the world).

4.1. *Sin*, individual and historical sin, can and should be talked about only in concrete terms! But this is subject to profound and professional fact-finding work. The analysis is the analysis of the specific situation and the political/social, moral, cultural and theological aspects constituting the full context. The objective is not an advance on God's judging forum, be it the needs of society, the church or the media looking for some sensation. Though we know that only a fragment of the written documentation, dossiers and sources are available, we cannot give up the idea of the profound and scientific exploration of the system's *modus operandi*. Not because history might repeat itself, which we should prevent (this is a popular argument in political remembrance culture). No, according to Christian time theory, history does not repeat itself... But there might be situations in which human beings – for lack of information and being unable to analyse and see through the situation and with the disorientated vision of reality (and theological vision) – will not be able to reject decisions, which destructively or seriously influence the fate of a fellow human being, or the life of the community and cohabitation, directly or indirectly. Therefore, we should learn to assess, at least approximately, the potential consequences of our decisions and actions – knowledge about the past might help here. Otherwise, what remains is the unquestioning and unconditional enthusiasm for doubtful causes or a series of unprincipled allowances and compromises...

4.2. Implementing the *ethical dimensions* of remembrance and the exploration of the past. Remembrance is a moral obligation. This has now become a cliché. It is true, but why? Forgetting used to be a guarantee for peaceful progress. But after two World Wars in the 20th century, two dictatorial regimes and individual and community traumas of dictated peace, giving up the opportunity to remember would not only expose victims

to injustice for the second time, it would also re-qualify injustice as justice and deprivation of rights as possessing rights³⁰ ... French Protestant philosopher, Paul Ricœur draws attention in his last great work to the fact that (the work of) *remembrance* is most closely related to *forgetting* and *imagination*. Forgetting provides the precondition for remembrance, on the other hand, imagination makes it possible to present and to imagine in the present what happened in the past, and interpret it in a contemporary context.³¹ But due to the nature of imagination and remembrance this goes hand in hand with errors, mistakes, disloyalty to facts and unfortunately misuse or abuse. Therefore dealing with the past bears the inherent risk of selecting, manipulating and simplifying information at the level of remembrance, or in extreme situations, making up something (i.e. creating non-existent stories). Remembrance culture and politics which simplify certain aspects of the past and deal indifferently with other historical experiences cannot be morally justified. Therefore continuing Paul Ricœur’s line of thought, dealing with the past and remembering cannot be done without the perspectives of justice and truth. However, from an ethical perspective, dealing with history is only acceptable if we call a sin a sin, and the deprivation of rights and injustice as injustice.

4.3. Taking human *feelings* and *emotions* seriously – in two directions – is related to the above. On the one hand, it cannot be denied that behind certain historical sins and morally unacceptable actions there were sentiments and emotions: enthusiasm (e.g. the propagandistic enthusiasm for the great objectives of a nation, people or a political regime), which not only lost rational control but became the hotbed of horrific criminal acts. This is why Thomas Mann wrote in his diary in 1944 (on 17 July): “We should not forget \[...\] that national socialism was an enthusiastic revolution spreading sparks, a German national movement demanding horrible emotional commitment, belief and enthusiasm”³². It is yet to be explored what was and what could have been the force, the power which could mobilise masses under the symbol of the swastika and then later under the sickle and the hammer between propaganda and reality. On the other hand, we cannot ignore the emotions and feelings of the victims who were traumatised by a certain segment of the past. Here we not only talk about concrete acts of humiliation, torture, fear and loss, but also situations where the victim cannot talk about things, cannot remember things, because this is prevented by circumstances. We could list endless literary

³⁰ Andreas HETZEL: Bezeugen, Vergeben, Anerkennen. Ethische Motive in der Geschichtsphilosophie Paul Ricœurs, in: Burkhard Liebsch (Hg.): *Bezeugte Vergangenheit oder Versöhnendes Vergessen: Geschichtstheorie nach Paul Ricœur* (DZPh Sonderband 24), Berlin, Akademie Verlag, 2010, 217–232, 223.

³¹ Paul Ricœur: *Gedächtnis, Geschichte, Vergessen*, Wilhelm Fink Verlag, Paderborn, 2004, 92. 652.

³² Thomas MANN: *Tagebücher 1944–1946*. Herausgegeben von Inge Jens, Frankfurt am Main, S. Fischer Verlag, 1986, 78.

examples of how torturous it is for example “to survive survival as a survivor”³³, i.e. to live among people who mastered the technique of looking the other way. But it is also possible that under certain emotions (be it desire for revenge, retaliation, self-justification), the former victim becomes a perpetrator and the perpetrator becomes the victim. Today it is nearly unbelievable, but barely a few decades ago, societies considered modern and civilised but tortured by economic and social crises reached stages of inhumanity and barbarism previously unknown by joining the then “mainstream”, alongside declared “basic moral principles” but in a heated emotional state.³⁴ This is why the Christian church and theology share an extraordinary responsibility in this area as well, for example, in shaping and working on the *ethics of compassion*. This cannot mean anything else but the church and congregations establishing the fora and protected spaces – naturally with properly qualified experts, mediators and colleagues – where people have the opportunity to remember the history of their sufferings, their fears, the injuries they suffered or the shame they lived through. Of course, this does not happen in a descriptive manner, but through stories and narratives during which the shameful or offensive story is presented again and talked about loudly. Obviously, there is a risk with this endeavour, the subjective attitude to the individual stories, but here the objective is not to have a competition between individual narratives, stories and their variants and choose the real one. The objective is to let the stories remain open, available for comparison with objective facts derived from research and interpreted to make it possible for later generations to deal with these experiences sensitively and for the generation who lived through history not to have to experiment with quasi forms of identity throughout their whole lives...

4.4. This form of searching for reconciliation *must not know any constraints*, it can only be done out of free will. Neither forgiveness nor repentance can happen under external expectations or moral pressure. Obviously, if there are no fora and frameworks and appropriate culture, there will be no openness. I am convinced that this tension will linger on for a long time and we will have to live with it: the legal and political requirement to encounter the past, the scientific needs driving knowledge and the personal spheres of confessions, communication, repentance and forgiveness cannot be mixed through force and power with or under the auspices of an ideology focusing on managing or dealing with the past or reconciliation. A scene from André Van In’s film comes to my mind on the work of the Truth and Reconciliation Commission in South Africa: the mother and widow of a brutally murdered victim meet the perpetrator in the courtroom. The woman asks: “How could I forgive this sinful person?” The representative of the Commission tells them: “These people ask for amnesty, but you are not obliged to forgive them. You

³³ Cornelius HELL: „...dann hat Gott sich mir im Bild von Auschwitz offenbart“. Das Werk des ungarischen Schriftstellers Imre Kertész. In: *Orientierung* 60 (1996). 220–223, 222.

³⁴ See Johannes FISCHER: *Verstehen satt Begründen. Warum es in der Ethik um mehr als nur um Handlungen geht*. Stuttgart, Kohlhammer Verlag, 2012. 133–136.

are not obliged to forgive them at all – but we pardon them.” Such a scene and similar ones indicate the psychological/moral and religious dimensions of exploring the past and reconciliation do not overlap with legal and political dimensions. Rather, they indicate the complexity and multifaceted nature of this whole issue; what is more, its contradictions – regardless whether we are talking about the process of reconciliation in South Africa, the story of the officers and informers of a single partisan totalitarian regime or conflict situations which now characterise Ukraine. But without reconciliation between individuals, no community is able to forgive, and without political/social will and the right legal community and cultural frameworks and milieus, the individuals will not come out from behind the protective wall of denial, shame or the loneliness of victims.

Reconciliation is *always a process*. It is not a state but a process, which requires impulses, gestures and fora, and obviously requires a lot of patience, empathy, professional competences and the need, the demand to reveal the truth. But the endeavour to explore the past and the reconciliation programme, which focuses on exploring historical truth, the opening and publishing of secret dossiers or closing them for purposes other than forgiveness, for other human and political objectives, will trigger new injustices and generate new historical crimes and sins.

This is why I am not finishing this line of thought, but will rather leave it open with the thoughts of Desmond Tutu, Anglican Archbishop, the head of the Truth and Reconciliation Commission:

“The past, as they used to say, is another country! What is told about the past and the way it is told, changes over the years. But the limelight of remembrance will light up individual details, reveal old lies and illuminate new truths. The more complex the picture becomes, the more complete the puzzle of the past will be with pieces falling into their proper places... The future is also a different country. We cannot do anything else but put at its feet the crumbs of knowledge and truth we collect from our experiences today.”³⁵

³⁵ Cited by Thomas Hoppe see Thomas HOPPE: Erinnerung, Gerechtigkeit und Versöhnung. Zum Umgang mit belasteter Vergangenheit in Post-Konflikt-Gesellschaften, in: Jörg Calließ / Christoph Weller (Hg.): *Friedenstheorie: Fragen, Ansätze, Möglichkeiten* (Loccumer Protokolle 31/03), Loccum 2003, 233–263, 233.

Visky S. Béla:¹

Törvény vagy kegyelem? Kegyelem és törvény?

Law or Grace? Grace and Law?

Karl Barth, the most important theologian of the 20th century gives the following metaphor on the relationship between grace and law: for the People of the Covenant the place of the Tables of the Law was the Ark of the Covenant; the covenant embraces the law, precedes, and follows it. The hutch of the covenant of grace, nevertheless, is not empty; it holds the law of this covenant codified by God. The curse of the law is thus the misunderstood law and the misunderstood – and self-overestimated – men, while the strength, joy and freedom required for the fulfilment of the law cannot come from anywhere else, but from the Holy Spirit as the gracious gift of God.

Keywords: Karl Barth, Tables of the Law, grace, Ark of the Covenant, Hankiss Elemér, Viktor E. Frankl, Friedrich Nietzsche, Pilinszky János, Emil Brunner, Martin Buber, Newton, Heisenberg, apostles Paul and James, Bonhoeffer, Epistle to the Romans and Galatians.

Tételmondatok

A törvény: méltányosság. A folytatás öre. És persze alkalom az önhitt moralizálásra.

Az evangélium: jó hír. A lehetetlenné vált folytatás folytatásának a jó híre. És persze alkalom az olcsó kegyelem igénylésére.

Gondolatok az élet értelméről

Azt a feladatot kaptam, hogy a törvény és evangélium viszonyáról beszéljek,² arról az ívről, amely e kettő között feszül, és hitünk szerint valóságos ernyőt képez az emberi élet fölött. Hankiss Elemér *A Nincsből a Van felé*³ című könyvét olvasom éppen (karácsonyi ajándék, fiam dedikációjával: „Köszönöm a segítséget, amit Tőled kaptam a Nincsből a Van felé tartó utamon.”). A nemrég elhunyt szerzőnek ez az utolsó munkája, és ezt a merész alcímet viseli: *Gondolatok az élet értelméről* (Osiris, Budapest, 2012). Manapság kézbe venni egy ilyen könyvet – márpedig egy viszonylag friss kiadványról van szó – azt a bizarr érzést ébreszti bennünk, hogy megint egy olyan gondolkodó, aki nem találja a helyét az életben;

¹ Egyetemi adjunktus, Protestáns Teológiai Intézet, Kolozsvár, e-mail: viskybela@yahoo.com

² Elhangzott 2016. január 20-án, Kolozsváron, a Tízparancsolatról szóló esték sorozat záró alkalmán, a FIKE szervezésében.

³ HANKISS Elemér: *A Nincsből a Van felé. Gondolatok az élet értelméről*. Budapest, Osiris, 2012.

hisz normális ember, ugye, ilyen kérdést, nem tesz fel, él és dolgozik, fizeti a számlákat, elvégzi a napi teendőjét, nem pedig azon töpreng, hogy ugyan bizony mi lehet az élet értelme. Ezt most nem csak a figyelem felkeltése miatt mondom; Freud maga is úgy vélekedett, hogy az az ember, aki az élet értelme felől érdeklődik, már patológiás eset, ez a kérdés belső irányvesztésének, zavarodottságának a jele. Szerencsére jött Viktor E. Frankl, aki épp az ellenkezőjét állította: az, hogy az ember nem csupán él és dolgozik, számlákat fizet és a napi teendőjét végzi, hanem mindeközben időről-időre felteszi a *mi végre, milyen irányba, milyen értékek mentén* típusú kérdéseket, éppen egészségének, működő intelligenciájának és legsajátosabb emberi mivoltának a jele, hisz nincs az emberen kívül egyetlen élőlény sem, amely képes lenne az ilyenyszerű kérdések megfogalmazására. Vannak tehát efféle gondolatok és könyvek, melyek az élet értelmét firtatják. Arról beszél többek között a szerző, hogy az ember folyamatosan körülbástyázza magát a kultúra és a civilizáció termékeivel: tudománnyal, művészettel, a nevelés bizonyos fogásaival, mindazzal, amivel kicsit is otthonossá teheti ezt az egyébként nagyon is barátságtalan és otthontalan világot. Be kell rendeznie valahogy ezt a hideg és idegen kozmoszt, amit némelyek úgy fognak fel, mint egy óriási gépezetet, ami előbb vagy utóbb a maga kérlelhetetlen fogaskerekeivel felmorzsolja az embert, és összetöri a reménységét. Tegyük hozzá: voltak és vannak, akik úgy vélik, hogy a világ sok szépsége és jósága – a művészet, az emberi szolidaritás vagy éppen a vallásos áhítat – bizonyos kenőolajat csorgat az óriáskerekek fogai közé; vannak dolgok tehát, amelyek megszelídítik és elfogadhatóvá teszik ezt a világot. Mindez önámítás csupán, rózsaszín máz – jelenti ki Nietzsche vitriolos hangon 1872-ben, amikor a *Korszerűtlen elmélekdedésekben* azzal a szemlélettel hadakozik (D. F. Strauss liberális teológus képviseli ezt), mely *Isten halála* után még mindig úgy véli, hogy továbbra is rendelkezésünkre áll a horizont, az értelem, a tájékozódási pont, az értékek rendje, a jóság és a szépség.⁴ Akár így, akár úgy: egy ilyen barátságtalan társadalomban, mondták a marxisták, egy ilyen barátságtalan létbedobottságban, így az egzisztencialisták, be kell rendezni azt a kicsi szobasarkot, létünknek azt a kis intim szféráját, amelynek a díszletei között valamelyest jól érezzük magunkat; ahol elhittetjük magunkkal, hogy mindenek ellenére, *la vita e bella*, és értelme van az egésznek. A civilizáció és a kultúra tehát ilyen értelemben önvédekezés; ernyőbontás, hogy legyen mi alá beállnunk, pajzskalapálás, hogy legyen mivel védekezzünk. Ennek a gondolatnak a háttérében beszél a szerző a fogyasztói kultúráról és ennek a kettős megítéléséről. Úgy tűnik, témánkhoz képest kissé távolról indulok, de rögtön kiderül, hogy mégiscsak sínen vagyunk.

Idézem Hankisst:

„A 20. század második felében látványos gyorsasággal bontakozott ki a fogyasztói civilizáció világszemlélete, emberképe, magatartásrendje, szimbólumrendszere. Lehet, hogy jelképei, válaszai, pusztán szimulákrumok, pótszerek. Lehet, hogy csak a védelem látszatát kelti. Villogó, örvénylő színeivel, ricsajával, hókuszpókuszaiával,

⁴ V.ö. Friedrich NIETZSCHE: *Korszerűtlen elmélekdedések*. Budapest, Atlantisz Könyvkiadó, 2004.

zajos, erőltetett, vicsorgó jókedvével, kápráztató látványvilágával, folytonos jubilálásával, zagyva üzeneteivel, inkább csak kábít, elaltat, eltakarja előlünk létünk és nemlétünk igazi kérdéseit. Korunk sok gondolkodója üresnek, triviálisnak, locskának tartja ezt az új civilizáció-kezdeményt, amiben élünk. De vannak, és ez a másik szemlélet, akik nem ilyen szigorúak, és úgy vélik, hogy a maga módján a fogyasztói civilizáció is felépítette az ember köré szimbolikus védőszféráját. Triviális képei, tárgyai, eseményei mögött mintha valamiféle rejtett üzenet izzanék. A talmi felszín alatt egyszer-egyszer még az emberi lét és nemlét nagy kérdései is fel-fel villannak. Sőt, az emberi élet értelmének kérdése is fel-felágaskodik, még a celebek frivol világában is. Hogy mindez mennyire tartalmaz vagy talmi, az ma még nyitott kérdés. Hogy az a védőszféra, védőburok, amelyet a fogyasztói civilizáció felépített és erőnek erejével próbál fenntartani, mennyire és meddig tudja megvédeni, vagy legalább megnyugtatni vagy elkábítani a ma itt élő embert, hogy mennyire teszi lehetővé, hogy rettegés nélkül és méltósággal éljen egy idegen, közömbös univerzumban, hogy mennyire segít választ találni élete, léte nagy kérdéseire, ezt ma még nem tudjuk. Valószínű, hogy egy nagy civilizációs váltásnak még csak a kezdeti, zavaros korszakában élünk.”⁵

Ezt az egy kérdést emelem ki ismét: mennyiben tölti be a kultúra azt a funkcióját, hogy rettegés nélkül és méltósággal éljen az ember egy idegen világban? Nos, hogyan kapcsolódik mindez a törvény és kegyelem problémájához? A következőképpen: meggyőződésem, hogy a Szentírás teremtő Istene, aki Krisztusban az önmagával való életközösségre hívja meg az embert a Szentlélek által, Ő maga nyújtja ebben a meghívásban – ami egyszerre evangélium és törvény, az ő ígérete az embernek és igénye reá nézve – azt a teherbíró védőernyőt, amely alatt „rettegés nélkül és méltósággal” élhet az ember egy vele szemben sokszor ellenségesnek bizonyuló világban.

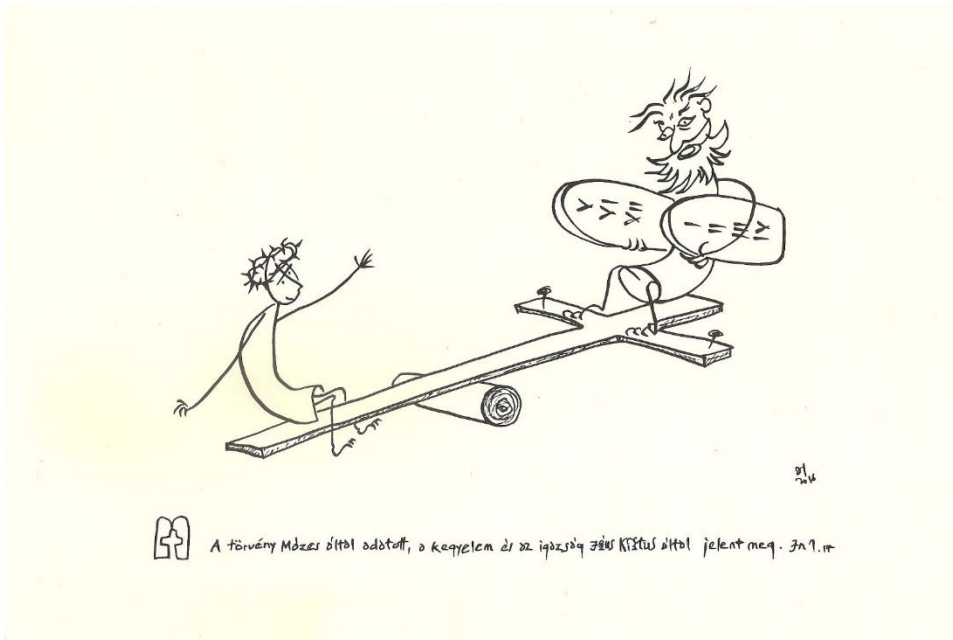
Személyesség és betű

Lássuk ezek után kicsit közelebről a kérdés teológiai vonatkozásait! Törvény és kegyelem, kegyelem és törvény. Adorjáni László lelkész kollégánk itt kivetített karikatúráján – ami sokkal inkább kedves, semmint szentségtörő – egy libikóka két végén ül a meglehetősen morcos törvényadó Úr, hónalja alatt egy-egy kőtáblával, valamint az ő töviskoronás Egyszülött Fia. Ez utóbbi van lennebb, közelebb a földhöz, térben az Atya alatt. Ha ez így van, akkor értelemszerűen Ő a súlyosabb; az Atya mintegy hagyja, hogy Krisztus halálba menő szeretete legyőzze Őt a kőtáblákkal együtt, mondanánk. De hát itt nem szemben álló felekről van szó, hisz éppen a halálba menő Bárány maga az Atya testet öltött szeretete! A kép alatt ez az Ige olvasható János Evangéliumából: *A törvény Mózes által adatott, a kegyelem és igazság Jézus Krisztus által jelent meg.* (János 1,17) A két kifejezés – *adatott és megjelent* – önmagában is jelez egyfajta különbséget. Számunkra az ajándékozás többnyire azt jelenti, hogy tárgyakat adunk egymásnak, amellyel örömet szerzünk, vagy

⁵ HANKISS, 192.

éppen udvarias látszatörömöt hívunk elő; átnyújtjuk, vándorol a térben valami kézzelfogható és meghatározható. Ilyenek a kőtáblák. De az, ha valaki, aki nagyon kedves nekünk, egyszeriben csak megjelenik, betoppan, a maga hús-vér valójában itt terem közöttünk, nos, ettől fölizzik a levegő; akárcsak Krisztus körül a kapernaumi zsinagógában, Lázár sírjánál, vagy éppen a római helytartó kihallgató csarnokában. Személyek vagyunk, és csak a személyessel elégszünk meg. Csak ez lehet az, ami elég. Akárcsak Pilinszky *Elég* című versében:⁶

A teremtés bármilyen széles,
ólnál is szűkösebb.
Innét odáig. Kő, fa, ház.
Teszek, veszek. Korán jövök, megkésem.
És mégis olykor belép valaki,
és ami van, hirtelenül kitárul.
Elég egy arc látványa, egy jelenlét,
s a tapéták vérezni kezdenek.
Elég, igen, egy kéz elég amint
megkeveri a kávé, vagy ahogy
"visszavonul a bemutatkozásból",



⁶ PILINSZKY János: *Elég*. http://www.babelmatrix.org/works/hu/Pilinszky_J%C3%A1nos/El%C3%A9g

*elég, hogy elfeledjük a helyet,
a levegőtlen ablaksort, igen,
hogy visszatérve éjszaka szobánkba
elfogadjuk az elfogadhatatlant.*

Elég néked az én kegyelmem, (2Kor 12,9) hallja Pál apostol a biztatást, amely nemcsak adatott, hanem aki megjelent.

Ez az a „nem kézzel csinált” (Mk 14,58) védőpajzs, amit a zsolttáros kőszálnak és menedéknek nevez.

Nos, úgy vélem, hogy amikor a törvényről és kegyelemről beszélünk, akkor lényegében az *adatott* és *megjelent* közötti folytonosság és feszültség, azonosság és minőségi különbség természetét kellene valamiképpen felmutatni. Hogy egy kicsit konkrétabb legyek: pár évvel ezelőtt megtörtént, hogy feleségemmel külföldre mentünk három hónapra, és otthon maradtak a gyermekeink; a tizenöt éves lányunk két bátyjával, akik akkor huszonkettő, illetve huszonhárom éves egyetemisták voltak. Az elég tekintélyes családi hűtő ajtaját tele írva hagytuk, nem tíz, hanem legalább száztíz ajánlással, intéssel, parancsolattal, amit nem csekély eufemizmussal *szülői jó tanácsok*nak neveztünk. Ott aztán alaposan és részletesen el volt magyarázva, hogy a távollétünkben mit és hogyan kell csinálni. (Meggvallom, nem én voltam a szerzője.) Elképzelhető egy ilyen helyzet, hogy mintegy a paragrafusok sokasága hivatott arra, hogy helyettesítse egy ideig valakinek, aki fontos, a személyes jelenlétét. Elgondolható, persze, ennek az ellenkezője is: ott van valaki egy családban, egy kisebb nagyobb közösségben a maga teljes életnagyságában, de nincs semmiféle tanács, intés, útmutatás, nem fontos a száztíz paragrafus, de még a Tízparancsolat sem. Nincsenek szabályok; talán még az sem, hogy reggelente fel kell kelni, és el kell menni az iskolába, vagy, hogy meglehetősen rendszerességgel be kell menni a munkahelyre. Minek a szabály, úgymond, az csak kényszerzubbony, hisz minden úgyis a személyességen múlik. Íme, a két véglet a kegyelem és törvény szemléletében: vagy valaki megjelenik, anélkül, hogy bármit is igényelne; vagy valaki bejelenti az igényét, anélkül, hogy megjelenne. A Szentírás Istene olyan Isten, aki testben megjelent, Szentlelkével jelen van, és ismét eljön ítélni eleveneket és holtakat; aki a maga élő jelenlétének a súlyát soha nem vonja ki a világból. Ugyanakkor ez az Isten nem csak személyes jelenlétét ígéri, hanem egyszersmind a teremtményeire vonatkozó igényét is közli.

A múlt században a perszonalista és teológia filozófia Martin Buber nyomán meglehetősen egyoldalúan hangsúlyozta Isten személyességét, miközben mellőzte a hagyományos istenkép mellőzhetetlen elemeit. Ennek értelmében ő az abszolút Te, aki megszólítható, akivel olyan személyes kapcsolatban vagyunk, hogy ennek a kapcsolatnak a tartalmát nem is lehet igazán körvonalazni és meghatározni. A huszadik század egyik legtekintélyesebb evangélikus teológusa, Emil Brunner ezzel a beszédes címmel jelentette meg

1938-ban néhány előadását: *Az igazság mint találkozás.*⁷ Joggal hangsúlyozza ez a szemlélet az Istennel való személyes viszony szükségességét, egyediségét és kibeszélhetetlen misztériumát, de könnyen háttérbe szorulhat az, hogy ez az Isten mondott is valamit, közölt is valamit, lediktálta Mózesnek és másoknak a maga akaratát. Bárhogy is fogjuk fel a Szentírás inspirációját, Isten az ő Lelke által valami olyasmit adott elénk, ami örök zsinórmértékül szolgál. Nem csak jelen van, hanem ad, nem csak ad, hanem jelen is van.

Newton és Heisenberg, Jakab és Pál

Amikor a Biblia törvényről és evangéliumról beszél, tulajdonképpen e kettőnek a dinamikájáról szól. Gyakran emlegetjük a Newton-féle fizika, illetve a Heisenberg-féle bizonytalansági relációval fémjelzett kvantumfizika paradigmaértékű szembeállítását; azt, hogy az atomok világában a részecskék mozgása nem írható le csupán a klasszikus fizika törvényszerűségeivel. Van ezen a szubnukleáris szinten valami meghatározhatatlan, az a tartomány, ahol az anyag energiába megy át. Ugyanakkor Einstein mégis ragaszkodott ahhoz, hogy „Isten nem szerencsejátékos”; hogy ő nem bízta a véletlenre az elektronok, a bozonok, a neutrínók örült keringését sem, és amit szemünk előtt még a misztérium fátyla borít, amögött is törvényszerűségek húzódnak. A bizonytalansági összefüggésnek megvolt a maga világszemléleti következménye is; na ugye, mondták, nem is olyan szigorúak ezek a törvények, lyukak vannak a sajtban, lyukak vannak a világban, a törvények rendszere csak háló, zsinórjai és csomói között pedig kiszámíthatatlanul táncol az élet.

Miért említem ezt? Ez az analógia: amit Newton leírt, azok volnának a törvények, és hát ennek a hálóján túl, fölötte, alatta, benne meg ott van a rakoncátlan atomoknak ez a világa: a szabadságé, a bizonytalanságé, az a tér, ahol sok minden megtörténhet, a kiszámíthatatlanság szférája, a nyitott világ, ahol az ember – akár csodára is várhat. Talán így áll egymás mellett a törvény és az evangélium. A Szentírásban, úgy tűnik, hogy sokféle bukkanunk olyan igehelyekre, amelyek mintha feloldhatatlan feszültségben állnának egymással. Olvassuk például a Jakab levelét, mely ezt állítja: *cselekedetekből igazul meg az ember, és nem csupán hit által.* (Jakab 2,24) Pál replikázik: *Mert hit által igazulunk meg, nem cselekedetekből.* (Rm 3,28) Idézhetnénk napestig a két külön oszlopba kívánczoló igék sorát, akár ugyanattól az apostoltól is: *Nem tudjátok, hogy akik versenypályán futnak, mindnyájan futnak ugyan, de csak egy nyeri el a koronát? Úgy fussatok azért, hogy elnyerjétek!* (1Kor 9, 24–27) Ugyanabból a szájából hangzik el ez a felszólítás, mint amelyik aztán ki-jelenti: *Nem azé, aki akarja, sem nem azé, aki fut, hanem a könyörülő Istené.* (Rm 9,16)

A Filippi levélben viszont már egyetlen mondaton belül szerepel mindkét vonatkozás: az ember felelőssége, az üdvösségért való munkálkodás kötelezettségének a lelki

⁷ V. ö. Emil BRUNNER: *Wahrheit als Begegnung.* Berlin, Furche-Verlag / Zürich, Zwingli-Verlag, 1938.

törvénye, illetve annak a leszögezése, hogy minden ilyen munkának Isten maga a tulajdonképpeni alanya: elkezdője és beteljesítője is egyben: „Félelemmel és rettegéssel munkáljátok üdvösségeteket, mert Isten az, aki munkálja bennetek mind az akarást, mind a cselekvést az ő tetszésének megfelelően.” (Fil 2,12-13) Lehetetlen feladatnak tűnik a látszólag különböző irányba futó mindkét Ige-sorral együtt haladni; már-már elmegy a kedvünk mindenféle teologizálástól, de még a Biblia olvasásától is! Pedig meggyőződésem, hogy nem lehetetlen átfogni, vagy áthidalni ezt a feszültséget, és nem is valamiféle teológus akribiára van szükség, vagy tudományos bukfencvetésre ahhoz, hogy kimutassuk: mégisincs ellentétben a kettő, a kegyelem és a törvény ugyanannak az Istennek az egyformán irgalmas ajándéka számunkra – akárcsak a gravitáció és az elektronok lélegzetelállító áramlása.

Az Újszövetségen belül is kétféle modell van. Máté Evangéliuma sokkal inkább azt hangsúlyozza, hogy folytonosság van a törvény és az Isten jó híre, a Krisztusban megjelent bűnbocsátó evangélium között: „nem azért jöttem, hogy eltöröljem a törvényt, hanem, hogy betöltsen azt.” (Mt 5,17) Pál pedig inkább a kettő közötti ellentétet hangsúlyozza. Azt nézzük meg egy kicsit konkrétan, hogy mi is van e mögött az ellentét mögött. Ha odahaza rászánunk fél órát arra, hogy elolvassuk a Galata levél hat fejezetét, rögtön felismerjük, hogy ez az újszövetségi könyv kimondottan a törvény és evangélium viszonyáról szól. A Bibliában nyilván másutt is bőségesen találunk anyagot ehhez a kérdéshez. A Galata levélnél maradvá világos, hogy Pál apostol itt nem az erkölcsi törvényt állítja szembe az evangéliummal vagy a hit általi megigazulással, hanem sokkal inkább a ceremonális törvényt; mert különbséget tehetünk a *lex eticus* és a *lex ceremonialis* között. A ceremonális törvények az ószövetségi, illetve a zsidó hagyományban az abból levezetett kultikus rendtartások sokaságát jelentik, míg az erkölcsi törvények az ember Istennel és embertársával való viszonyának a normáit jelentik; ennek magvaként a teológiában – Kálvin és mások nyomán – a Tízparancsolatot, a Hegyi Beszédet, a szeretet kettős nagy parancsolatát és az apostoli intéseket szokták megnevezni. Pál apostol a Galata levélben, amelyben olyanira hangsúlyos, hogy nem törvényből, hanem kegyelemből és hit által igazulunk meg, a törvény fogalmát kizárólag a ceremonális törvényre vonatkoztatja. Három különböző összefüggésben beszél erről. Azt mondja, hogy a címzett gyülekezetek soraiban tévántítók ólálkodnak és zavart keltenek. Szorgalmazták például a körülmetélkedést. Tehát a pogányokból lett keresztényeknek is alkalmazkodniuk kell a mózesi törvényekhez; ha nem is mindenikhez, de ehhez aztán feltétlenül. Ezzel szemben fogalmazza meg Pál azt, hogy: „ha körülmetélkedtek, Krisztus nektek semmit nem használ.” (Gal 5,2) Mert ezzel azt bizonyítjátok, hogy úgy véltetek: van egy törvény, egy isteni mérték, az ebben szereplő ceremonális előírásoknak a magam erejéből eleget teszek, hisz végül is nem túl nehezek, és ez a megváltás útja. Ez esetben viszont még nem értettétek meg, hogy mi is tulajdonképpen az evangélium, a megváltás és az abban nyert bűnbocsánat. Ez az egyik kérdéskör a Galata-levél törvény-értelmezésében.

A másikban a törvényről a kultikus étkezés kapcsán esik szó. Pál apostol, bármilyen meglepő ez, megfeddi Pétert, aki a pogányokból lett keresztényekkel kapcsolatban

bizonytalankodott egy ideig. Nagyon idegenül fogadta ő azt, hogy az evangélium rájuk nézve is érvényes; igen nehezen emésztette meg azt a forradalmi gondolatot, hogy Krisztusban nincsen görög és zsidó. Olyannyira gyötörte a kérdés, hogy álmában sem hagyta nyugodni. Az Apostolok Cselekedetében olvashatjuk azt a látomását, amelyben leereszkedik az égből egy hatalmas lepedő, telve mindenféle undok, kultikus-rituális értelemben tisztátalan állattal, miközben ő ezt a parancsot kapja Istentől: Fogjad és egyed! Mentsen Isten, Uram, tiltakozik Péter, én ilyen undokságokat soha nem vennék a számba! A válasz egyértelmű: Amit Isten megtisztított, azt ne mondd tisztátalannak. (ApCsel 10) Tehát ez a Péter egy adott alkalommal pogányokból lett keresztyének közösségében van, és velük együtt leül egy asztalhoz, mint jó testvér. Igen ám, de megérkeznek ugyanabba a társaságba olyan keresztyének, akik nagyon ragaszkodnak ahhoz, hogy zsidó-keresztyén nem ülhet le pogányokkal egy asztalhoz, még akkor sem, ha azok a Krisztus nevét vallják. Tehát ragaszkodnak ehhez a hagyomány diktálta kultikus törvényhez. Pál itt is világossá teszi, hogy ez így nincsen rendjén; hogy ez a fajta törvényhez való ragaszkodás, ami Pétert képmutatásba viszi, tehát a ceremoniális törvényhez való ragaszkodás ellentétben áll a hit általi megigazulással.

Vagy egy harmadik kérdéskör is, amely kapcsán az apostol bizonyos törvényerejűnek tekintett gyakorlatokat kárhozzat. Olyanszerű zavar ütötte fel a fejét ezekben a gyülekezetekben, amit ma leginkább a horoszkóp-kutatáshoz hasonlíthatnánk. Sokan kerestek ezekben a dolgokban valamiféle önértelmezést, és ennek hatása még a keresztyének között is megmutatkozott. Úgy hitték, hogy a csillagok állásában, a hold váltakozásában, és az ehhez képest meghatározott, kiemelt jelentőségű napokban valamiképpen kódolva van az emberi élet sorsa, és kibetűzhető belőlük a jövőendő. Erre vonatkozóan írja Pál rosszszállóan: azt hallok felőletek, hogy megtartjátok a napokat, a hónapokat, az évszakokat, az éveket; féltelek titeket, hogy hiába fáradoztam. (Gal 4,10-11)

Bizonyos tehát, hogy a galata levélen belül ott, ahol a törvény és az evangélium feszültségéről van szó, nem az erkölcsi, hanem a ceremoniális törvényekről beszél az apostol.

Másutt viszont nyilván olvashatunk az erkölcsi törvényről is. Pál apostol kétféleképpen beszél erről: a törvény egyrészt „szent, igaz és jó” (Rm 7,12); másrészt pedig a törvénynek „átka” (Gal 3,10–14) van. Milyen értelemben szent, igaz és jó? Abban, hogy ugyanaz az Isten adja a törvényt, mint aki elküldi az ő egyszülött Fiát, Krisztust e világba; mindkettőnek, a törvénynek és az evangéliumnak ugyanaz a forrása, tehát lényegi ellentétéről nem lehet szó. Ha ez így van, akkor milyen értelemben beszél Pál a törvény átkáról? Hogyan történhet meg, hogy a szent, igaz és jó törvény átokká változik, ellenemre fordul, sőt halálatot okozza? A félreértett törvény átkot hozó törvény: tévúton járok, ha nem látom világosan, hogy a törvény csak a mértéket állítja elem, annak a betöltéséhez szükséges erőt, lelket viszont nem közvetítheti. Ettől az átoktól szabadított meg Krisztus azzal, hogy „átokká lett érettünk” (Gal 3,13). A Korintusiakhoz írott második levél harmadik

részében az apostol a lélek és a törvény kapcsolatáról beszél, mégpedig úgy, hogy az erkölcsei törvény és az evangélium folytonosságát mutatja fel. Ha dicsőséges volt a Tízparancsolat, írja, olyannyira, hogy Mózesre, miután lejött a hegyről, rá sem nézhettek az arcát elárasztó ragyogó fényesség miatt, akkor mennyivel inkább dicsőséges a Lélek szolgálata. Ha dicsőséges volt a betű szolgálata, mennyivel inkább az a Léleké; itt nem ellentétéről van szó, hanem arról, hogy a Lélek valamiképpen meghaladja azt, ami előtte betűben kijelentettet. Ezt a gondolatot fejezi ki a legjelentősebb huszadik századi protestáns teológus, Karl Barth a kegyelem és törvény viszonyára vonatkozó szép hasonlatával: a kőtáblák helye a szövetség népe számára a frigyláda volt; a szövetség átöleli a törvényt, megelőzi és követi azt.⁸ A kegyelmi szövetség ládája viszont nem üres: benne nyugszik ennek a szövetségnek az Isten által kodifikált rendje. A törvény átka tehát a félreértett törvény és a félreértett – önmagát túlbecsülő – ember, miközben a törvény betöltéséhez szükséges erő, öröm és szabadság sehonnan máshonnan nem jöhet, csakis Isten kegyelmes ajándékként magától a Szentlélektől.

Egy másik értelemben is átok lehet a törvény: a félreértett törvény és a félreértett ember a farizeus magatartásában egyesül, ebből pedig szükségképpen következik valamilyen jogalap formálás a dicsekvésre, gőg, másokkal – a bűnösökkel – szembeni felsőbbrendűségi tudat, kérkedés. „Ezek az emberek kérlelhetetlenül szakszerű és bizalmatlan tekintetükkel csak úgy tudnak másokra nézni, mint akiket le kell ellenőrizniük a konfliktushelyzetekben hozott döntéseik alapján. (...) [A] farizeus cselekvése, amely nem tudatos rosszakarat, hanem a meghasonlott egzisztenciából származik, látszatcselekvés, képmutatás csupán”, írja Bonhoeffer az *Etikában*.⁹ „Hiszen kegyelemből van üdvösségetek a hit által, és ez nem töletek van: Isten ajándéka ez, nem cselekedetekért, hogy senki se dicsekedjék.” (Ef 2,8.9) Tehát a törvény és az ember alapvető félreértése mellett, ebben is megragadható a törvény negativitása: igen könnyen kérkedésre, dicsekvésre – és persze, örök teljesítménykényszerre – ösztökél! Vagy pedig – épp ellenkezőleg! – hiányosságainkkal, bukásainkkal, bűneinkkel szembesülve örök reménytelenségbe, kétségbeesésbe, az üdvbizonyosság elvesztésébe hajszol.

Két paradigma

Az egyháztörténet során a katolicizmus és a protestantizmus két különböző paradigmát képviselt: az előbbi mindig inkább harmóniában látta a törvény és a kegyelem, a *natura* és a *gratia* dimenzióit, míg az utóbbi folyamatosan a kettő ellentétére figyelmeztet. Az eredményekre gondolva például, Aquinói Tamás rendszerében a bölcsesség, bátorság, igazság, mértékletesség klasszikus görög erényeire ráépül a hit–remény–szeretet keresztény triász. És ahogy a bölcsesség, bátorság, igazság, mértékletesség nincs ellentétben a hittel, a

⁸ V.ö. BARTH: *i. m.*

⁹ Dietrich BONHOEFFER: *Etika*. Kolozsvár, Exit Kiadó, 2015. 186.

reménnyel és a szeretettel, hanem az utóbbi sor az előbbinek a kiteljesítése, ugyanígy tekint ez a szemlélet a törvény és a kegyelem összhangjára is.

A protestantizmus a 16. századi kontextust tekintve szintén joggal hangsúlyozta a kettő ellentétét. Miért? Azért, mert úgy látta – és minden bizonnyal jogosan –, hogy túlbujánzott az önerőből, az érdemszerzés heves és sok esetben farizeusi lelkületéből megszerezhető üdvösségnek a képzeté; túlbujánzott, és ezt bizony vissza kellett nyesni. Ilyen értelemben Luther valóban joggal hangsúlyozta a törvény és az evangélium feszültségét. Ám ő sokszor egyenesen e kettő kibékíthetetlen ellentétéről beszél anélkül, hogy különbséget tenne Pál értelmezése során az erkölcsi és a ceremonális törvények között. Ezt a fajta ellentétet nem látom igazolhatónak az apostoli levelekből.

A Krisztus-követő mai keresztyén számára a törvény és a kegyelem ugyanazon ellipszis két fókusza: mindkettő bizonyulhat az isteni jóság kimeríthetetlen forrásának, ugyanakkor mindkettővel vissza is lehet élni. A törvény a maga pozitív tartalma szerit: méltányosság. A folytatás öre. Miért állítom ezt? Mert ott, ahol következetesen érvényesül valamilyen szabály (és itt még nem is kifejezetten az erkölcsi törvényről beszélek!), kialakul a megbízhatóság levegője és közege. Számíthatok arra, hogy hasonló körülmények között holnap is annak a törvényszerűségnek megfelelően alakulnak a dolgok, mint amely a mai napot is meghatározta; sőt holnapután is. A megbízhatóság közeget teremt meg a törvény. Ezért láthatjuk benne a folytatás órét. Méltányosság, kiszámíthatóság, szerves fejlődés, megbízhatóság és mindaz, ami ezzel kapcsolatos: valóban nélkülözhetetlen az emberi élet számára. De hát a törvénnyel vissza is lehet élni. Az erkölcsi törvény pedig alkalmat nyújthat az önhitt moralizálásra. Mikor lép be a törvénynek ez a fajta kísértése és átka? Amikor úgy gondolom, hogy ennek a mértéknek és a mérték beteljesítésének én magam vagyok az ura és garanciája. Nincs szükségem a Szentlélekre, nincs szükségem a Betű és a Lélek egészséges összjátékára, hanem ura vagyok annak.

A másik oldal: az evangélium jó híre. A lehetetlenné vált folytatás folytatásának a jó híre. Isten és ember vonatkozásában lehetetlen a kapcsolat az arasznyi létbe zárt ember és a végtelen Isten között, a véges emberi értelem és aközött, Aki minden értelmet felül halad. De még ennél is lehetetlenebb emberi oldalról áthidalni a szent és a bűnös közötti szakadékot. Kérlelhetetlen ontológiai szakadék ez – és mégis helyreáll a kapcsolat Krisztusban: a lehetetlen folytatás folytatódik. Ugyanez történik az emberi kapcsolatok szintjén, a megbocsátás krisztusi csodájában. Az evangélium tehát jó hír. De az ellipszisnek ezzel a pontjával ugyanúgy vissza lehet élni: alkalom lehet az olcsó kegyelem igénylésére. Pál apostol azt mondja, hogy ha a bűn megnövekszik, még nagyobb lesz a kegyelem. (Rm 5,20) Milyen esetben? Ha a kegyelem valóban legyőzi azt a bizonyos bűnt; a szakadékot átívelő híd nyilván hosszabb, mint a két part közötti távolság. És ha mégsem győzn le, és a híd belevész a szakadék parttalanságába? Ezzel a félelmetes lehetőséggel kapcsolatban mondja a francia filozófus, Vladimir Jankélévitch: „A szeretet per definitionem fény, mely képes arra, hogy áttörje a tömény éjszakát. Ha azonban ez a szeretet-nyaláb mégsem hatol át

a sötétségen, mit gondoljunk akkor? Ez a filozófia keresztje, többet nem mondhatok róla.”¹⁰ Vétkezzünk hát, hogy annál nagyobb legyen a kegyelem? – ismétli meg az apostol a kegyelemtanát félreértő és kigúnyoló ellenfeleinek a kérdését. Távolság legyen, szó sem lehet róla! – válaszolja egyértelműen. Felvillantja tehát annak a kísértését, hogy az ember maga csalafintaságában előre számít az amúgy is bejövő kegyelemmel, mert úgy mond, Isten mestersége az örök megbocsátás. „Tehát az olcsó kegyelem bűnbánat nélküli bűnbocsánat meghirdetését, gyülekezeti fegyelem nélküli keresztséget, bűnök megvallása nélküli úrvacsorát, személyes gyónás nélküli feloldozást jelent. Az olcsó kegyelem követés nélküli, kereszt nélküli kegyelem, az emberré lett Jézus Krisztus nélküli kegyelem.”¹¹

A törvény három szerepe és a Hegyi beszéd

Kálvin nyomán a teológiában a törvény hármasságáról, funkciójáról beszélünk (*triplex usus legis*). A legkézenfekvőbb az *usus politicus*, a törvény mint közösségeket meghatározó, szervező és fegyelmező szabályrendszer, akár egyházi, akár világi-társadalmi entitásról van szó; leginkább a „fék” metaforája fejezi ki ezt a szerepet. A törvény *pedagógiai* szerepe arra a Pál apostolnál olvasható gondolatra épül, miszerint „a törvény Krisztushoz vezérlő mesterünkké lett.” (Gal 3,24) Ezt Luther igen határozottan úgy értelmezte, hogy a törvény legfőbb szerepe az, hogy kimutassa tehetetlenségünket és arra való képtelenségünket, hogy előírásainak eleget tegyünk – legyen szó akár a Tízparancsolatról, a Hegyi Beszédről, a szeretet kettős nagy parancsolatáról, vagy éppen az apostoli intések soráról. Ez a felismerés valósággal oda kényszerít „a kegyelem királyi székéhez”; így vezet el tehát Krisztushoz, ahogyan az ókori rabszolga-pedagógus ura reá bízott gyermekét elvezette a tanító mesterhez. Luther számára tehát a törvény mindenek előtt az emberi lehetetlenség és tehetetlenség mértéke, amely szüntelenül vádol, és amelyben mint valami tükörben szemlélhetjük saját arcunk szennyfoltjait. Kálvin számára viszont ebben még nem merül ki Isten törvényének a szerepe; a már Krisztusra talált, újjászületett ember életében a mindennapos megszentelődésének az útján további ösztönző erőt, mértéket, iránytűt jelent. Fel sem merülhet az, ahogy Pál apostol gondolatában sem merült fel soha, hogy ilyenként a törvény ne lenne hasznos és fontos a keresztyén ember számára.

És a Hegyi Beszéd? Ennek értelmezése meglehetősen változatos képet mutat. Voltak, akik egy leszűkített aszketikus értelmezés szerint úgy gondolták, hogy ennek igen magasra állított erkölcsi mércéjét csakis a világból kivonulók teljesíthetik, így hát kizárólag ők lehetnek e beszéd címzettei. Mások úgy vélték (például Tolsztoj, Gandhi), hogy a Hegyi Beszéd nem más, mint a társadalom békés, erőszakmentes átalakításának a politikai receptje. Azok a teológusok, akik az őskeresztyén gyülekezetek éltét leginkább meghatározó tényezőt a Jézus közeli visszajövetelének a várásában látják, úgy vélik, hogy ő egy

¹⁰ Visky S. Béla: *A filozófia keresztje*. Exit Kiadó, Kolozsvár, 2016. 225.

¹¹ V.ö. D. BONHOEFFER: *Követés*. Luther Kiadó, Budapest, 2007.

bizonyos interim-etikát hirdetett, amelynek a radikalitását komolyan lehetett venni a küszöbön álló vég előtt.

Ezek az értelmezések mind-mind leszűkítik a Hegyi Beszéd, illetve Isten uralmának egyetemes igényét, amelyhez Bonhoeffer olyan nyomatékosan ragaszkodik ennek magyarázatában, a *Követésben*, valamint az *Etikában*. Ezzel persze még nem oldjuk fel azt a mindenkori ellentétet, amely a Hegyi Beszéd egyéni, illetve politikai alkalmazhatósága között feszül. Hisz valóban nem könnyű belátni, hogy a személyes, a kisközösségi és az egyházi kegyességen túl hogyan lehetne a kényszerítő hatalommal legitim módon élő államvezetést a „fordítsd oda a mások arcodat is” maxima alapján megalapozni és működtetni.

Végszó helyett

Jacques Derrida francia filozófus mondja: „A Szentről csak az a sejtésem van, hogy köze van ahhoz a reményhez, amely szerint távoli leszármazottaim valamikor egy olyan globális civilizációban élnek majd, amelyben igazándiból a szeretet lesz az egyetlen törvény.” Tehát a Szent képzetéhez jellegzetesen annak a reménysége kapcsolódik, hogy a jövőben „a szeretet lesz az egyetlen törvény”.¹² Ez egy szép gondolat, de itt az elemző értelem rögtön azt kérdezi, hogy milyennek is kell elgondolnunk egy olyan világot, amelyben a szeretet maga a törvény. Tudjuk, hogy ilyen formális meghatározásokkal sokan próbálkoztak, Augustinus például a közismert maximában: *ama et fac quod vis*, szeress és tégy, amit akarsz. Csak-hogy mindig vissza kell kérdezni, hogy mi ennek a szeretetnek a tartalma, kritériuma? Mert bizonyára nem az ember egoista birtoklási vágya, vagy az érosz hetykesége, hanem csakis az, ami megfelel a *Szeretethimnusz* (1Kor 13) minden egyes kitételének. Vagy annak, amit a Heidelbergi Káté a jócselekedet ismérveiről tanít: igaz hitből van, Isten törvényének mindenben megfelel, és az ő dicsőségére szolgál. A szeretet tartalmának a keresése visszautal a törvényhez, a törvény lelkének a kutatása pedig a szeretethez. Ez a körtánc a mi egyetlen otthonunk. Hisz a szeretet nélküli törvény zsarnoki, a törvény nélküli szeretet viszont zabolátlan.

De mit gondoljunk azokról a történelmi és egzisztenciális határhelyzetekről, amikor például az igaz beszéd parancsa szembe kerül a felebarátért viselt felelősség, az iránta tanúsított irgalmasság és szeretet követelményének a törvényével? A klasszikus példa szerint Immanuel Kant a maga idealista etikájának megfelelően azt követeli, hogy akkor is mondjunk igazat, ha éppen a barátunkat halálra kereső gyilkos szegezné nekünk a kérdést, hogy az üldözött nálunk rejtőzik-e? Ha tényleg nálunk talált menedékre, mi pedig az igazat mondás kötelezettségére hivatkozva kiszolgáltatjuk, azzal az érette való felelősségünket, a felebarát élete védelmezésének a kötelezettségét áruljuk el. A törvény mondja

¹² HANKISS, 202.

meg, mi a szeretet tartalma, a szeretet viszont felülírja a törvényt, éppen a törvény lelkének, szándékának engedelmeskedve, adott esetben ennek a betűje ellenében. Ismételjük: határhelyzetekről van szó, amelyben a cselekvés mértéke mindig csakis kivétel lehet, de sohasem tehető szabállyá! Tiszteletre méltó Augustinus elvi hajthatatlansága: ha valakinek az üdvösségét válthatnám meg egy hazugsággal, akkor sem tennék ilyet. A morális cselekvés címzettje viszont – ebben pedig Bonhoeffernek van igaza – sohasem az absztrakt etikai mérce, hanem mindig a valós ember. Ennek megalapozása pedig éppen az, hogy a keresztény etikai tájékozódás sem csupán elvi mércéhez, hanem az élő Krisztushoz alkalmazkodik. „A törvény nélkül valóknak törvénytől kivéltévé lettem, noha nem vagyok Isten törvénye nélkül, hanem Krisztus törvényében való, hogy törvény nélkül valókat nyerjek meg.” (1Kor 9,21) A „Krisztus törvénye” szintagma önmagában is az ő személyén, és így a személyességen tájékozódó törvényt jelent, nem pedig csupán a Krisztus új előírásainak sorát, amely radikalizálja a régít, vagy éppen ellentmond az arra hivatkozó hagyománynak. Az őiránta való szeretet – és ennek nyomán a valós ember iránti szeretet – némelykor olyan tetteket követelhet (a zsarnok elleni összeesküvés, például), amelyre nézve érvényes a mártír gondolkodó kijelentése: „A szabad felelősségvállalás emberét mások előtt igazolja a szükség, önmaga szemében felmenti lelkiismerete, Isten színe előtt azonban egyedül az irgalomban reménykedhet.”¹³

Felhasznált irodalom

- BARTH, Karl: *Evangélium és törvény*. Budapest, Kálvin Kiadó, 1996.
BONHOEFFER, Dietrich: *Követés*. Budapest, Luther Kiadó, 2007.
BONHOEFFER, Dietrich: *Etika*. Kolozsvár, Exit Kiadó, 2015.
BRUNNER, Emil: *Wahrheit als Begegnung*. Berlin, Furche-Verlag / Zürich, Zwingli-Verlag, 1938.
HANKISS Elemér: *A Nincsből a Van felé. Gondolatok az élet értelméről*. Budapest, Osiris, 2012.
NIETZSCHE, Friedrich: *Korszerűtlen elmélkedések*. Budapest, Atlantisz Könyvkiadó, 2004.
VISKY S. Béla: *A filozófia keresztje*. Kolozsvár, Exit Kiadó, 2016.
http://www.babelmatrix.org/works/hu/Pilinszky_J%C3%A1nos/El%C3%A9g

¹³ BONHOEFFER: *Etika*, 166.

*Bognárné Kocsis Judit*¹

The Teaching and Educational Traditions of the Reformed Church

Abstract.

The Hungarian Reformed Church was a so-called „church of schools” for hundreds of years. It means that even in the time between WW. I and WW. II it owned more schools than churches. The number of Reformed schools is significant even today.

According to the Educational Act of the Hungarian Reformed Church, the aims and tasks of Reformed schools are clear and among them appears the function of giving equal chances.

This function has two main tasks: in one hand it admits socially disadvantaged children and on the other hand it provides those in need with financial aid and support. Several foundations give regular social aid in forms of scholarships and support of higher education and trips, the money is donated by alumni.

Sándor Karácsony claims that only Reformed people and communities are able to maintain Reformed schools; people who „are ready to serve and sacrifice”² He considers donation to be the only solution as it is written in the Bible. He expects not only adults to do so but Reformed students too. He would like to bring alive an old tradition when every student gave a little amount of their pocket money to other children. This tradition teaches children what charity is, which is necessary for the Reformed to survive.

The so-called „particula”-system should also be mentioned among Reformed historical traditions. It helped in supporting talented students by financing their education.

Reformed educational traditions evolved in a social environment based on religious moral values. The main task of Reformed pedagogy is to continuously activate divine notions in this continuously changing world. Protestant teachers must do their daily work according to the Gospel of Christ.

Keywords: Reformed pedagogy, Reformed spirituality, teaching practice

1. Introduction

The Hungarian Reformed Church was a so-called „church of schools” for hundreds of years. It means that even in the time between the two world wars it owned more schools

¹ A veszprémi Pannon Egyetem Neveléstudományi Intézetének és a Pápai Református Teológiai Akadémiának oktatója, bkocsisj@almos.uni-pannon.hu

² KARÁCSONY S.: *A magyarok Istene*. 2004, 92 p.

than churches. The number of teachers was significantly higher than that of priests and more money was spent on culture than on spiritual work or spiritual care. Thus Reformed education and culture were in a tight relationship.

The concepts of education, teaching and Reformed spirituality applied in schools underwent in a developmental process for centuries. The basic principles of Reformed pedagogy were defined by Jean Calvin and his notions. He highlighted the role of school in education

Since four out of five of the Reformed lived in the countryside, the Reformed Church targeted villages. In the Reformed press several articles dealt with services and work in the congregations as well as difficulties in the peasants' everyday life and education. Talented but poor children were financially supported and given help in order to get into higher education. This initiation started out in Sárospatak, but soon a lot of colleges followed, e.g. Pápa, Nagykőrös, Hódmezővásárhely, Miskolc and Szeghalom.

These days when traditional Christian ideas are surpassed, schools and the church have to make the traditions of Reformed education understandable and acceptable for modern people.

2. Historical heritage in the practice of Reformed teaching/education

Helping in the formation of the personality, shaping the student's general view of life, transmission of values of the community, and transferring knowledge based on solid moral base are essential features of Reformed pedagogy.

Reformed pedagogy has to be modern and at the same time traditional, so we have to apply the results by our Reformed ancestors in our days. We should not look ahead but upwards, should not go ahead but return to something, should not develop but perfect what the ancestors found real and exemplary³.

Looking back to the past we can find special features that characterise Reformed pedagogy:

- a) Demand on general intelligence and the idea of the scientist teacher. They are Reformed educators who are outstanding on their research area, hold a doctoral degree, so their knowledge is extremely deep and thorough. The Reformed educational system plants the desire for knowledge as well as diligent, active and responsible behaviour in students at an early age, in the school as it is shown in the followings. Sándor Karácsony, professor of educational sciences, claims that a teacher has to be a well-prepared thinker, who strives to make the students and himself do their best. He emphasizes the correct transmission of the teaching material, however, opposes the word „education”. In his opinion this word presupposes a one-way act directing downwards that expresses that the student is uneducated thus

³ GYÖRI I. J.: *Magyar reformátusként Európában – a pedagógus szemével.*, 2008, 30 p.

needs education. Karácsony rejects the dictatorial nature of education emphasizing its democratic and tolerant nature because only this leads to development (Bognárné Kocsis, 2010:67).

- b) *Particula-system*. The elementary and secondary schools centred around big, historical colleges thus building up a so-called *particula-system*. There was a tight relationship between the central school and the *particulae*. Colleges supported the institutes belonging to them by curricula and books and also taught teachers and pastors of the congregations maintaining the schools. Pastors and teachers felt responsibility for sending the most talented children to the college. The most outstanding students of the college took jobs in the *particulae* as *praeceptors* (senior teachers) in order to earn a little money. Besides teaching they studied under the guidance of a pastor or a rector. After spending 2–3 years in the particular, they returned to the central college to complete their studies (the senior student is called *redux*). Then Reformed youngsters could return to teaching as *rectors*. They spent only a few years teaching while they were collecting money or looking for patrons to support their studies abroad. There were *rectors* who did not want to go abroad, they got a *domi doctus* degree and could work as pastors, lawyers or notaries. We can say that the *particula-system* will develop again since most Reformed elementary school students continue their studies in Reformed colleges.
- c) *Peregrinatio* – international connections, studies abroad. International connections played a central role in forming the attitude of the school. *Peregrination* as a protestant tradition had an important role in the 16th and 17th centuries. Protestant students visited mainly protestant universities under the support of their colleges and there they could deepen their knowledge, write scientific works and observe the given country's characteristics. The studies abroad resulted in changes in their attitudes. Returning home they taught in the college for some years using what they learnt abroad thus exhilarating the world of Hungarian science and culture.
- d) *College, boarding school system*. Reformed colleges have determined Reformed education for centuries. Their efficiency has been/is based on the strong ties between the school and the dormitory and the closed and family-like atmosphere. The strict system of the college required the appointment of responsible persons and programs student participated together. Traditional posts are: *apparitors* (superintendent for a week), *vigils* (watch guards at the gate), *praeceptors* (the oldest students who are teachers too). *Praeceptors'* task was, for example, to comprehend moral rules on certain days of the week, to explain them to the students and to make them obey these rules. The *sedes* is the body of student self-government, the *presces* (collective devotion at weekends) is part of college life. As far as education is concerned, room intendants have important role too. One or two older student is responsible for the order in the room, they organize and direct the life of the little community. Another considerable one among the student societies is the

choir (Kántus). The college is a society in which young people educate young people and teach them the Reformed values and puritanism with the help of the power of community.

- e) Reformed willingness to argument and critical thinking. The spread of Protestantism opened a possibility to the spread of critical thinking and arguments. Questioning dogmas is the basis of academic thinking. Reformed schooling is based on these principles and one of its characteristics is attempting to provide students with a total view of the world so it offers options instead of a ready-made view of the world. It is a fact that the Reformed attitude is clearly expressed, but students have the option whether to follow it or not. During the history of Reformed education, students had the possibility to share and discuss this opinion. Open discussion (*disputa*) has been a significant element of Reformed life since the Reformation. In the pedagogical program of today's Reformed schools you can discover the demand for open discussions with openness to each other's opinion.
- f) Financial support, equal treatment. Besides strictness and soldierly discipline, a great emphasis is put on supporting children in need. Poor students got some from the allowance of wealthier students. They received financial aid, a certain amount for clothes every year, so-called loaf-aid (2 small loaves of bread a day), which meant sometimes 4 loaves daily. In addition they received scholarships both national and international, in dependence of the school results. Sándor Karácsony, professor of educational sciences, who had the greatest effect on Reformed pedagogy claims that only Reformed people and communities are able to maintain Reformed schools, people who „are ready to serve and sacrifice”⁴. „When I was a student, the printed year book of the Reformed college was very thick, much thicker than that of any other schools. Listing hundreds of foundations made it so thick”⁵

The key to survival of Reformed schools is donation, as it reads in the Bible. In order to build the future Reformed people have to unite adults and children alike according to what they learned in the college. Sándor Karácsony suggests the revival of the „two-fillér” tradition. According to this tradition every student gave two fillérs from their pocket money to help others in need. This gives a good basis of developing charity into a habit.

To be able to help others, the donators have to have good financial background which is a result of a hard-working and active life. Karácsony emphasizes the importance of work and a continuous desire to act for the glory of God. He provides the example of some young Swiss millionaires, who want to support their community by covering the costs of a Reformed homeless shelter. To fulfil their promise they have to work hard.

⁴ KARÁCSONY S.: *A magyarok Istene*. 2004, 172.

⁵ Idem. 171.

This attitude makes them different from other, average rich people. According to Karácsony they are people of the soul.⁶ Reformed teachers felt responsibility for poor students, Sándor Baksay, for example, often bought them bakery products from his own salary.⁷

The unique Reformed schooling system made it possible to poor students of hard times to belong to the forefront of Europe as far as quality and spirituality is concerned.

3. The characteristics of the former teaching practice of Reformed Church schools

The first semester of school lasted from 19 March (the name day for the name József) to 9 October (the name day for the name Dénes). The second semester lasted from 9 October to 19 March. There was teaching both in the morning, three lessons, and in the afternoon, also three lessons, except for Wednesdays and Saturdays, when there were only two lessons in the morning and two lessons in the afternoon. The summer holiday lasted for a month, but even then, there was one lesson of practice and teaching on weekdays. The autumn holiday, with consideration to the grape harvest, lasted for two weeks. In addition, there were two, one-week long vacations for the students. On major holidays, students only had to go to church, but on the next school day, they were asked to give a report on the content of the sermon. The basic method of education was practice.

Students were seated at desks according to their performance; the better someone studied, the more towards the front they were seated. The teachers determined the order, and the students had to accept their decision.

There were two forms or working methods of nurturing student talents in Reformed Church schools:

1. *Provocatio* (challenge): it became a practice among better students that the one sitting more towards the back, that is, the student whose performance was weaker, challenged his or her classmate sitting in front of him or her to a competition to be able to get ahead. This practice was typical mainly in the subject of Latin.

2. *Supplicatio* (collection of crops and donations): the older students went to churches far from their boarding-school; they travelled all over the country and collected money. They gave 80% of the donations to the boarding-school, thus contributing to its operation. During their journey they gained a wealth of experience, obtained information regarding the situation in the country, and acquired some folk culture which they also shared with their classmates (e.g., folk songs, new poems).

⁶ BOGNÁRNÉ KOCSIS J.: *Karácsony Sándor pedagógiai modellje és recepciója a református felsőoktatásban*, 2010 42 p.

⁷ SZABÓ Sándor: *Baksay Sándor pedagógiai hitvallása*, 2008, 136 p.

4. The present-day practice of Reformed Church schools

Most of the Reformed Church schools were organized after 1989, mainly in reclaimed buildings (except for the Budapest and Debrecen Theological Seminaries and the Debrecen Grammar School and Student Hostel). The academic year 2012/2013 has brought significant changes in the Reformed Church public education; Reformed Church education began in another 23 places.

Changes in public education tasks in the Reformed Church public education compared to the previous academic year:⁸

The education department of the Synod of the Reformed Church in Hungary has stated in an announcement that 38,669 full-time, 348 part-time (evening training) and 206 correspondence students started their studies in Reformed Church schools in 2011. This number has increased by 9,400 and 900 in the full-time and part-time (evening) trainings respectively by 2012. In the examined year, the number of Reformed Church nursery schools increased from 47 to 53, the primary schools from 76 to 105, the secondary grammar schools from 28 to 33, the vocational secondary schools from 8 to 15, and the vocational schools from 3 to 9. The number of Reformed Church elementary art schools grew from 14 to 18, the special education institutions from 6 to 7, the student hostels from 21 to 22, the pedagogical specialized services from 2 to 3, while there is still only one pedagogical institute. The number of Reformed Church maintainers changed from 81 to 97. The number of teachers working at Reformed institutions in 2011–2012 was approximately 3,000, which has increased by approximately 650 this year.⁹

Table 1. Changes in the Reformed Church public education according to types of institutions¹⁰

Type of institution	2011/2012	2012/2013	2015/16	2016/17
Nursery School	47	53	68	73
Primary School	76	105	115	102
Secondary Grammar School	28	33	35	34
Vocational Secondary School	8	15	16	15
Vocational School	3	9	9	6
Special Education Institution	6	7	4	3
Student Hostel	21	22	22	23

Reformed Church educational institutions can be divided into two categories:

⁸ <http://reformatus.hu/mutat/7231/>. Downloaded: 7 November 2014.

⁹ http://belfold.ma.hu/tart/cikk/a/0/142410/1/belfold/Joval_tobb_gyerek_jar_egyhazi_is_kolaba_ovodaba

¹⁰ Prepared based on the website www.reformatus.hu.

- the first group is made up of the so-called „schools of changed signboards,” i.e., schools where only the maintainer has changed, with a change of signboard, name, and the inclusion of two religious education lessons into the school timetable. So, the head teacher, the teaching staff, the other personnel, the inner world of the school, and the equipment remained the same. Naturally, the teaching-educational mentality could not change overnight in these schools, and so it is a source of many problems.

- the other group is the slower, but safer way, i.e., a teaching staff that accepted the teaching and educational concept in accordance with the church’s norms has started teaching in an empty building. Thus, they built the system from the bottom up, and in these institutions, there are less problems.

According to the Public Education Law of the Reformed Church in Hungary, the objectives and functions of the Reformed Church public educational institutions maintained and operated by the Reformed Church in Hungary are:

- forming their students into cultured people of strong character; respecters of universal human values; and faithful, self-sacrificing and creative citizens of the Hungarian homeland and nation, who are always willing to absorb, enrich, convey and pass on the real values of the inherited and the contemporary culture;

- educating its Reformed Church students to become confessing members of our Church,

- and its non-Reformed Church students, while guaranteeing free practice of their religion, to honour the values of their own denomination and of the Reformed Church.¹¹

In view of the objectives presented above, let us examine the possible functions of the Hungarian Reformed Church schools today:

1. The teaching-educational function: this is the most important task, as with all other schools.

2. Education for Reformed Church identity and life: it is not exclusively the task of religious education classes but rather of the whole school; it can be achieved not by the power of words but rather by modelling.

3. Value transmission function: students receiving a Reformed Church education can get to know, at their school, a Christian moral value system that stands on solid foundations.

4. (Religious) Socialisation function: due to home training being pushed into the background, school socialisation, the process of religious socialisation and performing related activities, are more and more emphasized, e.g., learning behavioural norms, standard greetings, dress norms, customs.

¹¹ http://www.reformatus.hu/data/documents/2012/03/14/1995_I_2005_II_tv.pdf

5. Socio-political function: Reformed Church schools with their quality, high standard education, where a key factor in the scientific community. The continuation of the legacy, the work carried out at schools, is the pledge for future intellectuals.

6. Function of ensuring equal opportunity: this function appears in the supporting of socially disadvantaged students on the one hand, and enhancing students' sensitivity to the afflicted, and the education of students towards that end on the other hand.

The former is displayed primarily in the process of closing the gap and differentiated employment on the one hand, and in the form of specific financial assistance on the other hand. Many foundations provide regular social assistance to the needy, as well as scholarships and financial assistance from the donations of the alumni to those who need it for continued education and excursions.

Supporting the needy is our duty not only within our national borders, but outside as well, thus education thereof will also be present in schools.¹²

Act CXXV of 2003 on Equal Treatment and Promotion of Equal Opportunities is valid for Reformed Church schools as well. Reformed Church educational institutions have developed an equal-opportunity program in which, after a situation analysis, they worked out and defined the objectives and tasks that ensure and help equal opportunities.

We can also see a good example of ensuring equal opportunities in the spirit of Christian love in a Reformed Church kindergarten. Based on the decision of the staff, they declare that they shall educate, together with the other children, the physically handicapped children – those who use devices that help them move in the safest way possible, or disabled children who move around without any aid – as well as the visually impaired and mildly hearing impaired children among the sensory (visual/hearing) disabled. (Bethlehem kindergarten program of the Reformed Church of Rákosszabá¹³)

Among the Reformed Church public educational institutions, I examined in more detail the current (valid from 2010 to 2016) equal opportunity plan of the Grammar School of the Reformed College of Pápa. The program defines its tasks in the spirit of Christian commitment with regard to full adherence to the principle of non-segregationist and equal treatment. They consider it important, for example, that disadvantaged students participate in extra-curricular activities in greater numbers, and also that the institution be in close cooperation with social and child welfare services. To be able to carry out all these tasks, the educational institution ensures the training and ongoing further training of teachers for the sake of effective inclusive education, the identification of social and family problems, and public educational equal opportunities. The program emphasizes the importance of taking part in methodology trainings relating to closing the gap among the students; state-of-the-art inclusive pedagogy; differentiating methodology; and procedures that develop key competences.¹⁴

¹² GYÖRI I. J.: *Magyar reformátusként Európában – a pedagógus szemével.*, 2008, 28–34 p.

¹³ Source: <http://betlehemovoda.suliweb.net/>

¹⁴ Source: <http://refi-papa.hu/Dokumentumok/eselyegyenlosegi.pdf>

5. Summary

Reformed Church pedagogy has a centuries old tradition of ensuring equal opportunities and equal treatment. Reformed Church teaching and education have proven themselves in the cases of a number of students who turned out to be key people of our Hungarian history: e.g., the talents of Sándor Petőfi, János Arany, Mór Jókai and Mihály Csokonai Vitéz were able to flourish within these frameworks.

The true personality of a Reformed man manifests itself in community, in relating to other people, in the behaviour shown to them. This behaviour is a challenge and task for a lifetime, since it takes service and often sacrifices to acquire it. The Reformed Church system of teaching and education is a system that rests on disciplined, diligent, active and biblical foundations. Its effectiveness has been proven throughout the centuries.

The teaching and educational traditions of the Reformed Church were strengthened in a social and spiritual context that was based on a Christian value system. It is the challenge of Reformed Church pedagogy to convey the Protestant thought and value system in an ever-changing world around us. The duty of Protestant teachers is to do their work in the spirit of the Bible in their daily educational activities.¹⁵

The following credo from 1982 strongly defines a Reformed Church consciousness:

“We believe that in a world in which injustice and hostility are widespread, (God) is the God in a special way of the suffering, the poor, and the disadvantaged, and He calls his Church to follow him in this, to administer justice to the oppressed, to give bread to the hungry, to free the prisoners and to make the blind see, to support the oppressed, to help the widow and the orphan, and to stand in the way of the ungodly [...] thus the Church has to stand by the suffering and defenceless people, which means among other things that the Church rejects all forms of injustice and fight against them.”¹⁶

Bibliography

Bognárné, Kocsis Judit, *Karácsony Sándor pedagógiai modellje és recepciója a református felsőoktatásban [The Pedagogical Model and Its Reception of Sándor Karácsony in the Reformed Church Higher Education]*, Pápa: OOK Press Publishing House, 2010 ISBN 978-615-5044-09-0

¹⁵ BOGNÁRNÉ KOCSIS J.: *Református történelmi hagyományok az informális tanulás és az esélyegyenlőség érdekében*, 2014, 117–125 p.

¹⁶ BUSCH, Eberhard: *Református. Egy felekezet arculata*, 2008, 169 p.

- Bognárné, Kocsis Judit, *Református történelmi hagyományok az informális tanulás és az esélyegyenlőség érdekében* In: Golubeva Irina (szerk.): A kulcskompetenciák fejlesztése a formális, a nem formális, valamint az informális tanulás során a társadalmi kohézió és esélyegyenlőség biztosítása érdekében. Konferencia helye, ideje: Veszprém, Magyarország, 2013.06.07 Veszprém: Tanárok Európai Egyesülete, 2014. ISBN: 978-963-08-9685-6
- Busch, Eberhard, *Református. Egy felekezet arculata [Reformed. The Image of a Denomination]*, Budapest: John Calvin Publishing House, 2008 ISBN: 978-963-558-118-4
- Calvin, John, *A genfi egyház kátéja [The Catechism of the Church of Geneva]*, Budapest: John Calvin Publishing House, 1998 ISBN 963 300 729 1
- Győri I. János: *Magyar reformátusként Európában – a pedagógus szemével*. In: Pompör Zoltán (szerk.), *Református pedagógus identitás I*. Budapest, RPI, 2008 ISBN: 978-963-9700-40-6
- Karácsony Sándor: *A magyarok Istene*. Széphalom Könyvműhely, Budapest 2004. ISBN: 963-9373-82-6
- Szabó Sándor: *Baksay Sándor pedagógiai hitvallása*. In: Pompör Zoltán (szerk.), *Református pedagógus identitás I*. Budapest, RPI, 2008. ISBN: 978-963-9700-40-6
www.bocskai.halasztelek.hu/.../Pedagogiai%20program.doc. Date of last download: 7 September 2015
- <http://reformatus.hu/mutat/7231/>. Downloaded: 7 October 2016
- Based on the website www.reformatus.hu. Date of last download: 7 November 2014
- http://www.reformatus.hu/data/documents/2012/03/14/1995_I_2005_II_tv.pdf.
Downloaded: 12 March 2015
- <http://betlehemovoda.suliweb.net/> Date of last download: 7 November 2014
- http://belfold.ma.hu/tart/cikk/a/0/142410/1/belfold/Joval_tobb_gyerek_jar_egyhazi_iskolaba_ovodaba. Downloaded: 12 March 2015

Lukács Olga:¹

A „reunió” vitája a Reformáció 300. évfordulójának küszöbén

The Dispute of the “Reunion” on the Threshold of the 300th Anniversary of the Reformation.

In the era of Enlightenment, independent thinking became highly significant for the modern man, who has built up a world-culture, which sought to be rid of the church tutelage. In the early 19th century, Protestant churches have responded differently to the strong secularization. They realized that society has changed and the old relations have been terminated. Consequently, many church-members did social work, helping the poor, creating nursing homes, etc.

By contrast, the Roman Catholic Church refused all kinds of innovative changes and contact initiations. Thus, conservatism and restoration efforts came into view in the Catholic Church. In fact, the consolidation of the old Catholic tradition by new dogmas was attempted. Both on the Catholic and the Protestant side there were rationalists and romantics, whose enthusiasm for the union reached a point, where they considered that the reunification of not only the Protestants, but of all Christian denominations was possible.

These and other such efforts, which aimed at “*assimilation*”, strengthened especially around the tercentenary of the Reformation. Such opinions came forth on both sides that the most worthy celebration of the rupture that had occurred three hundred years ago would be if the Protestants returned into “*one flock*”.

The attempts at a union in the early 19th century have failed; therefore those who wished a union realized that there were insurmountable obstacles preventing it. These obstacles were primarily emotional and political conflicts, which were, in fact, the seeds of doctrinal and historical barriers.

Keywords: union, reunion, Protestant union, union attempts, the impact of the Enlightenment on the Church.

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

A 19. század az élet minden területén jelentős fejlődést hozott, amelynek alapjai a 17–18. századig nyúlnak vissza. Nagyméretű változások figyelhetők meg gazdasági és szociális területen, többek között a vezető kultúr államok rohamos iparosodása, a modern nagyvárosok születése, következésképpen a vidékek háttérbe szorulása, az ipari munkásság, az újgazdagok kialakulása, valamint a társadalmi rétegződés. Mindezek háttérében az alsóbb néposztályok javuló iskolázottsága állt. Ugyanakkor a politikai életben is változások léptek fel, elsősorban a politikai jogok kiterjesztése, illetve a népek szabad alkotmányos és nemzeti államrendek létrehozására való törekvése által. Természetesen, mintegy következményként, a szellemi élet területén is jelentkeztek a kort jól meghatározó változások.²

Az új korszak beköszöntésével a keresztyén felekezetek is a megújulás korszakába léptek. A felvilágosodás korában a modern ember számára az önálló gondolkodás vált fontossá, s egy olyan világkultúrát épített, amely igyekezett megszabadulni az egyház gyámkodásától. Párhuzamosan, e tendenciákra válaszként, a teológusok és a filozófusok a hitéletet, illetve a keresztyén vallásgyakorlatot igyekeztek megmenteni. Ennek következtében új filozófiai és teológiai felfogások jelentkeztek, mintegy ellensúlyozva a felvilágosodás jól meghatározott filozófiáját.

A 19. század elején a protestáns egyházak különbözőképpen reagáltak az erős szekularizációra. Ebben a korban kétféle vallásos fellendülésről beszélhetünk: egyrészt beindultak az „*ébredési mozgalmak*”, amelyekben a klasszikus reformátori elvek mellett nagy hangsúlyt fektettek az ember vallásos tapasztalataira; másrészt pedig, akik nem akartak visszatérni a régihez, hanem a romantika szellemében „*korszzerű*” teológiai válaszokat kerestek. Közülük legfontosabb Friedrich Schleiermacher³ teológiája, amely az ember vallásos érzéseire alapozott, igyekezve kibékíteni a keresztyén hitet és a modern kultúrát. Ezáltal vált Schleiermacher a modern liberális teológia úttörőjévé.

A protestáns egyházakat sem hagyta érintetlenül a tény, hogy az új, szekularizáció útjára indult társadalomban a keresztyénség visszaszorult, annak okán, hogy az új polgári réteg már nem tartott igényt az egyházi életre olyan mértékben, mint korábban, vagy akár

² Ld. Karl HEUSSI: *Az egyháztörténet kézikönyve*. Budapest, Osiris Kiadó, 2000; James I. PEAKER: *A megújulás teológiája*. Kolozsvár, Koinónia, 2000.

³ Friedrich Schleiermacher (1768–1834): Boroszlón született, apja református tábori lelkész volt. A hernhutiak nieskyi iskolájában és barbyi teológiai szemináriumában nevelkedett. Miatán szakított a testvérgyülekezettel, 1787–1789-ben Halléban tanult, 1796 és 1802 között a berlini Charité-templom igehirdetője volt. Szoros barátság fűzte a romantikusok köréhez, Friedrich Schlegelhez és másokhoz. „*Száműzetése*” során 1802 és 1804 között udvari prédikátor volt Stolpban, 1804-től a hallei egyetem rendkívüli, 1806-ban rendes tanára. Amikor a franciák bezárták az egyetemet, 1807-ben a berlini egyetem professzora lett, majd 1808-tól a Szentháromság-templom prédikátora, végül 1810-től az újonnan alapított egyetem professzora volt. Schleiermacher az ember vallásos érzéseiből kiindulva próbálta a keresztyén hitet érthetővé tenni a kritikus modern ember számára. A keresztyén hitet és a modern kultúrát akarta összebékíteni azzal, hogy az ember vallásos érzéseire alapozta teológiai felfogását. Ezzel az igyekezetével a modern liberális teológia egyik legfontosabb úttörője lett.

egyáltalán. Ebben az új helyzetben a vallásos életben hol az egyházi ébredés, hol a tradicionalizmus volt érzékelhető.

A protestáns egyházak általában felismerték, hogy a társadalom megváltozott, és a régi viszonyok felszámolódtak. Következésképpen sokan az egyháztagok közül szociális munkát végeztek, segítettek a szegényeket, szeretetotthonokat hoztak létre, stb.⁴ Németországban például ebben az időben indult meg a belmisszió és külmisszió.⁵

Azokban különbséget vélünk érzékelni e korban a protestáns és római katolikus egyházak között, mivel ez utóbbi elzárkózott minden újítástól és kapcsolatfelvételtől. Ily módon a katolikus egyházban a konzervativizmus és a restaurációs törekvések⁶ kerültek előtérbe. Sőt, a régi katolikus hagyományt új dogmákkal igyekeztek erősíteni.

Az egyházak ebben a szekularizálódó társadalmi környezetben minden módszert felhasználtak a védekezésre. Főleg a német felvilágosodás hatására – gondolunk itt elsősorban Leibniz és Lessing valláspolitikai meggyőződésére – fogalmazódott meg magyar egyházi körökben is az igény a felekezetek közti közeledésre. Előrebocsátjuk azonban, hogy ezek a közeledési tendenciák inkább párbeszédet színtjén nyilvánultak meg, amelyek különböző iratok, nyomtatványok révén kerültek közvéleményre. Habár ezeknek a vitáknak a hatása jelen volt az összmagyar egyházban, így természetesen Erdélyben is, központjaik elsősorban a Felvidék és a Dunántúl voltak.

Akadtak mind katolikus, mind protestáns racionalisták, illetve romantikusok is, akiknek az unió iránti lelkesedése odáig jutott, hogy nem csak a protestánsok, hanem valamennyi keresztyén felekezet újraegyesítését megvalósíthatónak tartották. Járdánházi V. Sámuel volt az egyik közülük,⁷ aki már 1722-ben foglalkozott a reunió gondolatával, kiterjesztve azt az összes keresztyén felekezetre. Annak ellenére, hogy az ezzel kapcsolatos

⁴ Vö. Johannes WALLMAN: *A pietizmus*. Budapest, Kálvin Kiadó, 2000.

⁵ Anne-Marie KOOL: *Az Úr csodásan működik*. I. Budapest, Harmat, 1995. 67–100.; LUKÁCS Olga: *Early Protestant Missionarism in Romania in the Decades Following the Revolution of 1848–1849*. In: *Transylvanian Review*, 2. 2005. 111–122.; SZABÓ Aladár: *A protestantizmus és a külmisszió*. PSZ, 1890. 800–812.

⁶ A legfontosabb intézkedés az volt, hogy a pápa 1814. aug. 7.-én kelt „*Sollicitudo omnium ecclesiarum*” kezdetű bullájával visszahelyezte jogaiba a jezsuita rendet. A Kúriának a következő esztendőekben az európai államokkal kötött konkordátumok és egyéb egyezségek révén sikerült helyreállítania a napóleoni idők viharaiiban szétzilált hierarchikus szervezetét. VII. Pius halálakor (1823) Európában ismét biztosítottak tűnt a katolikus egyház államjogi léte. Vö. SZÁNTÓ Konrád: *A Katolikus Egyház története*. Budapest, Ecclesia Kiadó, 1984. 329–358.

⁷ Járdánházi V. Sámuel, (?–?) református lelkész, 1758-tól Piskón és 1761-től Harkányon volt lelkész. A bűnről és a Szentlélekről szóló tanítása miatt már 1763-ban az egyházi vezetőség kérdőre vonta. ZOVÁNYI Jenő: *Magyarországi protestáns egyháztörténeti lexikon*. Budapest, A Magyarországi Református Egyház Zsinati Irodájának Sajtóosztálya, 1977. Vö. JÁRDÁNHÁZI Sámuelnek, a Szentháromság dogmájában eretnekségbe keveredett prédikátornak ügyéhez kapcsolódó iratokat. Ehhez ld. KISS Z. Géza: *Egy kései unitárius per a Dráva völgyében. Adalékok Járdánházi Sámuel üldöztetéséhez*. In: *Somogy megye múltjából*. Levéltári évkönyv 20. Kaposvár, 1989.

magyar nyelven írott műve csupán kéziratban maradt fenn, mégis meglehetősen tág körben tárgyaltak róla.⁸ Továbbá az is ismeretes, hogy Járdánházit szentháromság-ellenes nézetei miatt négy évre börtönbüntetésre ítélték.⁹

Később, az 1790-es években már a közérdeklődés tárgyát is ez a szélesebb körű uniós mozgalom képezte. Például, Ábrahám Lászlónak is a katolikusok és a protestánsok közötti uniót sugalmazta, a *Keresztyéni egység* című könyvében. Művét azonban 1793-ban a helytartó tanács, majd 1794-ben a kancellária is betiltotta.

Az ilyen és hasonló „beolvasztást” célzó törekvések főleg a reformáció háromezredes emlékünnepeinek megünneplése körül erősödtek fel. Olyan vélemények kezdtek terjedni mindkét részről, hogy a háromezredes év előtti nagy szakadás legmúltabb megünneplése az volna, ha a protestánsok egyetemben visszatérnének az „egy akolba”.

1816-ban Steigel Mihály,¹⁰ rimabrézói evangélikus lelkész közzétett egy értekezést *De unione protestantium cum romano-catholicis* címmel. Ugyanakkor a reformátusok között is akadtak, akik szintén hittek a katolikus–protestáns unióban. Deáky Gedeon,¹¹ református lelkész például 1814-ben Pozsonyban dicsőítő verset írt VII. Piusz pápához, amelyben a francia fogságba esett pápát magasztalta állhatatosságáért. E versét nyomtatásban is közzétette. Azonban a református lelkészek közül többen is kifejezték rosszalásukat a verssel kapcsolatosan, s névtelenül támadták lelkésztársukat. Ebben a helyzetben Péli Nagy András,¹² barsi református kurátor vette védelmébe Deáky Gedeont.¹³

A szóban forgó művek ellen jelent meg 1818-ban egy protestáns tollából a *Felelet azon elmékedésekre, melyek érdekeltek a protestánsoknak közelebb mult három évszázados*

⁸ Vö. ZOVÁNYI Jenő: *A magyarországi protestantizmus története 1895-ig*. Budapest, Attraktor, 2004.

⁹ Felsőbáraniai egyházmegye protocolluma 1758–1799, 260. A tartalomjegyzéket készítette Szatmári Judit 2014-ben. Járdánházi Sámuel 1770. október 22-én beidéztek Pécsre, Pápai János senior, Borza Gergely vicesenior, Karantsi János, Barátosi Ferenc assessorok jelenlétében elítélték és bebörtönzték, majd 1774. május 14-én szabadon engedték, s néhány hónappal később visszavonta tanítását.

¹⁰ Steigel Mihály (Felsősjaj, 1769. febr. 20.–Cserecs, 1829. okt. 26.) ev. lelkész. Felsősjajon tanult egy ideig. Még Dobsinán, Sajógömörön, Lőcsén és Pozsonyban járt iskolába, ez utóbbi helyen két évig. Azután rektor lett Turolukán, majd Tolnaszentmiklóson. Innen visszatért Pozsonyba tanulmányai folytatására, 1790-ben pedig Késmárkra ment hasonló célból. 1791-től lelkész volt Derencsényben, 1805-től Rimabrézón. A Rimába fulladt Cserecsen.

¹¹ Deáky Gedeon (Kömlőd, 1784.–Nagysalló, 1835. okt. 31.) ref. esperes. Iskoláit Debrecenben kezdte és Pápán fejezte be, ahol 1808-ban seniori tisztet viselt. 1817-ben lelkész lett Nagysallón. A barsi egyházmegye előbb jegyzőnek és tanácsbírónak, majd 1834-ben esperesnek választotta. Művei: *Tisztelet oltárja... VII. Pius... halhatatlanítására...* (Pozsony, 1814.) (II. kiad. 1815., III. kiad. 1817.)

¹² Bajkán született 1752-ben, és ugyanitt halt meg 1830. szept. 18.-án. A barsi egyházmegyének 1790-től haláláig viselte a gondnoki tisztét. Tagja volt az 1791. évi budai zsinatnak. *A tisztelet oltárjának apológiája* című írása ismeretes, amely válasz volt a Deáky Gedeont támadó művére. (Pozsony, 1815).

¹³ Vö. ZOVÁNYI Jenő: *A felvilágosodás története*. Budapest, Genius Könyvkiadó, 1922.

*innepléseket*¹⁴ című írás. Ebben a feleletben visszatükröződik a protestantizmusról abban a korban általánosan elterjedt hiedelem, miszerint az nem tekinti kötelezőnek a hitvallásokat, hanem a hitvallásoktól függetlenül, sőt azokkal szemben biztosítja a lelkiismeret szabadságát. A szerző erre alapozva rávilágít arra, hogy a katolicizmus és protestantizmus közötti különbség nem a több vagy kevesebb dogma elfogadásában áll, hanem inkább a képzelt elvi ellentétben.¹⁵

Még ugyanabban az évben katolikus részről megjelent egy névtelen válasz: *Jegyzetek azon feleletre, mely a protestánsokat harmadik százéves ünneplések s némely tartományokban történt egyesülések felől kiadott elmélkedésekre... készítettet* címmel, amelyben a szerző a merev katolikus álláspontot képviseli.

A következő évi irodalomban sokkal inkább a szeretettől vezérelt és áthatott unióra való törekvés nyilvánul meg. Pázmándi Horváth András, (1778–1839) katolikus plébános magyarrá fordította a kriptokatolikus Johann August von Starck¹⁶ 1787-ben írt német művét az egyesülésről,¹⁷ amelyben Starck leplezetlenül kifejezésre juttatja katolikus-pártiságát. Starck művén felbátorodva Rácz András esztergomi káplán 1822-ben közzé tette magyar fordításban Hille Ágoston slukkenauai (Csehország) káplán még 1818-ban német nyelven kiadott protestánsellenes könyvét.¹⁸ Hille művében pártfogásba veszi a katolikus egyházat, elítéli a protestánsokat, amiért megünneplik a háromszáz éves elszakadást, s megfogalmazza, hogy „az elmederölés (*Aufklaerung*) idejéhez nem volna-e illendőbb, és a protestánsoknak is nem válna-e nagyobb dicsőségére, a reformációnak v. megjobbításnak ünnepe helyett a reüniónak v. egyesülésnek ünnepét tartani?”¹⁹ Sőt, azt is ajánlja a protestánsoknak, hogy fogadják el a tridenti zsinat határozatait és a pápa tekintélyét.²⁰

A fenti a fejtegetések természetesen nem maradhattak cáfolat nélkül protestáns részről sem. Annak ellenére, hogy a magyarországi cenzúra mellett, még csak kilátás sem volt ilyen tartalmú munka megjelenésére, a protestánsok álláspontja nem maradt titokban. Rövid időn belül megjelent egy polemizáló mű, a *Felelet azon elmélkedésekre, melyek érdeklették a protestánsoknak közelebb mult 3 évszázados inepléseket sat. Készült a szelídség*

¹⁴ ZOVÁNYI Jenő: *A magyarországi protestantizmus története 1895-ig*. Budapest, Attraktor, 2004. 219.

¹⁵ Uo.

¹⁶ Königsbergi teológus, (1741–1816), több egyháztörténeti munka szerzője.

¹⁷ „Ueber Krypto-Katholicismus, Proselytenmacherey, Jesuitismus, geheime Gesellschaften und besonders die ihm selbst von den Verfassern der Berliner Monatsschrift gemachte Beschuldigungen, mit Acten-Stücken belegt“ (Frankfurt am Main és Leipzig, 1787).

¹⁸ „Soll die Scheidewand unter Katholiken und Protestanten noch laenger fortbestehen?“ A könyvnek fordításban szó szerint visszaadott címe: „Fennmaradjon-e még továbbra is a közfal, mely a katolikusoktól a protestánsokat elválasztja?”

¹⁹ FILÓ Lajos: *Unióvitály a hazai r. kath. és protestánsok közt 1822-27*. In: Sárospataki Füzetek, 1860. 486.

²⁰ Uo. 481–483.

országában. Nyomatott az alázatosság betűivel 1818. amelyben az ismeretlen szerző, a lelkiismeret szabadságára apellálva, védte meg az 1817-ben Poroszországban létrejött lutheránus-református egyház unióját, amelyről részletesebben a következő fejezetben tárgyalunk.²¹

A polemizáló művek sora a következő években is folytatódott. A vita gyújtópontját 1822 januárjában Báthory Gábor indította el, aki 1814-től a Dunamelléki Egyházkerület püspöke volt.²² Báthory névtelenül nyomtatta ki „Az evangéliumi keresztyén tolerancia cím alatti két prédikációját. Az egyikben azt hangsúlyozta, hogy a ’keresztyéneknek a vallás dolgában egy értelemre való jutásuk lehetetlen’, a másikban pedig azt, hogy ’a vallások közt lévő különbségek ellent nem állván, a hazafiak csendesen és boldogul élhetnek együtt.’”²³ A füzet természetesen mindkét fél érdeklődését felkeltette, és pár hónap elteltével már négy kiadása vált szükségessé. A katolikusok közül egyesek azon kívül, hogy felfigyeltek rá, még egyet is értettek vele.²⁴

Báthory álláspontja nem váltotta ki a katolikus főpapság és a helytartótanács tetszését, akik számára elfogadhatatlan volt, hogy a különböző vallásúak „csendesesen és boldogul éljenek együtt”. Félegyházy József Báthory leveleinek hangnemét sértőnek találta a katolikus egyházra nézve, akiket Báthory „térítgetőknek” nevezett, akik „magával az Istennel és a természettel dacolnak szenvedhetetlen vakmerőséggel”, akik prozeitáikat „hypokratákká, vallástalanokká teszik”.²⁵

A katolikus papság nagy részét leginkább az zavarta Báthory Gábor prédikációjában, hogy szót emelt az erőszakos térítgetések ellen.²⁶ Ezt a nem tetszést pedig, még fokozta Hohengger Lőrinc²⁷ *Zeichen der Zeit* című műve. Hohengger azt a meggyőződését juttatja kifejezésre, miszerint a protestánsok nem méltók a vallásszabadságra, mivel szakítottak a régi hitvallásukkal.²⁸

²¹ Uo. 488.

²² Báthory Gábor (Solt, 1755. jan. 26.–Nagykőrös, 1842. febr. 12.) 1814-ben minden újabb választás nélkül foglalta el a püspöki széket. 1805-ben országgyűlési lelkészséget is viselt. Az ő buzgólkodására épült Pesten 1830-ban templom. A papmarasztás divatjának ő vetett véget kerületében. 1838-ban lemondott a pesti lelkészségről, és Nagykőrösre költözött, onnan igazgatta az egyházkerület teendőit. A nagyváradi Bibliának 1805-i, pesti kiadása az ő javításaival látott napvilágot.

²³ ZOVÁNYI Jenő (2004): i. m. 220.

²⁴ FILÓ: i. m. 489.

²⁵ FÉLEGYHÁZY József: *A hazai egységmozgalom a XIX. század első felében*. In: Vigília, 7, 1972. 471.

²⁶ Pl. 1821-ben Rudnyai Sándor esztergomi érsek és prímás helytartó a tanáchoz készített beszámolójában adja hírül a 992 protestáns lélek megtérítését az „egyedül üdvözítő anyaszentegyházba”, és hogy Klobusicki Péter kalocsai érsek, szatmári püspök korában 452-en tértek át a katolikus hitre. Ehhez ld. FILÓ: i. m. 489.

²⁷ Teológiai író, 1782-ben született Sopronban. Kezdetben Győrött volt tanár, majd kanonok lett.

²⁸ *Beleuchtung der Berzeviczischen Schrift: Nachrichten über den Zustand der Evangelischen in Ungarn (1825); Bemerkungen über Friedrichs Briefe über die Lage d. evangel. Kirche in Ungarn (1828)*

Egy katolikus püspök följelentésére a helytartótanács felelősségre vonta a dunamelléki református egyházkerület censorát, hogy hogyan bocsáthatta sajtó alá e dolgozatokat, és ki a szerzőjük. Báthory a helytartótanács előtt meg sem próbálta tagadni a szerzőséget, de valószínűleg védte magát. Mindezek ellenére azonban, szinte állásába került a két prédikáció, s természetesen a hivatalos megrovást sem kerülhette el.²⁹

Guzmics Izidor, bencés apát, pannonhalmi teológiai tanár, még ugyanabban az évben *A keresztényeknek vallásbeli egyesülésekről írt levelek az evangéliumi keresztény tolerantiának védelmezőjéhez* című könyve tizenkét levelében nagyító alá vette Báthory összes állítását, katolikus egyházi szempontból vizsgálva meg őket.³⁰ Az írás békés és szelíd hangja mögött érezhető az, hogy Guzmics, Báthory meggyőződésével ellentétben, az unió kérdését kizárólagosan az „egyedül üdvözítő egyház”-ban látja.³¹

Báthory szükségesnek vélte ezt az egyoldalú tantételt megcáfolni.³² Így, még ugyanabban az évben, 1822-ben *Lehet-e, van-e egyedül idvezítő eklézsia? S ha lehet s van, hol van, melyik az?* címmel megjelent prédikációjában, egészen Zwinglire emlékeztető felfogással körvonalazta nézeteit a fenti kérdésekről. Guzmicson kívül Fejér György, Kovács Mátyás³³ és Ágoston nem válaszolt új prédikációjában.³⁴ Ágoston János első reakciója Báthory felszólalására, például a térítések ügyében egy mérges felelet volt, amelyben kifejtette a katolikus egyház szándékát, miszerint a térítésnek semmiféle eszközét nem fogja feladni.

Rácz András, az esztergomi főegyházmegye papja frissében reagált Báthory írására, a *Fennmaradjon-e a még továbbra is a közfal, mely a katolikusoktól a protestánsokat elválasztja. A szeretet szózatja mindazokhoz, akik a katolikus Anyaszentegyházat vagy nem, vagy rosszul ismerik.* című írással. Ehhez a fentiekben már említett, általa lefordított Hille Ágoston művét vette alapul, és ezt alkalmazza magyar viszonyokra.

1823-ban Báthoryval ellentétben már jóval szelídebb hangon szólalt meg egy magát meg nem nevező református lelkész a *Mágnés... egy szó arra a kérdésre: Lehet-e, van-e egyedül idvezítő eklézsia?* c. könyvében, amelyben arra szólította fel hitfeleit, hogy csatla-

²⁹ SZILÁGYI Sándor: *Adalék az unió-vitály történetéhez 1822-ben.* In: Sárospataki Füzetek, 1861. 616–628.

³⁰ PÁKOZDY László Márton: *Unió és reünio törekvések Magyarországon.* In: Vigília, 1972. 7. 466.

³¹ ZAMFIR Korinna: *Katolikusok és protestánsok. Történelmi visszatekintés és teológiai párbeszéd.* Stúdium, Kolozsvár, 2002. 153–154.

³² CSÓKA Lajos: *Guzmics Izidor, a keresztény egység apostola.* In: Szolgálat, 45, 1982. 50-57.; FÉLEGYHÁZY: i. m. 472.

³³ Báthory írására válaszolt „Észrevételek ily című prédikációk iránt: Az Evangéliumi keresztény tolerancia két Prédikázióban előadva.” Budapest, 1824.

³⁴ BALÁZS László: *A felekezetek egymáshoz való viszonya 1791-1830. Különös tekintettel az egykorú nyomtatványokra.* Budapest, Medoka Nyomda, 1935. 69.

kozzanak a katolikus egyházhoz, hiszen elsősorban nemzeti érdekek sürgetik a közeledést. Emiatt az álláspont miatt egyesek azt is feltételezték, hogy e felhívás írója valójában nem is protestáns, hanem katolikus volt.³⁵

Ágoston János (1787–1863) válaszolt a *Mágnesre a Megbővített mágnesében*,³⁶ amiben a „magyar nemzeti” jelző nélküli katolikus egyházat ajánlotta nekik. Ugyanakkor olyan értelmet tulajdonított a mellőzésre ítélt jelzőnek, miszerint a magyar nemzetek ősi vallása a katolikus, s az ebben való egységet két idegen ember: Luther és Calvinus bontotta meg.³⁷

Vámosi Pap István (1790–1864)³⁸ veszprémvámosi lelképásztor szintén közzétett egy írást az unió kérdésében.³⁹ Írásával azzal tűnik ki a korábbi egységtörekvő szerzők közül, hogy bár egyetért Báthoryval, azonban annak a katolikusok felé közelítő változtatával. Továbbá Vámosi, Guzmics javaslatát néhány változtatással megvalósíthatónak tartotta. Ő tehát, az uniót elsősorban az adminisztrációban látta kivitelezhetőnek, míg dogmatikai kérdésekben mindenki maradjon meg a sajátjában.⁴⁰

Később, az 1823-ban megjelent röpirata, *A vallási egyesülés ideája s ezen idea realizáltatásának eszközei* nagy visszhangra talált. Ebben a röpiratban az unióval kapcsolatos elképzeléseit fejtegette. Úgy gondolta, hogy mindenféle hitvallást és szimbolikus könyvet félretéve, a Biblia alapján teljes lelkiismereti szabadsága legyen minden hívőnek. Így nem lennének sem katolikusok, sem különféle protestánsok, csak keresztyének. Racionalista szellemben egy ábrándos tervet is kidolgozott a reunióról.⁴¹ Véleménye szerint csak az istentisztelet és egyházigazgatás módját kell egyesíteni, amelyeknek részleteit előre megállapítanak minden pontban, és amelyeket egy közös bizottság állapítana meg végérvényesen. Ezeket pedig, fokozatosan, ránevelés által léptetnének életbe. Ebből az elképzeléséből jól kitűnik a katolicizmussal szembeni előzékenysége és rokonszenve. Ez a röpirata pedig egyrészt hatást gyakorolt protestáns körökre és ugyanakkor felszólalásokra ösztönzött katolikus oldalról is.

³⁵ FÉLEGYHÁZY: i. m. 472.

³⁶ *Megbővített mágnes, vagyis: kifejtése azon tiszta igazságoknak, melyek indító okul szolgálhatnak minden keresztyény felekezeti magyaraknak arra: hogy az igaz, nemzeti római keresztyény kath. religióban, anyaszentegyházban egyesüljenek a boldogságra.* (1823)

³⁷ ZOVÁNYI Jenő (2004): i. m. 221.

³⁸ Pap István (Vámosi) (Ságvár, 1790. szept. 24.–Nemesvámos, 1864. júl. 1.) ref. lelkész. 1802-től 1813-ig Pápán. Majd 1816-ban Marburgban iratkozott be az egyetemre. Visszatérve veszprémi egyházmegegyének esperese. A cenzúra nem engedélyezte a természettani művének kinyomatását.

³⁹ „A vallási egyesülés ideája, s ezen idea realizáltatásának eszközei... Készítette egy a vallási egyesülést mind vallási, mind polgári tekintetben, szívesen ohajtó református prédikátor.” Veszprém, 1823.

⁴⁰ FÉLEGYHÁZY: i. m. 472.

⁴¹ Vö. RÉVÉSZ Imre: *A keresztyénség története*. Kolozsvár, Minerva Irodalmi és Nyomdai Műintézet, 1920.

A röpirat egyik hozzászólója Cseh László, Tolna vármegyei alispán volt, akit egyrészt világi lévén nem ijesztett meg a gondolat, hogy ők is engedjenek némely szertartásban, másrészt pedig elképzelhetőnek tartotta, hogy a protestánsok elfogadják a transsubstantio, azaz az úrvacsorában történő átlényegülés tanát.

A pesti katolikus professzor, később egri kanonok, Kováts Mátyás a Vámosi Pap István könyvét olvasván kapcsolódott be a mozgalomba. 1823-ban megírta a *Barátságos értekezés a Vallási Egyesülés Ideájának szerzőjével* című könyvét, amelyben kompromisszumot ajánl fel. Ennek értelmében a protestánsok a dogmatikai kérdésekben, míg a katolikusok a szertartásukban tegyenek engedményeket. Ő maga viszont semmit sem tett annak érdekében, hogy a még meglévő távolságot csökkentse. Kovátsot e véleménye miatt az egyháza is elítélte.⁴²

Kovátson kívül még egy katolikus nyilatkozott 1823-ban az unió kérdéséről: Balog Péter,⁴³ a *Reggeli gondolatok a keresztyén vallások egyesülhetőségéről* című művében, amelyben azt ajánlotta, hogy egyszer a két protestáns egyház egyesüljön, azután pedig következhetne az oltári áldozásnak, majd pedig a pápai primátusnak az elfogadása.

Péli Nagy András is megfogalmazta nézeteit az unió kérdéséről 1824-ben az *Egy szó a vallási egyesülést óhajtókhoz* című, Esztergomban megjelent könyvében, amelyben tulajdonképpen már meglévőnek tekintette az uniót abban, ha egymás iránt szeretetet éreznek a különböző hívő és gondolkodású keresztyének.

Szikszai Benjámin,⁴⁴ református lelkész úgyszintén 1824-ben fejtette ki véleményét a már meglévő unióról *A róm. kath. és protestáns keresztyének közt fennálló unió* című füzetében. Ebben két párbeszédben is azt fejtegeti, hogy az unióról nem szükséges vitatkozni, mert hiszen már meg is van a lényeges, alapvető dogmatikai tételek egyezőségében.

Ez a két, már meglévő unióról szóló írás, a Szikszai és Pap István dolgozatai indították Guzmicsot 1824-ben egy újabb munka megírására. E munka hangja érzékelteti, hogy Guzmics megingathatatlannak tűnő elve megenyhült, miszerint az uniót csak, mint beolvadást látta. Így örömmel üdvözölte Szikszait abban a reményben, hogy az ő felfogásának megfelelően a protestánsok hitvallásokat, kátékat és más vallási könyveket fognak kiadni, amelyek a tanításban és az egy egyházban való egységet fogják eredményezni. Erre válaszként Szikszai egy második füzetet is megírt 1825-ben. Majd következő évben Guzmics ismét polemizált Szikszai újabb gondolatával. De erre aztán többé Szikszai nem válaszolt.

⁴² FÉLEGYHÁZY: *i. m.* 473.

⁴³ A sárospataki tógátusból tért ki katolikusnak.

⁴⁴ Szikszai Benjámin 1772. jan. 19-én született, és 1828. márc. 5-én, Makóban hunyt el. Tanulmányait Debrecenben végezte, ahol 1788-ban lépett a felsőbb tanulók közé, s azután 1794-től köztanítóságot viselt. 1798 nyarán külföldre ment, de már a következő év tavaszán Kabára, innen 1803 áprilisában Makóra ment lelkésznek.

A következő évben Kölcsey Ferenc, aki esztétikai szempontból lelkesedett a katolicizmusért, felszólalt a *Hit, remény, szeretet* című értekezésében.⁴⁵ A történelmet katolikus szemüvegen keresztül nézte, azonban elítélte a protestánsok üldöztetését. Általában óvakodott eljutni egészen a pápizmusig, már csak azért is, mert félreteendőnek tekintette az összes hittételt. Guzmics áradozó lelkesedéssel üdvözölte Kölcsey írását is, ellenben Szontagh Gusztáv (1793–1858), evangélikus vallású filozófus, illetve császári és királyi kapitány éles kritikával kísérte a protestánsellenes katolikus megnyilvánulásokat 1829-ben, a Kölcseyével azonos című értekezésében. Ő viszont a másik oldalon esett szélsőségre, amikor az észtt nyilvánította a vallás egyedüli kútfőjének.

Evangélikus részen is akadtak olyanok, akik a katolikus egyházat és papságot dicsőítették. Ilyen pl. Edvi Illés Pál (1793–1871), evangélikus lelkész, aki olyan mértékig dicsőítette a katolikus egyházat és papságot, hogy maga ellen ingerelte a protestánsok közvéleményét, sőt saját nagygeresdi híveit is, így kénytelen volt elhagyni gyülekezetét.⁴⁶

A továbbiakban, az egységtörekvések kapcsán figyelemre méltó még megemlíteni Horváth János székesfehérvári püspök az 1820–24 között negyedévenként megjelent *„Egyházi Értekezések és Tudósítások”* című lapját, amelynek kapcsán pozitívan értékelendő az, hogy a lap munkatársai között protestánsok is voltak. Például Kocsi Sebestyén István, pápai református tanár, Rummy Károly, a pozsonyi gimnázium aligazgatója és még mások.⁴⁷

A lap protestáns lelkészként működő munkatársai közül Kocsi Sebestyén István 1825-re készen lévő, *Apologeticus* című dolgozatával szintén hozzászólt a katolikus-protestáns közeledés témához. E munka azonban, csak kéziratban terjedhetett el, mert csak 1848-ban látott napvilágot. Továbbá, biztosan tudjuk, hogy csak kéziratban maradtak fenn *„különbéle énekdarabok”*, amelyekkel az örök verselő Édes Gergely iparkodott *„minden különböző vallásnak egyesíthetése”*-re.⁴⁸

A hosszas, írásban megjelenő párbeszédet az 1830-as években változás követte, azzal hogy a protestánsok közösen folytattak küzdelmet a katolikus túlkapasok ellen. Ez az időszak pedig inkább csak a két egyház elidegenedését eredményezte. Így a protestánsok egyesülése a katolikus egyházzal teljesen utópisztikusnak bizonyult. Következésképpen, még egy jelentéktelen szóváltáson kívül, többé már nem esett szó a katolikusokkal való unióról.

Összegzésként álljanak előttünk azok a tények, amelyek akadályozták a katolikus és protestáns unió létrejöttét.

⁴⁵ ZOVÁNYI Jenő (2004): i. m. 223.

⁴⁶ Vallástüredelem példája a legújabb időkből, amelyeket e f. század második negyede kezdetére ajándékkal gyűjtött. Budapest, 1826.

⁴⁷ FÉLEGYHÁZI: i. m. 473.

⁴⁸ ZOVÁNYI Jenő (2004): i. m. 223.

Azok a teológusok, akik optimizmussal közelítették meg a katolikus és protestáns egyház reunióját, valószínűleg mellőzhetőnek tekintették azok az éles ellentéteket, amelyek az évszázadok elteltével túlságosan kifejlődtek, és túlságosan beidegződtek a két egyház gyakorlatában. Amint az előbbieken említettük, az uniós a törekvések kudarcba fulladtak, következésképpen, az egységtörekvés képviselői belátták, hogy vannak olyan akadályok, amelyek áthidalhatatlanok.

Ezeket az úgynevezett akadályokat a következőkben foglalhatjuk össze:

Elsősorban azokról a dogmatikai tételekről kell szólnunk, amelyek a két egyház alapkülönbségeit képezik. A korban, katolikus részről az unió dogmatikai vonatkozásának csak egyetlen lehetséges módja létezett, mégpedig az, hogy a protestánsok visszatérnek a katolikus egyházba és annak dogmatikájához, ugyanis amennyiben a katolicizmus engedne ebből a követelményéből, megszűnne katolikus egyház lenni.

Ez a helyzet azonban protestáns részen is lehetetlen esélyt teremtett az unió szempontjából, hiszen egyszerűen lehetetlenség egy háromszáz éven keresztül védelt álláspontot visszavonni. A katolikus egyház dogmatikus álláspontja pedig eleve kizár mindenféle egyezkedést, alkudozást vagy középúton való találkozást.

A másik akadály, amely a dogmatikaihoz hasonlóan áthidalhatatlan, az a történeti, vagy nevezhetjük történelmi akadálynak is, ugyanis a vallási szakadások történetében meglehetősen általános jelenség a szakadás „*visszacsinálhatatlansága*”. Kevés esetet tudunk a történelemben, amelyben egy elszakadt irány békés visszatéréssel olvadt volna ismét bele az anyafelekezetbe; ilyenkor is többnyire politikai nyomás vagy kényszer működött közre, mint például az arianizmus esetében.

Az elszakadás rendszerint azért állandósult, mert intézményesült, s mert a későbbi nemzedékek már, mint kész helyzetbe, mint szent és kegyelettel őrzött örökségbe születtek bele. Így az újkori felekezetek háromszáz év óta egymástól teljesen külön, egymással többnyire éles ellentétben fejlődtek. Mindegyik féltve őrizte a maga nehezen szerzett birtokállományát, fáradságosan kiépített intézményeit.

A harmadik tényező, amely szintén akadályként volt jelen: az érzelmi és a politikai ellentét, amely tulajdonképpen a dogmatikai és történeti akadálynak volt a csírája. A katolikus és protestáns világ két ellentáborra képezett, a szó legharcosabb értelmében. Nem különbözőképpen imádkozó hívő csoportok álltak itt egymással szemközt, hanem állig felfegyverzett, egymással farkasszemet néző tömegek, főleg vezérek.

Összefoglalva tehát, a fentebb vázolt három akadály a protestáns és katolikus unió létrehozásában áthidalhatatlannak bizonyult a 18. században, s hatása megpecsételte a következő századok közeledési tendenciáit is.⁴⁹ Amíg a 18. századi történések meghiúsították a katolikus és protestáns reunió ügyét, addig a következő században a protestáns felekezetek egymás között igyekeztek megvalósítani a két egyház egységét.

⁴⁹ Ld.: Bangha Béla: *Keresztyén unió?* MSZ, 29/2, 1937.

Felhasznált irodalom

- BALÁZS László: *A felekezetek egymáshoz való viszonya 1791–1830. Különös tekintettel az egykorú nyomtatványokra.* Budapest, Medoka Nyomda, 1935.
- BANGHA Béla: Keresztyén unió? *MSZ*, 29/2, 1937.
- CSÓKA Lajos: Guzmics Izidor, a keresztény egység apostola. In: *Szolgálat*, 45, 1982. 50-57.;
- FÉLEGYHÁZY József: „Észrevételek ily című prédikációk iránt: Az Evangéliomi keresztyén tolerancia két Prédikációban előadva.” Budapest, 1824.
- FILÓ Lajos: Unióvitály a hazai r.kath. és protestánsok közt 1822–27. In: *Sárospataki Füzetek*, 1860.
- HEUSSI, Karl: *Az egyháztörténet kézikönyve.* Budapest, Osiris Kiadó, 2000.
- KISS Z. Géza: Egy kései unitárius per a Dráva völgyében. Adalékok Járdánházi Sámuel üldöztetéséhez. In: *Somogy megye múltjából. Levéltári évkönyv 20.* Kaposvár, 1989.
- KOOL, Anne-Marie: *Az Úr csodásan működik. I.* Budapest, Harmat, 1995.
- LUKÁCS Olga: Early Protestant Missionarism in Romania in the Decades Following the Revolution of 1848–1849. In: *Transylvanian Review*, 2. 2005.
- PÁKOZDY László Márton: Unió és reunió törekvések Magyarországon. In: *Vigília*, 1972. 7.
- PEAKER James I.: *A megújulás teológiája.* Kolozsvár, Koinónia, 2000.
- RÉVÉSZ Imre: *A keresztyénség története.* Kolozsvár, Minerva Irodalmi és Nyomdai Műintézet, 1920.
- SZABÓ Aladár: *A protestantizmus és a külmiszió. Protestáns Szemle (PSZ) 1890.*
- SZÁNTÓ Konrád: *A Katolikus Egyház története.* Budapest, Ecclesia Kiadó, 1984.
- SZILÁGYI Sándor: Adalék az unió-vitály történetéhez 1822-ben. In: *Sárospataki Füzetek*, 1861.
- WALLMAN, Johannes: *A pietizmus.* Budapest, Kálvin Kiadó, 2000.
- ZAMFIR Korinna: *Katolikusok és protestánsok. Történelmi visszatekintés és teológiai párbeszéd.* Stúdium, Kolozsvár, 2002.
- ZOVÁNYI Jenő: *A felvilágosodás története.* Budapest, Genius Könyvkiadó, 1922.

ZOVÁNYI Jenő: *A magyarországi protestantizmus története 1895-ig*. Budapest, Attraktor, 2004.

ZOVÁNYI Jenő: *Magyarországi protestáns egyháztörténeti lexikon*, Budapest, A Magyarországi Református Egyház Zsinati Irodájának Sajtóosztálya, 1977.

Bodó Sára:¹

A betlehemes pasztorációja

The Pastoral Message of the „Betlehemes” Custom.

Human life has always been defined by one's relation to time. Christianity sees the Nativity as a turning point in time: the *chairoi* occurred in the *aion*. In Greek mythology there is a distinction between *chronos* (the continuous time) and *chairoi* (the opportune moment). The salvation story is linked to *chairoi* moments ordained by God. We are nowadays racing against time, however, time does not only pass, but – in terms of *chairoi* moments – it also arrives. Time can be taken in; the time thus received holds many gifts and gives a particular dignity to human life. Human beings are able to take in things at least in two ways: one necessarily takes in its environment from the fetal stage, but this reception is influenced by the desire for love and acceptance. The possibilities of celebrating Christmas can aid the experience of reception. The so called “betlehemes”, i.e. telling the Nativity story in songs and verse and preparing the setting for this has become a veritable *hungaricum*. The preparations for this customs and the family games connected to it have a pastoral impact. The texts display a meeting of the sacred and the profane, the appearance of the holy in the profane world. This can also be seen in the ceramics portrayal of the Nativity by an unknown artist, which can aid the reception of the Christmas story.

Keywords: *chairoi*, reception of time, Christmas, pastoral message, “betlehemes” custom

Bevezetés

Az emberi életet kezdetektől fogva meghatározza az időhöz való viszony. A ma embere időzavarban él, nehéz megélnie az idő egyszeriségét, múlását és érkezését. A keresztyén időszemlélet Jézus Krisztus történetében idői fordulópontra is lát: az *aion*ban megjelenik a *kairosz*. Az ily módon befogadott idő sajátos méltóságot ad az ember életének. Az ember legalább kétféle módon befogadó lény: magzati lététől kezdve kíséri környezetének a szükségyszerű befogadása, ezzel együtt azonban befogadási készségét a szeretet és elfogadás iránti vágyai is befolyásolják. A karácsonyi ünnep ünneplési lehetőségei segíthetik a vágyott befogadás élményét. Sajátos *hungarikum*má vált a betlehemezés szokása, amelynek része a betlehemes készítése is. Pasztorációs hatása van a betlehemezésre történő előkészületnek, a családokban történő játékoknak. A betlehemes szövegek nyelvezetükben

¹ Egyetemi előadótanár, Debreceni Református Hittudományi Egyetem, bodos@drhe.hu

is megjelenítik a szent és a profán találkozását, a szent megjelenését a profán világban. Ez az összekapcsolódás jelenik meg egy ismeretlen művész által készített kerámiabetlehemesen is, amely segíthet a karácsonyi történet befogadásában.

Az ember kapcsolata az idővel

Nagy felfedezés lehetett az ember életében, amikor rájött, hogy „köze van az időhöz”. Mert az idő önmagában megfoghatatlan, tapinthatatlan, érzékszervekkel nem lehet tapasztalni, hallani, ízlelni vagy szagolni.² Mégis, a legrégebbi kultúrákban valahogyan el kellett helyezni az emberi élet egyes eseményeit, a történéseket, azok hosszát, tartamát. Kapaszkodónak a természeti események egymásutánisága, egymáshoz való viszonya kínálkozott: apály-dagály, Nap és Hold kelte és nyugta.³ Az ősi babiloni, egyiptomi kultúrákban az égbolt üzenetei már nem csak a kozmosz rendjét közvetítették, hanem az azt meghatározó magasabb erőket, az istenek rendet célzó akaratát is. Mezopotámiában az élet ritmusát és az időbeosztás alapvető egységeit az égitestek és az évszakok ciklusai határozták meg.⁴ Megtanulta az ember, hogy amiképpen az égitestek és évszakok ciklusai egymáshoz viszonyulnak, ez meghatározza az élet ritmusát is. Az idő nem csak céltalanul telik, hanem érkezik, aminek a rendjéhez igazodni kell. Az időhöz való viszonyt sokféle rítus, szokás, ünnep kísérte, a legtöbb hasonló szándékkal: befolyásolni az érkező idő, a bekövetkező esemény hatását, a mögöttes istenek kiszámíthatatlan szándékát. A téli sötétség félelmeivel terhes hatását, a természet terméketlenné válását szép lassan felváltotta a Nap erejének meleg sugárzása, a nappalok hosszabbodása, a fény természetet megújító ereje. Sötétség idején hívni kellett a fényt, s a sötétség szellemeit rítusokkal kellett megszire üzni. Kelta hagyományok szerint a házakba örökzöldeket vittek (pl. fenyőt, fagyöngyöt), mert a sötétség megélésekor már a túlélést és a termékenységet jelképezték.

A régi misztériumvallásokban a Nap vagy a legfőbb, vagy egy fontos istennek számitott (pl. Egyiptomban Ré). A görög mitológia ismeri a megszemélyesített időt is, a görög időisten Kronosz, a római mitológiában Saturnus. A görög mitologikus időképzet megkülönbözteti a *kronoszt* (a folyamatos időt) és a *kairoszt* (a kedvező időt). A *kronosz* a bölcsesség, a *kairosz* a leleményesség ideje.⁵ A görögök az időt ekkor még nem homogén, kronologikus rendben szemlélik, a világot nem a változás és fejlődés kategóriáiban élik meg, hanem nyugalmi helyzetben, vagy óriási körforgásként. A rómaiak már lényegesen

² NÉMETH András: *Mi is az idő? – Történeti idősociológiai és időantropológiai vázlatok*. Iskolakultúra Online, 1, (2007). 54–75.

³ Uo.

⁴ Uo.

⁵ Uo.

jobban számoltak az idő lineáris folyamatával, a történelem menetét valóságos történeti eseményekhez kapcsolták, de még egyáltalán nem szakadtak ki a természeti létből.⁶

Az idővel való kapcsolatot meghatározta a természethez való kapcsolat, a természet rendjéhez való alkalmazkodás, az idővel szembeni alázat.

A keresztyén időszemlélet Krisztus történetét az egész emberi történelem fordulópontjának tartja, és a középpontjába helyezi.⁷ Oscar Cullmann kifejti, hogy az őskeresztyén hit nem az „innen és túl”, „innen és odaát” ellentétpárjából indul ki, hanem idői különbségtetelekből: múlt – jelen – jövő. Még a láthatatlan valóság is az idő folyásának van alárendelve. A hit „a reménylett dolgok valósága”, vagyis a jövőbe vetett bizalom (Zsid 11,1). A teljes kijelentés az időbe ágyazódik be, a *kairosz* és az *aion* kettősségében.⁸ Isten eleve elrendelése dönt arról, hogy mely időpontot teszi kairosszá, az üdvtörténet az általa rendelt időpontokhoz, kairoszokhoz kapcsolt történet. A kairosznak méltósága van (a kegyelmi időnek méltósága van), ami a testet öltött Krisztus megváltó munkájában tetőzik.⁹ Az idő a keresztyén világszemlélet szerint a maga végtelen hosszúságában és egyes időpontjaiban Isten uralma alatt áll és Isten ajándéka. Krisztus elválaszthatatlanul kapcsolódik a végtelen időhöz, az örökkévalósághoz, és a kronologikusan behatárolt időhöz: „Jézus Krisztus tegnap, ma és mindörökké ugyanaz.” (Zsid 13,8)¹⁰

Pasztorációs kérdés, hogy ma hogyan éljük meg az időt? Kifejezéseink, szólásaink szemléletesen árulkodnak róla: időzavarban élünk, az idő felgyorsult, rohan az idő, az idő csak telik feltartóztathatatlanul. Gyakorlatilag versenyt futunk az idővel. Nem félünk az időtől, mint a természeti népek, akik ki akarták engesztelni az idő isteneit, és rítusokat mutattak be, de nem nagyon tudunk a kairosszal sem mit kezdeni. Civilizált időtlenségben kezdünk élni, amelyben alig-alig lehet megélni a jelen jelenvalóságát, a jövő várását. Kiszakadtunk a természetből, alig érezzük az idő változásait. A természet teszi a dolgát, s ha egyre nehezebben is, de még elalszik és éled a növényvilág ősszel és tavasszal. Mi pedig karórákat veszünk, hogy le ne maradjunk, el ne késsünk, időben mindenhol ott legyünk. Versenyfutás ez a javából...¹¹

Pedig az idő nem csak rohan, nem csak telik, nem csak múlik, hanem érkezik is. A *kairosz* érkezik. Az időt is lehet befogadni, lehet várni. Nem csak azért, hogy megtudjuk, milyen délután három órakor a világ, hanem mert a várt idő, a befogadott idő ajándékot

⁶ Uo.

⁷ O. CULLMANN: *Krisztus és az idő. Az őskeresztyén idő- és történelemszemlélet.* Hermeneutikai Kutatóközpont, Bp, 2000. 17.

⁸ Uo. 34-35. A *kairosz* értelmezése: közönséges, profán szóhasználatban annyit jelent, mint különösen kedvező idő, jó alkalom egy-egy vállalkozás elvégzésére.

⁹ Cullmann az *aion* fogalmát is részletesen elemzi, amely szerint isteni időbeosztást jelent: a jelenlegi *aion* világát és az eljövendő világkorszakot. 43–45.

¹⁰ Uo. 46.

¹¹ Lsd. TÓTH GÁBOR: *Kézben tartott idő. Az életidő- és életerő-gazdálkodás művészete a hétköznapi ember életében.* Pilis-Vet Kiadó, 2005.

tartogat. Ha mi megadjuk az időnek a méltóságot, az idő is megadja életünkhöz a méltóságot.

Ebben segítenek az ünnepek. Az időt csak egyszer lehet megélni. Az ünnep ebben a visszafordíthatatlan időfolyamban olyan megállást biztosít, amelyben együtt cseng a múlt, a jelen és a jövő. *„Olyan az élet ünnepek nélkül, mint egy hosszú vándorút pihenők nélkül”* – tartotta egy ókori közmondás. Aki nem tud ünnepet szentelni, annak örök vándorlás az élete, anélkül, hogy egyszer is rácsodálkozna arra, s képes lenne meglátni élete ajándékait, amit a kairosz-idő neki is elhozhat. Az ünnep az idő befogadását is jelenti. *„Mutasd meg, hogyan ünnepepsz, s megmondom, milyen kapcsolatod van az idővel.”* Az időhöz való viszony nem csak létfilozófiai kérdés, hanem lélektani, sőt pasztorációs kérdés is.

Hogyan lehet befogadni az időt?

Az ember legalább kétféle módon befogadó lény

Már a magzati lét befogadó létet jelent, hiszen az anya szervezete teszi lehetővé a magzati fejlődést. A megszülető élet számára ez a befogadás nyilvánvalóan nem választott, hanem szükségszerű fejlődési terv alapján történő „befogadás”. A méh megtartja a magzatot, a magzat befogadja az életet. Még nincs tudat, még nincs nyelv, de már van befogadás. A fejlődés, a növekedés mindig is elválaszthatatlan marad a befogadás misztériumától. S ez a misztérium csak folytatódik a születés után. A világra jövetel azonnal szembesít és befogadásra vár. Komoly szakirodalma van annak, hogy a további élet szempontjából mennyire lényeges a világ, az anya, a család, a környezet fogadókészsége, néha érdemes az újszülött hatalmas teljesítményére is figyelni, amellyel ő is befogadja az élet biológiai kihívásait, környezete adottságait. Nem dönthet, hogy mit érdemes befogadnia, s mit nem, mi válik majd javára, s mi nem, egyszerűen csak befogad. Mert az élete törvényszerűen befogadó lény. Ebben az állapotában meglehetősen kiszolgáltatott környezete hatásainak, érzékszervei tapasztalatainak, a feléje irányuló sokféle viszonyulásnak, mégsem tehet mást, mint hogy befogad. Nem dönthet, hogy jó-e neki az anyaméhben, s nem dönthet, hogy ilyen világra vágyott-e. Befogadása életének az alaplélegzése.

A szükségszerű befogadáshoz azonban vágyak is kapcsolódnak. Archetipikus vágyak, amelyek – ha a tudattalanban maradnak is – mégis befolyásolnak minket. Már az újszülött is jelzi, hogy mennyire vágyik az anyai érintésre, az ölelésre, a védettség, az oltalom átélésére. Boldogan fogadja be, ha ebben lehet része, hiszen ez üzeni számára, hogy ő is befogadható lény. A szeretet, az elfogadás, a megértés, megbecsülés, tisztelet, méltóság utáni vágy olyan erősen határozza meg az életünket, hogy mindent elkövetünk befogadhatóságukért. Hívjuk, vágyjuk, keressük azokat az élményeket, tapasztalásokat, amelyek hasonlókkal kecsegtetnek bennünket. Ha tagadjuk is, vagy már lemondunk róluk, mégis ráérzünk – nemtől, fajtól, kultúrától függetlenül – azokra az élményekre, lehetőségekre,

amelyek vágyott befogadásaink céljai lehetnek. Nagyon is sok minden van, aminek vágyunk a befogadására, mert azt reméljük, hogy az életünk több, szebb, jobb lesz általa.

Az *advent*, *adventus* szó eljövetelet, megérkezést jelent (*Adventus Domini*), ami műnősített kairoosz-idő is egyben. A tetetöltés, Krisztus inkarnációjának ünneplése Karácsonykor ajándék, ami legősbibb vágyainkra válasz: elfogadás, méltóságadás, Isten alászállásában emberséget felemelő szeretete. Befogadásra vár.

Befogadási élmény a betlehemes által

Az első betlehemet vagy betlehemest Assisi Ferenc készítette 1223-ban, aki megkérte egy barátját, hogy a grecciói erdőben rendezzen be egy barlangot, készítsen jászolt, hozzon szalmát, szamarat és ökröt, értesítse a hegyi pásztorokat, és így élő szereplőkkel (Mária, József, pásztorok) elevenítsék fel Krisztus születésének történetét. Az jászolállítas a 16–18. században széles körben elterjedt a főúri palotákban és az egyszerű otthonokban egyaránt. Szimbólummá vált, mint ahogy jel volt a betlehemi pásztorok számára is: „*a jel pedig ez lesz számotokra: találtok egy kisgyermeket, aki bepólyálva fekszik a jászolban.*” (Lk 2,12) II. József 1782-ben a felvilágosodás szellemében rendelettel tiltotta meg a karácsonyi jászolállítást a Birodalom templomaiban, de a nép gyermekei ekkor már olyan erővel ragaszkodtak a szokáshoz, hogy házaikban továbbra is felállították a jászlakat, így a rendeletet 1804-ben vissza kellett vonni.¹²

Igazi magyar hungarikum a betlehemezés szokása. A betlehemes játék két legrégibb emléke a 18. század második feléből maradt fenn. Bálint Sándor adatai szerint Ecseg nógrádi faluban Szentkereszt-céhe néven volt ismert az a társulat, amelynek fiatal tagjai adták elő a betlehemes játékot a templomban 1684–1694 között.¹³ A templomban törént betlehemezés után a játzóok elindultak a hívek hajlékaiba is.

Szintén Bálint Sándor jegyzi fel, hogy hogyan kellett készülni a betlehemezésre.

„Házasember sohasem játszott a darabokban, még Máriát is egy vékonyhangú legény alakította. Gábriel arkangyal szerepe egy ügyes, kisebb fiúnak jutott. A szereplők szigorú iskolába kerültek. Naponként és esténként a játékmester házánál tartózkodtak, másolták énekeiket, gyakorolták mondókáikat. Minden lépésüket, mozdulatukat előírás szerint kellett végezniük. A tanulás, valamint a játékok ideje alatt – tehát adventtől vízkeresztig – a szereplő legényeknek teljes önmegtartóztatást kellett fogadniuk. Nem járhattak lányosházakhoz, vi-

¹² LUKÁCS László: *Karácsonyi jászoltisztélet*. hitel_EPA01343_2008_12_20081223_62547.pdf. 2014. 12. 07., 91–92.

¹³ BÁLINT Sándor: *Karácsony, Húsvét, Pünkösd. A nagyünnepek hazai és közép-európai hagyományvilágából*. Az Apostoli Szentszék Könyvkiadója, Bp., 1989. 40.

lági nótákat nem énekelhettek, tartózkodniuk kellett a szeszes italoktól, és visszavonultságban élniük. Ez volt a gyakorlat az első világháború előtt. A játékok idejére a faluban eltiltották a zenét. Amikor megállapított napokon a szomszédos községbe mentek, ott sem túrték a muzsikásokat. Ha valahol a rezesbanda megszólalt, azonnal otthagyták a falut. Mint mondogatták: mi nem vagyunk komédiások.”¹⁴

Ez a felkészülési szigorúság az evangélikusok között volt gyakorlat Pozsonyban, a 18. századtól.

Miért lehetett ilyen népszerű a betlehemes-állítás, a betlehemezés szokása?

Pusztán csak a pasztorációs szempontokra figyelve, az egyik ok bizonyosan a tapasztalható szemléletesség. Isten cselekvéséről egy megindító, emberi történet szól, ami nagyon életszerű. Isten felfoghatatlan végzése, titka a testet öltés időbeni megvalósulásáról a lehető legközelebb ment az emberi lelkek archetipikus vágyaikig. A barlang egyszerre jelent szegénységet, otthontalanságot és nem mesterséges védettséget. A gyermeket egy félig barlangistálló fogadja be, ahol egyszerre kirekesztett és befogadott. Nem nagy hely, sokan nem férnek el benne: csak a legfontosabbak, akik vállalják, hogy egészen bejönnek.

Nem lehet véletlen a barlang párhuzama az emberi lélekkel, a szívvel, az élet mélységeivel, ahol megszülethet a Gyermeke. A szív barlangja számára is jel a jászol, ami hívja a Megszületettet. Így lesz az ember számára a barlang, a jászol, sőt a szalma is hívó jel, amelyik a legbensőbb gyarapító befogadást célozza. Bálint Sándor írja le a népszokások között, hogy az ünnep legjellegzetesebb készülétei közé tartoztak a lakószoba, karácsonyi asztal szalmával való meghintése vagy az asztal alá kosárban elhelyezett szalma. A szalmát, pl. a kiszombori gazda hajadonfővel hozta a szobába, s amikor belépett, háromszor térdet hajtva így szólt: *möggyütt a Kis Jézus*. Utána a családdal együtt elmondta a Miatyánkot és az Üdvözlégyet. Martonfalvy György ki is kelt a szalmabevivés szokása ellen.¹⁵ A karácsonyfa 18–19. századi elterjedésével egy ideig együtt jelent meg a karácsonyi jászollal, aztán előbb-utóbb kiszorította azt.¹⁶

A betlehemezés szokása mára a néphagyományok közé szorult, kevés helyen maradt meg régi formájában. Nyilvánvalóan van néhány olyan eleme, amely méltán vívta ki a hivatalos egyházak teológiai kritikáját. Aligha szükséges újra visszavenni egyházi ünnepi megéléseinkbe.

Mégis van néhány olyan vonása, jellemzője, amit – talán más módon –, de érdemes lenne figyelembe venni.

¹⁴ Uo. 43–44.

¹⁵ Uo. 62.

¹⁶ LUKÁCS László, *i. m.* 93.

Előkészület a történetre

Már Assisi Ferenc sem egyedül csinálta... A betlehemezésnek van forgatókönyve, vannak kellékei, feltételei. Az előkészület időt, energiát, sőt alázatot kíván. Meg kell tanulni a szövegeket, fegyelmezettnek kell lenni. Az előkészület fegyelmezettsége nagyon komoly segítséget nyújt a befogadás élményéhez.¹⁷

Az ünnepre történő előkészület a várakozás, az idővárásra, a karácsonyi történetre történő hangolódás ideje. Különség van aközött, hogy készítjük az ünnepet (mintha a mi kezünkben lenne), vagy készülünk az ünnepre. Amikor készítjük, a saját teljesítményüktől tesszük függővé a befogadást; ekkor is szeretnénk archetipikus vágyaink megvalósulását, de azt kapjuk, amit készítettünk („azt esszük, amit főztünk”). A várakozás, a ráhangolódás nem semmittevést jelent, hanem belső koncentrációt. Az emberi erőfeszítések között megélt befelé figyelést: szembesülést emberi állapotunkkal, szükségseinkkel, vágyainkkal. S belső figyelmünk ráirányítását a történetre, Isten cselekvésére. Az érkező időt akkor tudjuk befogadni, ha időt szánunk a várakozásra.

A betlehemes előkészületekben talán a legünnepebb a templom-makett elkészítése volt, benne a jászollal vagy az egész betlehemmel. A néplélek érezte, hogy az előkészületnek döntő jelentősége van a folytatás minősége szempontjából. Ügyes vagy ügyetlen kezek figurákat készítettek, faragtak, színezték, öltöztettek. Megindító, amikor emberkéz jászolt készít, mintha a belső hang mondaná: az én szívem is hadd legyen befogadó jászol. Templomot, betlehemes vittek a házakhoz, ezzel kérve bebocsátást:

„Szabad-e bejönni ide betlehemmel?” – kérdezték a házigazdától. S azoknak válaszolniuk kellett: „csak tessék.”

A templom, a betlehemes megjelenése a családban

Az ünnephez hozzátartozik a templomi istentisztelet. A gyülekezet közös ünneplése, hódolata, imádata a megszületett Gyermekek előtt. Amikor azonban a betlehemesek bekérkedtek egy házba a betlehemessel, akkor nem a család ment a templomba, hanem a templom jött el a családhoz. A betlehemes kilépett a templomból, hogy belépjen a várakozókhoz. Mondani kellett, hogy beengedik-e vagy sem. Sőt, a játék dramaturgiai csúcspontja

¹⁷ TÖMÖRY Márta – SZÁSZ Zsolt: *Betlehemezők, betlehemezés – hagyományörzők 1991-2009*. In: „... hanem vagyok Úristen követje...” A téli ünnepkör dramatikus szokásaiból – Nemzetközi Betlehemes Találkozók játékszövegei. Magyar Művelődési Intézet és Képzőművészeti Lektorátus, Bp., 2009. 22.

az a pillanat, „amikor maga a család megy oda a Betlehemhez, és megnézi, mi van a Betlehemben. (...) Vagyis itt a személyes átélésen van a hangsúly! Az egész 'produkciónak' ezt célozza. És az egész produkció nem ér semmit, hogyha ez a személyes átélés nem következik be.”¹⁸

Ez az egyszerű kis „játék”, történés valami titkot fejez ki a karácsonyi csodából. A gyülekezet ünnepének helyszíne a templom, az ünnepi istentiszteletet nem lehet semmivel helyettesíteni. A család ünnepéhez, ha nem tartozik hozzá, akkor lehet, hogy történik befogadás, de elmarad annak kifejeződése. Hiányos marad a hálaadás, hiányos marad az ünneplés. A karácsony az egyház ünnepe. A karácsonyi titokkal való találkozás azonban ritkán történik tömegben. A születés bensőséges történés, a születés általi érintődés sem kíván nagy nyilvánosságot. A templom és a család nagyon szépen találkozik a betlehemesben.

Hogyan vihetnénk be az otthonok belső világába is a karácsony titkát? Hogyan szólíthatnánk meg közvetlenül lelkükben magányos, sérült embertársainkat? A személyesség, a találkozás, a pasztorációs érintés (megkeresni, felhívni, megölelni, megkérdezni) nagyon sokat segíthet abban, hogy ki-ki felismerje azokat a benne lévő ősi vágyakat, amelyekre itt a válasz Isten emberré lételében.

A szent és a profán találkozása

Aki részese volt már valamilyen betlehemezésnek, annak feltűnhet a szövegek nyelvének furcsa kettőssége: az archaikus, szinte bibliai ihletettséggű szövegrészeket egészen profán mondatok váltják.

Pl:

Angyal: Jó estét, nagy urak, ha meghallgatnának,
Odakünn bajtársaim betlehemmel állnak.
Ők is készek volnának e házba bejönni.
Krisztus születését mostanság hirdetni!
Azért, ha nem tetszik, tessék megmondani!
Mí azért haragot nem fogunk vallani.
Kérem az urakat, szabad a betlehemmel bejönni?

Válasz: Szabad.

Angyal: (énekelve)

Betlehembe siessetek, pásztorok nagy frissen!
Megszületett az Úr Jézus, ki ember és Isten!

¹⁸ PAP Gábor: *Karácsony a magyar csillagos égen*. Debrecen, 1997. 46. Idézi: Pálfi Ágnes: *A költészet és a dráma ritmusnyelve a betlehemes játékokban*. In: „...hanem vagyok Úristen követje...” A téli ünnepkör dramatikus szokásaiából – Nemzetközi Betlehemes Találkozók játékszövegei. Magyar Művelődési Intézet és Képzőművészeti Lektorátus, Bp., 2009. 31.

Ki e világ megváltója, mindnyájunk szabadítója.
Fázik a hidegen, alle-alleluja.
Glória ének szent szűz, de hol? (*Gloria in excelsis deo* – népi elhallása).

A pásztorok bevonulnak a betlehemmel. Az öreg pásztor odakünn marad.

Ének: Ide süss, bűnös lélek!
Kis ártatlan szenved érted!
Borulj szentséges lábához, és úgy kérjed
Bűneidnek bocsánatát, hogy megnyerjed.

...

Behívják az öreg pásztor:

Gyere be te is, vén kutya!
Jól tartlak itt borral, bottal, peccsenyével,
Fészkes-fekete fenével!

Öreg (kinn motoz, nem találja az ajtót)

III. Pásztor: Sarka fele, sarka fele!

Öreg: (kintről)

A nyehézséges nyavajába! Tarpa fele? Nem megyek én Tarpa fele! (beesik)
Jó estét! Lám én is itt vagyok! Hát ti csak idebenn esztek, isztok, dorbézoltok?
Öregapatokra nem is gondoltok? Hej, ha előveszem ezt a hetvenhét mázsás bu-
zogányom, úgy elverlek benneteket, hogy semmi bajotok sem lesz! 177 éves
öregember vagyok, 99 pulyának édesapja vagyok. Ti is az enyémeke vagytok. ...
(Az angyalt kérdezi) Mi vagy te?

Angyal: Mennyei szent angyal,

Eljöttem hozzátok
Örömet hirdetni,
Tinéktek született,
Kit jövendőltetek,
Egy szűznek méhéből
Szűzön szült véréből.
Alle, Allejuja.¹⁹

A nyelvben a szent üzenet és a profán emberi világ találkozása érhető tetten. A szent üzenet a hétköznapi profán világban szólal meg. Teológiai és pasztorációs üzenete ennek, hogy a testet öltés, a karácsony nagy titka éppen erről szól: a Szent megjelenik a

¹⁹ Gelénesi betlehemes játék (Bereg megye). In: „... hanem vagyok Úristen követje...” A téli ünnepkör dramatikus szokásai – Nemzetközi Betlehemes Találkozók játékszövegei. Magyar Művelődési Intézet és Képzőművészeti Lektorátus, Bp., 2009. 197kk.

mindenestől profán világban. Isten emberré létele egy egyszerű barlangistállóban történik, embertől születés által, a kisdéd (akiről a szöveg egyébként nagyon is mély teológiai gondolatokat közöl, szenvedésére utalva) bölcsője egy jászol, állatok lehelete melegíti. S nem a Szent lesz profánná, hanem a profán szentelődik meg úgy, hogy közben teljesen emberi marad.

Befogadni könnyebb azt, amire ráismerhet a lélek. Amivel van valami hasonlóan közös hullámhossz, belső rezonálás. Nem a brunneri közös kapcsolódási pontra gondolkok, hanem az érintés átélhetőségére. A Szent megérinti az ember profán életét. Egy gyermek születése amúgy is az egyik legjobban befogadható esemény, az Istengyermek születése (kitaszítottágban, fáradtságban, magányban) emberi történetté válik. A történet mindig befogadhatóbb, mint a tétel. Nem véletlen, hogy az inkarnációnak története van, s a karácsonyhoz annyi történet kapcsolódik.

A betlehemes üzenete²⁰



Minden elkészített betlehemes történetet mesél. A képen látható művészi alkotás elárulja, hogy készítője hogyan fogadta be a karácsonyi történetet. Bensőséges pillanatot jelenít

²⁰ Ismeretlen a betlehemes készítője. Szerepel rajta egy PJ monogram, de nem sikerült a beazonosítás.

meg: Isten és ember történetének titokzatos összekapcsolódását. A kedvességet, egyszerűséget áthatja a fenségesség és titokzatosság misztériuma. A szereplők együtt és külön-külön is befogadásra váró történeteket hordoznak.

Mária és József. Egy fiatal lány és egy érett férfi. Az inkarnáció szempontjából most ők az „első emberpár”. Nem kronológiailag, hanem Isten-közelségben, a befogadásban. Lehet-e Istenhez közelebb, mint annak a fiatal nőnek, aki méhében fogadhatja az Isten-gyermeget, a Szentet? S mégis ember marad. Lehetek saját életére vonatkozó álmai, vágyai, tervei, elképzelései. Az Érkező mégis más sorsot szánt neki. S vágyai közül választania kellett, s volt, amit el kellett engednie. Vajon, gondolt-e később arra, hogy de jó lett volna, ha minden másképp történik. Mária megküzdötte sorsát, és befogadta Isten ajándékát. József befogadása sem könnyebb, hiszen neki nem csak a Gyermek létét kellett befogadnia, hanem a Gyermeket hordozó nőt is. Igazi férfi-felelősség.

Az ökör és a szamár. „Az ökör ismeri gazdáját, a szamár is urának jászlát, de Izráél nem ismer, népem nem ért meg engem.” (Ézs 1,3) Ebben a két állatban ott van a teremtettség egésze, akik nem tudják tudatosan befogadni Krisztust, létükkel mégis hirdetik a megváltás csodáját. A teremtettségnek is szüksége van a Szent megjelenésére. Az egyházatyák sokféleképpen értelmezték e két állatot, jöllehet a bibliai beszámolók nem említik jelenlétüket. Van, aki az ökröt a zsidókhoz kapcsolja, a szamarat a pogányokhoz.²¹ Mások úgy vélik, hogy az állatoknak van érzékük Krisztus iránt, míg az emberek a sok érv előtt félrevonják tekintetüket a megtestesülés titkáról.²² Anselm Grün megemlíti a mélylélektani értelmezést is, mely szerint az állatok az ember vágyának és ösztöntermészetének a szimbólumai is. Mintha

„vágyaink és ösztöneink olykor inkább megértik az átváltozás titkát, mely az Isten Jézus Krisztus általi megtestesülésben láthatóvá lett. A vágyak lelkületté, az ösztönök bölcsességgé változhatnak... Ha ösztöneinkre, vágyainkra hallgatunk, úgy azok az isteni Gyermek jászlához terelnek, és megmutatják az igazi életre vezető utat... aki csak az esze után megy, mert mindent észsel akar irányítani és meghatározni, az lehetőségei mellett halad el, önmagának is idegen marad, abban semmi új nem születik...”²³

Déry Tibor egy gyönyörű novellában meséli el, hogy milyen lehetett az ökör és a szamár viselkedése a kisded születésekor: amikor érezték, hogy az istállóban kezd hűlni a levegő elkezdtek aggódni. Nem akarták felébreszteni az elfáradt édesanyát, az alvó Józsefet, hát szorosan a kicsi mellé álltak, hogy jobbról és balról felfogják a hideget. Majd az

²¹ Nüsszai Szent Gergely, †394.

²² Anselm GRÜN: *Karácsony az újrakezdés reménye. Az ünnep szimbólumai.* Jel Kiadó, 2010. 87.

²³ Uo. 87-88.

ökör – érezvén a melléállás elégtelenségét – nagyokat fújtatva lehetetével kezdte melegíteni a kisdedet. Négyszer fújt mindkét lábacsckájára. Csak azért négyszer, mert az ötödik lábujj olyan picike volt, hogy észre sem vette. S amikor a kisded felébredve megkérdezte tőle, hogy miért melengeti őt, sem az ökör, sem a szamár nem tudtak mit válaszolni. A jászol egyik és másik oldalán letérdeltek előtte. „A kisded megértette, hogy ez az állatok felelete, s a szíve elszorult: először, amióta a világra jött. De nem szólt egy szót sem, s a térdeplő állatok szerencsére nem láthattak fel az arcára, amelyen a halál egy percre végighúzta sötét árnyékát. Hiába is szólt volna, mert köröskörül mindenki elindult a szolgálatára, s a két jámbor állat mögött már az egész világ térdre ereszkedett.”²⁴

A Gyermekek. Ágyát szalma fedi, mintha mégsem igazi jászol lenne. Majdnem idilli a kép, csak megfordul az ember fejében, hogy nincs jászolkorlát, ami védené a leeséstől. Ráadásul ott van előtte egy sovány kisbárány, mintha ő is újszülött lenne. A kép együtt elkerülhetetlenül üzeni, nem csak egy szerethető, befogadható gyermek született, hanem megszületett az Isten Báránnya, aki majd elveszi a világ bűneit. Ágyacsckája mintha ravatal is lenne, amely jelzi az Ő történetét, megváltó tettét. Aki Őt befogadja, nem elsősorban a kellemet, a báj, a szépséget fogadja be, hanem a megváltás reményét, Isten kiteljesedő cselekvését. Ő a lényeg, ő a központ, aki befogadásra vár.

Irodalom:

- BALOGH Júlia: „Föltetszett a csillag”. A karácsonyi ünnepkör gyökerei és néphagyományai. Flaccus Kiadó, Bp., 2008.
- BÁLINT Sándor: Karácsony, Húsvét, Pünkösd. A nagyünnepek hazai és közép-európai hagyományvilágából. Az Apostoli Szentszék Könyvkiadója, Bp., 1989.
- CULLMANN, Oscar: Krisztus és az idő. Az őskeresztény idő- és történelemszemlélet. Hermeneutikai Kutatóközpont, Bp., 2000.
- DÉRY Tibor: Betlehemi állatok. In: Az ünnep angyala. Magyar írók karácsonyi novellái. Palatinus Kiadó, Budapest, 1998. 18–26.
- NÉMETH András: Mi is az idő? – Történeti időszociológiai és időantropológiai vázlatok. Iskolakultúra Online, 1, (2007)
- „... hanem vagyok Ūristen követje...” A téli ünnepkör dramatikus szokásaiból – Nemzetközi Betlehemes Találkozók játékszövegei. Magyar Művelődési Intézet és Képzőművészeti Lektorátus, Bp., 2009.
- LUKÁCS László: Karácsonyi jászoltisztelet. hitel_EPA01343_2008_12_20081223_62547.pdf. 2014. 12.07.

²⁴ DÉRY Tibor: Betlehemi állatok. In: Az ünnep angyala. Magyar írók karácsonyi novellái. Palatinus Kiadó, Budapest, 1998. 18–26.

PÁLFI Ágnes: *A költészet és a dráma ritmusnyelve a betlehemes játékokban.* In: „... hanem vagyok Úristen követje...” A téli ünnepekör dramatikus szokásaiból – Nemzetközi Betlehemes Találkozó játékszövegei. Magyar Művelődési Intézet és Képzőművészeti Lektorátus, Bp., 2009.

Téli ünnepi népszokások és néphagyományok a református magyaroknál és más felekezeteknél Szatmárban. Reformátusok Szatmárért Közhasznú Egyesület, 2014.

TÓTH Gábor: *Kézben tartott idő. Az életidő- és életerő-gazdálkodás művészete a hétköznapi ember életében.* Pilis-Vet Kiadó, 2005.

Gorbai Gabriella Márta:¹

Az itt-és-most létállapot támogatása a reflexiós folyamatban

The here and now State of Mind in the Reflection Process.

Teachers need to have 'total encounters' with pupils in order to have a pedagogic impact. Yet, during the teaching period students often claim as a problem the lack of „presence” while they are teaching.

This study deals with the question of how student teachers could reach the capacity for presence during their lessons, which strengthens the development of their professional behaviour. We present an approach to reflection which provides a more balanced attention to thinking, feeling and wanting as the sources of behaviour and we emphasize the shift in the content of reflection from the past to the ideal future, and the focus on presence and mindfulness.

We believe that the full awareness of the here-and-now that presence is about, encompasses and connects both the teacher's self – and his or her strengths –, and the environment.

Keywords: reflection; presence; here-and-now; U-theory; professional development;

Bevezető

Egy híres Kierkegaard idézet szerint: „Az életet csak visszatekintve érthetjük meg, de előre tekintve kell azt megélnünk.” Az üzenete magától értetődőnek tűnik és valóban, a tanári szakma területén egy gyakori elgondolás szerint csak úgy tudjuk magunkat és környezetünket megérteni, ha a tapasztalatainkat újraelemezzük. Nem szeretnénk azt javasolni, hogy nem fontos a múltbeli tapasztalatainkból tanulni, ugyanakkor releváns azt megfigyelni, hogy a reflexió mindennapi szemlélete mindig távolságot teremt az itt-és-most és a reflektáló folyamat között: tulajdonképpen mi általában olyan dolgon elmélkedünk, amely valamikor a múltban történt, annak ellenére, hogy ez a „múlt” egy pár másodpercet jelent. Ennélfogva fennáll annak a veszélye, hogy tudatunkat a múltbeli tapasztalat és ezek jellemzői határolják be,² hajlunk arra, hogy a valóságra a megtörténtek sajátos

¹ Egyetemi adjunktus, BBTE, Református Tanárképző Kar, e-mail: ggorbai@yahoo.com.

² D. OSBERG, G. J. J. BIESTA: *Beyond Presence: Epistemological and Pedagogical Implications of 'Strong' Emergence*. Interchange, 2007/38, 1.

szemszögéből tekintünk. Különösen akkor, amikor a múltbeli helyzetet negatívként éljük meg, a reflektáló személyt könnyen az előzőleg bemutatott „rejtett gondolkodásba” lehet belevonni, amelyről bebizonyították, hogy szinte automatikusan negatív érzékelések indukálják.³

A reflektálás során azonban, nincs mindig szükség egy helyzet problémás tényezőinek a vizsgálatára, hiszen a reflexiós folyamat magába foglalja az *anticipációt* is: a reflektáló személy arra összpontosít, hogy olyan új tevékenységi vonalakat fejlesszen ki, amelyek sikeresebbek lesznek. ahhoz, az ideális helyzet fogalmához eljussunk. Valakinek az ideáljára való reflektálás egy nagyon hatékony módja lehet annak, hogy megértsük annak a problémának a lényegét, amellyel az egyén szembesült. Ez azt jelenti, hogy a problémás helyzetek helyett sikereket vagy ideálokat tekintünk a reflexiós folyamat kezdőpontjának. Egy reflexiós folyamatot hatékonyabban lehet megvalósítani akkor, ha az erősségekre koncentrálunk és az „ideális helyzetre” fókuszálunk. Ez a megközelítés az embereket közelebb hozza a *pozitív érzelmekhez* és ezek megnyilvánulásának természetes potenciáljához, és ez megegyezik azzal az empirikus felfedezéssel, miszerint a pozitív érzelmek előmozdítják a kreativitást,⁴ s ez által serkentik a hatékony problémamegoldást.

A szemlélet segít abban, hogy a reflektáló személy elkerülje az ún. „alagút hatást”, hogy megszabaduljon a negatív érzésektől, amelyeket gyakran a felidézett helyzetekkel asszociál. Másrészt a szemlélet megoldotta annak a problémáját, hogy miként tudatosíthatják az emberek benső tulajdonságaikat akkor, ha nem találkoztak (érintkeztek) azokkal a reflektált helyzet során (gyakran előfordul). Ha az egyén felvázolja a helyzetre vonatkozó ideális képét, és ha nemcsak észlelő (kognitív) szinten vesz részt ennek az ideálnak a jövőbe való projekciójában, hanem érzelmileg és motivációs szinten is kapcsolatban áll ezzel az ideállal, akkor egy, a benső tulajdonságok tudatosítására irányuló előrelépés fog bekövetkezni, amely ugyanakkor az „ideális működéshez” vezet.

A múltra való reflektálásról az ideális jövő tudatosítására vonatkozó szemléletbeli változás hangsúlyozásán túl a tanulmány további részében egy olyan váltást szeretnénk hangsúlyozni, amely a múltra és jövőre való reflektálásról az *itt-és-mostra való* fókuszálást jelenti.

Egyéni potenciálok kiaknázása az itt-és-mostban

Az utóbbi években bizonyítást nyert az a feltevés, hogy a szakmai magatartás sokkal hatékonyabb és eredményesebb akkor, ha az a szakember *személyének* a mélyebb rétegeihez kapcsolódik, azaz ha a szakmai tevékenység és a szakember személyének a belső rétegei kapcsolódnak egymáshoz.

³ B. L. FREDRICKSON: *Positive Emotions*. In: C.R. SNYDER, S. J. LOPEZ (eds.): *Handbook of Positive Psychology*. Oxford, Oxford University Press, 2002, 120–134.

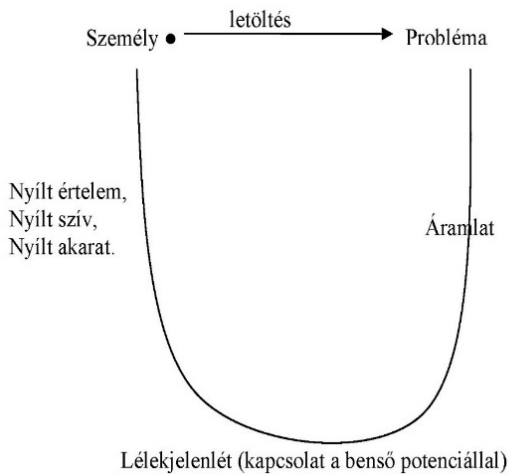
⁴ Uo. 130.

A tanárokkal vagy tanárjelöltekkel folytatott reflexiós folyamatban célunk kell, hogy legyen az ideálokra való összpontosítás (amelyek az alapkvalitásokhoz kapcsolódnak), és az, hogy a tanárok, jelöltek felismerjék saját potenciáljukat, nemcsak a megismerés szintjén, hanem leginkább ennek a potenciálnak az érzelmi oldalát emelve ki. Így a gondolkodás, érzés és akarás kapcsolódik egymáshoz, és pontosan ez az a kapcsolat, amely gyakran hiányzik a tanárokból (és diákokból) amiatt, hogy a tanulásban leginkább a gondolkodásra összpontosítanak.

Amikor a szakmai magatartást a belső értékekre alapozzuk, és az akadályokat hatékonyan tudjuk kezelni, a bevont tanárok válaszreakciója az áramlatézés megtapasztalása lesz.

A tanárokkal, tanárjelöltekkel végzett reflexióban annak a szakadéknak a legyőzését kell tehát megcéloznunk, amely az *itt és most* és a *múlt*, sőt az *itt és most* és a *jövő* között van, annak érdekében, hogy a reflektáló személy az *itt és most*-ban kihasználhassa teljes potenciálját.

Senge és Scharmer⁵ olyan nézetet javasoltak, amely megvalósíthatóvá teszi ezt a lehetőséget. Korthagen⁶ az ő „U elméletüket” használta fel annak érdekében, hogy magyarázza: miként lehet a reflexiót felhasználni az *itt és most* teljes potenciálú megvalósítása érdekében? Úgy gondoljuk, hogy az elmélet sikeresen alkalmazható a tanítási gyakorlat során is, a tanárjelöltekkel folytatott reflexióban.



⁵ P. SENGE, C. O. SCHARMER, J. JAWORSKY, B. S. FLOWER: *Presence: Exploring Profound Change in People, Organizations and Society*. London, Nicolas Brealey, 2004. 112.

⁶ F. KORTHAGEN, A. VASALOS: *From Reflection to Presence and Mindfulness: 30 Years of Developments Concerning the Concept of Reflection in Teacher Education*. Paper presented at the EARLI Conference, Amsterdam, August, 2009.

A modellben levő vízszintes nyíl a gondolkodásunk azon standard módját jelöli, amelyben gondolkodásunk gyakran keres megoldásokat problémáinkra. Scharmer⁷ ezt a megoldást az agyunkból való „letöltésének” nevezi. Ezek a megoldások mindig „régiek” abban az értelemben, hogy a memóriánkban vannak elraktározva, előzőleg tömörített tapasztalatként élnek, és meggátolják a potenciálunkat abban, hogy teljesen más szemléleteket találjunk. Amint arra David Bohm utal, „természetesen, inkább a gondolataink uralkodnak rajtunk, semmint mi rajtuk.”⁸

Ezt a jelenséget Korthagen és munkatársai⁹ alagút-gondolkodásnak vagy rejtett gondolkodásnak nevezik, amely gyakran korlátoz abban, hogy új, kreatív megoldásokat találjunk. Hasonló rejtett gondolkodás valósulhat meg akkor, amikor az ideáljainkról beszélünk, mivel a jövőre való gondolásunkban az előző tapasztalataink gyakran meggátolnak. Amint azt Osberg és Biesta nagyon világosan megfogalmazzák: A múlt mindig korlátoz bennünket annak a tudatosításában, hogy *mi válhatna valósággá*, de sosem valósult meg.¹⁰

Arra vonatkozóan, hogy miként lehetne legyőzni a múltnak a reflektálásunkra ható korlátozó behatását a *jelen* megvalósulásra, Senge és kollégái¹¹ pár intézkedést javasolnak. Először is, fontos az, hogy *felfüggeszük* azt a tendenciát, amely szerint *kell találnunk valamiféle megoldást* (utalhatunk például a tanárok körében elterjedt azon tendenciára, hogy problémáikra gyors megoldásokat találjanak). Ők azt állítják, hogy a tényleges szakmai magatartás mélyebb folyamatot igényel.

Az általuk javasolt alternatíva a *nyílt értelemre, nyíl szívre és nyílt akaratra* való reflektálásra alapoz. Ez megegyezik a fentebb leírtakkal, vagyis a gondolkodásnak, az érzelemnek és az akarásnak a reflexiós folyamatba történő bevonása hangsúlyozásával. Ez a reflexiós folyamat elmélyítéséhez vezet, amely a fenti ábrán U alakban jelenik meg.

Az U alapjánál a reflektáló olyan helyzetbe kerül, amelyet *jelenlétnek* nevezünk: A jelenlét a tanár szemszögéből az az élmény, mely szerint teljes énjét bevonja annak érdekében, hogy felfogja a pillanatnyi történetét.¹²

A jelenlét olyan létállapot, amikor az egyén ráfigyel az eseményáradatra. Ezt nevezzük „széleskörű-tudatosulásnak”.¹³

⁷ C. O. SCHARMER: *Theory U: Leading from the Future as It Emerges*. Cambridge, Society for Organizational Learning, 2007.

⁸ D. BOHM: *Thought as a System*. London, Routledge, 1994. 67.

⁹ KORTHAGEN, VASALOS, *i. m.*

¹⁰ OSBERG, BIESTA, *i. m.* 38, 1.

¹¹ SENGE, SCHARMER, JAWORSKY, FLOWER, *i. m.* 112.

¹² C. R. RODGERS, M. B. RAIDER-ROTH: Presence in Teaching. In: *Teachers and Teaching: Theory and Practice*. 12(3), 2006.

¹³ M. GREENE: *Teacher as Stranger*. Belmont, CA, Wadsworth, 1973.

A jelenlét a *jelentudatosság* (*mindfulness*) fogalmával áll kapcsolatban.¹⁴ A jelentudatosság a pszichológia újkeletű, napjainkban intenzíven kutatott fogalmi konstrukciója, amelyet a pszichológusok a buddhizmusból vettek át, ugyanakkor a mai jelentudatosság-kutatások a buddhista vonatkozásokat nem tárgyalják.

A jelenben való lét, a jelenvalólét ismerős lehet az egzisztencialista filozófiából, amely hangsúlyos pszichológiai hagyományt is teremtett. A *Gestalt* pszichológiai irányzat, amely eredetileg egyetemes észlelési alapelveket keresett, szintén egyik sarkalatos pontjának tette meg az *itt és most* elsődlegességét, vagyis, hogy a múlt titkainak kutatása vagy a különböző koncepciókban való elmerülés helyett az éppen aktuális helyzetből kiindulva tudunk a leghatékonyabban dolgozni.¹⁵

A jelentudatosságot „teljes tudatosságként” értelmezik.¹⁶ Különbözik a *fogalom-szerű* tudatosságtól abban az értelemben, hogy „működése érzéki vagy *prereflexív*”.¹⁷

A jelenlét szintjére és az egyénnek az *itt és most*ra kapcsolódására alapozva kreatív folyamat indulhat be, amely az egyént olyan léthelyzetbe hozhatja, amelyben új lehetőségek lépnek életbe. Az U-formájú folyamaton keresztül megvalósuló „problémamegoldás” sokkal jobb minőségű, mint az, amelyet egyszerű „letöltéssel” dolgozunk ki. De ez is a folyamat korlátolt módja, és az eredmény: a problémához való kapcsolódás új módozata nem annyira „megoldás”, mint inkább a problémához kapcsolódó *új léthelyzet*. Továbbá, ez a léthelyzet nem is annyira valamelyik szakmai tényezőhöz kapcsolódó jobb minőségre vonatkozik, hanem az egyénnek az *itt és most*ban való teljes potenciálú megvalósulására. Olyan kreatív folyamat ez, amelyben legyőzzük „a történelmileg kialakult értelmezéseket.”¹⁸ Ebből következik, hogy a jövő a jelenből fejlődik ki, amint arra Osberg és Biesta is hivatkoznak. Szerintük ebben a folyamatban olyan lehetőségek valósulhatnak meg, amelyeket „előzőleg elképzelhetetleneknek tartottak, és most első alkalommal *jelentek meg* vagy *valósultak meg*”.¹⁹

¹⁴ C. K. GERMER, R. D. SIEGEL, P. R. FULTON: *Mindfulness and psychotherapy*. New York, Guilford Press, 2005. J. KABAT-ZINN: *Full Catastrophe Living: Using the Wisdom of Your Body and Mind to Face Stress, Pain, and Illness*. New York, Delacourt, 1990. KULCSÁR Zsuzsanna: *Traumafeldolgozás és vallás*. Budapest, Trefort Kiadó, 2009.

¹⁵ KULCSÁR, *i. m.*

¹⁶ Y. MINGYUR RINPOCHE: *The Joy of Living*. New York, Harmony Books, 2007

¹⁷ K. W. BROWN, R. M. RYAN: The Benefit of Being Present: Mindfulness and Its Role in Psychological Well-Being. In: *Journal of Personality and Social Psychology*, 2003. 84.

¹⁸ SENGE, SCHARMER, JAWORSKY, FLOWER, *i. m.* 178.

¹⁹ OSBERG, BIESTA, *i. m.* 38, 1.

Az itt-és-most támogatása a gyakorlatban

Hogyan használhatjuk fel a fenti elgondolást a reflexió tökéletesítéséhez? Először is meg kell látnunk azt a lehetőséget, hogy a reflektáló személynek nem feltétlenül arra kell összpontosítania, hogy *mi történt*, vagy mit szeretne, hogy *megtörténjen* (múlt és jövő), hanem tudatosan jelen kell lennie az *itt és most*ban. Ha a szakembernek sikerül a nyílt elme, nyílt szív és nyílt akarat által felszabadítania személyes erősségeit, olyan meglátások és lehetőségek születhetnek, amelyek teljesen új kapcsolatot teremtenek a szakember és környezete között.

A következőkben egy gyakorlati példával szemléltetjük a fent megfogalmazott gondolatokat.

Gyakorlati példa

Kiinduló helyzet: A tanárjelölt a kötelező iskolai gyakorlatot (tanítási gyakorlat) végzi. A harmadik megtartott óra utáni kiértékelő beszélgetésen a következőképpen fogalmazza meg a problémáját:

Egyszerűen nem sikerül az órám lényegére összpontosítanom. Túl kaotikus minden: az osztályban és a fejemben egyaránt.

Az első tutori találkozás alkalmával azonnal szembetűnt, hogy a jelölt a sikerei értékességének nem tulajdonít kellő jelentőséget. Figyelmét a problémára és az ahhoz kapcsolódó negatív érzései kötik le.

A tutor az óra után megnevezi mindazokat az alapkvalitásokat, amelyeket a hallgató a tanítás során megvalósított: játékoság, lelkesedés, örül a tanulók motiváltságának, stb.

Az első szupervizori ülés után a tanárjelölt minden bizonnyal sokkal jobban tudatosította az alapkvalitások felismerésének és értékelésének fontosságát, és ennek a fajta tudatosságnak a tanulókra gyakorolt hatását. Az is világossá vált, hogy sikerült néhány alapkvalitását felismernie a szupervizori ülés során, vagyis a tanítási gyakorlat után, azonban nem érzi át azokat tudatosan, miközben tanít. Tulajdonképpen az általa tartott órákon egyáltalán nincs tudatában önmagának. A portfóliójába ezt írta:

Ilyen vagy olyan módon, de úgy tűnik, nem vagyok a saját tanításom középpontjában. Arra várok, hogy vajon mi fog történni, hagyom, hogy a dolgok történjenek... Miért teszek így? Úgy tűnik, mintha védeni akarnám magam valamitől. Egyértelműen nincs elég merszem ahhoz, hogy teljes mértékben bevonódjak az órába.

Itt az történik, hogy a jelölt számára egyre tudatosabbá kezd válni: nem volt jelen az *itt és most*ban, ugyanakkor vágyik arra, hogy teljesen jelen tudjon lenni a folyamatban. A következő szupervizori találkozás alkalmával világossá vált, hogy mi az alapvető akadály: a tanárjelölt fél átérezni az érzéseit, mert azt hiszi, hogyha teljes mértékben átadja magát az érzelmeinek, akkor esetleg képtelen lesz megküzdeni azokkal, főleg, ha negatívak. Attól fél, hogy az érzelmei túlságosan leterhelik – attól tart, nehogy elájuljon – és emiatt hajlik túlzottan a racionális gondolkodás felé. Miután ezt az akadályt sikerült felfedni a szupervíziós ülésen – azáltal, hogy gondolt rá, átérezte a téma kapcsán felmerülő érzelmeiket és az akaratra összpontosított, vagyis arra, hogy milyen akar valójában lenni – áttörés figyelhető meg: sokkal jobban sikerül szabályozni a kognitív, emocionális és akarati tudatosság közti egyensúlyt reflexiója során. A következő találkozás során a szupervizor segít neki továbbfejleszteni azt a tudatosságot, ami egyrészt arra a vágyára vonatkozik, hogy teljesen jelen legyen az *itt és most*ban, érintkezésbe lépve alapkvalitásaival, másrészt pedig arra a bénító rögziségre vonatkozóan, hogy „nem szabad éreznem”.

Tutor: Mi lenne, ha többé nem hinnél abban a gondolatodban, hogy el fogsz ájulni? Próbáld ezt a gondolatot annak tekinteni, ami valójában: teljes mértékben hibás feltételezés. Az egész elképzelés, amely szerint el fogsz ájulni bizonyos érzések átélése miatt... egy nagy tévhit, amelynek csak akkor van hatása, ha te hiszel benne.

Tanárjelölt: Akkor azt hiszem, hogy sokkal jobban bíznék magamban. Akkor tudnám, hogy nem ájulnék el az ilyen típusú pillanatokban. Az történe, hogy tudnám kezelni a dolgokat, és akkor minden jó lenne.

Tutor: Mi lenne, ha kitartanál e gondolat mellett? Milyen lenne? Mit érzel?

Tanárjelölt: Igen, ez valóban elképesztően jó érzés. Ez tényleg boldoggá tesz.

Tutor: Egészen pontosan mi az, amitől boldognak érzed magad?

Tanárjelölt: Attól a gondolattól, hogy nincs amitől félnem.

A szupervizori találkozások alkalmával a szupervizor irányítása alatt a tanárjelölt megpróbálja megkülönböztetni (elválasztani) magát az érzéseitől: megtapasztalja, hogy vannak érzése, de azt is megtapasztalja, hogy ő sokkal több, mint az érzése. Elkezd felismerni azt a potenciált magában, amely által képes a tudatos jelenlétre az *itt és most*ban azáltal, hogy ő maga sokkal lényegesebb, mint a mentális képződmények és azok emocionális hatásai. Ez által a tudatosság által az a képessége, hogy maradjon az *itt és most*ban, miközben átéli az érzelmeit, egyre növekszik.

Tanárjelölt: Teljesen elégedettnek érzem magam, amikor megengedem magamnak, hogy érezzek. Szabad nekem nem szeretni bizonyos dolgokat!

Itt az U-forma jobb oldalának a kiteljesedése következett be. A tanárjelölt reflektív naplójában ilyen szavakat olvashatunk, mint „önelfogadás”, vagy „én nem az érzelmeim vagyok”. Egy héttel később a naplóbejegyzések arról árulkodnak, hogy a tanárjelölt valóban önmagát adja tanítás közben.

Minden fronton észrevehető, hogy úgy érzem: egyre inkább „magam” tudok lenni az osztályteremben. Csodálatosan érzem magam és teljesen „jelen vagyok”... Tudatosítottam magamban azt, hogy sokkal lazábbnak éreztem magam. És hogy éppen ez a lazaság-ézés segített abban, hogy „szabadnak” érezzem magam tevékenységem során az osztályban. Észrevettem, hogy lazának és természetesnek hatottam.

A szupervíziós folyamat végéhez érve, az egyik interjúban a tanárjelölt az újonnan kialakult képességéről, a tudatos jelenlét képességéről tesz bizonyosságot.

Tanárjelölt: Nos, például, amikor az órák alatt úgy érzem, elfelejtek önmagam lenni, rájövök erre az órák, és most már tudok tenni valamit annak érdekében, hogy ez változzon.

Tutor: Le tudnád ezt írni? Nagyon érdekesnek találom, amit mondasz. Hogy veszed ezt észre?

Tanárjelölt: Nos, mintha hallanám magam beszélni. Szóval, hallom magam, és valami ilyesmire gondolok: „vajon, hogy fogja befejezni ezt a mondatot?” Mintha úgy gondolnák magamra, mint egy másik személyre.

Tutor: Rendben, tehát észreveszed, hogy ez történik, de mi történik aztán?

Tanárjelölt: Nem esek pánikba, ahogy azelőtt tettem.

Tutor: Nem esel pánikba...

Tanárjelölt: Nem, hanem azt gondolom: „oh, már megint ezt teszem.” Aztán pedig rögtön azt gondolom: „én nem akarom ezt, nincs szükségem rá, ez butaság.” És akkor megfordulok, mintha csak... aztán elkezdek arra összpontosítani, hogy nem akarom, hogy ez történjen, néha ez időbe telik, de rendben van ez így. Most is éppen időt adok magamnak. Korábban úgy éreztem, „be kell fejeznem a mondatot, nem számít, hogyan, de be kell bejeznem a történetem.” Ez nagyon nyugtalanító érzés, de most azt fogom gondolni: „ok, most egy kis szünetet kell tartanom.” És akkor ezt a „jelen-léte” elég könnyen felszínre tudom hívni. Csak egyszerűen jön. A kezdet kezdetén mélyeket kellett lélegeznem ahhoz, hogy ezt az állapotot megteremtsem, és a gyomromra kellett koncentrálnom... tudom, hogy furcsán hangzik, de így működött nálam.

Amikor a tanárjelöltet az utolsó interjú alkalmával arra kértem, hogy fogalmazza meg, mi volt számára a leglényegesebb pontja e tanulási folyamatnak, ő így válaszolt:

Megtapasztalni a *létezni miközben tanítók* érzést volt a legalapvetőbb fordulópont a tanárrá válásom folyamatában.

Következtetések

Az *itt és most*ban lét egyszerűen azt jelenti, hogy élünk a valóságban. Nem valamiféle misztikus, elvont létállapotról van szó, hanem éppen ellenkezőleg: az aktuális pillanat valós, reális megéléséről. Az ember éppen olyankor kerül egy fikatív, irracionális világba, amikor aktívan gondolkodni, elemezni, agyalni kezd. Ilyenkor elszakad a jelen pillanat valóságától, és a saját elméje által teremtett álrealitás csapdájába esik. Tanárként, tanárjelöltként az osztálytermek biztonságot nyújtó falai közt gyakran megtörténik, hogy aktív mentális tevékenységünk következtében éppen a legnagyobb bizonytalanságot és félelmet éljük át. (Pl. mi lesz, ha nem tudok válaszolni a tanulók kérdéseire, mi lesz, ha eluralkodik az osztályban a fegyelmezetlenség, stb.) Ilyenkor talán elég lenne csak emlékeztetnünk magunkat arra, hogy mi a valóság itt és most, és máris szétfoszlana a sötét gondolatok fikatív világa.

A tudatos jelenlét nem feltételez valamilyen aktivitást, sem azt, hogy feltétlenül pozitív élmények érjenek bennünket, hanem arra vonatkozik, hogy teljes mértékben megéljük az élményeinket, legyenek azok akár pozitívak vagy negatívak. Az *itt és most*ban lét tehát nem valami olyan, amit tanulni vagy „csinálni” kell. Lényege éppen az, hogy ne csináljunk semmit, csak adjuk át magunkat a *van*-nak. Csak legyünk jelen, legyen szemünk és fülünk az aktuális pillanat realitására. Ezt a gyermekek és az állatok ösztönösen tudják, a felnőtt embernek viszont általában tudatosan le kell csendesítenie az elméje által keltett zajt magában ahhoz, hogy a valóságba visszataláljon.

Egyes tanítási szituációk megkövetelik, hogy tárgyilagosan viszonyuljunk hozzájuk. Tudatosítanunk kell magunkban, hogy mi az, ami valóban része a szituációnak, és mi az, amit csak mi teszünk hozzá. A nehéznek, ijesztőnek megélt tanítási helyzetek többnyire a mi hozzáadott negatív gondolataink és érzelmeink miatt tűnnek problematikusnak. Az „itt és most” mindig azt jelenti, hogy ki kell lépünk elménk hamis világából, és a valós szituációra kell koncentrálnunk. Azt jelenti, hogy át kell adnunk magunkat az adott pillanatnak, bele kell simulnunk az aktuális történésbe, cselekvésbe, tevékenységbe. Minél több időt töltünk el ebben a létállapotban, annál könnyebb, harmonikusabb és boldogabb lesz a mindennapi munkavégzés.

Irodalomjegyzék

- BOHM, D.: *Thought as a System*. London, Routledge, 1994.
- BROWN, K. W., RYAN, R. M.: The Benefit of Being Present: Mindfulness and Its Role in Psychological Well-Being. In: *Journal of Personality and Social Psychology*. 2003. 84.
- FREDRICKSON, B. L.: Positive Emotions. In: C. R. SNYDER, S. J. LOPEZ (eds.), *Handbook of Positive Psychology*. Oxford, Oxford University Press, 2002. 120–134.
- GERMER, C. K., SIEGEL, R. D., FULTON, P. R.: *Mindfulness and Psychotherapy*. New York, Guilford Press, 2005.
- GREENE, M.: *Teacher as Stranger*. Belmont, CA, Wadsworth, 1973.
- KABAT-ZINN, J.: *Full Catastrophe Living: Using the Wisdom of Your Body and Mind to Face Stress, Pain, and Illness*. New York, Delacourt, 1990.
- KULCSÁR Zsuzsanna: *Traumafeldolgozás és vallás*. Budapest, Trefort Kiadó, 2009.
- KORTHAGEN, F., VASALOS, A.: *From Reflection to Presence and Mindfulness: 30 Years of Developments Concerning the Concept of Reflection in Teacher Education*. Paper presented at the EARLI Conference, Amsterdam, August, 2009.
- MINGYUR RINPOCHE, Y.: *The Joy of Living*. New York, Harmony Books, 2007.
- OSBERG, D., BIESTA, G. J. J.: *Beyond Presence: Epistemological and Pedagogical Implications of 'Strong' Emergence*. *Interchange*, 2007/38, 1.
- RODGERS, C. R., RAIDER-ROTH, M. B.: Presence in Teaching. In: *Teachers and Teaching: Theory and Practice*. 12(3), 2006.
- SCHARMER, C. O.: *Theory U: Leading from the Future as it Emerges*. Cambridge, Society for Organizational Learning, 2007.
- SENGE, P., SCHARMER, C. O., JAWORSKY, J., FLOWER, B. S.: *Presence: Exploring Profound Change in People, Organizations and Society*. London, Nicolas Brealey, 2004.

Kocsev Miklós:¹

Lelkészeknek

– a lelkészkép – lelkeszi identitás kérdése az önértelmezésünk rögzös útján –

The Problem of Self-image and Identity by Pastors.

The problem of self-image and identity is an issue that seems to trouble theologian more and more, but pastors less and less.

Every related person agrees mainly that fundaments regarding this must be respected, since the heritage of Reformation for a Reformed pastor is indispensable.

It is commonly known that the Reformation had a huge contribution to the interpretation of the church offices, and of the pastor's office. But of course it could not deal with all that troubles contemporary pastors, namely with the problem of identity and self-interpretation of pastors.

The study deals with the problem of the 21st century development of the pastor-image, taking in consideration that this image is shaped by several internal and external factors.

In my opinion, the topic is important not only outside our borders, but also in the Carpathian basin.

Questions are not fully answered in this paper. We try only to wake the interest to think further the topic. We do this based on the book of Gábor Hézszer: *Pasztorálpszichológiai szempontok az istentisztelet útkereséséhez*, choosing from it several sentences that are developed in this paper.

Keywords: self-identity of pastors, Reformation, self-interpretation in the context of office-vocation-personality.

Bevezetés

„*Tempora mutantur et nos mutamur in illis*”² – ezzel a latin idézettel kezdi Hézszer Gábor a *Pasztorálpszichológiai szempontok az istentisztelet útkereséséhez* c. munkájában a negyedik fejezetet. Az olvasók közül sokan tudhatják, hogy ebben a fejezetben a szerző a lelkeszi identitás és a posztmodern létforma kérdésével foglalkozik. A következő mondatban pedig azzal folytatja, hogy „*A lelkeszi identitása minden egyháztörténeti korszak alaptémái közé*

¹ Tanszékvezető egyetemi tanár (KRE HTK, Selye János Egyetem RTK), kocsev@freemail.hu

² HÉZSER GÁBOR: *Pasztorálpszichológiai szempontok az istentisztelet útkereséséhez. Elméleti és gyakorlati lehetőségek.* Budapest, Kálvin Kiadó, 2005. 56. („Az idők változnak és változunk velük mi is”- mint egyik lehetséges értelmezése a latin mondásnak.)

tartozik.” Számomra tiszteletre és elismerésre méltó, ahogy Hézsér Gábor – egy bő évtizeddel ezelőtt megjelent könyvében – a magyar nyelvű olvasóközönség számára kellő szakmai alapossággal foglalkozik a lelkész személyével úgy, ahogyan azzal még eddig nem foglalkoztak. Vagy esetleg nem is érdemes ezzel bővebben foglalkozni, hiszen ezt a pályát választva egy ‘mozgó vonatra’ száll a lelkész, amelyben a koordináták már adottak? Legfeljebb csak egy alkalmas helyet kell keresni a kocsiban.

Az alábbiakban Hézsér Gábor kiemelt mondataiból elindulva a *lelkészi identitás, a lelkészkép kérdésével szeretnék foglalkozni*.³ Elsősorban azokra a szempontokra figyelek, amelyek a lelkész személye, identitása szempontjából számomra jelenleg a legtöbbet mondanak. A ‘jelenleg’ szót különösen is hangsúlyozom, ugyanis osztom Hézsér Gábor fentebbi megállapítását, ezt kibővítve azzal: a lelkész identitása szinte minden nemzedék alaptémái közé tartozhat. A magam részéről nem vállalom azt, hogy egy általános és teljes képet igyekezzek erről alkotni, hanem elsősorban a református lelkészre gondolok. Ugyanis jelentős különbség lehet a protestáns, ezen belül a református lelkész, a római katolikus vagy az ortodox egyház valamelyik egyháztestéhez tartozó papi identitás-értelmezés között. Természetesen annak is tudatában vagyok, hogy a munka így is hiányos marad.

Ebben a témaválasztásomban az a gyakorlati tapasztalat inspirál, ami azt jelzi, hogy: a kérdés valós, de a válasz nem egyértelmű, és nem is magától értetődő. Lelkészként keressük önmagunkat számtalan összefüggés szálai között.⁴ Mindezt tehetjük azért is, mert úgy tűnik: az egyház egyelőre nincs szolgálók nélkül, így református lelkészek nélkül sem. Tehát marad, amit keresni önmagunkban és önmagunk mint lelkészek körül az identitásunkat illetően. Manapság elég bizonyosnak tűnik az, hogy nem mentes az egyházi közgondolkodás a lelkészi szolgálatot illető különböző kérdésektől. Ezen belül pedig a lelkészi szerepet különösen is érintő önértelmezési kérdések hangsúlyos jelenlététől. Úgy vélem: a mai lelkészi-létében a református lelkész is gyakran komoly (ön)értelmezési kérdésekkel foglalkozik.⁵ Az egy másik kérdés, hogy erről szerintem mi Magyarországon

³ Természetesen ez nem jelenheti azt, hogy csak a lelkészi hivatás kapcsán merülhetnek fel az identitás fontos kérdései. Mindezt azért említem meg, mert néha az az érzésem, hogy valami egészen sajátos kasztnak érezzük mi, lelkészek magunkat. Ezzel pedig együtt jár az, hogy olyan nehézségek, mint amivel a lelkésznek kell megküzdeni, egyetlen hivatásban sem kerülnek elő. Azt gondolom, hogy ez már régóta nem így van.

⁴ Keresi már a képzésben lévő teológushallgató is önmagát, leendő teológus-lelkészi identitását. Némely esetben ez már a képzési időszak egyik személyes kríziséként is jelentkezik. Ld. BODÓ Sára: *Lelkipásztori hivatás és spiritualitás*. In: FAZAKAS Sándor – FERENCZ Árpád (szerk.): „Krisztusért járva követségben...” Teológia – igehirdetés – egyházkormányzás. Tanulmánykötet a 60 éves Bölcskei Gusztáv születésnapjára. Debrecen, 2012. 306.

⁵ Ez pedig számtalan, a lelkészi munkát érintő területre csúcsosodhat ki. (ld.: SIBA Balázs: *Pénzkérdések a lelkipásztori életpályán*. In: Theologiai Szemle, 2016/1. 28–35.)

nem publikál(t)unk annyit, mint amennyit a téma megérdemelne.⁶ Csak remélni lehet, hogy ez a jövőben megváltozik, és nagyobb teret kap ennek a kérdés- és adott esetben problémakörnek a feltárása. Minderre hatással lehet számtalan olyan külföldi témafelvétel is, amely a lelkési pályát illető elbizonytalanodást veszi górcső alá.⁷

A korábbiakban magam is foglalkoztam a lelkész személyével, az identitását meghatározó összefüggésekkel. Az akkori tanulmányom elsősorban a gyakorlatban összegyűjtött, a lelkésztovábbképzésekre alapuló összegzés volt.⁸ Az ott leírtakat – mintegy kiegészítésként itt – továbbra is alapvetően fontosnak tartom. Ennek a témának a részleteiben most is úgy szeretnék 'elmerülni', mint akinek – mint református lelkésznek – mindig a szeme előtt lebeg: melyik vagy milyen az az állapot, amelyben a lelkész önmagára ismerhet?⁹ Nincs semmi garancia arra, hogy a felvetett szempontok a témában érintettek számára egyformán fontosak lennének. Ezért alapvetően nem szeretném azt tematizálni, ami esetleg számos kollégánknak valamilyen okból nem volt és nem is lesz téma.¹⁰ Gondolok itt arra, hogy több kollégám számára a lelkészlet mint identitás egy magától értetődő, 24 órás stand-by állapot. Mindez azon a 'mozgó vonaton', amire valamilyen okból valamikor felszálltak, és a leszállás továbbra is egy folyamatos stand-by állapotban maradáást fog magával hozni.

Sokkal inkább az a célom, hogy beszéljünk arról, tegyük témává azt, ami a 'háttérbeszélgetésekben' jelen van. Foglalkozunk azzal a 'megtámadott szent hivatással' amiben a lelkész keresi önmagát. Miközben ezt tesszük, tudatosítom magamban azt is, hogy a hivatásunk választásában a kettős vokációnak nagyobb szerepe van, mint más egyéb hivatás választása kapcsán. Ezért bizonyos helyzetekben fontossá válhat, hogy mennyiben van, vagy lesz jelen egy esetleges Istennel és emberekkel szembeni 'bűntudat, ill. szegény'

⁶ A lelkési tiszttel – ezen belül is elsősorban a lelkész szerepbeli önértelmezésének problematikájával – is foglalkozik a Holland (Hervormd) Református Zsinat már 1969-ben egyik ülésén. Ehhez tartozott az adott zsinati bizottság jelentése nyomtatott formában is megjelentetett tanulmánya. (J.A.G. VAN ZANTEN en F.H. LANDSMAN: *Wat is er aan de hand met het ambt?* Gravenhage, Boekencentrum, 1970. Néhány munkára hadd utaljak a közelmúlt német teológiai irodalmából: Herbert PACHMANN: *Pfarrer sein - Pfarrerin sein. Ein Beruf und eine Berufung im Wandel*. Vandenhoeck & Rupprecht, 2011. Michael KLESSMANN: *Das Pfarramt. Einführung in Grundfragen der Pastoraltheologie*. Neukirchener Verlagsgesellschaft, 2012.

⁷ Isolde KARLE: *Der Pfarrberuf als Profession. Eine Berufstheorie im Kontext der modernen Gesellschaft*. Chr. Kaiser/Gütersloher Verlagshaus Gütersloh, 2001. 11.

⁸ KOCSEV Miklós: *A lelkési identitás és szakmaiság erősítésének lehetőségei*. In: Sárospataki Füzetek, XVII. évf., 2013, 1–2. szám. 83–91.

⁹ Ez azt is jelenti számomra, hogy itt nem foglalkozom pl. a lelkési tiszttal, a hivatás tanulás szakmai feltételeivel, vagy a személyiséget meghatározó összetevőkkel. Mindez már kimerítené az itt megadott kereteket.

¹⁰ Szeretném egyben már előre jelezni, hogy a téma kidolgozásában azokból a számomra mértékadó forrásokból merítettem, amelyek a hazai, a holland és német teológiai gondolkodásban, az utóbbi időben jelen vannak.

felelősödése a vokációnak való megfelelés vagy éppen ellentmondás esetében. Milyen módon tud bánni az adott személy az elhívottság kérdésével vagy éppen ennek letételével?

A lelkészi szolgálat az egyház egyik ismertetőjele – vélekedik Luther.¹¹ Mint reformátusok, Kálvin alapján valljuk, hogy az egyház ismertetőjegyei közé tartozik az a két terület is, ami jelenleg különösen is az egyházi szolgák feladata: az ige tiszta hirdetése és a sákramentumok helyes kiszolgáltatása.¹² Ehhez pedig a reformátori értelmezés szerint lelkészre is szükség van. Ezzel természetesen nem állítva azt, hogy az említett szolgálatok elvégzéséhez mindenképpen lelkészre van szükség. De azt mindenképpen szem előtt tartva, hogy ha már lelkész, akkor vele szemben elvárható az, hogy: egy adott egyház, adott kereteiben, tudományosan és felsőfokon képzett – ‘tudós és tiszteletes’ – személy legyen.¹³

Dolgozatomban a fenti bővebb téma-felvezetés után, az építkezés sémáját gondolati segédletként használva, a folytatásban az alábbi útra invitálom a kedves olvasót: (1) Alapozzunk: A lelkészi tisztség kiindulópontjai mint identitást meghatározó tényezők; (2) Húzzunk falakat: A lelkészlet hétköznapi összefüggései; (3) Mikor kész az épület? Avagy létezik egy összeomlás-prevenció?

Az építkezés példáját, sémáját pedig tudatosan választottam azért, mert a lelkészi identitásunk, lelkészletünk egy folyamatos építés és bontás, konstruálás és rekonstruálás története.

1. Alapozzunk: A lelkészi tisztség kiindulópontjai mint identitást meghatározó tényezők

Beszélgünk a lelkészi tisztség alapjairól röviden a reformátorokból táplálkozva, bár az alapok minden esetben a legfontosabbnak tűnnek. Kálvin magától értetődő, hogy a lelkészi

¹¹ MUNTAG Andor: *Luther a lelkészi hivatásról*. In: Szabó Lajos (szerk.): *Mérlegen a lelkész*. Budapest, 2000. 11.

¹² Itt most az egyház ismertetőjegyei kapcsán nem szólok az egyházfegyelem gyakorlásáról és a diakónia (mint ‘publikus teológia’) szempontjairól.

¹³ Egy-egy esetben – némely egyházon belüli dialógusban - felvetődik annak a kérdése, hogy szükséges-e és alapfeltétel-e leendő lelkésszel szemben az ‘akadémia színvonalú’ képzettség. Így pl. a holland református közgondolkodásban mintegy bő évtizede folyamatosan jelen van az a kérdés, hogy miért van szükség akadémiai szinten képzett gyülekezeti lelkészekre. Ezt a kérdést tematizálta pl. a PKN Zsinata 2006-ban, a Holland Protestáns Lelkészegyesület éves közgyűlése 2007-ben. Ezekben a tanulmányokban az egyik fontos alapot képezte a VU Amstedeam akkori gyakorlati teológiai professzorának a könyve, aki számára természetes, hogy a lelkész egy teológiai akadémiai szinten képzett személy legyen. (HEITINK Gerben: *Biografie van de dominee*. Baarn, 2001.)

tisztet illetően is a Szentírás alapján gondolkodik.¹⁴ Ezért számára egyértelmű: a pásztoroktól elvárható, akik egyben tanítói képességekkel bírnak, hogy mindenképpen megálljanak az Ige adta mérték előtt.¹⁵ Szolgálatukat illetően pedig legfontosabb az evangélium tiszta hirdetése és szentségek kiszolgáltatása.¹⁶ Felkészülésük tekintetében pedig Kálvin visszaidézi a korai egyházi időket: „...azok, akik önmagukat és tehetségeiket az egyháznak akarták szentelni, a püspök felügyelete alatt növekedjenek úgy, hogy csak az szolgálhasson az egyházban, aki erre jól el van készítve, s aki kora ifjúságától kezdve szívta magába a szent tudományt [...] világi gondokkal nem törődve, hozzászokott a lelki gondokhoz és foglalatosságához.”¹⁷ Az alapmérték nem más a leendő szolgát illetően, így a pásztorra vonatkoztatva is: a tudománya és az élete.

Minderre csak ráérősít, és kellő mélységgel szól az egyházi szolgákról, így a pásztorról is a II. Helvét Hitvallás XVIII. része. A Hitvallás – témacentrikusan – ebben az összefüggésben elsősorban az egyházi belső rendről, a szolgálat tartalmáról, a szolgálattal szembeni elvárásokról beszél. Tehát nem tér ki olyan területekre, amelyek akár csak felvillantánák a szolgálattéví önértelmezése kapcsán felvetődhető kérdéseket. Az ‘ügy’ mindent visz, a ‘személy’ pedig csak ‘járulékos’ tényező, mondhatni, összeolvad az üggyel.¹⁸ Feltehetően nem is lett volna szerencsés beszélni ezekről egy olyan korban, amikor személyes hitvallássá is vált az, ha valaki a reformáció ágához tartozó közösség szolgálattévíjévé vált. Korunkban részben már árnyaltabb az egyházi törvények adta keret,¹⁹ hiszen szól már a lelkészi szolgálati jogviszony számos egyéb összetevőiről. Alapvető hivatkozási

¹⁴ KÁLVIN János: *A keresztyén vallás rendszere*, II. kötet. Pápa, 1910. 336–365. (Csak zárójelben jegyzem meg, hogy szerintem nálunk, a magyar református teológiai gondolkodásban nincs akkora szerepe az egyházi szolgák tisztéértelmezésének, mint a nyugati teológiai reflexiókban. Igaz erre mindig történik egy-egy újabb kísérlet. Ld. pl. a FAZAKAS Sándorral készült interjú 2015 elején: <http://reformatus.hu/mutat/10043/>, vagy az ÓDOR Balázs fordításában megjelent Gottfried Wilhelm LOCHER: *Református egyházkormányzat – Alapvetés kilenc tételben* – szintén a közegyházi választásokhoz kötődő tanulmány: http://www.reformatus.hu/data/documents/2014/09/22/Locher_Reform%C3%A1tus_Egyh%C3%A1z_korm%C3%A1nyzat.pdf/. Sajnos a gyakorlati teológiai elmélet sem szentel ennek megfelelő teret úgy, mint pl. akár a 6. lábjegyzetben említett német gyakorlati teológiai irodalom.)

¹⁵ 1Kor 4,1–2.

¹⁶ KÁLVIN János: *A keresztyén vallás rendszere*, 344.

¹⁷ KÁLVIN, i. m. 359.

¹⁸ Számomra szinte fundamentális értékű a Jan Hendriks-től vett gondolat: törödni az üggyel és törödni az emberrel. Szerinte mindig a kettő összefüggésében érdemes gondolkodni. Ez nemcsak az általa kidolgozott ‘tanuló-gyülekezet’ modellt illik, hanem önmagunkra is vonatkoztatható. (Erről bővebben ld. KOCSEV Miklós: *Ezredvégi színek*. Impulzusok a holland református gyakorlati teológiából. L’Harmattan Kiadó, 2006. 236 kv.)

¹⁹ 2013. évi I. törvény. A lelkészek jogállásáról és szolgálatáról. http://www.reformatus.hu/data/documents/2014/05/26/2013_evi_I_2014_evi_IV_LELKESZTORVENY.pdf

szempont a lelkészi szolgálat betöltéséhez: a megfelelő képesítés és a szolgálati megbízás kettős megléte.

A reformáció korabeli és a mai egyházi törvényi értelmezések kapcsán, a lelkészi identitást illetően nem beszélünk nyilván olyan, a lelkészi, papi hivatáshoz kapcsolható mai felvetésekről, amelyek a 21. század kérdései lehetnek. Láthatóan ezek az alapok szentírásbeli hivatkozásra épülő, reformátori szellemiséget magukban hordozó és református egyházi élet számára törvényes kereteket adó alapok. Elsősorban olyan tartalmi és formai szabályozást adnak, amelyeket olvasva érezhetően nem kérdés a lelkészléttel együttjáró belső vívódás és az arra adott válaszok. Nem gondolom persze, hogy ne lettek volna ilyenek. Legfeljebb a korszellem nem adott lehetőséget ennek publikussá tételére. Közben az is eszembe jut, amit közel tíz éve hallottam annak kapcsán, amikor sajnos pár református lelkész öngyilkos lett: azért van probléma a mai lelkészekkel, mert nincs egyházi identitástudatuk. Ez az én értelmezésemben egyféle minősítés és utalás arra is, hogy az elmúlt mintegy fél évszázadban sok olyan lelkész állt szolgálatba, akik egy ún. szekuláris világból jöttek. Első nemzedékes lelkészként valóban nem hoz/ták/zák magukkal a 'fészek melegét', és az identitástudatuk nemegyszer egészen másból táplálkoz/ott/ik. Más szóval: nincsenek megfelelő alapjai sokaknak ahhoz a szolgálathoz, amit a lelkészi pálya, a hivatás megkövetel. Hiányzik belőlük a reformátori kor adta elvárások számtalan szempontja. Igaz, azóta eltelt félezer év.

Én legalábbis így értelmezem ezt a bíráló hangot.

2. *Húzzunk falakat: A lelkészlet hétköznapi összefüggései*

Sok minden történt az apostoli korból fakadó, és az arra épülő reformáció korabeli lelkészi szolgálat értelmezése óta. Ezt a történeti korszakot, ami egyben reformációs örökségünk is, én az alapozás korának tekintem. Ezekre az alapokra továbbra is szükség van. Ugyanakkor az építmény további része sem elhanyagolható. Az elhívott szolga a *vocatio interna* alapján rászánja magát a szolgálatra. Viszont a *vocatio externa* már egészen más adottságokkal és következményekkel járhat együtt. Az alapok és a falak (elvárások és körülmények) jobban vagy másként kell (össze)csiszolódnának. A mai lelkészi identitás felépítése nem hasonlítható a házgyári elemekből való építkezéshez, sokkal inkább egy finom, személyes szakmai és hivatásbeli 'hangoláshoz'. Nem is beszélve az adott helyi közösséggel vagy egyházi közösségben vállalt szerep összehangolásáról. Ebben pedig minden mozzanat és minden összetevő elem komoly figyelmet kíván. Ezért számomra figyelmeztet-

tető Max Webernek – egy más összefüggésben elmondott, de – nekem sokat jelentő mondata.²⁰ Ugyanis komoly jeleit látom egyházunkban annak, hogy bizonyos pozíciókat tekintve sajnos igaza lehet Webernek, amikor vezető emberek, megfelelő szakmai hozzáértés nélkül, vezetői pozíciójukba kapaszkodva, görcsösen uralkodnak a ‘szolgalelkűen végzett’ tisztségükből fakadóan. De nem tudnak mást, hiszen lelketlen szakemberek és szívtelen hedonisták – Weber szerint –, akik soha nem képzelt magasságokig jutottak. Isten őrizzen bennünket az ilyen identitással, önértelmezéssel élő lelkésztől is.

Visszakapcsolódva a kettős elhíváshoz, vokációhoz: éppen a kettőnek van olyan kölcsönhatása, ami komoly kérdéseket vet fel a lelkész önazonossága, identitása kapcsán. Továbbra is vallom, hogyha a fent említetteket átfogalmazom, akkor a lelkési szolgálat, a teológuslét a személyi alkalmasságra és képességeire épít. Hozzáfűzve azt: van, aki alkalmas (*vocatio interna*), de nem képes (*vocatio externa*) a lelkészlétre. Vagy megfordítva: képes (mert meg tudja tanulni, ami ehhez szükséges), de nem alkalmas (emberileg). Ezen az úton – a lelkési életpályán – feltehetően csak úgy lehet megmaradni, hogy az isteni (*vocatio interna*) és egyházi vagy más, külső elhívás kettősségben (*vocatio externa*) megtaláljuk a személyre szabott és bejárható utat és ennek összhangját.

Ezért amikor a lelkészlét, identitás meghatározó ‘falairól’ mint épületet tartó szerkezeti elemekről beszélek, akkor számos mai fontos és meghatározó összefüggésre gondolok. Azokra a folyamatokra és hatásokra, amelyek – számolnak ugyan a múlt hagyatékával, de – elsősorban a mai lelkési szolgálatból fakadóan, a lelkési identitás tekintetében lényegesek.²¹

A Holland Protestáns Egyház (PKN) főtitkára, Arjan Plaisier pár éve (2013) a saját egyháza jövőjét fontolgatva levelet írt minden olyan érintettnek, aki ebben meghatározó lehet. Írt a gyülekezeteknek, azok vezető testületeinek, a nagyobb egyházi testületeknek, de személyre szabottan is, így a lelkészeknek is.²² Ebből hadd emeljek ki pár mondatot!

Nemcsak foglalkozásunk van, hanem egy életre szóló elhívásunk – kezdi a lelkészeknek írt levelét az egyházvezető. A *verbi divini minister* megbízatása a Krisztustól származó és a hozzá vezető szolgálatban az igehirdetésre és sákramentális szolgálatra vonatkozik. Ez az út azonban az öröm és bánat kettős és rögzös útja. Nemegyszer köves talajban

²⁰ „Fachmenschen ohne Geist, Genussmenschen ohne Herz: dies Nichts bildet sich ein, eine nie vorher erreichte Stufe des Menschentums erstiegen zu haben.”

(<http://ziv.culturschock.de/MaxWeber.htm>)

²¹ Egyben szeretném jelezni azt is, hogy meghaladja a lehetőségeimet és nem tudok foglalkozni a reformáció kora és a jelenkor közötti évszázadok azon kérdéseivel, amelyek a lelkési szolgálatra és a lelkési identitásra egy-egy nemzedék életében jelentős hatással voltak. Bizonyára ez fajta ‘múltfeltárás’ is hozna fontos dolgokat. Ilyen szempontból készültek már idegen nyelvű összegzések, pl. Klessmann vagy Heitink munkái.

²² Arjan PLAISIER: *Zeven brieven over het ambt. Brief aan de predikant*. <http://www.protestantsekerk.nl/werkvelden/Gemeenteopbouw/ambt/Paginas/Brief-predikant.aspx>

dolgozva, inspirációra várva, nehezen jutunk előbbre. De tarts ki! – bízhatja a lelkész(ek)e)t Plaisier. Gondolj(atok) arra, hogy mindennek ellenére érvényes Pál szava: 1Kor 15,58. Ezen az úton pedig úgy lehet igazán kitartani, ha figyelünk a következő három fontos szempontra: gyakoroljuk a kollegialitást –a tisztséget jól értelmezzük –és a spiritualitást (*praxis pietatis*), önmagukat nem hanyagoljuk el.²³

Kilépve az idézett egyházkormányzó gondoskodó, tanácsadó, ajánló gondolatköreből, kapjon szót a gyakorlati teológus, aki hasonló szempontokat sorol fel a német protestáns egyházi valóságból. Hermelink szerint az egyházvezetésnek, mint a vezető egyházi személyiségekkel törődő testületnek ‘humánpolitikai’ szempontból fontos törődnie azzal, hogy lelkészei számára biztosított legyen a pasztorálszichológiai-alapú tanácsadás, szupervízió és coaching (a); a lelki vezetéssel való élés lehetősége (b); és a kollegiális hivatás-reflexió kerete.²⁴ (Ez bizonyos mértékben már prevenció is, amire lentebb még utalok.)

Amikor arról van szó, hogy a lelkészi munkában, ebben is a kitartó és szorgos jelenlétben szükség van egymásra, akkor ez azt jelenti: fontos erősíteni a kollegialitást, segítve így is egymásnak és önmagunknak. Ez egy – véleményem szerint – fontos fordulat a nyugat-európai gondolkodásban. Hiszen ez nem a lelkészi jogállás törvényi alapjaira hivatkozik, hanem egy másfajta törődést jelent. Jelenti ez talán azt is, hogy merjünk egymásra számítani akkor is, ha egészen más lelkészi identitástudattal közeledünk egymáshoz? Mert együtt többet tudunk a hivatás kapcsán megvalósítani?

A lelkész személyéről szólva felvetődik bennem egy kettős kérdés, miszerint: a tisztség hordozza a személyt vagy a személy a tisztséget?²⁵ Az első esetben a gyülekezet nem magánemberként szeretne látni engem, hanem lelkészként. Tőlem pedig elvárható, hogy mint előttük járó és tisztséget betöltő, mutatom az irányt, amelyhez van látásom is.²⁶ A második esetben azt várja tőlem mint lelkésztől, hogy az legyenek, amit mondok és hirdetek. Azaz: van is mit mondanom, mint az evangélium által megérintett embernek. Ebben az értelemben a lelkész egy sajátos ‘útítárssá’ válhat a lelkészi tisztségén keresztül, egy szekuláris korban, egy adott gyülekezet számára. Ezért egy szekuláris, individualizálódott

²³ Miközben a lelkésznek saját lelkiségét kell ápolnia és erre vigyáznia, ezzel párhuzamosan a mostani idők gyülekezeti elvárásai azt várják a lelkésztől, hogy a gyülekezeti tagok lelkiségét ápolja. Így szinte magától értetődő, hogy a lelkipásztor segít a hozzá fordulónak a spirituális tájékozódásban is. Rahner mostanában sokat idézett gondolatát tehetjük ehhez hozzá: a jövő teológusa *misztagógus* lesz, a hit misztériumába bevezető kalauz. (Ehhez a gondolatmenethez kapcsolható: BODÓ Sára: *Lelkipásztori hivatás és spiritualitás*. 307–309.)

²⁴ Jan HERMELINK: *Kirchliche Organisation das Jenseits des Glaubens. Eine praktisch-theologische Theorie der evangelischen Kirche*. Gütersloh, 2011. 291–292.

²⁵ Ennek kapcsán arra a háromszögű összefüggésre gondolok, amelynek egyik pontja a tisztségre, a másik a hivatásra, míg a harmadik a személyre koncentrál. Ezek azonban nem önálló entitások, hanem kapcsolatban állnak egymással. Azaz relacionális viszonyban vannak egymással.

²⁶ A lelkésznek mire van tehát szüksége? – vetődhet fel a kérdés. Egy megfelelő ellenállást biztosító kegyesség és egy előre mutató látásra. (KOCSEV Miklós: *Ezredvégi színek*. 284.)

és plurális korban a lelkész személye előtérbe kerül.²⁷ De csak akkor, ha lelkészi identitásában, személyében képes kiábrázolni azt, amit képvisel, ezzel megszerezve a tekintélyt az evangélium ügyének. Így a lelkészi tisztség nem egy hierarchikus és szakramentális adomány (római katolikus), hanem Krisztusból fakadóan, a gyülekezet általi felhatalmazásból megkapott és képviselt, a hirdetett és megélt tanítás által megszerzett tisztségbeli tekintély (protestáns).²⁸ Ez számomra azt jelenti: nem a tisztség hordozza a személyt! Nem azért vagyok valaki, mert 'hivatali tisztségem' van. Hanem a fentiek alapján a személyem hordozza a tisztséget. Méltóságot adok a személyemen keresztül a tisztségnek. Személyem (emberi jelenlétem), a hivatásomban való szakmai hozzáértés minősíti a tisztséget. Az ember ember marad, hivatásában tudósként tiszteletet ébresztve a tisztség – így az Isten-ügye – iránt. Lelkészi önazonosságom, identitásom megélésében azon vagyok, hogy ez egymásba ötvözze az istentől teremtett embert, aki hivatása megélésében képes hordozni a lelkészi tiszteletet.²⁹ Nem a 'szent' hivatalra, hanem a 'minta' protestánsra van szükség, aki példaszerű vallásos autentikussággal éli meg hitét individuálisan mások előtt (Gräb).³⁰ Igaz, ez eredendően nem kimondottan a lelkészre vonatkozott, de az én értelmezésemben ez nem idegen a lelkészlet, lelkészi identitás valóságától sem.³¹

²⁷ Heitink szerint a társadalom szekularizálódik, az egyén individualizálódik, az egyház pedig pluralizálódik.

²⁸ Gerben HEITINK: *Pastorale zorg. Theologie – differentiatie – praktijk*. Kampen, 1998. 251.

²⁹ A *Kárpátalja.ma* hírportálon jelent meg a lelkész identitása kapcsán egy írás. (2012) Ebből a záró mondatokat szeretném ide illeszteni, ami színezi a palettát. Nemcsak azért, mert egy kisebbségben élő közösség zárt világában való identitás-értelmezésről van itt szó: „Egy bölcs tanító szerint a lélekkel, az embertársaikkal foglalkozók esetében a személy az, ami gyógyít. A kognitív tudás, ismeret csak egy kis részét képezi a munkájuknak. A hangsúly a segítő személyén van. Mennyire hiteles, hogyan tud a másik mellé állni, hogyan tud egy közösséget vezetni? Ezt értelmezve a lelkészi identításra, szerepre nem az a legfontosabb, milyen a külső megjelenésem, mennyire hangosan tudom énekelni a zsolnárokat, megtanítottam-e a hittanosoknak a 'Református magyar vagyok'-ot – természetesen ezek is hangsúlyosak. Azonban sokkal fontosabb, milyen kapcsolatban vagyok Istennel, önmagammal, a másik emberrel. Ha ezekben a kapcsolataimban rendben vagyok, hiteles vagyok.”

(<http://www.karpatalja.ma/karpatalja/hitelet/szerep-es-identitas-avagy-mitol-lesz-hiteles-a-lelkesz/>)

³⁰ Eberhardt HAUSCHILDT, Uta POHL-PATALONG: *Kirche*. Gütersloher Verlagshaus, 2013. 372.

³¹ Kétségtelen, hogy ez a megközelítés számos kérdést vet fel az 'archaikus vallási pap-tradíció' illetően. Ezzel foglalkozik Hézsér Gábor is a *Pasztorálpszichológiai szempontok az istentisztelet útkereséséhez* c. könyve elején. Illetve találunk erre a témára való részletes utalást a fentebb már szintén idézett szerzőpáros munkájában is (Eberhardt HAUSCHILDT, Uta POHL-PATALONG: *Kirche*, 373.).

3. Mikor kész az épület? Avagy létezik egy összeomlás-prevenció?

A válasz könnyű is meg nehéz is. Mert kinek ekkor, kinek akkor. De tudjuk, van olyan épület is, amelyik soha nem készül el. Mindenesetre mielőtt kimondanánk azt, hogy kész, járjuk jól körbe, nézzük meg alaposan: tényleg kész?

Tudjuk, hogy a 'készől' még messze vagyunk. Hiszen sok mindenről nem volt még szó, így nem is szóltam még pl. a gender-kérdésről. Nem kapott elegendő teret a lelkész mint nő, akinek a lelkészi identitásának megélése bizonyos szempontból még összetettebbnek látszik. Komolyan véve Hauschildt megállapítását: a lelkész nők jelenléte (a református egyházban is) segíthet abban, hogy ráébredjünk: az egyház nem lehet egy nemek nélküli és nem-semleges teológia képviselője.³²

A kezünkben lévő kötet Hézszer Gábor előtt tiszteleg. Ezért szívesen hivatkozom ismét a már idézett könyve adott fejezetére. Ebben a fejezetben Hézszer utal néhány olyan posztmodern létformára, amelyek a lelkészi identításra ma hatással lehetnek.³³ Mindezek kétség nélkül igaz és valós befolyásoló tényezői a lelkészi identitásnak, a lelkész-szerep megélésének. Ugyanakkor az is látható, hogy egyházunkban a szakmai elvárások a megszokottak és a posztmodernnek a keveredésére alapoznak. Gondolok itt arra, hogy: a református lelkész mindenekelőtt igehirdető és tanító (mint a múlt alapvető hagyatéka). De ugyanakkor jól bánik az Y és a Z generációval (mint új kihívás), miközben le tud hajolni az idős, megfáradt életkekhez is. Egyszerre éneklí a 90. Zsoltárt és a mai ifjúsági énekeket, teljesen függetlenül attól, hogy hány éves, férfi vagy női lelkész-e. És természetesen egyaránt otthonosan mozog a keresztlő, a temetés, az egyházi és közéleti pálya minden fontos és lényeges mozzanatában. Ezek alapján valaha is kész lehet a lelkészlét, identitás 'épülete'? Szerintem csak valameddig kész. Ezzel persze nem szeretném ismét megsérteni az önmagukról e hivatásban másként gondolkodókat.

Lehet-e szó egyféle prevencióról a lelkész identitását, egész személyiségét érintően? A fentiekben – mintegy előzetesként – már idéztem a holland egyház egyik korábbi vezetőjét, Plaisiart, valamint a német gyakorlati teológust, Hermelinket. Ezzel mintegy alátámasztva azt, hogy a lelkésznek törődni kell önmagával (saját felelősség), és ehhez meg kell teremteni a feltételeket is (egyházkormányzói felelősség). Fekete Károly mintegy másfél évtizeddel ezelőtt rektorként a lelkészképzésbe és a lelkészi szolgálatba beépíthető prevenciókról beszélt.³⁴ Hármast prevenciót fogalmazott meg. Ebből kettő a képzési idő-

³² <https://www.ev-theol.uni-bonn.de/fakultaet/PT/hauschildt/vortrag-2.6.2014-hauschildt.-pfarrerrinnen-verandern-die-theologie-des-pfarraamts-und-der-kirche.pdf>

³³ HÉZSER GÁBOR: *Pasztorálpszichológiai szempontok az istentisztelet útkereséséhez*. 57. Itt a következőkre történik utalás: a) a globalizáció; b) a pluralizáció; c) az individualizáció; d) a tér és idő komprimációja; e) a kontextualizáció; f) az ún. dekonstrukció.

³⁴ FEKETE KÁROLY: *A református lelkészképzés jövőképe*. In: Szabó Lajos (szerk.): *Mérlegen a lelkész*. Budapest, 2000. 77–78.

szakra vonatkozik: dolgozni a káros erők és hatások ellen. A harmadik pedig az a prevenció, amelyik a továbbképzésre, valamint az elszigetelődésre koncentrál. Felismerve annak veszélyét, hogy kopik és amortizálódik a tanulmányok alatt megszerzett tudás. Ha ez még párosul az elszigetelődéssel is, akkor nehéz lesz visszaállítani az egyensúlyt. Ez egyben azt a felismerést is magában foglalta, hogy valami nincs a helyén, és erre oda kell figyelni már a lelkészképzés kapcsán. De ezzel még a veszélyforrások nem szűntek meg, hiszen a számtalan összetevőre épülő 'talajmenti' lelkészi munka is kikezdheti az identitást.

Végül

„A személyiségfejlődés során szerzett tapasztalatok mellett az adott történelmi környezetnek is meghatározó szerepe van abban, hogy milyen foglalkozási profil alakul ki. Ez az összefüggés a lelkészekre is áll.”³⁵ Ennek alapján fontosnak tartom, hogy ne feledkezzünk meg arról: minden összegzés csak időleges, és egyben nagyon is helyzetre-illesztett,³⁶ hiszen a lelkészkép – és így a lelkészi identitás formálódása – gyakorta egy adott társadalmi közeg, szociális közösség és történelmi helyzet szüleménye is. Más képe és identitásértelmezése lehet a lelkésznek önmagáról, vagy éppen a gyülekezetnek a magyar református lelkészről Szolnokon és a kanadai Calgary-ben, jóllehet mindkét esetben egy helyen és ugyanabban az időben képződött a lelkész. Ezért a lelkész személyét, szerepét, identitását illetően fontosnak tartom, hogy egy adott rendszer összefüggéseiben értelmezzük ezeket. A rendszerszemléletű megközelítés nem idegen, hanem nagyon is sajátja Hézsér Gábor szakmai munkájának.³⁷ Ebből a megközelítésből csak két dolgot emelek ki a fentiekben megfogalmazottakkal összefüggésben. Az egyik Böszörményi-Nagy Iván elméletéből származik, aki szerint az ember életének vizsgálatakor nem mehetünk el a 'tények' mellett.³⁸ Azaz:

³⁵ HÉZSER Gábor: *Pasztorálpszichológiai szempontok az istentisztelet úrkereséséhez*. 56.

³⁶ Sokan tudják az olvasók közül, hogy a református lelkészképzésben Magyarországon minden képzőhely alkalmazza a hallgatókra vonatkozó minősítési eljárást. Ez azt jelenti, hogy amikor a képzési időszak lezárul, és a hallgató végbizonyítványt kap, akkor a lelkészképző intézmény 'nyilatkozik' az adott hallgató alkalmasságáról. Ennek folytatása az, amikor Magyarországon az MRE Egységes Lelkészképesítő Bizottsága a lelkész jelöltet értékeli, és pozitív minősítése alapján alkalmasnak találja a lelkészi szolgálatra. Ezek a minősítési feltételek magukban foglalják a lelkész adott helyen és időben való alkalmasságát. Ez azonban nem jelenti egyrészt azt, hogy a lelkészi identitás későbbre is garantáltan megmarad. Másrészt nem jelenti azt sem, hogy az adott és intézményi szinten minősített lelkész identitásával és az általa képviselt lelkész-szereppel minden magyar református gyülekezet azonosulni kész.

³⁷ Nem célom itt ezt bemutatni, vagy a különböző rendszerszemléletű elméleteket Hézsér Gábor munkájával összevetni, ami rendkívül jelentős és iránymutató a magyar teológus olvasóközönség számára.

³⁸ Hanneke MEULINK-KORF – Aat VAN RHIJN: *A harmadik, akivel nem számoltak*. EXIT Kiadó, 2009. 24–25.

témánk összefüggésében – táplálkozva Böszörményi-Nagy gondolatából – egyáltalán nem lényegtelen, hogy melyik felekezet lelkésze vagyok vagy leszek. A felekezeti határon belül az sem mindegy, hogy egy zártabb vagy nyitottabb gyülekezeti közösség szelleme, gyülekezeti vezetői, meghatározó tagjai vesznek körül. Mert a tények éltethetnek, de ugyanígy meg is fojthatnak.³⁹ A másik gondolat Edwin Friedman hagyatéka számomra. Szerinte a gyülekezetben élő családok, csoportok és egyének láthatatlanul is kapcsolatban vannak egymással. Az egymással való láthatatlan kapcsolataik hatással vannak az egész 'rendszer' (gyülekezet) működésére. Ez egy emocionális teret eredményez, amelyben nem elsősorban az emóció (mint láthatatlan, de meghatározó erő) a fontos, hanem ennek a kihatása a gyülekezeti kapcsolatokra, így az egész rendszer működésére.⁴⁰ A fenti két rendszerszemléletű forrás azt üzeni számomra, hogy a tények ismerete, azok hatása meghatározó abban a tekintetben, hogy kiből lesz lelkész.⁴¹ Ugyanakkor a gyülekezetben belüli láthatatlan emocionális hatások figyelmen kívül hagyása végzetes lehet a lelkész léte és munkája szempontjából.

Szintén ide kapcsolható, hogy lassan a református lelkészre nézve is igaz: egy sajátos 'patchwork' identitása van vagy lesz, ami persze sok egyéb hivatás esetében is igaz. Ebből fakadóan gondolhatja végig, hogy tanítóként – igehirdetőként – lelkigondozóként – vagy éppen gyülekezetet menedzselő személyként szeretné kísérni az emberi életet a kereszttől a koporsóig. Külön fontos kérdés egy adott közösség 'állapotát' illetően, hogy abban mikor és mire van szükség. Ezen a palettán bőven van mód láttatni azokat a színeket, amelyekből összeadódik az identitás, a lelkészi önértelmezés. Ugyanakkor az is bizonyos, hogy minden elvárásnak szinte lehetetlen eleget tenni. Ugyanis ezek az elvárások egy lelkész életében többször is változhatnak. Még akkor is, ha valaki esetleg egy gyülekezetben éli le a teljes lelkészi pályafutását. Éppen ezért nem szabad az elvárások játékszerévé válni, amelyek származhatnak másoktól és önmagunktól is. Friedmanhoz kanyarodok vissza, aki szerint a 'feszültségmentes jelenlét'⁴² nemcsak alapelv, hanem abszolút

BÖSZÖRMÉNYI-NAGY Iván – KRASNER Barbara: *Kapcsolatok kiegyensúlyozásának dialógusa*. Coincidencia Kft., 2001. 58. kv.

³⁹ Amikor kiderül – a 'tényeket' nézve –, hogy nem találkozik a lelkész és a gyülekezet lelkisége (divatos kifejezéssel: spiritualitása). Vagy olyan erők és személyek válnak meghatározóvá egy adott közösségben, akikkel nem lehet lépést tartani.

⁴⁰ Edwin H. FRIEDMAN: *Nemzedékről nemzedékre*. EXIT Kiadó, 2008. Bert BAKKER: *Edwin Friedman over groei bevorderen*. In: *Handelingen – Tijdschrift voor Praktische Theologie en Religiewetenschap*, 2016/2. 11.

⁴¹ Rosszabb esetben magányos harcosok, vagy éppen maguknak valók számára vonzó. („Het is een aantrekkelijk beroep voor einzalgangers.” /J. van Saane/)

⁴² Edwin H. FRIEDMAN: *Nemzedékről nemzedékre*. 230. kv.

erény – és nem konszenzus kérdése⁴³ – a lelkészi, így adott helyzetben a vezetői munkában is.⁴⁴

Eriksonnak tulajdonítják a megállapítást: „Az identitás az a nyilvánvaló érzés, hogy saját testünkben otthon vagyunk, tudjuk hova tartunk, és belül bizonyosak vagyunk azok elismerésében, akik számítanak nekünk.” Mindez egy kognitív és emocionális összefoglalása annak, ahogy belső valóságunkat megéljük. Tudjuk, hogy ez egy személyre szabott folyamat, hiszen az identitásunk egyénekenként folyamatosan alakulhat és változhat. Ennek értelmében a református lelkészi identitás sem lehet más számomra, mint hitünkéből fakadó alapokra a személyiségi- és korszpecifikus elemeket felépíteni. Az építményt lehet szükség szerint átépíteni, de az alapokat komolyan kell venni. Vagy magát az alapozást is másként kezdeni. Így a református lelkészi szakmaiságot erősítve, az identitást pedig formálva azok szeretnénk lenni és maradni, akire Isten és egy adott gyülekezet ‘igen’-t mondhat úgy, hogy a másik oldal is hasonlóan érez és gondol. Ehhez pedig érezzük, hogy elengedhetetlenül fontos a tiszta és reális hivatás(ön)értelmezés, nehogy különböző elvárások játékszerévé váljunk.⁴⁵

Nem gondolom, hogy végzetes válságban lenne, vagy kerülhet a református lelkészi identitás, a lelkész személye, amennyiben hivatása gyakorlásában mintegy hármassal összefüggésben kompetens igyekszik maradni.⁴⁶ Azaz: teológus és lelkészi pályafutása egész ideje alatt a fentebb már szóba került hármassal összefüggést, mint egyféle épület-tartó pilléreként folyamatosan szem előtt tartja. Ahhoz, hogy lelkészként mások útítársává lehessünk, ahhoz az út minden alapvető részletére figyelniünk kell. Ezek a részletek a már korábban is említett kölcsönhatásban, nemegyszer feszültségben is vannak, ill. lehetnek egymással, amelyek:

- A lelkészi tisztség (a hivatal), aminek viselésére felhatalmaznak – amit *kapunk*. Ez az egyházzal való összetartozásunk;
- A hivatás – amit *tanulunk*. Ez a szakmai felelősségünk;
- Személyiség – amit *formálunk*. Ezzel a személyes, lelki fejlődésünket őrizzük.⁴⁷

⁴³ FRIEDMAN, i. m. 351.

⁴⁴ Rein BROUWER: *De angst voorbij*. In: *Handelingen – Tijdschrift voor Praktische Theologie en Religiewetenschap*, 2016/2. 37.

⁴⁵ Gideon VAN DAM: *Dichter bij het Onuitsprekelijke*. Over geestelijke begeleiding voor en door pastores. Baarn, 2004. 18.

⁴⁶ Felvetődhet a gondolat, miszerint a lelkészi identitás és szerep krízise egyben esély is az egyház számára (Pierre-Luigi DUBIED: *Die Krise des Pfarramts als Chance der Kirche*. TVZ Theologischer Verlag, 1995.)

⁴⁷ Ezt a három szempontot korábban már bővebben kifejtettem. (KOCSEV Miklós: *A lelkészi identitás és szakmaiság erősítésének lehetőségei*. 90–91.)

Mindez magától nem megy és nem áll össze. A hivatalt ki kell érdemelni – a hivatás (szakmai tudás) tanulására képesnek kell lenni – a személyiséget illetően pedig alkalmasnak kell lenni és maradni. Mert egy adott történelmi helyzetben a tisztség devalválódhat → a szakmai tudásalap gyengülhet → a személyiség meginoghat. Amennyiben valahol gyengülni látszanak a tartópillérek, akkor érdemes elgondolkodni azon: mit, hogyan és merre tovább a lelkészi hivatás és önazonosság értelmezése útján?

Isten éltesse sokáig a 70. éves Hézsér Gábor professzor urat az által is idézettek tudatában:

„*Tempora mutantur et nos mutamur in illis*”

Felhasznált irodalom:

- BAKKER, Bert: *Edwin Friedman over groei bevorderen*. In: *Handelingen – Tijdschrift voor Praktische Theologie en Religiewetenschap*, 2016/2.
- BROUWER, Rein: *De angst voorbij*. In: *Handelingen – Tijdschrift voor Praktische Theologie en Religiewetenschap*, 2016/2.
- BODÓ Sára: *Lelkipásztori hivatás és spiritualitás*. In: Fazakas Sándor – Ferencz Árpád (szerk.): „Krisztusért járva követségben...” Teológia – igehirdetés – egyházkormányzás. Tanulmánykötet a 60 éves Bölskei Gusztáv születésnapjára. Debrecen, 2012.
- BÖSZÖRMÉNYI-Nagy Iván – KRASNER Barbara: *Kapcsolatok kiegyensúlyozásának dialógusa*. Coincidencia Kft., 2001.
- VAN DAM, Gideon: *Dichter bij het Onuitsprekelijke*. Over geestelijke begeleiding voor en door pastores. Baarn, 2004.
- DUBIED, Pierre-Luigi: *Die Krise des Pfarramts als Chance der Kirche*. TVZ Theologischer Verlag, 1995.
- FÉKETE Károly: *A református lelkészképzés jövőképe*. In: Szabó Lajos (szerk.): *Mérlegen a lelkész*. Budapest, 2000.
- FRIEDMAN, Edwin H.: *Nemzedékről nemzedékre*. EXIT Kiadó, 2008.
- HAUSCHILDT, Eberhardt, POHL-PATALONG, Uta: *Kirche*. Gütersloher Verlagshaus, 2013.
- HEITINK, Gerben: *Pastorale zorg. Theologie – differentiatie – praktijk*. Kampen, 1998.
- HEITINK, Gerben: *Biografie van de dominee*. Baarn, 2001.
- HÉZSER Gábor: *Pasztorálpszichológiai szempontok az istentisztelet útkereséséhez. Elméleti és gyakorlati lehetőségek*. Budapest, Kálvin Kiadó, 2005.
- HERMELINK, Jan: *Kirchliche Organisation das Jenseits des Glaubens. Eine praktisch theologische Theorie der evangelischen Kirche*. Gütersloh, 2011.
- KÁLVIN János: *A keresztyén vallás rendszere, II. kötet*. Pápa, 1910.
- KARLE, Isolde: *Der Pfarrberuf als Profession. Eine Berufstheorie im Kontext der modernen Gesellschaft*. Chr. Kaiser/Gütersloher Verlagshaus Gütersloh, 2001.

- KLESSMANN, Michael: *Das Pfarramt. Einführung in Grundfragen der Pastoraltheologie.* Neukirchener Verlagsgesellschaft. 2012.
- KOCSEV Miklós: *Ezredvégi színek. Impulzusok a holland református gyakorlati teológiából.* L'Harmattan Kiadó, 2006.
- KOCSEV Miklós: *A lelkési identitás és szakmaiság erősítésének lehetőségei.* In: Sárospataki Füzetek, XVII. évf., 2013, 1-2. szám.
- MEULINK-KORF, Hanneke – VAN RHIJN, Aat: *A harmadik, akivel nem számoltak.* EXIT Kiadó, 2009.
- MUNTAG Andor: *Luther a lelkési hivatásról.* In: Szabó Lajos (szerk.): *Mérlegen a lelkész.* Budapest, 2000.
- PACHMANN, Herbert: *Pfarrer sein - Pfarrerin sein. Ein Beruf und eine Berufung im Wandel.* Vandenhoeck & Rupprecht, 2011.
- SIBA Balázs: *Pénzkérdések a lelképásztori életpályán.* In: *Theologiai Szemle*, 2016/1.
- VAN ZANTEN, J.A.G. en LANDSMAN, F.H.: *Wat is er aan de hand met het ambt?* Gravenhage, Boekencentrum, 1970.

Internetes források:

- Presbiteri, püspöki vagy milyen rendszerű a magyar református egyház?* <http://reformatus.hu/mutat/10043/>.
- LOCHER, Gottfried Wilhelm: *Református egyházkezelés – Alapvetés kilenc tételben*
http://www.reformatus.hu/data/documents/2014/09/22/Locher_Reform%C3%A1tus_Egyh%C3%A1zkorm%C3%A1nyzat.pdf
2013. évi I. törvény. A lelkészek jogállásáról és szolgálatáról.
http://www.reformatus.hu/data/documents/2014/05/26/2013_evi_I_2014_evi_IV_LELKESZTORVENY.pdf
- WEBER, Max: *Erinnerungen an die Zivilisation.* <http://ziv.culturschock.de/MaxWeber.htm>
- PLAISIER, Arjan: *Zeven brieven over het ambt. Brief aan de predikant.*
<http://www.protestantsekerk.nl/werkvelden/Gemeenteopbouw/ambt/Paginas/Brief-predikant.aspx>
- Szerep és identitás, avagy mitől lesz hiteles a lelkész?*
<http://www.karpatalja.ma/karpatalja/hitelet/szerep-es-identitas-avagy-mitol-lesz-hiteles-a-lelkesz/>
- Pfarrerinnen verändern die Theologie des Pfarramts und der Kirche*
Prof. Dr. Eberhard HAUSCHILDT, Univ. Bonn
Vortrag auf dem Westfälischen Pfarrerinnen- und Pfarrertag am 2.6. 2014 in Hamm.
<https://www.ev-theol.uni-bonn.de/fakultaet/PT/hauschildt/vortrag-2.6.2014-hauschildt.-pfarrerinnen-verandern-die-theologie-des-pfarramts-und-der-kirche.pdf>

*Kovács Szabolcs*¹

A serdülők valóságkonstrukciója, az önészlelés problémája és a lelkigondozó életértelmezés

The Construction of Reality by the Teenagers, the Problem of Self-sense and the Pastoral Interpretation of Life.

The systemic therapy and spiritual counselling have recognized the fact that a system cannot change its dynamic: an outer effect is needed. The paradigm has correlation with the Christian soteriology: we need a Redeemer, we cannot be our own saviour. The perspective of „step out the box” paradigm put an accent on our attitude of being vigilant on what is coming toward us from the outside. This may bring the possibility of change to us.

The teaching ambition, the writings and professional visions of Gábor Hézsér made us to be open for comparing the usual with the new idea. A new perspective brings new ideas, motivates and moves a step further... This work is a short resume about the spiritual counselling work, which works slowly, through short steps and tenacity to strengthen all those who need a helping hand.

Keywords: missionary work, post-modern, social psychology, spiritual counselling, sense-giving

Bevezető gondolat

A rendszerszerű terápiás és lelkigondozói munkák felismerték, hogy a változás adott rendszeren belül nem történhet önmagától és önmagából, hanem külső hatásra van szüksége. Ez korrelál a megtérés-megváltás dinamikájával: szabadítóra, megváltóra van szükségünk, önmagunktól erre képtelenek vagyunk. Elengedhetetlen, hogy megtörténjen az elvonatkoztatás önmagunktól. A „*step out the box*” perspektívája arra figyelmeztet, hogy nyitottak és éberek legyünk mindarra, ami „kívülről érkezik”, mint amely jelenség a változás/változtatás lehetőségét kínálja.

Hézsér Gábor tanításai, írásai, szakmai látásának újszerűsége arra készítetett az évtizedek alatt, hogy nyitottak legyünk a megszokottat összevetni az újjal. Egy-egy új perspektíva mindig felfrissít, motivál és új gondolatokat ad, lassú lépésekkel előre mozdít. Ez a kis összefoglaló tanulmány egy kitekintés arra a lelkigondozói szolgálatra, amely ugyan lassú, kis lépések erőtlensége által, de megerősödést nyújt a támaszra szorulóknak számára.

¹ Lelkipásztor, a BBTE Református Tanárképző Karának óraadó tanára, ksz00th@gmail.com

1. Az evangelizálástól a lelkigondozásig. A posztmodern társadalmi kultúra kihívásai

John Dunn alaposan tanulmányozza az újszövetségi apostoli munka mint igehirdetés jellegét, s megállapítja, hogy a közös *kérügma* az apostoli tanításban: a feltámadt és megdicsőült Jézust hirdetni, hitre való hívás – Jézus tanításainak és rendeleteinek elfogadása által, a hithez kapcsolódó ígéretek. Mindezekből következik, mondja Dunn, hogy a Jézushoz kapcsolódó hit következménye az adott közösség hitéletébe való bevonódást, a szeretet általi felelősségérzetet generálja.²

Mit is jelent tehát az evangelizálás?³ Barth szerint, a közösség csakis akkor élő közösség, ha toborozni kezd, igyekezve főleg a világ sötét helyeire. Olyan helyekre, ahol az Ige még teljesen ismeretlen, vagy háttérbe szorult (*medio inimicorum* – Zsolt109,2). A közösség vagy misszionáló közösség⁴, vagy nem is keresztyén közösség.⁵ Vajon sikerül összekapcsolni a Jézus-történeteket a mindennapi emberi életkérdésekkel? Akkor lehet keresztyén közösségről beszélnünk, ha a múlt és jövő között a jelenben ismerjük fel az evangéliumi történet erejét, benne Isten *történetét*, találjuk meg a dicsőítés és istentisztelet adekvát formáit.⁶

A *poszt-keresztyén* új teológiai fogalomként vonult be a köztudatba. Nem összevetésszerű a posztmodern vagy szekularizáció gyakran használt kifejezéseivel. Ahogyan a „*poszt*” előképző utal rá, egy folyamatnak, társadalmi-vallási jelenségnek a végét, illetőleg a vége utáni folytatást jelenti. Ebben az értelemben a poszt-keresztyén mindazon keresztyén közösségeket jelenti, amelyek eddig természetesen viselték a keresztyén jelzőt mint adott társadalmi csoport ismertető és megkülönböztető jegyét, mára azonban ennek jelentősége eltűnt vagy jelentős mértékben csökkent. A poszt-keresztyén megnevezés nem a szekularizált egyházat mint intézményt jelenti, hanem egy közösségen belüli hitnézetváltozást, motivációváltozást és gyakorlatváltozást. Ez a folyamat természetesen indukálja a keresztyén társadalom átváltozását, egy keresztyén társadalmi kisebbség kialakulását, mely vallási szokásában, gyakorlatában és hitében fogyatkozást illetőleg ér-

² DUNN John Cf.: *Unity and Diversity in the New Testament: An Inquiry into the Character of Earliest Christianity*. SCM, London, 1977. 30–31.

³ WRIGHT, Christopher J.: *The Mission of God: Unlocking the Bible's Grand Narrative*. InterVarsity Press 2006. 316–323.

⁴ SCHERER, James A: *Gospel, Church, & Kingdom: Comparative Studies in World Mission Theology*. Wipf and Stock: Eugene 1987, 35.

⁵ BARTH, Karl: *Church Dogmatic III.4*. 504-5 Lásd még: FLETT, John: *The Witness of God: The Trinity, Missio Dei, Karl Barth and the Nature of Christian Community*. Eerdmans, Grand Rapids 2010. 31.

⁶ KREIDER, Alan/KREIDER, Eleanor: *Worship and Mission After Christendom*. Paternoster, Milton Keynes-Colorado Springs-Hyderabad 2009. 40–57.

dektelenséget mutat. Jóllehet az egyháztól formálisan nem távolodik el, de attól az életviteltől, amely a keresztyén megnevezés tartalmi lényegét adja, igen, akkor poszt-keresztyén társadalom kialakulásáról beszélünk.⁷

EXKURZUS. Első fázisa ennek eredetére tekint vissza. Arra a korszakra, amikor a világi hatalom átveszi és védelmezi az evangélium terjedését. A jól ismert *ius reformandi*, vagy a reformátori *cuius regio eius religio* elv történelmi példái éppen azt igazolják, hogy a szekuláris hatalomnak lehetősége és joga volt az alattvalókat az adott területen létező vallási irányzat közösségéhez csatolni. Modern korunkban ez megváltozott, a vallás ugyanis szinte kizárólag az egyház, és nem az állam ügye lett. Ennek következményeként az egyház és a polgárosodó társadalom fokozatosan eltávolodtak egymástól. A második fázist a keresztyén egyház monopolvesztése eredményezte. Megjelennek a különféle vallási irányzatok, létjogot nyernek, és az egyház elveszti központi helyzetét. A keresztyén egyház egy a sok más egyház között.⁸

2. Milyen lehetősége van a lelkigondozásnak mint missziós törekvésnek?

Michael Klessmann a számos ellenérv ellenére állítja, hogy a lelkigondozásnak nincs, nem lehet misszionáló jellege és célja. Állítását a lelkigondozás célorientátltság nélküli tevékenységével indokolja.⁹ A lelkigondozás nem *akar* misszionálni, megnyerni, beolvasztani, hanem csupán jelen lenni a segítséget kérő személy számára, együtt érezni, gondolkodni és vele járni azon az életúton, amelyre meghívást kapott. Ha a lelkigondozást nem az ember maga, hanem sajátos célok vezérelnék, elveszítené hitelességét. Klessmann nem határolódik el a lelkigondozás *indirekt missziói* hatásától. A lelkigondozói magatartás, az átélt spirituális tapasztalat, a támasznyújtás és elfogadás szeretet-léggöre olyan vonzerő, amely a segítendő személyt visszakapcsolja ebbe az erőterbe, megerősíti, és missziói küldetéssel ruhazza fel: *menj, és te is akképpen cselekedj!*

3. A társadalmi folyamatok tudatos/tudattalan hatása a fiatal generáció életértelmezésére

Ahogy a társadalmi jelenségek alakulása az egyes makro- és mikroközösségek egymásra hatásból fakad, úgy reciprok módon a társadalmi normák, konzekvenciák és trendek hatással vannak a generációk alakulására. A generációk gyakori váltása, a generációk közti szaporodó konfliktus részben ennek a jelenségnek köszönhető. Az alábbiakban azokat az

⁷ PAAS, Stefan: *Post-Christian, Post-Christendom and Post Modern Europe: Towards the Interactions of Missiology and the Social Sciences*. Mission Studies 28. nr. 1. BRILL, 2001. 11kk.

⁸ PAAS, 2012/3. 31

⁹ KLESSMANN, 2008. 166.

ellentmondásba ütköző társadalmi jelenségeket vázoljuk, amelyek határozott nyomást gyakorolnak a generációk morális fejlődésére, világlátására, így az értékrendi fejlődésre is.¹⁰ Itt elsősorban a pozitív irányú társadalmi értékejlődést befolyásoló, illetve megváltoztató tényezőkre érdemes figyelmet szentelni.

Ismert, hogy a modern kori társadalom igen sok ellentmondást, értéknylvánítás és valóság közti diszkrepanciát hordoz. A kapitalista országok centralizált kormányzása szolid és kiegyensúlyozott életvitelt, igény szerinti fogyasztói mentalitást és biztonságos gazdasági mérleget promovál, míg a piacgazdaság reklám-értékrendje a még több fogyasztást, a potenciális felvásárlói erőt, a változó divat szerinti igényeket támogatja.

A családi értékeknek, mint házasság és családi bizalmi kapcsolatok ápolása, gyakran ellentmond a hátrányos szociális helyzet miatti munkavállalási kényszer, az otthontól távol keresett munkahely, a távolság miatt korlátozott képzési lehetőség: megannyi befolyásoló tényező a családi kapcsolatok koherenciájára nézve. Az állam által támogatott média tompító és butító hatása szintén ellentmond a család biztonságigényének.

Az iskoláztatás lehetősége nem csak előnyöket, hanem veszélyt is rejt magában. A 8-12 vagy 16-20 éven át képződő fiatalok kondicionáltak a racionális képességek alkalmazására, háttérbe szorítva az érzelmek világát. A haszon és hatékonysági értéknormák a nevelés (és személyiségfejlődés) egyoldalúságához,¹¹ az ember tárgyiasodásához vezettek. Az érzelmi világ ezzel szemben leértékelődött, vagy éppen veszélyes tényezőnek minősült a produktivitásra nézve. Az érzelmi hatások kikapcsolására vagy elaltatására alkalmazott sajátos *terminus technicusok* a valóság átszínezését sürgetik.

„A cél szentesíti az eszközt” jellemző instrumentális gondolkodást takar. Az eszköz mibenléte sokkal hangsúlyosabb, mint maga a cél, amennyiben az hasznos, etikailag megválaszolható, és értelmet hordoz. Ez igen gyakran nem egy objektív általános érvényű igazságot, hanem szubjektív, szűk körű érdeket szolgáló gondolkodás. A munkamegosztáson alapuló társadalom embere elveszíti látását a nagyobb összefüggésekre, ahogyan ő maga is része egy nagyobb egésznek. Inkább izolált, önfenntartó (rész)rendszerként értékeli önmagát, mint aki egy hatalmas termelési és szolgáltatási láncolat tartozéka.

Az ember majdnem minden életterületének *adatosítása* a felelősségtudatot a számítógépre delegálja. A mindennapok mediatizálása a valóságot egy média képviselte valóságba helyezi át, ahol az ember egy anonim társadalom részeként elkülönülve él.

Az ember individuum jellegének *tárgyasítása* személyes méltóságát csorbítja. Az erősebb társadalmi harca és érvényesülése, a másik ember ellenében, az úgynevezett *szociáldarwinizmus*¹² jelenségét példázza. A fékezhetetlen individualizálódás valutája, a

¹⁰ Az alábbiakban Günther Tischler összefoglalására támaszkodom. Günther TISCHLER: *Wenn das Überleben gelingen soll*. In: Hubert WINDISCH (szerk): *Mut zum Gewissen*. Verlag Friedrich Pustet, Regensburg, 1987. 113kk.

¹¹ Vö. SÜLE Ferenc: *Valláspatológia*. GyűróArt Press, Szokolya, 1997. 51kk.

¹² TISCHLER, 1987. 116.

„mindenki a maga felebarátja”, a „jó az, ami számomra hasznos” utilitarista gondolkodást erősíti. Ez ellentmond a krisztusi emberképnek.

Ma a fiatalok példakép-ideái is torzulást szenvednek. A posztmodern gondolkodás relativizmusa, a pillanat valóságának szubjektív vizsgálása felszabdálja az ericssoni ideológia központosított életszemléletét. A kereső identitás már nem talál egyértelmű példaképet sem kipróbálható szerepeket: „a felnőttek már nem viselkednek felnőtt módjára.”(s.f.)¹³

A konzumtársadalom teljesítményfétisizmusa ösztönző hatás a még nagyobb teljesítményre, a még nagyobb igények kielégítésére. A verseny- és teljesítménykényszer az ember szabadidő-állományát és intim szféráját is felhasználja. Ez tovább generál egy romboló társadalmi szintű érzéki kielégülést, amely automatikusan az érzelmi kihülést vonja magával.

A felsorolt társadalmi és individuális problémák nem az ember méltóságát és a keresztény értékrendet követik, hanem egy életidegen emberi magatartást „termelnek”. Ezek a hatások a mentalitás, az érzelmi reakciókészség megváltoztatását követelik társadalmi szinten, amely az ifjúság nevelésében hatalmas kihívást jelent. A cél: érzékennyé tenni a személyt az ember és társa értékeiért vállalt felelősség, az élet élhetőségének, az emberi méltóság és szabadság megőrzésének pozitív értékrendje iránt.

4. A serdülő korosztály önészlelése

Az önészlelés fogalmi tisztázást igényel. Gyakran összetévesztendő az énkép fogalmával. Az önészlelés tartalmilag közelebb áll az önértékelés fogalmához, de a személy létező és vágyott tulajdonságaira reflektáló átfogóbb fogalom.¹⁴ Ahhoz, hogy az identitás fogalmáról beszélhessünk, előbb az önészlelés pszichológiai fogalmát kell tömören ismertetnünk. Rosemberg három típusát különbözteti meg:¹⁵

- a) az aktuális szelf észlelése – ahogyan önmagam látom;
- b) a vágyott szelf állapota – ahogyan magam látni szeretném (morális önészlelés);

¹³ DEAN, Kenda Creasy: *Proclaiming Salvation. Youth Ministry for the Twenty-First Century Church*. In: *Theology Today*. Vol. 56, 2000. 534. Forrás: www.sagepublications.com Letöltés ideje: 2011.11.

¹⁴ A serdülők személyiségstruktúráját vizsgálva 24 különböző kultúra mintáin arra a következtetésre jutottak, hogy a serdülőkori személyiség fejlődése hasonló ütemezéssel történik, a kríziselemek hasonló módon játszanak szerepet a fejlődésben. FRUYT, F./ De BOLLE, M./ McMRAE, R.R./ TERRACCiano, A./COSTA, P.T.: *Assessing the Universal Structure of Personality in Early Adolescence. The NEO-PI-R and NEO-PI-3 in 24 Countries*. In: *Assessment*. Vol. 16. No. 3. 2009.301–311.

¹⁵ Lásd: Flammer/Alsaker összefoglalóját: In: FLAMMER, August – ALSAKER, Françoise, 2002.145–146. Vö.: DE WIT, J./ VAN DER VEER, G./ SLOT, V.W, 1997. 84–87.

c) az önmagát reprezentáló szelf – amilyenek magam mutatom.

Az önészlelés eme kategóriái elméleti síkon értelmezettek, a gyakorlatban együtt hatnak és helyzetől függően változnak. A serdülőkör előrehaladtával a személy ezeket a megéléseket egyre könnyebben képes integrálni, sőt egyre jobban képes különbséget tenni a környezet és önmaga értékviszonyítása közt – tehát fejlődik.¹⁶

A pszichoszociális történések, a gazdasági társadalomformáló erők hatást gyakorolnak az aktuális szelf-észlelésre, melyek rendszerszerű változást idéznek elő a szelf-észlelés egységében (pl.: a túlzott teljesítménycentrikus értéknormák az iskolában, munkahelyen, szakmai csoportokban a vágyott szelf állapota megnövekszik az aktuális szelf észlelése mellett). Ez a folyamat önmagában nem jelent káros hatást. Ha azonban az egyik vagy másik szelf-kategória fejlődése elakad és lemarad (pl. a serdülőkori testi változások miatt kialakuló komplexus), az hosszú távon személyiségfejlődési probléma forrása lehet.¹⁷ Az *érzelmi intelligencia* (EQ) növekedése gyakran nincs összhangban a serdülő szellemi kvalitásával (IQ). Mivel oktatási intézményeink a szellemi tőke elraktározását és mérhetőségét hivatottak monitorizálni, háttérbe szorul a személyiség EQ-kvalitásának hangsúlyossága. Ennek eredményeként a felnövő generáció ugyan lehet megfelelően képzett, de érzelmileg alulfejlett a szociális kapcsolatok létesítésében, alulmarad a krízishelyzetben szükséges megküzdési módozatokban. Mindez hatással van a serdülő önértékelésére, ami kihatással van a tanulási, munkavégzési teljesítményére. Kimutatták, hogy a serdülő önértékelése korrelál a teljesítmény szintjével:¹⁸ az alacsonyabb önértékelést mutató serdülők kevesebb jelentőséget tulajdonítottak az iskolának. Ugyanakkor, az iskolai sajátosság pozitív értékelése korrelál a serdülők pozitív önértékelés lehetőségével. A kisebbség és többség szociometriás különbözősége is befolyásoló tényezőnek minősült. Azok a diákok, akik nyelv, faj, származás alapján egy kisebbségi csoporthoz tartoztak alacsonyabb önértékelést és iskolai teljesítményt mutattak, mint azok, akik speciális iskolai intézményben, többségi környezetben képződtek.¹⁹

Látható, hogy a serdülők önészlelése nagy mértékben a környezet visszajelzése alapján érzékelt és a személyiség struktúrájába adaptált faktor. Másik irányból is meg kell közelítenünk az észlelés kérdését. Hogyan történik a valóság lereagálása? Milyen észlelési sémák szerint történik a valóságról alkotott percepció? Hogyan észlelik a serdülők a körülöttük folyamatosan (át)alakuló világot?

¹⁶ DE WIT, J./ VAN DER VEER, G./ SLOT, V.W, 1997.190–191.

¹⁷ Richard Treadgold 1999-ben tizennyolcévesek közt végzett felmérése kimutatja, hogy szignifikáns negatív korreláció van az önészlelés és stressz/depresszió kialakulása között. TREAGOLD, Richard: *Transcendent Vocations: Their Relationship to Stress, Depression and Clarity of Self-Concept*. In: *Journal of Humanistic Psychology*, Vol.39. No. 1. 1999. 81–105. Forrás: www.sagepublication.com Letöltés ideje: 2011. 04.

¹⁸ FLAMMER, August – ALSAKER, Françoise, 2002.151.

¹⁹ Uo. 152.

5. A prevenció és intervenció lehetősége egy új paradigma perspektívájában

Ma már komplex drog- és alkoholprevenciók csoportok és projektek futnak annak érdekében, hogy jobb és még jobb eredményt érjenek el a függőségi állapot megszüntetésére. A befektetett idő és anyagi tőke gyakorta nem térül meg arányosan. Egyértelmű következtetést levonva, a személyre szabott kezelés látszik a legjobb és leghatékonyabb megoldásnak. Egy további felismerése a kezelési programok utáni magas visszaesési rátának, hogy a kezelt beteg mellett a szociális környezetet is fókuszba kell állítani. A változás nem csak a szenvedélybetegben, hanem szűk közösségében is meg kell történjen, ahhoz, hogy új élet-lehetőséget kapjon.²⁰

Láthatjuk, hogy az előzőekben tárgyalt pszichoszomatikus tünetek szoros összefüggést mutatnak a családi belső kapcsolati minták alakulásával. A legtöbb tünet a serdülő korosztályhoz, a szülőktől való leválás amúgy is nehéz időszakához kötődik. Jay Haley²¹ nyomán jegyzi meg Christoph Toma:

„Haley a fiatal esetleges normától eltérő viselkedését a családi stabilizálásra tett lehetséges kísérletként definiálja – miközben a fiatal kialakít egy öt erősen korlátozó és csödtromeggé tevő problémát, eléri, hogy továbbra is szüksége legyen a szüleine. A kudarc funkciója az, hogy a szülők – változatlan szerveződés mellett – továbbra is a gyerekeken keresztül kommunikáljanak. (...) Óva int attól, hogy káros befolyásoló hatásként beállítva a szülőket hibáztassuk és szembeszáll a viselkedésükkel feltűnést keltő fiatalok »örültként« stb. való patologizáló címkézése ellen, mert ezek komolyan kihatnak a terápiás cselekvésre, továbbá nem veszik figyelembe a fiataloknak a családi homeosztázisban játszott szerepét sem.”²²

A család és szakember gyermeki viselkedésmódra tett *címkézése a stigmatizálás veszélyét rejt* olyan helyzetek értelmezésére, amelynek során a fiatal serdülő nem képes eligazodni a felnőttek által teremtett mikrokörnyezet szemantikai világában, ezért nem képes azt integrálni sem. Ez devianciát, szélsőséges, „*beteges*” magatartást eredményez. Ez a megbélyegzés valójában csupán a probléma tárgyiasítását, ezáltal személyre fixálását jelenti, másfelől „*esélyt ad arra, hogy lekerüljön a teher az érintett szülők válláról.*”²³ Ezáltal elkerülhetővé válik a felelősség felvállalása és a moralizálás lehetősége.

Haley megállapítása teljes paradigmaváltást jelent a serdülők és családról alkotott betegségértelmezés számára. A serdülőkori panaszok, tüneteik már nem értelmezhetők

²⁰ BERG, Insoo Kim: *Konzultáció sokproblémás családokkal*. Csts. 5. Animula Kiadó, Budapest 2004. 160–161.

²¹ Jay Haley: *A fiatalok leválási problémái* (1981) c. művére utalok.

²² THOMA, Christoph: *Gyerekek és fiatalok feltűnő viselkedésmódjai*. In: BRANDL-NEBEHAY, A./RAUSCHER-GFÖHLER, B./KLEIBEL-ARBEITHUBER, J.(szerk): *Rendszerszemléletű családterápia. Alapok, módszerek, és aktuális trendek*. Semmelweis Egyetem Mentálhigiéné Intézet – Párbeszéd alapítvány, Budapest 2007. 279.

²³ THOMA, 2007. 280.

csupán izolált jelenségként, hanem a rendszer hatására történő „jelzéseként”. A rendszer-szemléletű iskolák nagy felismerése, hogy a tünetegyüttest, csakúgy, mint a tünethordozó személyt a maga kontextusában vagy kontextusainak metszetében kell vizsgálni. A problémás serdülő képe ilyenformán átfogalmazódik. Már nem problémás gyerekről, hanem egy adott rendszer (család, iskola, osztályközösség, baráti kör stb.) diszfunkciójáról, egyensúlyvesztéséről beszélünk. Ezért a tünetegyüttest is ebben a rendszerben kell vizsgálnunk, amelyben újraértelmezzük a tünetet és kiváltó okot, s jó eséllyel megtaláljuk a megoldást is. Ez a munka természetesen, szakember segítségét, speciális intervenciót igényel.

6.1. Jelentésadás, azaz a valóság konstrukciója

Michael Klessmann lelkigondozói szempontból értelmezi a modern társadalom individuuma által megtapasztalt valóság-konstruktumát.²⁴ A modern társadalmakban az individuális értelemadásnak különösen nagy hangsúlya van. A megmaradást biztosító hagyományos társadalmi struktúrák, a generációkat átölelő hagyományok és értékminták fellezultak, és rendkívül megnőtt az egyéni élet felértékelésének szükségessége. Az egyén a saját életének, identitásának és szociális kapcsolatainak színésze, konstruktöre, zsonglőre és jelenetrendezője egyben. Ennek megértéséhez szükséges megértenünk a valóságról alkotott kép konstrukciós folyamatát.

Mi a jelentésadás? A *jelentéstartalmak egyéni tudatos összekapcsolása* – fejti ki Lauster.²⁵ Azaz a valóság objektív képe nem áll az individuum rendelkezésére, ám a valóságról alkotott kép egyéni jelentéstartalommal kapcsolódik össze.

Exkurzus: A Rorschach-teszt mindenki számára más-más jelentéssel összekapcsolt foltokat ábrázol. A tintafoltok észlelése a személy asszociációi alapján történik, amely kulturális és szociális mintákba, valamint egy sajátos szimbólumrendszerbe gyökerezik. A valóságkonstrukció tehát a szemlélődő személy agyában születik.

A világ hasonló módon individuális tapasztalás eredményeként értelmezhető a személy számára, amelynek során egyéni értelem-összefüggések alakulnak ki.²⁶ A tapasztalás fogalma nagyon népszerűvé vált a 20. század folyamán. Az emberek csak azt tekintik valósnak, amit megtapasztalhatnak, aminek önmaguk számára is jelentése és jelentősége van. Az egyházi közösségektől való elfordulást is hasonló folyamat jellemzi: az egyházban

²⁴ KLESSMANN, Michael: *Seelsorge. Begleitung, Begegnung, Lebensdeutung im Horizont des christlichen Glaubens*. Neukirchener Verlag, Neukirchen, 2010. 179kk.

²⁵ LAUSTER, Jörg: *Religion als Lebensdeutung*. Theologische Hermeneutik heute, Darmstadt, 2005.10.

²⁶ KLESSMANN, 181.

túl sok a beszéd és csekély a történet. Vagyis ami megélhető, megtapasztalható, kitapintható az érzékszervekkel az valóságértékkel bír. A tapasztalás ennél fogva nem csak az érzület, hanem annak az élmény jelentéstartalmával való összekapcsolása.²⁷ *A tapasztalás nem az, ami velünk történik, hanem az, amit mi teszünk azzal, ami velünk történik.*²⁸

A tapasztalást követő jelentésadás egy individuális konstrukció, amelynek azonban valóságához, térhez, időhöz kötött száalai vannak. Ennél fogva kimondjuk, hogy a *tapasztalás* és a *jelentésadás* egymásra rezonáló komponensek.

6.2. A vallásos életértelmezés sajátossága

A vallásos életértelmezés nem a metafizikai értelemben keresi a transzcendenst, hanem a hétköznapi történéseinek határeseményeit értelmezi. A halálközeli élmény, a betegség, a gyengeség, a csalódás, a sebezhetőség, a kommunikációs határok korlátai, az eksztatikus öröm, a szeretet megélése stb. mind olyan tapasztalások, amelyekben az emberi élet immanens korlátait és a transzcendenssel való kapcsolat perspektíváit fedezi fel.²⁹ Ezért a vallásos életértelmezés nem csak egy korlátozott immanens rendszerben keres megoldást, hanem egységben, a transzcendens lét teremtő perspektívájában akar látni és tapasztalni. A segítő, lelkigondozói beszélgetés ezért egy megfelelő találkozás arra, hogy az immanens–transzcendens határmezsgyéjén megélt tapasztalatokat megragadjuk, jelentőségüket megértsük és elmélyítsük. A vallásos életértelmezésből fakad egy belső sóvárgás (*Sehnsucht*), amely a fragmentált élettapasztalásból a teljesség felé tekint:³⁰ a betegség, a halál, az igazságtalanság, az erőszak megtörtenségéből a teljesség, a beteljesülés, a szabadulás, az új világ és új lét reménysége felé. A vallásos életértelmezés tehát a teremtett világ elemeinek összekapcsolásában és az azokkal való egységesülésben nyer értelmet. Ezt Gerd Theissen úgy fejezi ki, mint az énnel való összhang evidencia-forrása.³¹ Ez a tapasztalás alapot teremt annak, hogy a szekuláris gondolkodású modern, de vallásos beállítottságú

²⁷ Uo. 182.

²⁸ Klessmann nyomán s.f. 182.

²⁹ BERGER, Peter/ LUCKMANN, Thomas: *Die Gesellschaftliche Konstruktion der Wirklichkeit*. Frankfurt, 1992. 98.kk

³⁰ Klessmann, 2010. 189.

³¹ „Az öskeresztyén axiómák azért voltak plauzibilisek, mert összhangban voltak az ember belső meghatározottságával: az ember apriori módon fogékony az örökkévaló, a feltétlen és a felelősségvállalás iránt, empirikusan azonban életét úgy éli meg, mint amely múlandó, függő és determinált és ezért meghasonlik önmagával.” THEISSEN, Gerd: *Az első keresztyének vallása. Az öskeresztyén vallás elemzése és válástörténeti leírása*. Kálvin Kiadó, Budapest, 2011. 386.

ember élettapasztalata és azok jelenségei értelmezhetőek legyenek. A lelkigondozói alapállás lehetővé teszi, hogy a szekuláris és vallásos jelentéstartalmak között dialógus jöjjön létre.³² Ezt a dialógust a lelkigondozói intervenció szimbolikus váltakozó rendszere adja.

A vallásos életértelmezés jelentősége abban áll, hogy felmutatja a transzcendens és immanens, a teremtő és teremtmény közti különbséget ezzel egy sajátos tapasztalatot kínálva a kereső embernek.

Tovább vezet bennünket az ide kapcsolódó hermeneutikai kérdés: hogyan, milyen szempontrendszer alapján értelmezhetjük a Szentírás üzenetét és hangsúlyozzuk annak életértelmező vonatkozását? Milyen elméleti alapon áll a lelkigondozás életértelmező jelensége? Miben áll a lelkigondozás időszerűsége és funkcionalitása? A továbbiakban ezekre a kérdésekre keresünk válaszokat.

6.3. A lelkigondozás paradigmatis állandói – időszerűség és funkcionalitás

A lelkigondozás *időszerűségét*³³ hangsúlyoznunk kell. Eza minden idők lelkigondozói és lelkigondozottjai közt létrejövő intervenciók kapcsolatát jelenti. A lelkigondozónak ismernie kell korának jelzéseit, amelyek a történeti gondolkodást, mentalitást, sajátos életérzést, hitéletet és cselekedetet befolyásolják. Ezek ugyanis horgonyként szolgálnak a krízishelyzetbe került ember életének, azaz individuális élettörténetének újbóli helyreállításában. Csak az önmagát egyedi, történeti valóságában és pszicho-szociális kontextusában megtapasztaló ember lehet teljes, azaz egész-séges. Ez nem csak a lelkigondozottra, hanem a lelkigondozó személyére is érvényes. Az a lelkigondozó tud teljes és hatékony szolgálatot végezni, aki önmagát és munkáját *hagyományközeli* szolgálatnak éli meg. Ez egyrészt bizonyosságot jelent az elmagányosodás ellen, másfelől pedig korlát a szabados, „hályogkovács” gyakorlattal szemben.³⁴ A tradicionalizmus elsőként az evangéliumi tanításához való ragaszkodást jelentette, amelynek középpontjában Jézus Krisztus áll. Baumgarten értelmezése alapján, a lelkigondozás legősibb alapja összecseng a krisztusi szoteriológia tanával, amelynek végső célja az eltévedt lélek kiszabadítása a világ tévelygéséből.³⁵ E szabadítás sokkal inkább a távolba szakadt lélek Istenhez való újraközeledését jelenti, azaz eltávolodást mindentől, ami világi és természeti. Ez az a fordulópont, amelyen a modern

³² Klessmann három tapasztalásterületet említ Gerd Theissenre hivatkozva: a transzcendencia tapasztalását (az elképzelhetetlen megtapasztalása), a kontingencia tapasztalását (a létezés titkának csodája) és a rezonancia tapasztalását (a világ lenyűgöző rendjét megőrizni akaró életérzés). KLESSMANN, 2010.190–191.

³³ WINKLER, Klaus: *Seelsorge*. 2. Aufl. De Gruyter, Berlin–New York 2000. 77.

³⁴ WINKLER, 2000. 78.

³⁵ BAUMGARTEN, Otto: *Protestantische Seelsorge*. Tübingen 1931. 5.kk.

lelkigondozói irányzatok továbblépnek, és a segítségre szorult embert ön maga *kontextusában*, azaz *pszichoszociális* környezetében értelmezik.

A cél nem maga a lelkigondozás, hanem egy eszköz felkínálása az Istent kereső ember számára. A lelkigondozás tehát *funkcionális* jelleget hordoz. A fundamentalista egyházak mai napig a lelkigondozói karizmák kiszélesedésével a lelkigondozás alapvető funkcióját igyekeznek megtartani. A jelenkori egyház nagy kihívása, hogy képes lesz-e túlmutatni bizonyos tradicionális megköötöttségeken, mint amit a kérügmatikus-parakletikus lelkigondozás láttat, és mellette meglátni mindazt az információt, amelyet a modern fejlődéslelektan, pszichoterápia, szociálpszichológia, pszichopedagógia stb. hordoznak. További megválaszolendő kérdés: a hatalom problémája. Vajon sikerül-e a lelkigondozói szolgálatnak az egyház hatalmi autoritásigényét levetkőzni, és egyenértékű segítőként odaállni a segítséget kérő ember mellé?³⁶

7. A lelkigondozó életértelmezés – az értelmező Isten

Németh Dávid végez átfogó szintézist, amikor a lelkigondozó életértelmezés alapjául egy hermeneutikai szempontváltást alkalmaz.³⁷ Barth-ra hivatkozva a Szentírás önmagára reflektáló és magyarázó jellegét emeli ki, és fordított perspektívában az olvasó személye lesz a megértés objektuma, míg a szentírás a megértést kereső szubjektum. Vagyis: a szövegen keresztül, mintegy Isten színe előtt állva (*coram Deo*) kell megértenünk önmagunkat. Nem mi akarjuk csupán megérteni Istent az Igében, hanem Isten maga értelmezi az adott élethelyzetet az Ige által. Már nem az elsődleges és eldöntendő kérdéssel állunk szemben, hogy a szöveg üzenete milyen mértékben vonatkozik az adott élethelyzetre, és nem is az, hogy az adott élethelyzet hogyan kapcsolható össze egyik vagy másik szentírási üzenettel. Arról van szó, hogy az élethelyzet elemzése és megértése ugyanolyan jelentőséggel bír, mint a bibliai szövegé. Minél több kapcsolódási pont áll fenn a kettő közt, annál inkább beszélhetünk a szentírási és élethelyzeti megértés *egységéről*. Itt a megértés fontossága mellett a megértés reciprok hatásáról is szó van: „korábban a hermeneutika alapkérdése az volt, hogy miként értsem az előttem álló bibliai szöveget, mára az ellenkezőjébe fordult a kérdés: miként érteti meg a bibliai szöveg az életemet, ill. annak meghatározott eseményeit.”³⁸ Ez a szempontváltás arra enged következtetni, hogy a lelkigondozói életértelmezés csak

³⁶ Lásd: HALBE, Jörn: *Was Sinn macht. Kompetenz kirchlicher Seelsorge und Beratung in gesellschaftlichen Spannungsfeldern*. In: *Wege zum Menschen*, Vol. 59, No. 2. Vandenhoeck–Ruprecht, 2007. 152–163

³⁷ A továbbiakban Németh Dávid szakszerű összefoglalására támaszkodom. NÉMETH Dávid: *Pasztorálanropológia*. L'Harmattan Kiadó, Budapest, 2012. 459kk.

³⁸ Uo. 461.

Isten Igéjén keresztül értelmezhető, a személy életére reflektál, kapcsolatot keres és talál, következésképpen (rá)hatással van a kereső ember személyére.

„A lelkigondozás életértelmező funkciójára nézve mindebből azt a tanulságot vonhatjuk le, hogy a bibliai szimbólumok és metaforikus megfogalmazások öntevékenyen értelmezik az élet valóságát. Ismerős voltuknál fogva érzelmileg ragadna meg, túlmutató értelmük pedig elgondolkodtat és rávesz, hogy a transzcendensre tekintettel értelmezzük életünk véges valóságát.”³⁹

7.1. Az életértelmező lelkigondozói folyamat

A fentebb említett megfogalmazások elvezetnek arra a felismerésre, hogy az életértelmező lelkigondozói folyamat tulajdonképpen az adott élethelyzet újrafogalmazásában (*refraining*) nyújt segítséget. Az élet valamely területén képződött hiedelmeket egy, a Szentírási tartalommal telített hittartalommal helyettesíti, azaz felkínálja a helyettesítés lehetőségét. A lelkigondozás ilyenformán egyfajta „*bitterápia*”,⁴⁰ amely segít a személynek önmagától elvonatkoztatva Isten szemszögéből szemlélni saját élethelyzetét, és új értelmezési keretbe foglalni aktuális problémáját.

Az életértelmező lelkigondozás folyamatában négy faktor játszik szerepet: a lelkigondozó, a lelkigondozott, Isten Igéje és az adott életprobléma. Ezen tényezők dinamikus kölcsönhatása eredményez egy-egy sajátos szemléletet a lelkigondozó, a lelkigondozott és Isten Igéje szerint. Fontos, hogy megértsük: a lelkigondozásnak, mint intervenciónak itt nincs, nem lehet elérendő, kitűzött célja, ami a segítségre szoruló személy megváltoztatására vagy netán annak indoktrinálására, célzott evangelizálására vonatkozna. Amennyiben ez fennáll, már nem beszélhetünk lelkigondozásról, mint amely a személy döntési szabadságát tiszteletben tartaná, de elhomályosul ezzel egyszersmind a személy bensőséges Isten előtt állása (*coram Deo*).

A lelkigondozás vázolt folyamatát követhetjük nyomon az alábbiakban:

1. Empátiás megértés. Ez a folyamat megfelel a lelkigondozói intervenciók alapbeállítódásának. A lelkigondozó teljes empatikus jelenlétével a tanácskeresőt támogatva megérti életproblémáját. Ez a beállítódás a belépő abba az intraperszonális világba, ahol a tanácskereső értelmezése szerint, szimbólumrendszere alapján megérteni, megtapasztalni lehet az adott problémát. Ez az interakció a lelkigondozó, a lelkigondozott és az életprobléma közt történik.
2. Második folyamat a teológiai megértés folyamata. Ez a folyamat a lelkigondozó belső dialógusa, amely segít a saját hitrendszere és Isten kijelentésének össze-

³⁹ Uo. 463.

⁴⁰ Uo.

- függésébe illeszteni a megélt/megértett életproblémát. Jóllehet az adott életprobléma olykor a szentírási tanítással ellentétes hiedelemrendszer is lehet, itt mégis a különbségek felismerése a lelkigondozó részéről hangsúlyosabb, nem pedig az azonnali tanácsadás. Az interakció a lelkigondozó, Isten Igéje és az életprobléma közt történik.
3. Az ún. „kardiognózis” a hiedelmek és hittartalmak társítása. A lelkigondozó mint lehetőséget társítja (kínálja) a megértett életproblémára vonatkozó Isten Igéjéből merített igazságát, amely új perspektívát, új életértelmezési keretet jelent. Itt fontos megérteni, hogy az új tartalom kínálata nem kognitív szinten történik, azaz nem hitigazságokat, dogmatikai tételeket kell ismertetnünk. Az érzések, vágyak, fantáziák szintjén történik találkozás, amely összhangban van a tanácskérő személy belső lelki történéseivel. Egy szembesítés, és nem ítéletalkotás történik, ahol a lelkigondozottnak lehetősége van felismerni az új, Isten szemszögéből vizsgált élethelyzetet, és ez egyszersmind döntés elé is állítja. Az interakció a lelkigondozó, a lelkigondozott és Isten Igéje közt történik.
 4. A megértés fázisa az új hit tartalmának megerősítése és kifejezése. Amennyiben a lelkigondozott a változás mellett döntött, új beállítódás születik, amely megváltozott életszemléletet, és adott esetben új létértelmezést eredményez. Ez a folyamat azonban lehet részleges is. Az életértelmezés teljesen új kerete olykor csak kis lépésekben valósul meg. Ez többszöri újrakeretezést és meggyőződésismérlést kíván, hogy a visszacsapás fázisa ne eredményezze a régi életprobléma újramegerősödését. Ebben az interakcióban már nincs szerepe a lelkigondozónak, tehát a folyamat a lelkigondozott, Isten Igéje és az életprobléma közt zajlik.

Ez a vázlatos lelkigondozói folyamat elvezet bennünket arra a felismerésre, hogy tulajdonképpen a függetlenedés és hitvallástétel lehet az életértelmező lelkigondozás indirekt célkitűzése. Az újjáértelmezett életprobléma soha nem marad csupán az elméletalkotás szintjén, hanem életmódváltásban, cselekedetekben nyilvánul meg. Ezt nevezzük a Jakab szerinti hitvallásnak: *„mutasd meg nekem a te hitedet a te cselekedeteidből.”* (Jak 2,18b)

Összefoglalás

A lelkigondozói intervenciók szakszerű leírása már sok szerző tollából megszületett. Fel kell ismernünk, hogy a lelkigondozás elméleti ismertetése mellett azt minden korban újra kell értelmezni, azaz tekintettel kell lennünk annak időszerűségére és funkcionalitására. Meg kell látnunk, hogy a lelkigondozói intervenció egy kiszélesített társadalmelemzési kontextusban alkalmazható, amely gyakran átlépi (át kell lépnie) a klerikális intézményrendszer határait és megtalálnia a segítségre szoruló individuumot. Ez nem jelent célzott misszionálást, mégis, a lelkigondozás szolgálattevő jellegén túl beszélhetünk

annak indirekt hatásáról, mint amely a jézusi „menj el és te is akképpen cselekedj” parancsban nyer kifejeződést.

Látnunk kell, hogy a modern konzumtársadalomnak sajátos mozgatóerői vannak, amelyek átformálják a felnövő generáció gondolkodását, életértelmezését, de nem adnak (nem adhatnak) választ az élet értelmére, a lét végességének, a szenvedés kérdésének dilemmáira. A fiatal generáció önészelése gyakori esetben az aránytalan személyiségfejlődésről beszél. A szellemi (eladható) érték mellett az érzelmi intelligencia alacsonyán rangsorolt érték. Ennélfogva az alapvető emberi kapcsolatokban szükséges személyiségi komponensek gyakran hiányozna, mely a szocializálódást, az elégedettséget de az élet értelemmel telítettségét határozzák meg.

A lelkigondozó életértelmezés egy igeszerű megközelítés, melynek indirekt (miszsiói) célja a személy önmaga alkotta hiedelmek alóli felszabadítása, Isten elé állása és életének Isten Igéje általi újjáértelmezése. Ebben a találkozásban jelentős szerep hárul a lelkigondozóra mint empatikus, felkínáló félre, de a folyamat végén az ő személye kell „alászálljon”, hogy a megtört, segített fél felemelkedhessen. Az új élet új értelmezési keretet jelent, amelynek akkor van értéke, ha az hitvallásban, tetteiben fejeződik ki. Ha van kihívása a lelkigondozói szolgálatnak a mai társadalomban, akkor az úgy fogalmazódik meg: van-e ma *homo christianos*, aki krisztusi értékek szerinti értelmet mutasson az egyre értelmetlenebbnek mutakozó *homo civilisatrice* élete számára?

Bibliográfia

- BARTH, Karl: *Church Dogmatic*.III.4.
- BAUMGARTEN, Otto: *Protestantische Seelsorge*. Tübingen, 1931.
- BERG, Insoo Kim: *Konzultáció sokproblémás családokkal*. Csts. 5. Budapest, Animula Kiadó, 2004.
- BERGER, Peter,LUCKMANN, Thomas: *Die gesellschaftliche Konstruktion der Wirklichkeit*. Frankfurt, 1992.
- DEWIT, J.,VAN DER VEER, G., SLOT, V.W.: *Psychologie van de adolescentie. Ontwikkeling en hulpverlening*. Uitgeverij Intro, Baarn, 1997.
- DEAN, Kenda Creasy: *Proclaiming Salvation. Youth Ministry for the Twenty-First Century Church*. In: *Theology Today*. Vol. 56, 2000. Forrás: www.sagepublications.com. Letöltés ideje: 2011.11.
- DUNN,John Cf.: *Unity and Diversity in the New Testament: An Inquiry into the Character of Earliest Christianity*.London, SCM, 1977, 2006,
- FLETT, John: *The Witness of God: The Trinity, Missio Dei, Karl Barth and the Nature of Christian Community*.Grand Rapids, Eerdmans, 2010.

- FRUYT, F., De BOLLE, M., MCMRAE, R. R., TERRACCIANO, A., COSTA, P.T.: *Assessing the Universal Structure of Personality in Early Adolescence. The NEO-PI-R and NEO-PI-3 in 24 Countries*. In: *Assessment*, Vol. 16. No. 3., 2009.
- HALBE, Jörn: *Was Sinn macht. Kompetenz kirchlicher Seelsorge und Beratung in gesellschaftlichen Spannungsfeldern*. In: *Wege zum Menschen*. Vol. 159, No.2. Vandenhoeck-Ruprecht, 2007.
- HALEY, Jay: *A fiatalok leválási problémái*. 1981.
- KLESSMANN, Michael: *Seelsorge. Begleitung, Begegnung, Lebensdeutung im Horizont des christlichen Glaubens*. Neukirchen, Neukirchener Verlag, 2010.
- KREIDER, Alan, KREIDER, Eleanor: *Worship and Mission After Christendom*. Milton Keynes–Colorado Springs–Hyderabad, Paternoster, 2009.
- LAUSTER, Jörg: *Religion als Lebensdeutung. Theologische Hermeneutik heute*. Darmstadt, 2005.
- NÉMETH Dávid: *Pasztorálanthropológia*. Budapest, L'Harmattan Kiadó, 2012.
- PAAS, Stefan: *Post-Christian, Post-Christendom and Post Modern Europe: Towards the Interactions of Missiology and the Social Sciences*, *Mission Studies* 28. Nr. 1., BRILL, 2001.
- SCHERER, James A: *Gospel, Church, & Kingdom: Comparative Studies in World Mission Theology*. Eugene, Wipf and Stock, 1987.
- SÜLE Ferenc: *Valláspatológia*. Szokolya, GyűrőArt Press, 1997.
- THEISSEN, Gerd: *Az első keresztyének vallása. Az őskeresztyén vallás elemzése és vallástörténeti leírása*. Budapest, Kálvin Kiadó, 2011.
- THOMA, Christoph: *Gyerekek és fiatalok feltűnő viselkedésmódjai*. In: BRANDL-NEBEHAY, A., RAUSCHER-GFÖHLER, B., KLEIBEL-ARBEITHUBER, J. (szerk.): *Rendszerszemléletű családterápia. Alapok, módszerek, és aktuális trendek*. Budapest, Semmelweis Egyetem Mentálhigiéné Intézet – Párbeszéd Alapítvány, 2007.
- TISCHLER, Günther: *Wenn das Überleben gelingen soll*. In: WINDISCH, Hubert (szerk.): *Mut zum Gewissen*. Regensburg, Verlag Friedrich Pustet, 1987.
- TREAGOLD, Richard: *Transcendent Vocations: Their Relationship to Stress, Depression and Clarity of Self-Concept*. In: *Journal of Humanistic Psychology*. Vol.39. No. 1., 1999. Forrás: www.sagepublication.com. Letöltés ideje: 2011.04.
- WINDISCH, Hubert (szerk.): *Mut zum Gewissen*, Regensburg, Verlag Friedrich Pustet, 1987.
- WINKLER, Klaus: *Seelsorge*. 2. Aufl. Berlin–New York, De Grüyter, 2000.
- WRIGHT, Christopher J.: *The Mission of God: Unlocking the Bible's Grand Narrative*, InterVarsity Press, 2006.

Németh Dávid:¹

Istenképek és istenreprezentáció²

Personal Image of God and God Representation.

This article compares the empirical studies of God representation to the latest basic need theories. It covers the development of the personal images of God, along with history of research of the correlation between the personal images of God and the parental images. The article draws the conclusion that in the background of the development of God's image in the sequel the birth of a complex God representation are three basic needs. The satisfaction of the basic needs for attachment, self-enhancement and control/orientation are ultimate in the development. The desire of fulfillment urges us to search for satisfaction over the horizon of our empirical reality. Along with this process, our God representation is also developing, but this representation should be corrected by the self-revealing God. God can verify our personal image of God, or rather God can reshape it, in order to our image would reflect to the true reality of God.

Keywords: image of God, God representation, need for attachment, need for self-esteem, need for control, schemas of beliefs

Bevezetés

Felnőtt hívő emberek tudják, hogy nemcsak nem szabad, hanem lehetetlen is képet alkotni Istenről. Ismerik a Tízparancsolat tilalmát Isten kiábrázolásával kapcsolatban (2Móz 20,4), ami attól kívánja megóvni az embert, hogy Istent egy konkrét elképzeléshez, fogalomhoz, netán megjelenítési módhoz kösse. Ő ugyanis nem fogható be a teremtett világ kategóriáiba, mivel a „véges nem képes magában foglalni a végtelent”. Megfoghatatlan, felfoghatatlan marad, megőrzi „egészen más” jellegét, hasonlíthatatlanságát és azonosíthatatlanságát.

¹ Károli Gáspár Református Egyetem Hittudományi Kara, Valláspedagógiai és Pasztorálpszichológiai Tanszék, egyetemi tanár, drdavidnemeth@gmail.com

² Hálával azért az önzetlen szeretetért, amellyel dr. dr. h.c. Hézsér Gábor szakmai pályafutásomat követte és segítette. Isten tapintatos szeretetét éreztem átsugározni benne.

*Sem a földön, sem az égben nincs semmi, ami Istenhez hasonlítható lenne, mert ő nem felel meg semmilyen létezőnek. Ezzel fel is tárul, hogy mire szolgál a képtilalom: a különbségtételre Isten és a világ között. Semmilyen evilági dolog nem elegendő ahhoz, hogy Istent megjelenítse, így előáll az a paradoxon, hogy az Ószövetség Istene bár nem láthatatlan, mégis elképzelhetetlen.*³

Kilétének definiálása helyett Isten újra meg újra „be akar mutatkozni” az embernek, s minden önmegmutatása személyének egy-egy részletét jeleníti meg. Ezért utasítja el Mózes kérdését, amikor pontosabb körülírást kíván kapni arról, hogy ki szólította meg és küldi el a fáraóhoz. A „Vagyok, aki vagyok” (2Móz 3,14) megfogalmazás kizárja az egyszerű és teljes bemutatkozás lehetőségét. Azt jelzi, hogy a „mellétek állásomban, az együtt megtett út eseményeiben tapasztalhatjátok meg, hogy ki vagyok”. Csak mozaikszeleteket lehet gyűjtögetni, amik az idők folyamán egyre teljesebben mutatják meg, hogy ki Isten, de „arcának” vonásai addig állnak össze egésszé, míg egyszer majd úgy meg nem ismerhetjük, amint Ő megismert minket. Ez azonban ebben a teremtésben nem (1Kor 13,12; 1Jn 3,2), hanem csak az eljövendő világban valósulhat meg. Nem tekinthetjük tehát a Bibliával ellentétesnek, ha valaki többféle képet (képtörödéket) is hordoz magában Istenről. Erre több okból is megvan minden esélyünk. Az egyes hitfejlődési fázisokban kialakult hitstruktúrák és a hozzájuk kapcsolódó istenképek nagy valószínűséggel külön szerkezeti egységekként képezik a lelki istenreprezentáció részeit. A túlhaladott fejlődési szintek elemei nem tűnnek el, de nem is csupán továbbépülnek egyre bonyolultabb mintázatot mutatva, hanem – sokszor tudattalanul – megmaradnak élményfeldolgozást segítő vagy hátráltató, valamint cselekvést orientáló kreditív sémáknak. A korábbi fázisokhoz tartozó mintázatok persze elvesztik centrális jelentőségüket, de meghatározott élethelyzetekben ismételten előtérbe kerülhetnek. Emellett az is indokolja a többféle istenkép párhuzamosságát, hogy Isten valóban többféleképpen mutatja meg magát az egyén számára is. Általában annak megfelelően, hogy az élete mely területén válik égetővé fogyatékos volta és ebből fakadó hiányérzete: tehetetlensége és kiszolgáltatottsága az őt érintő történésekkel kapcsolatban (kontingenciaélmények, megküzdési kihívások), vagy alkalmatlansága és „kicsinysége” életfeladatai teljesítése és céljai megvalósítása ügyében (megalázó helyzetek, személyes kudarcok), avagy bizonytalansága a társas kapcsolatok terén (elhagyatottsági érzés, veszteségek). Jóllehet az embernek folyamatosan szüksége van Istenre, ez azonban többnyire csak akkor tudatosul benne, ha a lelki szükségletei vészesen kielégületlenek maradnak. Ezért az alapvető szükségletei mentén tapasztalja Istent a világ egészét kézben tartó Teremtőnek („akinek az akarata nélkül egy hajszál sem eshet le a fejről” –

³ Werner H. SCHMIDT: *Alttestamentlicher Glaube in seiner Geschichte*. Berlin, Evangelische Verlagsanstalt, 1976. 80. „Nicht nur die Erde, auch der Himmel bietet für Gott nichts Vergleichbares, weil ihm im Vorhandenen nichts entspricht. Damit wird entfaltet, was im Bilderverbot angelegt ist: die Unterscheidung zwischen Gott und Welt. Reicht nichts Weltliches aus, Gott zu vergegenwärtigen, so ergibt sich das Paradox, daß der Gott des Alten Testaments zwar nicht unsichtbar, aber auch nicht vorstellbar ist.”

felelet a Heidelbergi Káté 1. kérdésére), vagy tanítványságra, sőt üdvösségre kiválasztó, a személyes küzdelmekben pedig (főképp a bűn elleni harcban) győzelemre segítő Megváltónak, vagy mindig közel lévő, szeretetközösséget kínáló és testvéri kapcsolatokat biztosító Léleknek. Ennek megfelelően a *realitás-leképező* kognitív-affektív sémáink rendszerében helyet kérnek maguknak a megváltoztathatatlan, a kiszámíthatatlan és a befolyásolhatatlan dolgok feldolgozását elősegítő kredíciók, köztük azok is, amelyek az Isten létevel kapcsolatosak. Ugyanígy az *én-értelmező* sémáink között is középponti szerepet kaphatnak azok a hitbeli meggyőződések, amelyek Isten személyünkkel kapcsolatos értékeleit tartalmazzák. De a *kapcsolati* sémáink is sajátos módon rendeződnek, ha a mindent meghatározó kapcsolati tapasztalatunk az Istenhez tartozás és a Vele való bensőséges közösség megélése lesz. Az istenkép tehát ebben az értelemben nem elképzelés vagy meggyőződés arról, hogy miként néz ki Isten, hanem azzal kapcsolatos bevésődés, hogy kicsoda Isten a mi számunkra az aktivitásaink és átéléseink három nagy régiójában: a valóságellenőrzés, az önbecsülés és a társas kapcsolatok területén. E képek együttesét nevezhetjük istenreprezentációnak, ami természetesen nemcsak az Istennel kapcsolatos közvetlen tapasztalatok leképeződéseit, hanem a másoktól szerzett ismereteket, sőt a másokkal kapcsolatos analóg (pl. szülőkkal átélt) tapasztalatokat is magában foglalja.

Ahhoz, hogy az itt tett utalások mélyebb tartalmait megértsük, vetnünk kell egy pillantást az istenképpel kapcsolatos kutatások történetére és eredményeire. Ezek egy része az istenkép alakulását vizsgálja a különböző életkorokban, más részük az istenkép és a szülőkép viszonyát igyekszik feltárni, a harmadik csoportba azok a kutatások sorolhatók, amelyek tesztek segítségével mutatják ki az istenkép jellegzetességeit, s végül egy külön, negyedik kategóriába tartoznak az istenkép vagy istenreprezentáció eredetével foglalkozó kutatások.

1. Az istenkép élettörténeti alakulása

Ernest Harms már a múlt század negyvenes éveiben végzett egy vizsgálatot 3–18 évesek között (4800 gyermek, ill. fiatal megkérdezésével), ami kimutatta, hogy 3–6 éves korig a gyermekek nem tesznek még lényeges különbséget Isten és a *tündérmesék* szereplői között. Istenképük nagyon fantáziadús, eredeti és érzelmekben gazdag. A következő fázist (6–11 éves kor) *realisztikus* foknak nevezi, ami azt jelenti, hogy a gyermekek Istent konkrétan, emberi tulajdonságokkal képzelik el. Eltűnnek a mesés elemek, Isten mint hatalommal felruházott emberalak jelenik meg az emberek között. A serdülőkorban *individualisztikus* felfogás jellemző. A fiatal nem vesz igénybe közös vallási szimbólumokat, hanem egyénileg alakítja ki koncepcióját Istenről. Istenképe absztrakt, nem igazodik egyházi tanításokhoz, ha

mégis figyelembe vesz bizonyos szempontokat a keresztyén hagyományanyagból, azokat egészen egyéni elemekkel egészítik ki.⁴

Anton A. Bucher és Helmut Hanisch hasonló vizsgálatokat folytattak le. Mindkét kutatót az érdekelte elsősorban, hogy milyennek képzelik el Istent a gyermekek különböző életkorokban. Kevésbé fordítottak figyelmet arra, hogy kinek tartják Istent a saját életükre, ill. a világ életére nézve. Bucher vizsgálatai⁵ azt mutatták, hogy a gyermekeknek (8–11, ill. 7–12 életév között, és 223, ill. 343 vizsgált személy) több, mint 80%-a antropomorf módon képzei el Istent. Figyelemre méltó érdekesség, hogy sok fiú nőként ábrázolta. A gyermekeknek mintegy a fele térben is elhelyezte (többségük az égbe, s csupán 1%-uk a temp-lomba). Az antropomorf jellemzők az életkor előrehaladásával ugyan csökkennek, de még a 11 éveseknél is 70%-ban ez a jellemző.

Hanisch kutatásának⁶ az érdekessége, hogy röviddel a német egyesülés után a volt NDK területén történt, jelentős számú vizsgált személyt mozgósított, 7–16 éves kor között 1471 keresztyén neveltetésben részesülő, és 1187 szekuláris közegben és módon nevelkedő gyermeket, ill. fiatalot kérdezett meg. Őt is elsősorban az istenkép antropomorf, ill. szimbolikus jellegének a jellemzői (életkorok szerint) és változásai érdekelték az említett két nagy csoportban, valamint a fiúk és a lányok megoszlásában. Vizsgálta továbbá, hogy mennyire barátságos vagy agresszív a megkérdezettek istenképe, mennyire figyelhető meg az egyházi tradíció elemei, és idősebb korban milyen mértékű az önállóság az elképzelésekben. Az eredmények azt mutatják, hogy 9 éves korig az istenkép antropomorf elemei tekintetében nem különböznek egymástól a vallásos és az ateista neveltetésű gyermekek, ezután azonban egyre növekvő mértékben számottevővé válik az eltérés. A vallásos nevelés következményeként az antropomorf jellegzetességek rohamosan csökkennek, 16 éves korra már csak 20% körül vannak, míg a nem vallásos neveltetésben részesülőknél még 15 éves korban is közel 80%-ot tesznek ki. A megjelenítések még ekkor is mesészerűek, amit a hitetlenség – különös módon – nem tesz lehetetlenné. A szimbolikus ábrázolások náluk alig haladják meg a 20%-ot, a keresztyén neveltetésűeknél ez 16 éves korra eléri a 80%-os arányt. Azt is meg lehetett figyelni, hogy az istenábrázolások nem a fejlődéslélektani változásoknak megfelelően alakulnak, hanem alapvetően a környezeti hatások formálják a gyermekek és fiatalok elképzeléseit. A keresztyén neveltetésűek istenképe lényegesen barátságosabb és pozitív képzetek társulnak hozzá. Az ateista fiatalok

⁴ Ismertetését lásd: Ralph W. HOOD et al.: *The Psychology of Religion. An Empirical Approach*. New York – London, The Guilford Press, 1996. 56.

⁵ Anton A. BUCHER: *Gottesbilder von Kindern*. In: Praxis. Katechetisches Arbeitsblatt 6/1991. 4–16.; Anton A. BUCHER: *Alter Gott zu neuen Kindern? Neuer Gott von alten Kindern? Was sich 363 Kinder unter Gott vorstellen?* In: Vreni MERZ (Hg.): *Alter Gott für neue Kinder*. Freiburg, Paulus-Verlag, 1994. 79–100.

⁶ Helmut HANISCH: *Die zeichnerische Entwicklung des Gottesbildes bei Kindern und Jugendlichen. Eine empirische Vergleichsuntersuchung mit religiös und nicht-religiös Erzogenen im Alter von 7-16 Jahren*. Stuttgart – Leipzig, Calwer Verlag – Evangelische Verlagsanstalt, 1996.

indulatos istentagadásukat néha úgy fejezik ki, hogy Istent negatív figuraként tüntetik fel. A fiúk és a lányok összehasonlításánál kiderült, hogy a lányok kevesebb antropomorf kifejezési módot használnak, mint a fiúk, ami arra enged következtetni, hogy a hétköznapi konfliktusaik megoldásánál gyakrabban számba veszik az Isten-kapcsolat adta lehetőségeket, és élnek is ezekkel. Vagyis esetükben kisebb a távolság az Istennel megélt kapcsolat és az Istenkép között.

Hanisch végkövetkeztetése így fogalmazódik meg: *„Annak érdekében, hogy az Istenről alkotott elképzelés kiállja a növendékek kritikai észrevételeit, alapvető jelentőségű, hogy a vallásos nevelés keretében a növendékek reflexiós képességének fejlődésével párhuzamosan növekedési indíttatásokat biztosítsunk a gyermeki istenkép számára, hogy az ezáltal újrafogalmazódhasson.”*⁷

A hitfejlődés fázisait leíró elméletek (James W. Fowler, valamint Fritz Oser – Paul Gmünder elméletei⁸) nem foglalokoznak célzottan az egyes stádiumokban kifermálódó istenképekkel, minthogy az embernek a végső valóság iránt („végső környezet”, „ultimátum”) tanúsított sajátos viszonyulási és élménymódjait kívánják bemutatni. A fejlődési fázisok ismertetésénél ismételten utalásokat találunk az istenképre anélkül, hogy megállapításaikat rendszerezett elméleti keretbe foglalnák. Mindamellet Oserék elmélete – ugyan a szerzők szerint a vallásos ítéletalkotás fokozatait ismerteti – szinte felfogható az istenkép változásait bemutató elméletnek is.⁹

Az első fejlődési szinten (kb. 3–9 éves kor) a gyermekek Istent, ill. az általa gondolt isteni lényt *mindenre képes*, a dolgokba kívülről, minden előzmény nélkül beavatkozó hatalomnak tartják (deus ex machina). Ő hozott létre mindent, amiről a gyermek nem tudja, hogy hogyan keletkezett (pl. a felhő vagy az állatok), vagy ki alkotta (pl. egy híd vagy egy vár). Isten aktív, az ember csak reagál.

A második fázisban (kb. 7–15 év) Isten *az igazság, a jogosság öre* (do ut des), aki a jókat megjutalmazza, a rosszakat pedig megbünteti. Értelemszerűen engedelmisséggel és jó cselekedetekkel befolyásolható, jóindulatra ösztönözhető. Isten itt is kívülálló, de az ember már bizonyos értelemben „üzletfélnek” érezheti magát vele szemben.

⁷ HANISCH: *Die zeichnerische Entwicklung*, 229. *„Damit die Imagination Gottes der Reflexion der Heranwachsendenstandhalten standhalten kann, ist es von grundlegender Bedeutung, daß im Rahmen der religiösen Erziehung parallel zur Entwicklung der Reflexionsfähigkeit dem kindlichen Gottesbild Wachstumsanreize geboten werden, um sich neu formieren zu können.”*

⁸ Összefoglaló ismertetésüket és kritikai értékelésüket lásd SIBA Balázs: *Isten és élettörténet*, Budapest, Loisir Kiadó, 2010. 47skk.

⁹ Vö. Werner H. RITTER: *„Gott, der Allmächtige” im religionspädagogischen Kontext*. In: Werner H. Ritter et al. (Hg.): *Der Allmächtige. Annäherungen an ein umstrittenes Gottesprädikat*. Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1997. 97-151, 118.

A harmadik szakaszban (kb. 12 éves kortól egyre határozottabban) Isten *távoli, valóban transzcendens* valóságnak tűnik (ha egyáltalán elfogadja létezését), aki nem avatkozik be a világ dolgaiba (deizmus). Az ember autonóm módon, egészen a saját felelősségére alakíthatja a maga és a világ életét.

A negyedik fejlődési szinten (kb. 46 éves kor fölött) Isten a dogok *lehetőségalapja*. Léte a természet rendjében, az emberi humanitásban kontemplatív szemlélődés útján felezhető fel, ezekben mintegy szimbolikusan manifesztálódik. Jó az embernek figyelemmel lenni az isteni „tervrajzra” úgy a maga, mint a világ életének az alakításakor.

Érdekes módon, 36-45 év között kis mértékben, a 66. életév után pedig feltűnően visszatér a második fejlődési szint szemléletmódja.¹⁰

A különféle kutatások eredményeinek összefoglalásaképpen Friedrich Schweitzer azt a következtetést vonja le, hogy az istenkép alakulásában három fejlődési szakasz rajzolódik ki.¹¹ A következőkben Schweitzer megnevezéseit vesszük alapul, de a tartalmi ismertetésben nem követjük gondolatmenetét.

1.1. Szülői jellegű istenkép (korai gyermekkor)

Ennek az életidőszaknak a kulcseseménye az alapvető bizalom átélése az anyával való meghitt kapcsolatban. Ezzel párhuzamosan, az anya távollétei idején az elhagyatottság érzését is meg kell tapasztalni. Ezeket az időszakokat hidalja át a hit abban, hogy az anya és vele együtt a biztonságot adó szeretet visszatér. Az ösbizalom azt a feltételezést hordozza magában, hogy a gondoskodó személy képes a gyermeknek mindig minden szükségletét kielégíteni. Az anyával, majd később az apával kapcsolatos mindenhatósági fantáziák azonban elkerülhetetlenül irreálisaknak bizonyulnak. Ennek nyomán hiányérzet áll elő a feltétlen szeretetkapcsolat és benne a teljes elrejtettség iránti igény terén, ami már a szülőkkel való kapcsolatban reálisan nem, de szimbolikusan megélhető, mintegy fenntartva és tovább éltetve a korábbi kapcsolati harmónia emlékképeit és élményeit. Megalapozódik ezáltal egy szeretetteljes, elfogadó és biztonságot adó Isten képe, aki „örökkévaló szeretettel” (Jer 31,3) tud szeretni és rajta tartja az emberen „áldó” és „örző” tekintetét, mint a „könyörület” és a „békesség” zálogát. (4Móz 6,24–26)

Amennyiben azonban a szülő-gyermek kapcsolatban a gyermek arról kap folyamatosan üzeneteket, hogy „csak púp vagy a hátunkon”, vagy „miattad éveig nem volt egy nyugodt éjszakánk”, „kellott nekünk vállalni még egy gyermeket”, melyek azt közvetítik kimondatlanul, hogy „nem kellene élned”, akkor egy olyan belső élmény és motivációs mintázat jöhet

¹⁰ Fritz OSER – Paul GMÜNDER: *Der Mensch – Stufen seiner religiösen Entwicklung*. Gütersloh, Gütersloher Verlagshaus, 1992. 79–96.

¹¹ Friedrich SCHWEITZER: *Lebensgeschichte und Religion. Religiöse Entwicklung und Erziehung im Kindes- und Jugendalter* (4. átdolgozott és bővített kiadás). Gütersloh, Kaiser – Gütersloher Verlagshaus, 1999. 216–237.

létre a gyermekben, amely később egyfajta „Halál-isten” képéhez vezethet.¹² Ez éppen ellenkezője az életigenlő, szerető Isten képének. A Karl Frielingsdorf által vizsgált mintegy 600 katolikus hívő ember több, mint harmada úgy gondolta, hogy „nem kívánt” gyermekként jött a világra. „Az ilyen emberek úgy hiszik, semmi joguk nincs az életre, és gyakran, indokolatlanul, létükben veszélyeztetve érzik magukat.”¹³ Ha erre az alapélményre épül fel az istenkép, akkor az Isten a halál fenyegetését lebegtető „démon” lesz, aki mellett az ember folyamatos halálfélelemben, reménytelenségben, s ami még rosszabb, az élete értelmetlenségének a tudatában kell, hogy éljen.

1.2. Az istenkép és a szülőkép megkülönböztetése (gyermekkor)

Leválva a szülők személyéről, Isten olyan hatalommá válik, aki tud védelmezni és szeretni, de tud fenyegetni és büntetni is. Persze nem önkényesen, hanem aszerint, ahogy az emberek rászolgáltak, az „adok, hogy adj” és az „amilyen az adjonisten, olyan a fogadjisten” elveknek megfelelően. Hozzá tartozik ehhez a gondolkodáshoz a szigorú következményesség. Az emberi teljesítmény nem maradhat elismerés nélkül. Amint a mulasztások sem büntetlenül. Miközben az istenkép továbbra is határozottan antropomorf jellemzőket mutat, kiegészül a „hivatalos” (és mint ilyen, kötelező) istenkép jegyeivel. A konkrét emberi tulajdonságokhoz isteni többletképességek járulnak, amivel az istenkép mitologikus jelleget ölt. Ezen a fejlődési szinten, ha semmi torzító hatás nem játszik közre, egy olyan istenkép alaprajza raktározódhat el a lélekben, ami szerint Isten szép rendet szabott az emberi életnek, és az embernek örömet okoz, ha alkalmazkodik ehhez a renدهz (vö. Zsolt 119,16; 35; 47; 70; 77). A rend egyben rendeltetést is jelent, vagyis mindenkinek küldetése van, megvalósíthatja az Isten által rendelt „önmagát”, ebben eredményeket, sikereket érhet el, továbbá mint Krisztus megváltottja, „a bűn és az ördög ellen az életben szabad lelkiismerettel harcolhat” (felelet a Heidelbergi Káté 32. kérdésére). Ez az Isten megbecsüli az embert, munkatársának tekinti, s kiteljesítve az életét, a legnagyobb megtiszteltetésben részesíti (Jn 12,26). Az Istentől nyert küldetésben kanalizálódhat és konstruktív formát ölthet a velünk született törekvés az önérvényesítésre, az önaktualizálásra és az önértékérzés növelésére. Az első élményminták ezzel kapcsolatban már a kisgyermekkor kezdetén kialakulnak az ún. „grandiózus én” (Heinz Kohut) megjelenésével, ami a gyermeki lélek védekezése a teljes harmónia kezdeti érzésének az elvesztésére. Egészséges fejlődés esetén ezek

¹² Karl FRIELINGSDORF: *Istenképek. Ahogy beteggé tesznek – és ahogy gyógyítanak*. Budapest, Szent István Társulat, 2007. 50–62.; Karl FRIELINGSDORF: *Gottesbilder in der religiösen Persönlichkeitsentfaltung*. In: Karl FRIELINGSDORF (Hg.): *Entfaltung der Persönlichkeit im Glauben*. Mainz, Matthias-Grünwald-Verlag, 1995. (56–66) 63.

¹³ FRIELINGSDORF: *Istenképek*, 52.

a túlterjengő én-fantáziák visszatálnak a realitás keretei közé, de a „valakivé válni” igény tovább kíséri a fejlődés folyamatát.

Ugyancsak ebben az életidőszakban bontakozhat ki három olyan, a felettes én szigorú tartalmaival már korábban megalapozott „démonikus” istenkép, amelyeket szintén Frielingsdorf kutatásaiból ismerhettünk meg közelebbről. Ezek az én minden egészséges érvényesülési törekvését gúzsba kötik, szétrombolják vagy egészen megsemmisítik. A „*Bíró-isten*”¹⁴ minden vétket könyörtelenül megtorol, s a büntetés kiszabásánál nem ismer enyhíthő körülményeket, nem kérdez rá az indítékokra, csak az igazságos rend helyreállítása érdekli. Az ember feladata, hogy féljen tőle és kötelező módon szeresse. Alacsony önértékelésű emberek önsanyargatással és önbüntetésekkel mennek elébe Isten büntetésének, ami nyilván úgy értelmezendő, hogy a megfélemlítettségük és az életben való megrövidítettségük miatt érzett haragjukat maguk ellen fordítják és autoagresszióban élik ki. Mások perfekcionista törekvésekkel válaszolnak, hogy megérdemelt büntetésükből felmentést nyerjenek. Hasonló következményekkel jár a „*Teljesítmény-isten*”¹⁵ képének kialakulása. Azt követeli, hogy „legyél a jó cselekvésében mértéktelen”. Neki csak az jó, aki minden követelményt túlteljesít. Nem csak szeretni kell, hanem önfeláldozóan kell szeretni, nem csak engedelmeskedni kell, hanem maradéktalanul be kell tartani minden törvényt, nem csak türelmesnek kell lenni, hanem hagyni kell, hogy kihasználjanak, nem csak mértékletesnek kell lenni, hanem le kell mondani minden örömről. Ez a hozzáállás könnyen az életszentség erényeként érthető félre (vö. Mk 8,34 par.), csakhogy ebben az esetben a teljesítés követelésre, nem pedig szabad elhatározásból és örömmel történik. Végül, a „*Könyvelő-isten*” képe¹⁶ is ennek az életkornak a torz produktumai közé tartozik. Isten úgy tűnik fel, mint egy mennyei rendőr, aki mindenkit figyel, minden tettet számon tart és gondosan feljegyez. Az ellenőrzés teljes, semmi sem maradhat elrejtve, minden számít a végső elszámolásnál. Miután akaratlanul is vétkezik az ember, folytonos önmegfigyeléssel, a tisztának maradás meg nem szűnő törekvésével védekezhet. Persze a teljes siker reménye nélkül, állandó büntudattól gyötörve.

1.3. Belsővé váló, személyes és absztrakt istenkép (serdülő- és ifjúkor)

A témával foglalkozó szerzők többsége szerint a serdülőkorban semmi új nem történik az istenkép vonatkozásában, hiszen az alapvető mintázatok a gyermekkor folyamán kialakultak, ekkor már csak a tudatosulásuk és a rendszerezésük hiányzik. Valóban megfigyelhető, hogy a fiatalok korábbi vallási képzeiteiket és kegyességi gyakorlatukat megpróbálják kritikai szempontok alapján leellenőrizni, igazi tartalmát és értelmét mérlegre tenni, használhatatlan

¹⁴ FRIELINGSDORF: *Istenképek*, 43–46.

¹⁵ Uo.: 71–76.

¹⁶ Uo.: 62–67.

vagy vállalhatatlan elemeit „kiselejtezni”, a megtarthatókat pedig mások véleményéhez hozzáigazítani. Nagy súllyal vetődik fel a hitelesség kérdése. Megbízhatók-e az információk, amiket korábban elhittem, hiteles személyek-e a közvetítők, valódiak voltak-e az élmények, amelyeket Isten-élményekként tartok számon, vagy csak gyerekes képzelgések voltak, továbbá – ha már a serdülőkorban történtek – nem csupán mások nyomására születtek-e. „Eredetiségvizsgálat” ez, ami közvetlen és bensőségesen személyes Isten-kapcsolathoz vezethet. A másodkézből való és kétes eredetű istenélmények ideje lejárt. Vagy maga szerez tapasztalatokat a serdülő Istenről, vagy nem tud mit kezdeni az egész témával.

Újra, s most felerősödve jelennek meg azok az alapvető pszichikus szükségletek, melyek kielégülése és kielégülésének fogyatékosságai indítottak a transzcendens irányában való továbblépésre, szolgáltattak mintát az Istennel kapcsolatos elvárások számára, és váltak így az istenkép meghatározóivá.

A serdülőt gyöttri a *magányosság* érzése, még ha sokszor keresi is az egyedüllétet. A magányosság leginkább lelki jellegű, az igazi, önző érdekektől és hátsó gondolatoktól mentes szeretetkapcsolat hiányából fakad. Kiderül, hogy mindenki (szülők, más tekintélyszemélyek, barátok, de még a szerető is) önérdékből szeret, s jó lenne megtalálni azt, akiben a szeretet tiszta, tökéletes és mentes minden bizonytalanságtól. Bár nem újak, jelentőségükben kiemelkednek Jean-Pierre Deconchy vizsgálatai,¹⁷ aki a serdülőkoron belül három szakaszt különböztetett meg az „isteneszmé” alakulása szempontjából. „Szabadon asszociáltatta” a gyermekeket és fiatalokat az „Isten” szóra. Azt találta, hogy 11 éves korig a gyermekek még „*attributív*” módon gondolkoznak Istenről, vagyis számukra az istenfogalom bizonyos tulajdonságok összessége. Ezek többsége antropomorf és animista felhanggal bír. Istenfogalmuk erősen függ tanult vallásos tartalmaktól, pl. Jézus életének az eseményeitől. 11 és 14 éves kor között már hangsúlyossá válnak a „*perszonalizációk*”, ami azt jelenti, hogy a szülői jellemzők „szofisztikált” formában jelennek meg: igazságos, szigorú, jó. Ez is kifejezi a serdülők fokozódó igényét a személyes Isten-kapcsolatra. Végül, 14 éves kor felett eltűnnek az antropomorf jellemzők és az istenfogalom „*interiorizálódik*”, absztrakttá válik, és az Istennel való személyes kapcsolat jellemzőivel lesz leírható (szeret, bizalom, imádság, engedelmesség stb.). Később Dirk Hutsebaut kimutatta,¹⁸ hogy az istenfogalomban az elvont tulajdonságokat már a serdülőkor közepén olyan „kapcsolati minták” váltják fel, mint „*atya*”, „*barát*”, „*segítő*”, „*jótevő*”, s csak ezt követően, a serdülőkor végén jelennek meg absztrakt fogalmak, amelyek már egyedi, és az élet nagy problémáival kapcsolatos kérdésfelvetésekkel állnak összefüggésben. Gyakorta kételkedés formájában.

¹⁷ Jean-Pierre DECONCHY: *The Idea of God: Its Emergence Between 7 and 16 Years* (1965), idézi HOOD et al: *Psychology of Religion*, 56.

¹⁸ Lásd ROBU Magda – MARTOS Tamás: *Istenkép és vallásosság*. In: HORVÁTH-SZABÓ Katalin: *Vallásosság és személyiség*. Piliscsaba, Pázmány Péter Katolikus Egyetem, Bölcsészettudományi Kar, 2007. (110–133) 115.

A második nagy kérdése a serdülőnek a *saját személyére*, annak értékességére, hibáira és erényeire, továbbfejlődésének lehetőségeire és irányaira vonatkozik. Keresi identitását, és bár túl sok tanácsadója akad ebben, mégis tanácstalannak érzi magát. „Ki mondhatja meg, hogy ki vagyok, és mit érek?”, „Ki ismer igazán engem?” – teszi fel magának a kérdést. Bernhard Grom különösen is hangsúlyozza az énkoncepció, ill. az önérték-érzet és az istenkép közötti összefüggést.¹⁹ A kutatások egy része (pl. Peter L. Benson és Bernard Spilka vizsgálata) azt mutatja, hogy a fejlett önbecsülés a serdülőkorban szignifikánsan pozitív kapcsolatban áll a szerető Isten, ill. szerető Atya képével, ugyanakkor negatívan viszonyul az elutasító, bosszúálló, szigorú és személytelen istenképpel. Úgy tűnt, hogy a kapcsolat egyirányú, vagyis az önbecsülés szűrőjén át ítéli meg a fiatal Istent. Istenről azokat az információkat és képzeteket fogadja el, amelyek nem ássák alá az önbecsülését, nem teszik kérdésessé azt a képet, amit magáról kialakított (kognitív konzisztencia szabályszerűsége). Ez persze nem zárja ki azt a lehetőséget, hogy egy alacsony önértékelési mutatókkal bíró fiatal a szerető és elfogadó Istenben ne találhatna támaszt labilis önbecsülésében, és ne erősíthetné az önbecsülését, hogy Isten feltételek szabása nélkül elfogadja őt. Csakhogy az ilyen esetek száma statisztikailag elenyésző. A kutatások mindenesetre azt erősítik meg, hogy az önbecsülés sokkal erősebben befolyásolja az istenképzetet, mint fordítva. Azt is többen kimutatták, hogy a negatív énkoncepció és önértékelés (például depresszív embereknél – talán szintén önigazolásképpen) mintegy „vonzza” az elutasító-büntető Isten képzetét. Az önbecsülés és az istenkép összefüggésében szerepet játszik a szülők személyértékelő nevelői befolyása. Mintha az a szabályszerűség következne belőle, hogy „mivel szeretetre méltó vagyok – Isten is kedves”, „mivel nem vagyok szeretetre méltó – Isten sem az”.²⁰

A harmadik területen, a *kontrolligény* vonatkozásában pedig valójában csak a serdülőkor végén vetődnek fel egzisztenciális komolysággal a következő kérdések: „Mennyire határozható meg az életutamat?”, „Mit kell elfogadnom, és mit változtathatok meg?”, „Honnan erednek és merre tartanak a folyamatok?”, „Van-e igazság, és mi az?”, „Mi a dolgok értelme?” Ezek a kérdések is a végső valóságához vezetnek el, ha az ember nem elégszik meg ideiglenes válaszokkal. Csak a megnyugtató válaszok nyomán csillapodik le valamelyest a serdülőt különösen is feszítő kontrolligény. A válaszok egyben az istenfogalom különböző vetületei is. A Friedrich Schweitzer által összefoglalt vizsgálatok tanúsága szerint a fiatalok maguk akarják felállítani azokat a kritériumokat, amelyeknek az istenfogalom meg kell, hogy feleljen.²¹ Csak olyan istenképhez tudnak csatlakozni, amely

¹⁹ Bernhard GROM: *Religionspädagogische Psychologie des Kleinkind-, Schul- und Jugendalters*. Düsseldorf – Göttingen, Patmos – Vandenhoeck & Ruprecht, 1981. 152, 352–359.; Bernhard GROM: *Religionspsychologie*. München, Kösel-Verlag, 2007. 170–172.

²⁰ GROM: *Religionspsychologie*, 170.

²¹ Friedrich SCHWEITZER: *Die Suche nach einem Glauben. Einführung in die Religionspädagogik des Jugendalters*. Gütersloh, Kaiser – Gütersloher Verlagshaus, 1992. 37–41.

- lehet egészen személyre szabott, aminek nem kell megegyeznie egyik vallás vagy keresztényen felekezet előírásainak sem,
- választ ad arra a kérdésre, hogy miért van bűn, szenvedés, halál, és miért vannak természeti katasztrófák,
- olyan Istent jelenít meg, akire az élet határhelyzeteiben és a létmeghatározó döntésekben feltétlenül számítani lehet,
- nem állítja az embert választás elé, amikor bizonyos jelenségek és történések természettudományos magyarázatát megismeri, mintha a hitnek és a tudásnak szemben kellene állniuk egymással,
- nem tart igényt kizárólagosságra, és biztosítja az ember szabadságát,
- olyan Istenre utal, aki nem utasításokkal – mintegy távolból – avatkozik be az ember életébe, hanem abból indulhatunk ki, hogy mindig és mindenütt jelen van.

2. Az istenkép és a szülőkép kapcsolata

Már szinte az általános műveltség része, hogy Sigmund Freud szerint a vallásos ember istenképe és az illető saját apjával kapcsolatban szerzett tapasztalatai közvetlen összefüggésben állnak egymással. Így fogalmaz:

Önmagában egyének pszichoanalitikus vizsgálata különös nyomatékkal arra tanít, hogy Isten mindenki számára az apa mintájára alakul ki, ezt azt jelenti, hogy az Istenhez fűződő személyes kapcsolata a testi apjával való kapcsolatától függ, azzal együtt ingadozik és változik, így Isten valójában nem más, mint egy felmagasztalt apa.²²

Egy korábbi publikációjában mintha még az anya személyének a szerepét is figyelembe venné:

A pszichoanalízis megismertetett bennünket az apakomplexus és az istenhit intim kapcsolatával, megmutatta nekünk, hogy a személyes Isten pszichológiailag nem más, mint a felmagasztalt apa (...). Így a szülőkomplexusban ismerjük fel a vallásos szükséglet gyöke-

²² Sigmund FREUD: *Totem und Tabu*. In: Anna FREUD – Ilse GRUBRICH-SIMITIS (Hg.): Sigmund Freud Werkausgabe in zwei Bänden. Bd. 2. Frankfurt am Main, Fischer Verlag, 1978. (201–328) 317. „Allein die psychoanalytische Erforschung des einzelnen Menschen lehrt mit einer ganz besonderen Nachdrücklichkeit, daß für jeden der Gott nach dem Vater gebildet ist, daß sein persönliches Verhältnis zu Gott von seinem Verhältnis zum leiblichen Vater abhängt, mit ihm schwankt und sich verwandelt und daß Gott im Grunde nichts anderes ist als ein erhörter Vater.”

rét; a mindenható, igazságos Isten és a jóságos természet, úgy tűnik, apa és anya nagyszabású szublimációi, vagy sokkal inkább a róluk való gyermekkori elképzelések megújulásai és helyreállításai.²³

Későbbi műveiben már egyoldalúan az apa személyével hozza kapcsolatba az istenképet. Amikor a francia író, Romain Rolland felhívja a figyelmét arra, hogy a „vallás voltaképpeni forrásáról”, az „örökkévalóság megsejtéséről”, arról a bizonyos „határtalan, korlátok nélküli, mintegy ’óceáni’ érzésről” semmit nem mond, akkor – noha elismeri ennek az érzésnek a létezését – egyrészt vitatja, hogy ez a vallásos szükséglet „fons et origo”-ja lenne, másrészt megerősíti, hogy „nekem visszautasíthatatlannak tűnik, hogy a vallásos szükségletet az infantilis gyámoltalanságból és az általa ébresztett apa utáni sóvárgásból vezessem le.”²⁴

Freud felfogásával szemben a pszichológusok részéről elég hamar kételyek vetődtek fel. Ha az istenkép projekció eredménye, és az ödipális konfliktus egyfajta megoldásként értelmezendő, akkor ebből az következne, hogy a vallásos emberek hajlamosabbak a projekcióra, valamint hogy a férfiaknak egyértelműen férfias (és a saját apjukra emlékeztető), a nőknek pedig nőies (és az anyjuk jellemzőit hordozó) istenképük van. A vizsgálatok egyik feltevését sem igazolták. Több közülük éppen az ellenkező eredményre jutott, nevezetesen, hogy a nők esetén az apakép és istenkép között, a férfiaknál meg az anyakép és az istenkép között volt határozott összefüggés kimutatható.²⁵ Újabban a kutatók többsége megalapozottan vonja kétségbe, hogy egyáltalán különbség mutatkozna a nők és a férfiak istenképe között. Ha mégis megállapíthatók bizonyos különbségek, azok nem sorolhatók tipikusan a férfias vagy a nőies jellemzők közé. Így például a férfiak Istene gyakrabban kontrolláló, mint a nőké, ezzel szemben a nők gyakrabban találják Istent gondoskodónak, mint a férfiak.²⁶

A kutatási eredmények nagy része alátámasztja, hogy van kapcsolat a szülőkép és az istenkép között, de az nem olyan egyszerű és közvetlen, amint azt Freud gondolta. Igazoltnak látszik például, hogy a preferált szülő képe és az istenkép között hasonlóság mutatkozik. Továbbá a gyermekkorban egyértelműen tapasztalt apai gondoskodás gyakran a gondoskodó Isten képzetéhez vezet, míg inkább az anya autoriter viselkedése látszik meg az Isten hatalmaskodásáról alkotott elképzelésekben. Mintha a kevésbé szokványos

²³ Sigmund FREUD: *Leonardo da Vinci egy gyermekkori emléke*. In: Sigmund FREUD: *Esszék*, Budapest, Gondolat, 1982. (255–324) 312.

²⁴ Sigmund FREUD: *Rossz közérzet a kultúrában*. In: Sigmund FREUD: *Esszék*. (329–405) 329–336.

²⁵ Vö. a következő ismertetéseket: Antoine VERGOTE: *Valláslélektan*. Budapest, Párbeszéd (Dialogus) Alapítvány – Semmelweis Egyetem TF – Híd Alapítvány, 2001. 146skk.; Bernhard GROM: *Religionspädagogische Psychologie*, 343skk.; Sebastian MURKEN: *Gottesbeziehung und psychische Gesundheit. Die Entwicklung eines Modells und seine empirische Überprüfung*. Münster – New York – München – Berlin, Waxmann, 1998. 30sk.

²⁶ GROM: *Religionspsychologie*, 169.

szülői magatartás nagyobb valószínűséggel jelenne meg az istenkép jellemzői között. Arra is meggyőző bizonyítékok állnak már rendelkezésre, hogy nem is az egyik, vagy a másik szülő, hanem egy összesített szülőkép van hatással az ember istenképeire, ami egyaránt hordoz apai és anyai vonásokat. Végül az is kimutatható, hogy minél inkább belülről vezérelt valakinek a vallásossága, istenképe annál távolabb kerül a szülőkkel kapcsolatban szerzett tapasztalatoktól. A kívülről irányított, szokásokon alapuló, érdek-, vágy- vagy félelemvezérelt vallásosságban nagyobb az esély arra, hogy az istenkép a földi szülők jellemzőit hordozza.

Érdekes Antoine Vergote érvelése, aki saját vizsgálatok alapján azon a véleményen van, hogy az emberek istenképeire nem a szüleikről alkotott képük hat, hanem a társadalmi környezetük által képviselt apa- és anyaszimbólum. Vagyis egy bizonyos idealizált apa-, ill. anyakép, amilyennek a mindenkori apának és anyának lennie kellene. Az igazán anyai tulajdonságok az „elérhetőség és a gyengédség”, az igazán apaiak pedig a „törvény és a tekintély”. Az istenképben azonban mindkét jellemző egyesül, az ellentétek szintézise áll elő. Míg pl. a keresztyének Istent atyának szólítják, egyszersmind anyai személynek is tartják, aki közvetlenségéről, elérhetőségéről és befogadó jelenlétéről biztosítja az embert.²⁷ Mindenesetre az apaszimbólumhoz és az anyaszimbólumhoz tartozó jellemzők nemcsak kiegészítik, hanem folyamatosan ellensúlyozzák is egymást. Az egyikre épül a vallás életet strukturáló és etikai vonatkozása, a másikra a misztikus jellege és teljességre irányultsága. A hívőt a pragmatikus, perfekcionista törekvésektől és az azokkal együtt járó kudarcok rossz érzéseitől, esetleg félelmeitől az istenkép szimbolikus anyai vonásai, a feltétlen elfogadottság átélése és az istenivel való boldog együtt létben tapasztalható teljességélmény óvhatja meg. Így nem torzul fanatizmusba az apai jelleg. Fordítva pedig az is igaz, hogy a harmóniába való túlzott belefeledkezést, a paradicsomi tökéletesség ellenállhatatlan vonzerejét csak az istenkép szimbolikusan apai feladatorientáltsága és felelősségcentrikussága tudja egyensúlyban tartani. Ez akadályozza meg, hogy a hit meneküléssé váljon a világ problémái és az azokból adódó feladatok elől. Vergote így foglalja össze következtetését:

Vallás – a 'Másik' valóságának horizontján – csak két emberi alapadottság, a kezdetek harmonikus és boldog bősége és az apa szimbólumában kifejeződő realitáselv dialektikus mozgásának köszönhetően létezik. Kölcsönhatásában ez a két mozzanat adja azt a fokozatosságot, amely létrehozta a 'Mással, a Másikkal' való közösség új formáját, egy olyan egyesülést, amelyben az ember a 'másikat' idegenségében nyíltan elismeri.²⁸

3. Az istenkép eredete

A legrejtélyesebb kérdés a fentebb ismertetett kutatások eredményeit látva mégiscsak az, hogy egyáltalán miért hoz létre magában az ember istenképet. Ha a szociális hatások erre

²⁷ Ismerteti MURKEN: *Gottesbeziehung*, 31. Vö. VERGOTE: *Valláslélektan*, 149skk.

²⁸ VERGOTE: *Valláslélektan*, 138.

közvetlenül nem készítetik, ha a környezete nem ad mintát egy bizonyos istenkép kialakításához, miért vetődik fel benne mégis az a sejtés és miért jut mégis arra a gondolatra (amit azután vagy elvet, vagy megkapaszkodik benne), hogy van valami/ki a dolgok hátterében. Ennek a kérdésnek próbált utánajárni Ana-Maria Rizzuto a *The birth of the Living God* című művében.²⁹ Könyve korszakalkotónak számít az istenképkutatás történetében. A szerző azt a lelki struktúrát keresi, ami kinek-kinek a „privát istene” és ami sokkal korábban alapozódik meg, mint ahogy a gyermek az első fogalmi utalásokkal vagy meghatározásokkal találkozik Istennel kapcsolatban. A vallásos nevelés által közvetített istenfogalomhoz nem lenne semmilyen személyes közünk, ha az nem kapcsolódhatna már meglevő belső lelki képekhez, amelyek isteni funkciókat töltenek be (images of God). Ez utóbbiak a legkorábbi személyesen átélt kapcsolati tapasztalatoknak a fantázia segítségével kiterjesztett, így transzcendens jellegűvé vált – azaz a tapasztalati világon túlmutatató – sűrítményei. Ez adja minden későbbi istenhitnek az elevenségét és a személyességét, mikor összekapcsolódik a kognitív tartalmú „hivatalos istenkoncepcióval”.³⁰ Egészen egyéni és személyes istenképről mégsem szerencsés beszélni, mert azt hamar elkezdik színesíteni – jóllehet a gyermek számára jelentős személyek közvetítésével erősen kapcsolatilag minősített – kulturális eredetű elemek. A kép kifejezés is félrevezető lehet, mert statikusságot sugall, itt pedig folyamatosan változó, egyre gazdagodó, árnyaltabbá váló kapcsolati mintázatokról van szó, ami tudattalan és tudatos, érzelmi és racionális, reális és illúziójellegű összetevőkből áll. Ezért használja Rizzuto az istenreprezentancia fogalmát. Összekapcsolja benne a pszichoanalitikus tárgykapcsolat-elmélet (Melanie Klein és követői) reprezentációfogalmát és Donald W. Winnicott átmeneti tárgyról szóló elméletét. A reprezentáció során az érzelmileg telített kapcsolati élmények és a hozzájuk fűződő személy- és önértelmezések úgy raktározódnak az emlékezetben, hogy a mindenkori jelenben előhívhatók és újraértelmezhetők legyenek. Fontos, hogy a reprezentációk ebben a megközelítésben kapcsolati tapasztalatok lenyomatai, amelyekben a gyermek nemcsak a számára fontos személyt, hanem önmagát is átéli, sőt a belsővé vált kapcsolati mintázat elsősorban azt rögzíti, hogy számára mennyire kielégítő, az ő igényeinek mennyire megfelelő viszonyulást tapasztalt. A belsővé válást követően a gyermek dolgozik, vagy más kifejezéssel élve „játszik” a reprezentációkkal: új szituációkban alkalmazza, szereti vagy gyűlöli, fantáziájával továbbszövi, valódi tárgyakhoz kapcsolva, szimbolizálás útján megtestesíti azokat. A kielégülés minősége és mértéke függvényében kap szárnyakat a fantázia és biztosít magának játéktérrel, amiben belső átélési mintázatok szimbolikus formákban, a teljesség előrehozott megjelenítőiként, a lehetetlent lehetővé téve foglalnak helyet. Ezt nevezte Winnicott átmeneti térnek, a nagy lehetőségek gyűjtőhelyének, amit az ember számára nagy jelentőségű eszmék, hittartalmak és szimbolikus értelmű tárgyak (a művészet

²⁹ Ana-Maria RIZZUTO: *The Birth of the Living God. A Psychoanalytic Study*. Chicago – London, The University of Chicago Press, 1979.

³⁰ RIZZUTO: *The Birth of the Living God*, 47.

és a vallás tartalmait) töltenek be. Ezek a szükségletek beteljesedésének az ígértét hordozzák, s az ember nem tud nélkülük élni. Rizzuto osztja Winnicott véleményét, mi szerint „*az ember nem tud létezni illúziók nélkül*”.³¹ Sőt ezen felül azt is vallja, hogy az istenreprezentancia is hozzátartozik az emberi élethez. Az istenreprezentancia speciális átmeneti tárgy, amelyben a gyermek a szüleivel és más fontos személyekkel kapcsolatban szerzett tapasztalatait kreatívan úgy egészíti ki, hogy létrejöjjön egy képzeletbeli tárgy, amely képes vigasztalni, biztonságot adni, elviseli az agresszív indulatokat, sohasem elutasító, segít az álmok megvalósulásában, röviden: képes mindenre, amiben a földi „nagyok” kudarcot vallanak, vagy amit nem hajlandók megtenni. Ellentétben más átmeneti tárgyakkal, az istenreprezentancia jelentősége nem hogy alább a gyermekkor elmúltával. Szükségessége minden helyzetben megmutatkozik, amikor az ember kénytelen átélni korlátozottságát és végeességét, akár a személyes kapcsolatait, akár az egyéni ambícióit, akár az dolgok befolyásolhatóságának a területén. „*A valóság illuzórikus megváltoztatása mindenestre elengedhetetlen és elkerülhetetlen folyamat, amin mindnyájunknak át kell mennünk, hogy normálisan növekedjünk.*”³² Az élet végéig minden elindulás az ismeretlenbe és minden találkozás a megváltoztathatatlanul kihívást jelent egy módosított valóság elképzelésére. Kérdés persze, hogy erre képesek leszünk-e a lelkünkben hordozott isten segítségével. Kibírja-e ez az isten a ráció támadásait, s nem kell-e más illúziók után nézni? Rizzuto szerint ha tartathatatlannak ítéljük, akkor sem tűnik el, csak használaton kívül marad, és más illuzórikus tartalmak veszik át a szerepét, amelyek persze az értelem által ugyanúgy kikezdhetők. Valamit találni kell, mert az ember emberléte lényegét veszítené el, ha csak a pusztá, ingerforrásként működő realitással számolna, és nem fűzne hozzá semmiféle értelmezést.³³ Már nem a pszichológia területére tartozik, ebbe az irányba tehát Rizzuto már nem tesz lépéseket, de a magunk alkotta istenkép gyökeres átalakuláson eshet át, ha Isten kijelenti magát nekünk. Történhet ez megerősítő, kiegészítő, vagy kontrasztos módon, de bizonyosan nem függetlenül a bennünk élő istenképtől, vagy legalább azoktól a belső igényektől, amelyeknek az istenreprezentációnk a keletkezését köszönheti. Rizzuto szerint az istenhit így lehet eleven, személyes és életet alakító. Ha ezt nem vesszük figyelembe, akkor az istenreprezentáció egyenrangú lesz más illúziókkal és ugyanabban a sorsban részesül: vagy kiállja a próbákat, vagy más illúzióknak (hitrendszereknek) adja át a helyét. Pszichológiai szempontból csak az emelheti ki az istenreprezentációt a többi hasonló reprezentáció sorából, hogy valamilyen okból ellenállóbb a többinél. Nyilván azért, mert a mindenhatóság, a mindentudás, a mindenütt jelenvalóság és az örökkévalóság attribútumaival van felruházva, vagyis a valóságos Isten jellemzőit hordozza. Fennmaradásához azonban rászorul a valóságos Isten általi megerősítésre, visszaigazolásra.

³¹ RIZZUTO: *The Birth of the Living God*, 209. „Men cannot be without illusions.”

³² RIZZUTO: *The Birth of the Living God*, 228. „Illusory transmutation of reality, however, is the indispensable and unavoidable process all of us must go through if we are to grow normally.”

³³ Vö. RIZZUTO: *The Birth of the Living God*, 190.

4. Istenkép és kijelentés

Hellmut Santer Rizzuto koncepciójának az elemzése után már utal arra,³⁴ hogy az isten-reprezentáció makacs fennmaradásának egyik oka nyilvánvalóan a gyermek, majd a felnőtt kapcsolati szükségletének kielégítetlenségében keresendő. Az Erik H. Erikson által már korábban kimutatott alapvető vagy ősbizalom, vagyis egy személyhez történő biztonságot adó kötődés vágya olyan szükségletet jelez, ami velünk született adottság, és végigkíséri egész életünket. Kapcsolati lény voltunk kényszerít rá, hogy a legelső kapcsolati élményeink mását vagy tökéletesített kiadását keressük minden más kapcsolatunkban. Ez legteljesebb formában az Istennel való kapcsolatban valósulhat meg. Aki elfojtja az isten-reprezentációt, annál a „világ egészével” vagy az „univerzum egészével” való kapcsolat vesz fel személyes vonásokat és kap érzelmi töltést.³⁵ Ebben az esetben a biztonságot adó momentum elsősorban nem a személyes közelség és érzelmi melegség (bár erre vonatkozó szimbolikus átélésekre is van bőven példa), hanem az értelmes rend és a kiszámíthatóság. Ez arra mutat, hogy a természet vagy az univerzum rendjébe történő beilleszkedés erősíti a kontrolltudatot és a biztonságérzetet. Egy másik értékelés – Susanne Heine tollából – megállapítja, hogy bár Rizzuto nem foglalkozik külön az önkoncepció kérdésével, mégis felvetődik a kérdés, hogy elméletében isten nem a Selbst/self reprezentációjaként jelenik-e meg,³⁶ minthogy végső választ kínál minden alapvető emberi kérdésre. Ezt a szempontot vezette tovább Richard T. Lawrence, amikor Istenképmérő Skáláját az önkép dimenzió-ihoz igazodva állította össze.³⁷ Az összekapcsolás jogossága belátható, ha az önkép kifejezést a lehető legtágabb értelemben használjuk. Vagyis olyan „realitáselméletet” kell értenünk rajta, ami magában foglalja mindazokat a készségeket, elvárásokat és meggyőződéseket, amelyeket az egyén az alapszükségeitől indítatva és azok kielégülési irányait követve a valósághoz való viszonyulásában kialakított.³⁸ Valójában ilyen értelemben különített el Lawrence három dimenziót, ahol az önkép és az istenkép kapcsolatban állnak egymással: az odatartozás, a jóság és a kontroll dimenzióját. A szerző ezzel tulajdonképpen az ember három pszichikus alapszükségeite mentén vizsgálja meg, hogy miként járul hozzá az is-

³⁴ Hellmut SANTER: *Persönlichkeit und Gottesbild. Religionspsychologische Impulse für eine Praktische Theologie*. Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 2003. 251skk.

³⁵ RIZZUTO: *The Birth of the Living God*, 90, 179.

³⁶ Susanne HEINE: *Grundlagen der Religionspsychologie*. Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 2005. 224.

³⁷ Richard T. LAWRENCE: *Measuring the Image of God: The God Image Inventory and the God Image Scales*. In: *Journal of Psychology and Theology* 1997. Vol. 25, No. 2, 214–226.

³⁸ Vö. Klaus GRAWE: *Psychologische Therapie*. Göttingen etc., Hogrefe, 2000. 382.

tenkép a személy teljes kibontakozásához a valósággal folytatott küzdelem során. Teológiai megfogalmazásban azt mondhatnánk, hogy mely pontokon és milyen módon válik Isten valósága az ember számára egzisztenciális jelentőségűvé az élete alakulásában és alakításában. A legújabb motivációelméleti kutatások (pl. Seymour Epstein, Klaus Grawe, Edward L. Deci és Richard M. Ryan) azt mutatják, hogy három velünk született pszichikus alapszükséglet játszik meghatározó szerepet az élményfeldolgozás és a magatartás-szabályozás folyamataiban. Ezek kielégülésének minősége, mértéke és ígérete szerint ítéljük meg a helyzeteket, és ezek beteljesedése jegyében alakítjuk életprogramjainkat, határozzuk meg céljainkat, fogalmazunk meg életelveket és érleljük ki meggyőződésünket önmagunkról, a kapcsolatainkról és a világ működésének rendjéről. Kielégülési és frusztrációs élményeink ezeken a területeken az élettörténetünk kezdetétől fogva kulcsfontosságúak, és ennek megfelelően centrális jelentőségű lelki mintázatokhoz hoznak létre, amelyek mint „ősstrukturák”³⁹ a későbbi információfeldolgozásokban úgy szűrő, mint orientáló szerepet töltenek be. A kielégülés szükségszerű hiányosságai miatt a teljesség mindig a közvetlenül tapasztalható valóságon túl jelenik meg a képzeletünkben, vagyis a hitünk tárgya lesz. A tapasztalati lecsapódásokból tehát csak részben alakulhatnak ki reális megvalósulásokat ígérő „exekutív” vagy „motivációs”⁴⁰ kognitív-affektív sémák, azaz olyan meggyőzések, amelyek mentén akár helyzetértelmezések, akár konkrét cselekvések által reális szükséglet-kielégülések történhetnek. Másrészt viszont a meglevő tapasztalatok mintáit követve vagy azokat ellenpontozva a teljesség megragadása transzcendens vonatkozásban történik meg, azaz kreditív-affektív sémák jönnek létre, amelyek a beteljesülés lehetőségét már nem a teremtett valóság feltételeitől és az emberi lehetőségektől, hanem az isteni beavatkozástól tartja függőnek. Hívó embereknél a pszichikus szükségletek körül csoportosuló meggyőződésrendszer csúcán (mélyén) vagy centrális mezőjében ilyen kreditív-affektív meggyőzések helyezkednek el. Ez teszi indokolttá, hogy Lawrence az odatarozás, a jóság és a kontroll dimenzióiban keresse az istenkép összetevőit. Az Istennel való személyes és eleven kapcsolat mindig dialogikus, nemcsak a hívő szólítja meg Istent imádságában, hanem Isten is megszólítja őt. Ez azt jelenti, hogy Isten személyéről nemcsak másodkézből vannak információi, hanem Isten a saját beszédévé (kijelentésévé) teszi Lelke belső bizonyágtétele által azokat a megfogalmazásokat, amelyek a Bibliában Istenről szólnak.

A pszichikus alapszükségletek közül a legkorábban a kötődési vagy kapcsolatszükséglet kerül a középpontba. Már kisgyermekkorban megjelennek a realitás tudomásulvételére figyelmeztető tapasztalatok, amikor a gyermek szembesül azzal, hogy a számára életfeltételt jelentő – testi kontaktussal is érzékelhető – anyai közelség nem állandó. Szünetek szakítják meg, amik bizalommal és anyapótlékkul szolgáló tárgyak (ujjszopás, kiskendő, párna csücske, kistakaró, plüssállatka stb.) segítségével hidalhatók át. A távol levő

³⁹ A „Mutter-Struktur” kifejezés értelmezését lásd OSER – GMÜNDER: *Der Mensch*, 61skk.

⁴⁰ GRAWE: *Psychologische Therapie*, 337skk.

anya így jelenvalóként élhető át. Már ekkor megjelenik tehát a „hit” mint a szükséglet kiélégülését elősegítő, ill. bizonyos helyzetekben lehetővé tevő tényező. A későbbi istenképben ez a mozzanat Lawrence szerint abban a kérdésben ragadható meg, hogy: „*Jelen van-e Isten a számomra?*” Ad-e az istenjelenlét tudata olyan biztonságot, ami felbátorít saját kezdeményezésen alapuló kapcsolatok létrehozására a környezetemben? A kötődésmé-let kategóriáit segítségül hívva, jelenti-e Isten az egyénnek azt a biztonságot adó „kikötőt”, ahova visszavonulhat segítséget kérve, vagy azt a „biztos bázist”, ahonnan elindulhat felfedezni a világot.⁴¹ Ha egy ilyen várakozásokkal teli belső istenkép találkozik azzal az isteni kinyilatkoztatással, amelyben Isten úgy mutatkozik be, mint aki „Immánuel” (Ézs 7,14), az embert soha el nem hagyó (Mt 28,20) hatalom, vagy aki menedék, erős vár és kőszikla (Zsolt 18,3; 46,8; 61,4; Jer 16,19) az ember számára, akkor a kötődési szükséglet kiélégülésének biztosítéka fölé kerül a teremtményi adottságoknak, és lehetetlennek látszó lehetőségeket nyit meg.

A második lelki szükséglet a kutatások tanúsága szerint az *önbecsülés és az önérték-érzet erősítésének szüksége*. A pszichológia ugyan nem igazolta Freud nézetét arra nézve, hogy az újszülött gyermek ösztönös szeretete még nem talál külső tárgyat magának, ezért önszeretetenként (primer nárcizmus) működik. A selfpszichológia (Heinz Kohut nyomán) viszont – mint már említettük – igazolta, hogy a szeretettapasztalatok fogyatékoságai nyomán egyfajta önfelértékelés áll elő, ami azzal a téves benyomással jár együtt, hogy a gyermek képes minden vele kapcsolatos történést irányítani. A tapasztalatok ezt természetesen nem fogják visszaigazolni, ezért úgy válik ez az élmény valamelyest valóságközelivé, hogy a gyermek a szülők személyét kezdi idealizálni, és úgy tekint rájuk, mint akik egyben az ő személyének is részei (self-object), tehát a hatalmukból, lehetőségeikből, nagyságukból részesedik.⁴² Az önbecsülés megtámogatásáról olyan módon, hogy az egyén egy nálánál hatalmasabb személyből, történésből vagy ügyből részesül, az élet további folyamán sem mondhatunk le. A részesülés egyben azt is jelenti, hogy a részesülő személy elfogadottnak, fontosnak, sőt nélkülözhetetlennek érezheti magát a hatalmas és nagyszerű Másik részéről. Kohut utal is arra, hogy az „igazán hívő” emberek ezt az Istennel való kapcsolatukban élik meg.⁴³ Lawrence szerint az istenképnek az egyén jóságára vonatkozó dimenziója tartozik ide, aminek egyik aspektusa az Isten általi elfogadhatóság érzése annak a kérdésnek az alapján, hogy „*Elég jó vagyok-e ahhoz, hogy Isten szeressen?*”, a másik pedig az Isten részéről tapasztalható jóindulat, ami így fejezhető ki kérdés formájában: „*Olyan személy-e Isten, aki kész lenne szeretni engem?*”⁴⁴ Világosan kihallatszik a megfogalmazásokból, hogy a kérdések a tényleges meg-

⁴¹ LAWRENCE: *Measuring the Image of God*. 216. „*Is God there for me?*” Vö. még Paul Tillich „létbátor-ság”-fogalmával.

⁴² Heinz KOHUT: *Narzißmus*. Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1973. 43.

⁴³ KOHUT: *Narzißmus*. 45.

⁴⁴ LAWRENCE: *Measuring the Image of God*, 196. „*Am I good enough for God to love?*”; „*Is God the sort of person who would want to love me?*”

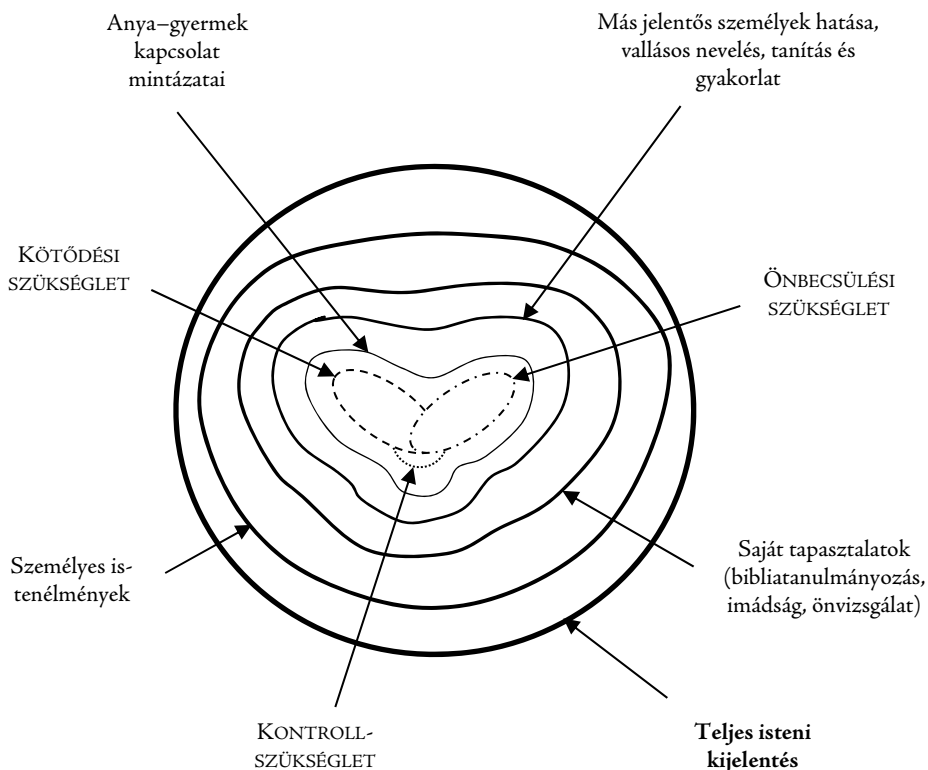
győződést – a belső istenkép tartalmát – kívánják felszínre hozni, nem pedig a konfirmáción tanultakat. Csakhogy ezek a kérdések is akkor válaszolhatók meg teljes határozottsággal igenlően és önbecsülést erősítő módon, ha az egyént maga Isten győzte meg a Szentlélek által arról, hogy Ő a bűnös embert elfogadja és kész gyermekének tekinteni (Luk 19,1–10; Róm 5,8; 8,14; 1Tim 1,15). Ez a dimenzió öleli fel a hit etikai oldalát, de csakis a feltétlen megbecsültség és elfogadottság miatt érzett hála gyümölcseként.

A harmadik velünk született lelki szükségletünk a *kontrollszükséglet*. Kezdetben ez az igény a kötődési és az önbecsülési szükséglettől alig megkülönböztethetően, szinte azokba beleolvadva működik. A beszédfejlődés kezdetétől azonban már érzékelteti a gyermek, hogy kérdései vannak a dolgok eredetére és következményeire vonatkozóan, és megfigyelhető, hogy amire a maga módján magyarázatot talál, azzal kapcsolatban megnyugszik és elszállnak a félelmei. A szülői magyarázatokat is gyakran úgy fogadja el, hogy maga ugyan nem érti az összefüggéseket, de megelégszik azzal, hogy a szülő ismeri az okokat és van sejtése a dolgok végkifejletéről. Magyarázatok találása a kontrolláltság benyomását kelti. A gyermek a folyamatok közvetlen befolyásolására való igényét is kezdetben a szülőkön keresztül érvényesíti. Tőlük várja, hogy hátrítsák el a veszélyeket, a kívánságok teljesüléséről pedig gondoskodjanak. A szülők tehetetlensége esetén mágikus fantáziák, cselekmények vagy praktikák segítségével igyekeznek a történésekre hatást gyakorolni. Később, ahogy világosabbá válik számára, hogy meddig terjednek az emberi lehetőségek, egy darabig transzcendens lények és Isten segítségét veszi igénybe, végül már csak Isten segítségére vagy a szerencsés véletlenre számít. A kauzalitás rendjén túl megnő a finális vagy intencionális értelem jelentősége. A kontrolligény általában az értelemtalálás területe felé terelődik. Majd megjelenik a történések dinamikájában rejlő értelem, valamint az összefüggésbe ágyazottság értelemadó szempontja. Lawrence a befolyásolás területén azt találja központi kérdésnek, hogy „*Mennyire tudom befolyásolni Istent?*”, a gondviselés terén pedig azt, hogy „*Mennyire tud Isten irányítani engem?*”⁴⁵ Az embernek nemcsak arra van igénye, hogy közben legyenek tartva a dolgok, és megbízhatson abban, aki biztos kézzel irányít, hanem arra is, hogy tevőlegesen részt vegyen a történésekben. Ne is csak valamit tegyen, hanem a tőle telhető legtöbbet tegye. Ebben az esetben tudja csak jó szívvel elfogadni azt, amit közben Isten tett, vagy azt, ami nem változik, mert megváltoztathatatlan. A biblia bizonyágtétele szerint Isten egyedüli valóságos Istenként mutatkozik be, aki nem része, hanem teremtője a mindenségnek. A teremtett világot nem hagyta magára, hanem fenntartja, az embert pedig, mint legkedvesebb teremtményét nem engedi elveszni, hanem a legnagyobb áldozatok árán is megmenti. Semmit sem akar azonban rákényszeríteni az emberre, hanem felkínálja a neki legmegfelelőbb utakat, hogy szabad elhatározásból induljon el, és a hit „nemes harcának” (2Tim 4,7; 1Tim 6,12) végigküzde után érkezzon meg a célhoz.

Az eddig elmondottakat az alábbi ábrával tehetjük szemléletessé.

Az istenkép alakulásának „évgүүрүү”:

⁴⁵ LAWRENCE: *Measuring the Image of God*, 196. „How much can I control God?”, „How much can God control me?”



Az istenképünk háttérében az alapvető lelki szükségleteink állnak. Ezek kielégülésével és kielégülésének elmaradásával kapcsolatos első tapasztalatainkat az anya (vagy az anyai szerepet betöltő személy) gondoskodó szeretete és odafigyelése nyomán szerezük. Az élmények reprezentációs mintázatokat képeznek az emlékezetünkben. A szükségletek kielégülésének a részleges volta ezeket a lelki sémákat különös energiával tölti fel és keresési motívumokká teszi. Ugyanakkor a gyermeki fantázia továbbfejleszti azokat szimbolikus, ill. illuzórikus beteljesedési lehetőségek irányába. Ez már egy olyan természetes hitaktus, ami emberi oldalról lépi át a realitás határát, transzcendál anélkül, hogy a valódi transzcendenssel kapcsolatba kerülne. Létrejönnek a hithez hasonló funkciót betöltő hiedelmek, köztük olyanok, amelyek együttesen istenképet alkotnak. További jelentős személyek a családból, a hittanoktató, a vallásos neveltetés helyzetei és a vallásos gyakorlat (gyermekistentisztelet, asztali és esti imádkozás), valamint megismert bibliai tör-

ténetek, a gyermekbibliák képanyaga, hitvalló énekek stb. további érzelmi és kognitív elemekkel árnyalják az istenképet. Ezek közül az információk közül azok formálják leghatékonyabban az istenképet, amelyek a gyermek kötődési, önbecsülési vagy kontrolligényét valamilyen szempontból csillapítják, így a hiányérzetét csökkentik, és az aggodalmait eloszlatják. Idővel a gyermek, vagy már a fiatal aktívan kezdi keresni a kérdéseire azokat a válaszokat, melyek megnyugtathatják, valamint azokat az élményeket, amelyek az evilági lehetőségeket meghaladó szükségletkielégülésekhez juttathatják. Ennek érdekében keres közösségi vallásos intenzív élményeket, tanulmányozza a Szentírást, imádkozik, magába száll és önvizsgálatot tart. Nem szabad azonban elfelejtenünk, hogy ekkor még mindig természetes hitének a differenciálódása történik. Keresztyén istenhitnek csak azt nevezhetjük, amely annak tartja Istent, akinek Ő magát kijelentette. Amíg valaki Isten kilétéről közvetlenül Istentől nem szerez tudomást, addig lehet az istenképe minden elemében azonos a kijelentésben ön magát bemutató Isten vonásaival, akkor sem nevezhető az istenképe autentikusnak. Egyedül Isten hitelesítheti ugyanis az istenképünket. Ez pedig Istennel való személyes találkozások útján történik. Így sem jutunk el arra a látásra, ahogyan a teljes kijelentés bemutatja Istent az embernek, az istenképünk még magán hordozza a lelki istenreprezentációnk nyomait, de már messze jobban hasonlít a kijelentés Istenére, mint akármely emberi élményből kifomálódott istenképre. A belső istenkép biztosítja a kijelentéssel korrigált istenkép élettörténeti beágyazottságát, ilyen értelemben életközeli voltát és elevenségét. A teljesség illúzióktól mentes előízét az emberi szükségaink terén azonban csak a személyesen bemutatkozó Isten nyújthatja.

Felhasznált irodalom:

- BUCHER, Anton A.: *Gottesbilder von Kindern*. In: Praxis. Katechetisches Arbeitsblatt 6/1991. 4–16.
- BUCHER, Anton A.: *Alter Gott zu neuen Kindern? Neuer Gott von alten Kindern? Was sich 363 Kinder unter Gott vorstellen?* In: MERZ (Hg.): *Alter Gott für neue Kinder*, 79–100.
- FREUD, Anna – GRUBRICH-SIMITIS, Ilse (Hg.): *Sigmund Freud Werkausgabe in zwei Bänden*. Bd. 2. Frankfurt am Main, Fischer Verlag, 1978.
- FREUD, Sigmund: *Totem und Tabu*. In: FREUD, A. – GRUBRICH-SIMITIS (Hg.): *Sigmund Freud Werkausgabe in zwei Bänden*. 201–328.
- FREUD, Sigmund: *Esszék*. Gondolat, Budapest, 1982.
- FREUD, Sigmund: *Leonardo da Vinci egy gyermekkori emléke*. In: Sigmund FREUD: *Esszék*, 255–324.
- FREUD, Sigmund: *Rossz közérzet a kultúrában*. In: Sigmund FREUD: *Esszék*, 329–405.
- FRIELINGS DORF, Karl (Hg.): *Entfaltung der Persönlichkeit im Glauben*. Mainz, Matthias-Grüne-wald-Verlag, 1995.
- FRIELINGS DORF, Karl: *Gottesbilder in der religiösen Persönlichkeitsentfaltung*. In: FRIELINGS DORF (Hg.): *Entfaltung der Persönlichkeit im Glauben*, 56–66.
- FRIELINGS DORF, Karl: *Istenképek. Ahogy betegg tesznek – és ahogy gyógyítanak*. Budapest, Szent István Társulat, 2007.
- GRAWE, Klaus: *Psychologische Therapie*. Göttingen etc., Hogrefe, 2000.
- GROM, Bernhard: *Religionspädagogische Psychologie des Kleinkind-, Schul- und Jugendalters*. Düsseldorf – Göttingen, Patmos – Vandenhoeck & Ruprecht, 1981.
- GROM, Bernhard: *Religionspsychologie*. München, Kösel-Verlag, 2007.
- HANISCH, Helmut: *Die zeichnerische Entwicklung des Gottesbildes bei Kindern und Jugendlichen. Eine empirische Vergleichsuntersuchung mit religiös und nicht-religiös Erzogenen im Alter von 7-16 Jahren*. Stuttgart – Leipzig, Calwer Verlag – Evangelische Verlagsanstalt, 1996.
- HEINE, Susanne: *Grundlagen der Religionspsychologie*. Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 2005.
- HORVÁTH-SZABÓ Katalin: *Vallásosság és személyiség*. Piliscsaba, Pázmány Péter Katolikus Egyetem, Bölcsészettudományi Kar, 2007.
- KOHUT, Heinz: *Narzißmus*. Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1973.
- LAWRENCE, Richard T.: *Measuring the Image of God: The God Image Inventory and the God Image Scales*. In: Journal of Psychology and Theology 1997. Vol. 25, No. 2, 214-226.
- MERZ, Vreni (Hg.): *Alter Gott für neue Kinder*. Freiburg, Paulus-Verlag, 1994.
- MURKEN Sebastian: *Gottesbeziehung und psychische Gesundheit. Die Entwicklung eines Modells und seine empirische Überprüfung*. Münster – New York – München – Berlin, Waxmann, 1998.
- OSER, Fritz – GMÜNDER, Paul: *Der Mensch – Stufen seiner religiösen Entwicklung*. Gütersloh, Gütersloher Verlagshaus, 1992.
- RITTER, Werner H. et al. (Hg.): *Der Allmächtige. Annäherungen an ein umstrittenes Gottesprädikat*. Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1997.

- RITTER, Werner H.: „Gott, der Allmächtige” im religionspädagogischen Kontext. In: RITTER et al. (Hg.): Der Allmächtige. 97–151.
- RIZZUTO, Ana-Maria: *The Birth of the Living God. A Psychoanalytic Study*. Chicago – London, The University of Chicago Press, 1979.
- ROBU Magda – MARTOS Tamás: *Istenkép és vallásosság*. In: HORVÁTH-SZABÓ: *Vallásosság és személyiség*. 110–133.
- SANTER, Hellmut: *Persönlichkeit und Gottesbild. Religionspsychologische Impulse für eine Praktische Theologie*. Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 2003.
- SCHMIDT, Werner H.: *Alttestamentlicher Glaube in seiner Geschichte*. Berlin, Evangelische Verlagsanstalt, 1976.
- SCHWEITZER, Friedrich: *Die Suche nach einem Glauben. Einführung in die Religionspädagogik des Jugendalters*. Gütersloh, Kaiser – Gütersloher Verlagshaus, 1992.
- SCHWEITZER, Friedrich: *Lebensgeschichte und Religion. Religiöse Entwicklung und Erziehung im Kindes- und Jugendalter*. (4. átdolgozott és bővített kiadás), Gütersloh, Kaiser – Gütersloher Verlagshaus, 1999.
- SIBA Balázs: *Isten és élettörténet*, Budapest, Loisir Kiadó, 2010.
- VERGOTE, Antoine: *Vallásléktan*. Budapest, Párbeszéd (Dialógus) Alapítvány – Semmelweis Egyetem TF – Híd Alapítvány, 2001.

*Püsök Sarolta:*¹

„Hát én immár kit válasszak?” – Gondolatok a párválasztás bibliai és lélektani alapjairól

“Well, whom should I choose” –

Thoughts about the biblical and psychological foundations of marriage.

The study begins with the enumeration of bible passages which show that the marriage of men and women is something good, it is based on God's ordinance.

The institution of marriage is in a crisis lately, the divorce rate is growing fast, which can be explained with choosing the wrong partner among other reasons.

Some decades earlier the parents decided whom should their children marry, which was truly painful sometimes, for example in the Hungarian folklore there are many sad songs and ballads about young people who were obliged to marry someone. But is it easier today in our society? We have total freedom to choose our partner, and it means we have the chance to make a wrong choice.

There isn't a 100% sure method for choosing a partner, but one key of doing it successfully is getting to know the partner well, which needs time, patience and deep conversations.

The study presents 5 factors that determine the development of our character: 1- 2. Parents, 3. Friends/Contemporaries 4. Attitude to knowledge 5. Attitude to money, wealth, knowing these is the way to get to know the most about our partner.

Last but not least it is as well important to discover the values which are important for the partner, because in a good relationship the common values and interests are necessary.

Keywords: marriage; character education factors: parents, contemporaries, knowledge, wealth; values

Tudományok körökben napjainkban a teljesítményt, a munkavégzés határfokát a leírt tanulmányok számával, és a lábjegyzeteket, s ehhez hasonlókat számláló kiadók rangjával mérik. A dán zseni, Kierkegaard majdnem két évszázaddal ezelőtt felhangzott kacaja mintha hozzánk is áthallana, hiszen akár ránk is vonatkozhat az a gúnyos megjegyzése, miszerint kortársaiból azáltal válik professzor, hogy vesznek tíz könyvet, és megírnak egy

¹ Egyetemi adjunktus, BBTE, Református Tanárképző Kar, pusoksarolta@gmail.com

tizenegyediket. Az „emberélet útjának felén”² túllendült ember talán mégis megengedheti magának, hogy írásra ne a fenti elvárás készítse, hanem az a tény, hogy van miről és kinek és mit szólnia. Az utóbbi, mármint a mondanivaló minőségét minden szakmai szemponton túl úgyis a kedves olvasó dönti el, az előzőek, azaz a téma fontossága és a címzettek sokasága pedig egyértelmű. Korunk szomorú valóságához tartozik a párkapcsolatok váltsága, tömeges méreteket öltött a válások száma, a lelkészek között is egyre gyakoribb jelenség. A kérdés nagyon összetett, nem szabad csak egy tényezőre visszavezetni, de az okozati összefüggések sorában elsőrendű a párválasztás, hiszen ha azt elvétik, akkor hová holt, eleve kudarcra ítélt a kapcsolat. A címzetteket két csoportba lehet osztani, közvetlenül és közvetve érintettek, az előzőek, akiknek az életében még ezután következik a párválasztás, az utóbbiak a szülők, nevelők, akik a maguk rendjén bölcs tanácsokkal segíthetnek társat kereső embertársaiknak.

A tizenévesek egyik legszebb és legegészségesebb vágya, hogy idővel társra találjanak. „Tavaszi szél vizet áraszt”, énekeljük, s az sem vitás, hogy tavasszal minden madár társat választ, s az élet tavaszán mindenkinek egyik legfontosabb kérdése, hogy „*hát én immár kit válasszak?*”

A Szentírás életünk minden nagy kérdéséről leplezetlen őszinteséggel beszél, persze kell némi türelem és kitartás ahhoz, hogy ne csak a legszembeűnőbb, hanem a rejtettebb igazsagszakokra is rátaláljunk. Két ember kapcsolatára vonatkozóan azt hiszem kórusban tudjuk idézni a Teremtéstörténet ismert szakaszait, ahol Isten maga mondja ki, hogy *Nem jó az embernek egyedül*, s mintegy válaszként elhatározza, hogy társat teremt számára, a férfi mellé asszonyt, hogy egygyé váljanak, mert „*annak okáért elhagyja az ember atyját és anyját, és ragaszkodik az ő feleségéhez; és lesznek ketten egy testté.*” (1Mózes 2,23-24) A mózesi igehelyet idézi Máténál Krisztus is, amikor a házassági válásról beszél, illetve helyteleníti azt: „*Amit azért az Isten egybeszerkesztett, ember el ne válassza.*” (Máté 19,6) Az Efézusi levél is idézi ugyanezt, sőt ki is egészíti azzal a megállapítással, hogy „*Felette nagy titok ez.*” (Efézus 5,32) Akkor most titkokat boncolgatunk? Bizony igen, s arra valahogyan mindannyian ráérzünk, hogy ez a rejtély jó dolgot takar, amit a Prédikátor is megerősített, amikor az egymásba fogó emberpár és az őket egybefogó Teremtő kapcsolatának erősségéről írt: „*Sokkal jobban van dolga a kettőnek, hogynem az egynek; ... a hármas kötél nem hamar szakad el.*” (Prédikátor 4,9–12) Titok két ember egymásra hangolódása, teljesen egygyé simulása, de titok övezi az azt megelőző folyamatot is, legalább ilyen izgalmas a kérdéssel egybekötött felismerés, amit már a példabeszédek írója évezredekkel előttünk megfogalmazott: „*Derék asszonyt kicsoda találhat? Mert ennek ára sokkal felülhaladja az igazgyöngyöket.*” (Példabeszédek 31,10), természetesen a női olvasó ezt nyugodtan átfogalmazhatja önmaga számára úgy, hogy *derék férfit kicsoda találhat?*

² A lábjegyzet kedvéért jelezzük, hogy a fenti mondatrödék immár hetedik évszázada él, előbb Dante Alighieri ajkán hangzott el az *Isteni színjáték*ban a *Pokol* első soraként. A magyar olvasó Babits Mihály fordításaként tartja számon, de ezt a mondatot már Arany János is így tolmácsolta.

Az alábbiakban nem következik sem személyre szabott felelet, sem mindenki számára alkalmazható titkos recept, hiszen szemtelen önhittség volna azt gondolni, hogy a nagy döntés feladatát bárki helyett is el lehet végezni. A soron következő gondolatok afféle tallózás eredményei sok nemzedék élettapasztalatának bölcsességeiből, amelyek a párválasztás útvesztőiben hasznos tájékozási pontoknak bizonyulhatnak.

Környezetünkben kiábrándítóan sok az elrettentő példa, de szerencsére számos pozitív párkapcsolatot is ismerünk, amelyek egyszerre bíztatják az ifjabb nemzedéket, ugyanakkor megtorpanásra is késztetik, mert teljesíthetetlenül nagy feladatnak tűnnek. A keresgélés bűvöletében lankadozó erejű embert érdemes figyelmeztetni, hogy amikor sikeres, időtálló párkapcsolatokat lát, gondoljon arra, hogy azoknak is volt kezdete, hiszen az emberi kapcsolatok is olyanok, mint a folyók, amelyekről a torkolat felől nézve alig hisszük el, hogy valamikor két kis csermely egymásra találásával indult az életük. Találóa láttatják ezt az alábbi sorok: *„Egy kapcsolat fejlődése olyan, mint a folyók egyesülése – fokozatosan történik meg, mielőtt a tengert eléri. Különbözőek a gyökereitek, ahonnt eredtek, de útközben bizonyos részeitek megtalálják egymást... azután, ahogy telnek az évek, újabb és újabb részek egyesülnek a lelketekben egyre nagyobb folyamokká.”*³

Az egymásba ömlő és egyre növekvő folyamként tovahömpölygő vizek képe nagyon idillikus és vonzó, de a valóság mind a múltban, mind a jelenben tartogat számos prózai buktatót. Néhány emberöltővel korábban a fiataloknak kevés mozgásterük volt párválasztást illetően, elsősorban a családok döntöttek, a lánykérés sem kiüresedett forma volt, hanem a szülők vétőjogának könyörtelen gyakorlása. Jóllehet az indiai kasztrendszer átjárhatatlansága Európában ismeretlen volt, azért a különböző társadalmi osztályok közötti határ csak kivételes esetekben volt átjárható, nem véletlenül vetíti ki a szabad választás vágyát oly sok mese, amelyben a legkisebb, nincstelen királyfi, vagy épp a kondáslegény állja ki a próbát, s nyeri el a királykisasszony kezét s a fele királyságot. A valóság ennél jóval lehangolóbb volt, még egy társadalmi osztályon belül is könyörtelen falakat emelt a rang, az anyagi helyzet, így faluhelyen a nagygazda és a szegény zsellér világszép gyermeke számára sem igazán adatott meg a szabad választás lehetősége. A magyar folklórban ezeknek a névtelen fiataloknak a szenvedése csodaszép gyémántokat csiszolt, aligha lehet kifejezőbben elsírni a megtíport szerelmes szív bánatát, az erőszakkal összerakott fiatalok fájalmát, mint a Mezőségen, Kalotaszegen s más tájakon is énekelt

³ Paeli SUUTARI: *A Suutari-levelek (Titkos levelek a párválasztásról és a szerelemről)*. Budapest, Suutari-D KFT, 2005. 23. Az említett könyv az oktatóregények sorába tartozik, szerkezetében emlékeztet a filozófia népszerűsítését célzó *Sofie világára*, amelyben az apa az egyes témákat levél formájában küldi el kislányának születésnap ajándékként. Ebben a regényben a nagyszülők hagyatékosszák legkisebb unokájukra a két testvérének megírt leveleik másolatát. A levelekben személyes élettörténetükön átszűrve írják le a párkapcsolatra vonatkozó bölcs tapasztalatokat, örök igazságokat. Az olvasmányos forma kitűnő tudománynépszerűsítési eszköznek bizonyul, nemcsak tizenévesek számára.

népdal sorai, és szívfacsaró dallama: „*Jaj, de bajos ki egymást nem szereti/ Egy párnára ketten kell lefeküdni./ A párnának a két széle elszakad, / A közepe tiszta újnak megmarad.*”⁴ Az utóbbi évtizedekben a gyűjtők számos, kevésbé lírai, de hiteles interjút készítettek azokkal a még élő parasztemberekkel, akiknek a család akarata szerint kellett házasodniuk.⁵ Ugyanakkor nem szabad egyoldalúan ítélkeznünk ezeken a házassági szokásokon, hiszen a személyes tragédiákon túl tömegek számára volt képes biztosítani a kiegyensúlyozott párkapcsolatot. A titok nyitja, hogy a hasonszőrű családok találkozási kapcsán nagy volt az esélye annak, hogy a fiatalok gondolkodásmódja, értékrendje azonos legyen, így ismeretlenül is előre ismerték egymást. A bibliai példáit ennek a házassági szokásnak már az ősatyák történetében megtaláljuk, amikor például Ábrahám a szolgálóját küldi haza, és a szülőföldről a rokon lány, Rebeka látatlanban is bizalmat szavaz a fiatalembernek, majd egy nemzedékkal később az ő fia is oda tér vissza házasodni. Jákob esetében azonban már azt is láthatjuk, hogy a családok biztonságos, harmonikus kapcsolatot szavatoló megegyezése mellett a fiatalok közt fellángoló szerelem, kölcsönös vonzalom is hallatja szavát, hiszen Ráhelhez mindig jobban ragaszkodik, mint a családfő által rákényszerített Leához.

Az ezredfordulóra iszonyú sebességgel alakult át a társadalom, Kelet-Közép-Európa kistérségei sem jelentenek egyedi, zárt világot. Az emberek a kommunizmus idején rájuk kényszerített egyenruhát nem a régi gúnyáikra cserélték vissza, sem valós, sem átvitt értelemben, hanem sokszínű, tarka köntösöket öltöttek magukra, amelyek alapján nehéz lenne őket társadalmi osztályok szerint rangsorolni. A nagyobb városokban jóval a migrációsáradat előtt megjelentek idegen arcok, az pedig végképp a múlté, hogy az emberek településen belül házasodjanak. A családok törvényszerűen, jól bejáratott módszerekkel már nem tudnak beleszólni gyerekeik párválasztásába. Elérkezett a „szabadság”? Egyik szemünk sír, a másik nevet. Óriási lehetőség, hogy mindenki maga döntheti el, hogy kit választ útítársnak, de a választás talán soha nem hordozott ekkora buktatókat, mint ma. A tarka tömeg, az „összerázott” néptömegek csak látszatra egyformák, megtévesztő a mindenhol hangoztatott „esélyegyenlőség”, mert a divatdiktátorok által hasonlóra sminkelt fiatalok ugyanúgy különböznek, mint évezredek óta, csak hogy mostanság könnyebben

⁴ *Válaszúti hegyaljába – mezősegi magyar népdalok.* KALLÓS Zoltán gyűjtéséből, *Válaszút*, Kallós Alapítvány, 2013. 17. Hasonló indíttatású a közismert ballada, az *Endre báró balladája*, amely a bárókisasszony és a juhászbojtár tiltott szerelmének könnyefakasztó történetét regéli el, s egyúttal alátámasztja a fennálló rendet, amelyen változtatni nem lehet, aki lázad ellene, halál fia. A *Kádár Kata* balladája pedig örök mementőt állít azoknak a jegyeseknek, akik nem tudták túlélni a kegyetlen szülői akaratot, és a siron túl lettek egymáséi.

⁵ Az *oral history* egyik úttörőjének számított a kolozsvári néprajzkutató, Nagy Olga, aki annyira kendőzetlenül tárta fel riportalanyai sorsát, hogy első kötetének megjelenése még szakmai körökben is erős vihart kavart. Történetei az erőszakkal összekovácsolt párkapcsolatok torzóira is rámutatnak. Lásd: NAGY Olga: *Paraszt dekameron. Válogatás széki tréfákból és elbeszélésekből.* Budapest, Magvető Kiadó, 1977, valamint *Újabb paraszt dekameron. A szerelemről és a házasságról,* Budapest, Magvető Kiadó, 1983.

megőrzik inkognitójukat, takarják igazi önazonosságukat. A szembetűnő, többé-kevésbé hasonló külsőségek (hajviselet, ruházat, okostelefon, zenei ízlés stb.) mögött különféle emberek rejlenek, akiket meghatároz életútjuk, családjuk, felmenőik élettapasztalata, örömei és traumái, értékrendje stb. Az embert sok olyan tényező befolyásolja, amiről legtöbbször nem beszélnek, nem is tudatosul bennük, hogy mennyire mélyen bevésozódtak lelkükbe ezek lenyomatai. Mindez önmagában véve sem nem rossz, sem nem jó, Isten virágokertje ilyen tarka, ilyen sokszínű. A baj csak ott kezdődik, amikor valaki nem olyan virágot szakít, amelyet szeretne. Hihetetlenül felgyorsult az emberek életritmus, fizikailag szomorúan jelzik ezt az útmenti fákra feltekeredett autók, lelki értelemben pedig a túlzott sebesség fokmérője az emberi kapcsolatok. Márpedig a társválasztáshoz idő kell. Könnyen érzékcsalódás áldozata lehet, aki elsieti. Meglátni és megszeretni szép dolog, de következnie kellene egy időigényes lépésnek, azaz ellenőrizni, hogy a szemünk tényleg a valóságot látja, vagy csupán azt a délibábot érzékelt, amit a dőre ember bensőjéből, saját vágyaiból vetített ki a másik emberre. Amennyiben kezdetben elmarad az ismerkedés, a felek elmulasztják felfedezni a választottjuk igazi énjét, évek múlva egy nap, hirtelen arra ébrednek, hogy egy idegen ember mellett fekszenek, megdöbbenve tapasztalják, hogy nyoma sincs semminek benne abból, amit valaha beleálmodtak. A zátonyra futott kapcsolatok nagy hányadánál egymás szemére vetik a felek, hogy partnerük megváltozott az évek során, pedig legtöbb esetben épp az ellenkezője történik, azaz nem változott, alakult olyanná, amilyenné társa formálni kívánta volna. Az emberek alaptulajdonságai, jelleme nem változik egy másik ember kedvéért, mindenki csak azt lehet elővárásolni, ami már benne volt. Keresztyén körökben szokás a Szentlélek szívformáló, emberi életutakat megfordító erejére hivatkozni, ami a maga rendjén igaz is, csak hogy Isten senkinek nem ígérte, hogy valaki beleugorhat bármilyen kapcsolatba, amit ő majd megrendelésre kiemel a kátyúból. Helyette inkább azért imádkozzék mindenki, hogy Isten kellő türelmet és bölcsességet adjon ahhoz, hogy megtalálja a megfelelő társat.

A népének is bölcsen hirdeti, hogy: *„szeress rózsám csak nézd meg kit, mer’ a szerelem megvakít...”*, ehhez a nézéshez kell sok türelem és idő. Idő, amelyet az ember a körültekinthető ismerkedésre szán, s ennek egyik legegységesebb eszköze a *b e s z é l g e t é s*. Legtöbbször iskolába csak felvételizviza által lehet bejutni, a legelső munkahelyre is versenyvizsgát, állásinterjúval hirdetik, vajon a házasság előtt miért nem kell számot adni a választott társból? Mennyivel kevesebb volna az elvétett kapcsolat, ha mindenki ismerné társa élettörténetét, a sikereit és a kudarcait, a félelmeit és a vágyait, amit szégyell és amire büszke, amit szeret és aminek a szagától is undorodik, ahogyan a kést és villát és ahogyan a fegyvert fogja, ahogyan egy elkezdett mondatot folytatna, stb. Az ún. „boldogító igent” csakis az tudja felelősségteljesen kimondani, aki előbb egy ilyenszerű vizsgán jelesre tudna átmenni, egyébként maga sem sejtje, hogy kivel indul el egy úton.

A másik fél megismerésének számos lépését ismerjük, az alábbiakban a korábban idézett Paeli Suutari gondolatmenetét követjük, aki az embereket fákhhoz hasonlítja, amelyeknek a gyökerei a gyerekkorba mutatnak, és ezek formálják a törzset, azaz a jellemet,

ezért az összelelkező ágak, a „fák násza”, azaz a házasság megértése végett a gyökerekig kell lemenni.⁶ Őt fő jellemformáló, életmeghatározó gyökeret különböztet meg, a következő sorrendben:

1-2. A fa első két gyökere a szülőket jelképezi: „A szüleidnek köszönheted a beszédstílusodat, a konfliktuskezelési mintáidat, az erkölcsöd alapjait, a szokásaid jelentős részét, a modorodat és még jó pár – hasonlóan fontos – dolgot.”⁷ A világ sokat változott, a család már nem szól bele a párválasztásba, de valójában mégis minden párkapcsolat jövőjét megszabja a család, amelybe a gyermek beleszületett. Ahogy a közmondás tartja: *Alma nem esik messze a fájától*, azaz a gyermek hasonlít szüleiére, hajlamos arra, hogy átvegye a szokásait, kövesse viszonyulásmódjait. A szülők kiléte, életük milyensége sokféle lehet, csak nem lesz könnyű bármelyikkel azonosulni. Számolni kell azzal, hogy amennyiben nagyon eltér a saját családban megtapasztalt viselkedésmintától, akkor újabb és újabb súrlódási felületeket, ütközési pontokat idéz elő. Pl. a konfliktuskezelés szembeütően eltérő módja, ha az egyik családapa problémamegoldásként azt választja, hogy veszi a kalapját, és elmegy lehiggadni, vagy a feleség mindent lenyel, elhallgat, míg a másik családban az apa odaüt, földhöz vagdossa a tárgyokat, az anya több decibellel üvölt a férjére, gyerekeire. Meglehet, hogy egyik családban mindent tabuként kezelnek, szőnyeg alá söprik a problémákat, vagy egymás háta mögött panaszkodnak, afféle morgáskultúrát gyakorolnak, míg a másik családban mindent néven neveznek, szinte exhibicionista módon teregetik ki a szennyest, és mindent szemtől szembe beszélnek meg egymással. Egyik családban a nagy félrelépés is természetes, míg a másik szülőknél a kacérbab öltözet is szemérmelenségnek tűnik, netalán féltékenységi rohamot vált ki. Súlyosbítja a helyzetet, ha a szülők traumákat hordoznak, vagy viselkedésük bűnösen sötét elhajlásokat mutat. Önmagában véve mindez nem ok egy kapcsolat felfüggesztésére, hiszen akkor túl sok ártatlan ember bűnhődne szülei hibái miatt, hiszen vannak, akiknek sikerül szembenézniük az otthoni tapasztalatokkal, és tudatosan élnek másként. Mindenkinek tudnia kell azonban, hogy leendő társával mit vállal fel. A legnagyobb terhet jelentő szülővel is tovább lehet lépni a közös életúton, de meg kell tanulni közösen megérteni, feldolgozni és kezelni a helyzetet, ill. idejében mérlegelni kell, hogy képes-e a kettejük szeretete mindezt elhordozni, hiszen ebben az esetben is igaz a házassági eskü parafrázisa, hogy „*vele tűnök és szenvedek*”, de nem „*tőle*”.

3. A harmadik fő gyökeret a kortársak jelentik. „*De nézzük, hová kúszik a harmadik főgyökér? Érzékeny, kíméletlenül eleven és csábító területre. Ők a kortársaid: lányok és fiúk egyaránt. A barátok, a »majdnem barátok«, az »vellenségek« és a többiek, akik nyomot hagynak bennünk.*”⁸ A kortársak hatása olyankor a legszembeütőbb, amikor a viselkedésük eltér

⁶ Paeli SUUTARI, 70.

⁷ Uo., 70.

⁸ Uo., 73.

a családban tapasztaltaktól. Előfordul, hogy valakinek a viselkedését kifogásolják, s közben sopánkodva jegyzik meg, hogy „pedig olyan jó családból való”. Máskor a szülők feddik elkeseredve gyermeküket, hogy „a mi családban az ilyesmi nem szokás”. Bizony, sem a genetikai adottságok, sem a családban kialakított értékrend nem biztosíték arra, hogy az ember csemetéje olyan lesz, mint a szülei. Ez a tény ismétlen sem nem jó, sem nem rossz, hiszen így a rossz irányból érkezőnek is sikerülhet jobba válni, de az ún. jó családoknak is folyton résen kell lenniük, vigyázniuk kell egymásra, és főleg imádkozniuk kell gyermekeikért.

Ameddig a rokonai miatt senkit nem szabad elmarasztalni, előítéletesen megbélyegezni, addig a barátok esetében számon kérhető mindenki, hiszen szabadon válogathatja meg őket. *Madarat tolláról, embert barátjáról*, összegzi a szólás lakonikusan az ember és barátai hasonlóságát, egymásra vetített jellemvonásait. Párválasztásnál óriási kérdés, hogy a társ szintén tud-e azonosulni ezekkel a barátokkal. Veszélyes játék, ha ehelyett elmarja őket, nemcsak azért, mert akit a legjobban szeret, megfosztja valamitől, ami fontos számára, de azért is, mert az ilyen kényszerű áldozathozatal később megbosszulja magát. Az emberek életében meghatározó az is, hogy kiket tekint majdnem barátnak, kik azok, akiket akkor is közel érez magához, ha formálisan sohasem voltak barátok. Végül az ellenségekről is szólni kell, hiszen ez is emberformáló, kusza viszonyrendszer, amely mély titkokat takar. Vélt és valós sérelmek, irigység, versengés, féltékenység, gyűlölet és az ezekre adott válasz nem közömbös a társ számára sem. Az ellenségekkel meg lehet lovasgiasan harcolni, vagy meghunyászkodva félreállni, csak azértis küzdeni és így többé válni, vagy csak azértis küzdeni és szétforgácsolódni. Egyik emberből az ellenségei akaratlanul is a legfontosabb erőforrásokot hozzák a felszínre, és közben megedződik, megerősödnek a képességei, a másik ember összeroppan a teher alatt, a támadás hatására visszavonul csigaházába, önmagába fordul, és örökre elrejtí tántumait. A társ számára sem közömbös, hogy kivel indul el az úton, támadások esetén mire számíthat, mit kell neki felvállalnia, és azt is tudnia kell, hogy választotta lelkében mások milyen nyomokat hagytak. Klasszikus példa, hogy akit sokat ütlegeltek, a simogatásra kinyújtott kéztől is összerendez, és milyen védtelen, aki az ökölbe lendült kéz láttán is kitarulkozik, mert addig csak ölelést tapasztalt.

4. A negyedik fő gyökér a *tudás*. A szerelem talán leginkább a tudással kapcsolatosan képes megvakítani az embert, hiszen ugyan ki kíváncsi arra, hogy mi jár a társa fejében azon kívül, hogy őt szépnek tartja, és szereti. Olyan mohó, olyan mindent kizáró tud lenni a testi vonzalom, hogy a lélek és értelem belső rejtekeibe nehezen hagy betekintési időt, holott hosszútávon az onnan jövő erőforrások éltethetik a kapcsolatot. Persze kockára gyúrt hassal, tökéletesre szépített testtel és üres fejjel is le lehet élni az életet, a vegetálás is élet, csak éppen nem összeegyeztethető azzal, ha valaki belső szépségre is vágyik. Ennek csodálatos ellenpéldáját írta meg Victor Hugo a *Nevető emberben*, ahol a világszép vak lány és a szörnyeteggé rútított férfi egymásra találtak, mert a külső látás hiányában a lány

képes volt a belső szépség felfedezésére. Számos kapcsolat végződik elhidegesséssel, és valójában nem a testi vonzalom hiányzik, hanem az a belső láng, az a tartalom, amely képes melegen tartani a kapcsolat egészét, a testi-lelki harmóniát. „Aki nem szeretne többet tudni, az nem akar és nem fog tudni. Viszont fontos dolgokról nem tudni veszélyes, érdekes dolgokról nem tudni pedig unalmas... minden nyitott fiatalnak azt mondhatnánk: kerüld azt, aki nem olvas. Mert aki leáll, azt előbb-utóbb a környezete vinni kényszerül. Teherré válhat.” A testi egyenetlenségekre hamarabb felfigyelnek az emberek, ezért fogalmaz okosan a közmondás, hogy: Szépet vettél, bakter lettél, csúnyát vettél, baktert vettél, holott ugyanez érvényes a társak értelmi egyenetlenségére is. Milyen szánalmas, tehetetlen érzést kelt a paripa, amelyet gebe mellé fognak igába, egyik folyton száguldana, a girhes jószág pedig minduntalan visszahúzza. Külső fogódzói alig vannak a tudás, és főleg a tudás iránti vágy felmérésének, hiszen újabban nem meglepő, ha a tudományok doktora műveletlen, és pályafutása során mindig csak a kötelezőt olvasta ki, teljesítette. Ugyanakkor a sarki boltban találhatunk olyan eladólányokat, kifutófiúkat, akik képesek tiszta szívvel rácsodálkozni a világ szépségeire, kíváncsian fürkészik a világ történéseit, és autodidakta módon többet megtanulnak világunkról, mint egynémely hivatásos értelmiségi. Mielőtt bárki is arra szánja magát, hogy útitársul szegődjön valaki mellé, előbb ellenőrizze, hogy az illető tudásszomja, haladási üteme talál-e a sajátjával.

5. Végül az ötödik fő gyökérről is szólnunk kell, az anyagiakról, a pénzhez való viszonyulásról. „Ez az értékek megszerzésének világa. Valaki innen szívja magába a munka szeretetét, becsületét és a hajlandóságot az erőfeszítésekre. Másvalaki olyan tapasztalatokat gyűjt, hogy a pénz magától vándorol a zsebébe, és nem kell érte sokat tenni.”⁹

A házasság bizony közös háztartást is jelent. Régente a férfiaké volt a házon kívüli teendők, a kenyérszerzés feladatának oroszlánrésze, az asszonyoknak kellett elvégezniük a ház körüli munkát, illetve beosztaniuk a család megélhetésére szánt pénzt, az anyagiakat. A téma *gendervonatkozásairól* hosszan lehetne értekezni, de a párválasztás rendjén dióhéjban annyi a fontos, hogy függetlenül attól, hogy a felek közül ki, hol és mit dolgozik, elsődleges feladat a munkához és a javakhoz való viszonyulás egyeztetése. Nem mindegy, hogy valaki imádságaiban mit kér, és köszönésében másoknak mit kíván, hiszen lehet erőt, egészséget és jó munkát kérni, vagy mindig a könnyebbik részt remélve „könnyű szolgálatot” kívánni. Már Max Weber előtt is tudta a világ, hogy a protestantizmus olyan munkamorált honosított meg a reformáció országaiban, amelyet a becsületes, kitartó munka jellemzett, és ezt a puritán, felesleges tobzódást mellőző életmóddal ötvözték. Szintén közhelyszerű, hogy a bizantin gondolkodásmód ezzel szemben a nyereszkes, a minden élethelyzetben talpra eső, ún. „smecher” embertípust tekinti követendő példának. Elgondolni is kínos, hogy egy halmazottan vegyes kapcsolatban miként viszonyul a munkához a szigorú protestáns fél és az ügyeskedésen szocializálódott társa, egyik veritékezve szidja

⁹ Uo. 74.

a másik lustaságát, és folyton pirul a szemtelenségei láttán, a másik értetlenül bámulja társa ügybuzgóságát, és élehetetlenek bélyegzi. A családi és társadalmi környezet nagymértékben befolyásolja a munkához, anyagiakhoz való viszonyulást. A posztkommunista országokban nem véletlenül öltött akkora méreteket a korrupció. Azok az emberek, akiket évtizedekig megfosztottak a magánvagyontól, és az elnyomás évei alatt megélhetésük miatt kénytelenek voltak az államtól, kollektív gazdaságokból valamit visszalopni, a politikai változások után nehezen szokják meg a közvagyonhoz való helyes viszonyulásmódot. Egyházzociológiai felmérések mutattak rá, hogy vannak települések, ahol bizonyos bűnöket nem tekintenek vétkeknek, így a lopás, csalás fogalma is viszonylagossá válhat egyes közegekben. Mára szociológiai szakkifejezéssé vált a *szegénységkultúra* fogalma, amely egy tengődő, a létminimumon vergődő életmódot takar. Szakemberek állítják, hogy ebből az állapotból elsősorban nem az anyagiak hiánya, hanem a lehetőségek felismerésének képtelensége és a változtatni akarás hiánya miatt nehéz felemelkedni. Nyilván a rosszul értelmezett gazdagság is ugyanolyan vak, mint a mélyszegénység, mert egyik fősvényen, garasokat szorongatva hal éhen a pénzhegy tetején, a másiknak pedig, ha lenne pénze, az is kifolyna a kezei közül. Beszédes e tekintetben a magyarság történetének az a tragikus fejezete, amikor pl. Baranya megyében falvak sora néptelenedett el az egykézés, a rosszul értelmezett vagyonmentés miatt. Az anyagiakhoz helyesen viszonyuló fiatal, ha ragaszkodik bizonyos értékekhez, akkor nem olyan társat keres, aki mindazzal rendelkezik a ládafiában vagy a folyószámlán, hanem olyat, aki képes azért megdolgozni és azt megtartani, gyarapítani, s persze egyáltalán nem közömbös, hogy milyen áron.

A fenti öt pont kapcsán idézett szerző összegzi is az öt fő gyökér lényegét: „... egy nőről majdnem minden fontos dolgot tudnál, ha jól ismernéd az édesanyját, és látnád a férjéhez való viszonyát vagy a köztük levő kommunikációt szélsőséges élethelyzetekben is, ha látnád, hogyan szereti (vagy nem) az apját, és ezt hogyan képes kifejezni, ha ismernéd a sérüléseit, amelyeket a kortársai metszettek a lelkébe, a fiúk és a lányok, és ha tudnád mennyire tanulékony, illetve hogyan viszonyul a pénzhez: azaz mit adna fel és mire képes, hogy azt megszeresse.”¹⁰ Az összefoglaló kapcsán a magyar olvasónak óhatatlanul is eszébe jut az erre vonatkozó közmondásunk: *Nézd meg az anyját, vedd el a lányát!*, s bizony, ezt is tették eleink, amikor az ún. háztűznéző alkalmával a legény szülei ellátogattak a leendő mátka szüleihez, és alaposan felmérték a körülményeit. Valószínűleg egy mai szakavatott szociális munkás sem tudna külön környezettanulmányt készíteni egy családról, mint hajdani jegyesek egymásról. Aztán változtak az idők, elkopott a lényeg, s mára senki nem sírja vissza a kiüresedett formákat, az udvarias nagyothallgatásokkal és hízelgésekkel eltöltött múlt századi háztűznézőket. A rítusok, rögzített házassági szokások hiánya azonban nem jelenti azt, hogy ezeket az ismerkedési lépéseket szabad volna megkerülni. A tartalom nem változik, a kapcsolat jövőjének kulcsa most is egymás alapos megismerésben rejlik.

¹⁰ Uo. 75.

A fő gyökerek, a jellemformáló erők megismerését követően fontos az *értékrend* feltérképezése is. A felületesség később sok fájdalmat okozhat, érdemes időt szánni arra, hogy megismerjük a választott társ számára fontos dolgok rangsorát a legapróbb részletekig lebontva. Példák, ellentétpárok ezrei kínálkoznak ennek a pontnak a megértetésére. Mennyi útvesztőt takar, ha egyiknek fontos a vallás, a másik pedig ateista, de az is, ha mindkettőnek fontos a vallás, de ameddig az egyik megelégszik a vasárnapi templomjárással, a másik együtt szeretne naponta imádkozni, és Bibliát olvasni a társával. Mindkettő szeret olvasni, de az egyik krimet, a másik Hamvas Bélát. Mindkettőnek fontos a sport, de az egyik rajong a vízisíért, a másiknak víziszonya van, ezért csak teremben gyúr. Felesleges tovább sorolni a példákat, hiszen minden ember életében számos fontos, értékesnek tartott dolgot találunk, csupa olyasmit, amikről mindenki hallott, mindenki tud, de más-hogyan viszonyul hozzá. Ami egyik embernek lételeme, az a másik számára közömbös lehet. Ismétlen hangsúlyoznunk kell, hogy a világ így szép, így tarka, csakhogy a párválasztásnál az egyébként lényegtelen sokszínűség életbevágóvá válik. Katasztrófát idéz elő, ha két ember lelkében nincsenek olyan közös tartományok, amelyek megfelelnek egymásnak. Kisbabák térérzékelését szokták fejleszteni azzal, hogy különböző mértani idomokat kell berakniuk a megfelelő résen, s bizony a kockán nem lehet átgömszölni a hengert, a hengeren a háromszöget stb. Milyen frusztráló, ha semmi nem talál, ha nincs megfelelő rés. Az ember akkor válik igazi társává a választottjának, ha lelküknek minél több tartománya egymáshoz ér, összeillik. Olyan szomorú látvány, ha két ember anélkül él együtt, hogy lelkük összeérne, de melegítő tűz lángol azoknak a szemében, akiknek lelkük dédelgetett tartományai egymásra találnak. Az ifjak jól ismerik a számítógépek példáját, amelyekbe a gyártók mindenféle ikont beépítenek, ezek meg is jelennek a képernyőn, de milyen csalódott a felhasználó, ha rájön, hogy ezek nem élnek, ha mögöttük nincs betáplálva olyan program, amely működtesse őket. A számítógépvásárlásnál jóval körültekintőbben kell társat választani, mert elviekben ugyan minden emberi lélek fogékony lehet minden iránt, de csak figyelmes kereséssel lehet rátalálni azokra, akik lelkükben, bensőjükben éppen olyan értékeket, kincseket hordoznak, mint az őket kereső.

Az olcsó filmek, az agymosó reklámok azt sugallják, hogy egy perc műve valakit meglátni, megszeretni, és megszerezni. A tartós boldogságot megélők tudják, hogy hosszú türelemjáték a vakító külsőségeken túl a belső látást kifejleszteni, felfedezni az igazi társat, és Isten kegyelme megismerni és megtartani.

*Somfalvi Edit:*¹

„Én a szomjazónak adok az élet vizének forrásából ingyen.” (Jel 21,6c) – Bibliai történetek – kortyok az élet vizének áldott forrásából²

**„To the thirsty I will give freely from the spring of the water of life.”
Rev 21,6c –the spring of the water of life.**

This paper has at its base a metaphore, the spring of the water of life, taken from the book of Revelations, and the Bible story should be taken as a sip from this water. The grown up person, who might be a parent, a pastor or a teacher and who is in contact with a young child should be the chalice that gives that sip of water of life from the spring. He meets the child in need and he is keen and ready to counsel and help him/her. The helping tool is the Bible story which will „work” as a glass, chalice, goblet, mug, jar or cup of water from the spring of the water of life. The main points of this contexture are: Who is the grown up – the chalice? Who is, how old is the thirsty child? How does he behave and how does he think, how does he understand and how does he beleive? Touching briefly these subjects, we arrive to the conclusion that Bible stories must be told, because there are unnumbered thirsty children, and those who will get and give that water, will refresh themself as well.

Keywords: Bible stories, storytelling, counseling, children in need, spring of water of life

Jézus Krisztus ígérete sokaknak jelentett már bátorítást, megerősítést, reményt és megnyugvást, amikor elfáradtak, kimerültek, az önfeladás határára kerültek, amikor kiszikadt lelkük és szellemük, amikor elfogyott minden „tartalék”. A víz életető erő, az élet vize pedig egyszerre konkrét és szimbolikus, gondolhatunk itt egy hegyi forrásra vagy Urunk személyére, hiszen ő magát útnak, igazságnak és életnek jelentette ki. Az élet vize tehát az ember életének és örök életének a biztosítéka, így tudják ezt az ősi írások és a mesék is.

Sokan sokféleképpen értelmezték a bibliai történeteket is. Teológusok vitatják a történetek korát, keletkezési körülményeit, helyét, idejét, szerzőjét. Történészek firtatják

¹ Egyetemi adjunktus, Protestáns Teológiai Intézet, Kolozsvár, edit.somfalvi@gmail.com

² Hézser Gábornak, aki többször is odavezetett már az élet vizéhez, és ott örömmel ittunk belőle.

történelmi hátterüket és hitelüket, irodalmárok, nyelvészek elemzik a történetek műfaji sajátosságait, nyelvi fordulatait, szókincsét, hatásukat az irodalom különböző területeire. Újabban a mesékkal hasonlítják össze őket, sok közös vonást fedezve fel közöttük, és nagyszerű lehetőséget találnak ebben arra, hogy rávilágítsanak, miben különlegesek és egészen mások a bibliai történetek. Vizsgálják a bibliai történetek hatását az emberi lélek fejlődésére, bibliadrámában és más csoportos foglalkozások által lesznek az ősi történetek maiak és átalakító erejűek.

Mi a bibliai történetek egy különleges aspektusát mutatjuk fel, azt a bennük rejlő erőt, hogy ők az a korty víz, amire minden kimerült, legyengült, irányt vesztett embernek szüksége van. Hosszú lenne azonban kifejteni, hogyan hat minden korosztályra, akár ugyanaz a bibliai történet, ezért most csak egy korosztályt emelünk ki, a kiskamaszét, aki elmúlt tíz, de legfeljebb tizenkét éves. A bibliai történetek pedig, amelyek Istenről, az ő Fiáról és az ő népéről szólnak, azok a „hív és igaz” történetek, amelyeknek átadói mi lehetünk, lekipásztorok, vallástanárok, szülők. Történetmondók. Mi van nálunk? Kicsi csésze? Bögre? Csupor? Szilke? Kristály vagy üveg, esetleg műanyagpohár, vagy éppen ón vagy ezüstkupa? Amit be tudtunk szerezni eddig, mert az ivóserleg – mi magunk vagyunk. Lehet, hogy csak a két üres kezünk van, amit belemeríthetünk az élet vizébe, hogy adhasuk a kortyot, és a szomjazó olthassa a szomját. Nem baj, a fő, hogy a szomjazót itatni, a gyermeket élni segíteni akarjuk – a bibliai történetekkel.

A felnőtt sokszor kerülhet élete és munkája során olyan helyzetbe, ahol kínosan eszköztelennek érzi magát abban, hogy hogyan segítsen azon, aki éppen hozzá fordult, de talán egyik sem olyan kínos, mint amikor kisgyermekkel szemben éli meg ezt. Lehet azért, mert a helyzet szembesít azzal a belső elvárással, hogy a legkiszolgáltatottabbak és leggyengébbek gondjain a felnőtteknek „magától értetődően” tudniuk kellene segíteni. Akkor is, ha a gyermekek meg sem tudják pontosan fogalmazni, mi a baj. Mi a megoldás, ha a segítséget kérő még nincs tíz éves, vagy éppen iskolába sem jár, de fájdalma éppen olyan erős, gondja éppen olyan nagy, mint a felnőtteké. Azoké, akik nem is nagyon értik, hogy egy gyermek mitől szoronghat, félhet, mitől indulatos és elégedetlen, amikor „mindene megvan, mert mi mindent megadunk neki, és vallásórára is jár.”

Hogyan találjuk meg az ivóserlegünket, vagy tanuljuk meg begörcsíteni a két markunkat, hogy inni tudjunk adni? A bibliai történetek, élet vizeként, már készen várnak.

1. Az első lépés, hogy felfedezzük és világosságra hozzuk magunkban a történetmondót. Nem a történetolvasót, nem a történetet cd-n vagy animációs filmen, vagy éppen széles vásznon bemutatót, hanem az elbeszélőt, aki fejből, szívből, emlékezetből mondja a történetet. Őt kell munkára fogni, hiszen a jól megválasztott történet elmondása minden magyarázat nélkül gyógyít, miközben létrejön a gyermekpszichológiában olyan fontosnak

ítélt winnicotti „köztes tér” vagy „potenciális tér”,³ ahol hitem szerint a Vigasztaló, a Szentlélek megnyilvánulhat és gyógyíthat. Bár Bruno Bettelheim pszichológus a meséről írta, a bibliai történet elmondásával kapcsolatban is igaz, hogy „Ha valaki szolgáló módon ragaszkodik egy mese nyomtatott formájához, jelentősen csökkenti a mese értékét. A mesemondásnak ahhoz, hogy hatékony legyen, a gyermek és a felnőtt közötti interperszonális eseménynek kell lennie, amelyet a két résztvevő alakít.”⁴ Közös utazásnak egy különleges világba, ahol együtt élhetünk át sok csodát, izgalmat, örömeket és félelmeket.⁵ Segítő szándékunk így lesz igazán hiteles és hatásos, mert úgy van az, hogy „nagy részt a mesélőnek a mesével kapcsolatos érzelmeitől függ, hogy a mese elmegy a gyermek füle mellett vagy lelkes fogadtatásra talál.”⁶

2. A második lépés eldönteni, kihez beszél, milyen korosztálynak mondja el a történeteket az elbeszélésre kész felnőtt? Mert hozzájuk kell szabni az elbeszélő stílust és az elbeszélés hosszát. Ez az írás a legkisebbektől a 10-12 éves korosztályig gondolja maga elé a hallgatóságát és hozzájuk alkalmazkodva vizsgálja meg, hogy hogyan is kell felkészülnie az elbeszélőnek.

Mivel az gyermek én-tudata a szociális környezet változásaira adott válaszként állandóan változik és fejlődik, a felnőtt dolga tudatosan teremteni meg azt a szociális környezetet, amelyben egészséges gyermek egészséges felnőtté fejlődhet. A gyermeket a világból (leegyszerűsítve) kétféle információ éri:

- az egyik annak tudatosulása, hogy kompetensen nyilvánul meg abban a körülményben, amiben éppen van,

- a másik pedig, hogy egyáltalán nem ért hozzá. Az utóbbiból származik a krízisélmény, amely talán még erősebb motiváló erővel bír a fejlődés szempontjából, mint a kompetencia-élmény. Ennek köszönhető, hogy a pszichológia az egyén fejlődését a megoldott vagy meg nem oldott krízistől teszi függővé, és nevezi fejlett vagy megrekedt személyiségnek, illetve elismeri, hogy az egyszer már jól megoldott feladat után kialakuló én-minőség (erény) mindig a személyiség része marad. Közelítsük először tehát meg a hallgatóságot a fejlődési szakaszok mentén.

Kettőtől hat éves korig a gyermekek

„a világot a maguk számára szimbólumok, vagyis képzeleti képek, szavak és gesztusok segítségével képesek leképezni. A tárgyaknak és az eseményeknek már nem kell jelen lenniük, hogy gondolni lehessen rájuk, de a gyerekek gyakran nem képesek

³ D. W. WINNICOTT: *Játszás és valóság*. Budapest, Animula, 1999. 103.: „Az anya és csecsemője, a gyermek és családja, az egyén és az őt körülvevő társadalom vagy világ közötti potenciális tér a bizalomhoz vezető élményektől függ. Úgy tekinthetünk rá, mint az egyén számára szent helyre, amelyben az megtapasztalja a kreatív életet.”

⁴ Bruno BETTELHEIM: *A mese bűvölete és a bontakozó gyermeki lélek*. Szombathely, Corvina, 2004, 155.

⁵ BIMBÓ Zoltánné: *Tükröződő Holdmesék*. Eger, Ignác Könyvkiadó, 2003. 16. és BETTELHEIM, i. m. 160.

⁶ Uo., 160.

saját nézőpontjukat másokétól megkülönböztetni, könnyen áldozatául esnek a felszíni látszatnak, és sokszor összekeverik az oksági viszonyokat.”⁷

Hat éves kor után, egészen tizenkét éves korig a gyermekek mentális műveletek elvégzésére válnak képessé, amelyek tulajdonképpen egy logikai rendszerbe illeszkedő, belsővé tett cselekvések. A műveleti gondolkodás lehetővé teszi, hogy a gyermekek tárgyakat és cselekvéseket fejben összerakjanak, szétválasszanak, sorba rendezzenek és átalkítsanak.⁸ Ez a munka a gyermekek tudatában még mindig képalkotással történik meg. A kutatók számára egyelőre kérdés az, hogy hány éves kortól tudják a gyermekek megkülönböztetni azt, hogy a képek, amiket létrehoznak, külsők vagy belsők, pl. hogy tévénézés közben egy ablakon át a valóságot vagy egy kitalált világot látnak-e.⁹ A megszerzett tapasztalatot a lassan kialakuló emlékezet őrzi meg, és kb. három éves kor az, amelytől számolhatunk vele.

A három fontos emlékezeti stratégia, amelynek a fejlődését intenzíven tanulmányozták, az ismételtetés, a szervezés és a kidolgozás (elaboráció).¹⁰ Az első kettő mikéntje nyilvánvaló, a harmadik stratégia, a **kidolgozás (elaboráció)** olyan folyamat, amelynek révén a gyermekek két-három megjegyzendő dolog között kapcsolatot alakítanak ki vagy azonosítanak be.¹¹

A gyermek kognitív fejlődésével párhuzamosan zajlik lelki-spirituális fejlődése, amelynek a közösség számára is érzékelhető oldala a vallásos fejlődése. E szakaszokat is sorra vesszük azzal a megjegyzéssel, hogy „a személyiség minden életkorban megbonthatatlan egész”.¹² Megközelítési módunkban elsősorban C. G. Jung Én-pszichológiáját (Jung, 1976), illetve E. Neumann Én-lépcsőit vesszük figyelembe. Jung szerint az Én (Selbst = Ösváló) minden lelki jelenség foglalata, mely egységes és egyedi minden emberben. E. Neumann pedig úgy írja le a gyermeki fejlődést, mint az egyéni és az archetipikus feszültségében lezajló folyamatot. A kollektív tudattalan, mint az emberi tapasztalatok összességének tárháza, befolyásolja minden ember életútját és fejlődését. A gyermek fejlődése során végigjárja az emberi tudatfejlődés állomásait.

A fejlődési állomások vagy fokok az Én-lépcsők, amelyekhez az életkort és korszakot Gisela Broche illesztette. Szerinte a gyermek pszichéje a következő lépcsőkön „lépdel végig”:

1. A fallikus-ktonikus énlépcső

a) Vegetatív.....kb. 3/4 év

b) Állati.....kb. a 3. év végéig

⁷ Ch. S. CARVER – M. SCHEIER: *Személyiségpszichológia*. Budapest, Osiris Kiadó, 2002. 350.

⁸ Uo. 350.

⁹ Uo. 449.

¹⁰ Uo. 448.

¹¹ Uo. 489.

¹² SALAMON Jenő: *A megismerő tevékenység fejlődéslélektana*. Nemzeti Tankönyvkiadó, 2003. 9. kiadás, 55.

2. A mágikus-fallikus énlépcső.....kb. az. 5. életévig,
3. A mágikus-harcias énlépcsők.....egymást követően
4. A szoláris-harcias énlépcső..... a 6. életévig
5. A szoláris-rationális énlépcső.....a 4. lépcsőhöz kapcsolódva;határozottan csak a kamaszkorban fejlődik ki. Ez a lépcsősor a gyermeknek a lelki matriarchátusból a lelki patriarchátusba való útját írja le.¹³

Bennünket főleg a középső szakaszok érdekelnek, hisz ez elsősorban a történetekkel való találkozás kora. A 2. és 3. szakaszban, az anyához még nagyon közel, a gyermek a világot mágikus szemmel nézi, hiszen neki a világ, abban a családjá, élettere mágikus hely, ahol mágikus dolgok történnek, és ő is mágikus cselekedetekkel befolyásolhatja leginkább ezt a világot. Ebben a fokozatban a kisgyermek Énje nem helyezi magát szembe a külvilág tárgyaival, még él benne az egységvalóság élménye. Szüksége van rítusokra, amelyek által kommunikál a külvilággal, s amelyek szabályozzák és elRENDEzik a világot körülötte. Ez az az időszak, amikor a gyermekben megerősödik az empátia képessége, amit a nyelv és egyéb szimbólumrendszerek egyre kifinomultabb használata hoz magával. „A nyelv lehetővé teszi, hogy a gyerekek olyan emberek iránt is érezzenek empátiát, akik verbálisan, látható érzelmek nélkül fejezik ki érzéseiket, vagy akik éppen nincsenek jelen. A mesékből, képekből vagy a televízióból közvetett módon szerzett információk alapján olyan emberekkel is képesek együtt érezni, akikkel sohasem találkoztak.”¹⁴

A 4. és 5. Én-lépcső az apához közelíti a gyermeket, ahol már a harcok, küzdelmek fogják a mesék zömét meghatározni. A világ immár nem csak CSODÁlatos, hanem veszélyes hely is, ahol küzdeni kell, és elhatárolódni. Az énhatárok ezzel erősödnek és az ÉN fejlődését nagyban segítik. A lépcsőkön való haladás azonban nem zökkenőmentes, sem a gyerek, sem a család vagy külvilág szempontjából, gondoljunk csak a függés-önállóság kettősségére, amely a fejlődés során rengeteg feszültség forrása.

Érdekes szempont ebben a gondolkodásban, hogy a gyermek tudatának - Énjének transzcendens funkcióját veleszületettnek veszi, csak a megnyilvánulási formákra kell igazából rávezetni a körülötte élőknek. A transzcendens funkció az, amely a szimbólumokat „értő kézzel használja”, hogy feszültséget oldjon, és a világban a saját helyet segítsen megtalálni. Fontos tapasztalat, hogy küszöbhelyzetekben, ahol lépni kell egyik fokról a másikra, a kollektív tudattalan befolyása felerősödik, és a szimbólumtevékenység fokozódik mindaddig, míg a krízis meg nem oldódik, és gyermek a tudatosság egy magasabb szintjére nem lépett.

Gabrielle Ramin és Hilarion Petzold a *Gyermekek integratív terápiája*¹⁵ c. munkájában arra mutat rá, hogy ha a gyermek a szimbólumnyelvet, a fantáziát és a mágikus gon-

¹³ Uo. 55.

¹⁴ M. COLE – Sh. R. COLE: *Fejlesztélektan*. Budapest, Osiris Kiadó, 2003. 2. kiad. 415.

¹⁵ H. PETZOLD – G. RAMIN: *Gyermekek pszichoterápia*. Budapest, Osiris Kiadó, 2002. 291-292.

dolkodást teljesen elnyomja a racionalitás és a formális logika javára, akkor a személyiség-fejlődés lelassul, vagy éppen le is áll, és nem tud integrált, felnőtt ÉN kialakulni. Az enfejlődés megreked.

Ilyenkor történhet meg, hogy valaki szomjan hal – a forrás vize mellett. Amikor azonban sikeres és EGÉSZSÉGES a fejlődés, akkor Winnicott megfogalmazásával élve „*kialakul az érzéseink és a gondolataink összességéért érzett felelősségvállalás képessége. Az 'egészséges' szó szorosan kapcsolódik az integráció mértékéhez, hiszen ez teszi lehetővé, hogy a felelősségvállalás megtörténjen.*”¹⁶ Egészséges, felelősséget vállaló felnőttek pedig egészséges vagy egészségüket újra megtaláló gyermekekből nőhetnek fel. Közelmúltban végzett kutatások alapján kijelenthetjük, hogy a történetmondás, amely lényege szerint olyan, mint egy rítus¹⁷ – többek között – arra is jó, hogy gyermekeknek segítsen egészségüket megtartani vagy újra megtalálni.

A kulturális nézőpont azonban a fejlődés forrásaihoz két továbbit tesz hozzá, a gyerek közösségébe tartozó más emberek *aktív* hozzájárulását, illetve a tágabb értelemben vett társadalmi csoport történelme folyamán felhalmozott kulturális „életterv”-et, mely minden társadalomnak sajátja, ezért univerzális.¹⁸ A bibliai történet ebben a megértési környezetben különleges erővel bír, mert a gyermek számára Isten akarata által „keretezett” élettervet nyújt. Ez nyilván több, erősebb és hosszabb távra szólhat, mint a társadalom által keretezett életterv, hiszen míg az utóbbi a társadalmi változásokkal változik, az Isten akarata által keretezett nem, tehát nagyobb biztonságot nyújthat.

3. Harmadik lépésként, az előzőekből kiindulva, megvizsgáljuk, mit okozhatnak a bibliai történetek, miközben mi meséljük, a gyermekek pedig hallgatják őket, figyelembe véve Molly Salans, amerikai pszichoterapeuta véleményét, aki „homeopátiikus gyógymodnak” nevezi a történetmondást.¹⁹

Először is képalkotásra ösztönzi a gyermekeket, ami stimulálja és fejleszti az agyat és az elmét, valamint a képalkotás meg is nyugtatja őket, mert lezajlik az elaborációnak nevezett folyamat is, melyben a feszültségeiket, szorongásaikat, vágyaikat, dühüket feldolgozhatják.²⁰ Kreativitásuk megerősödik, magabiztossá válnak (el tudom képzelni –

¹⁶ D. W. WINNICOTT: *A kapcsolatban bontakozó lélek*. Budapest, Új Mandátum Könyvkiadó, 2004. 175.

¹⁷ RAFFAI J.: *A magyar mesemondás hagyománya*. Budapest, Hagymányok Háza, 2004. 19.

¹⁸ M. COLE – Sh. R. COLE: *i. m.* 83. A történeteket tehát bátran tekinthetjük „életterveknek”, amelyekkel ellátjuk (vagy nem) az életbe induló gyermeket. Elmondásukkal megóvjuk vagy megszabadítjuk a gyermeket a céltalan, tervek nélküli sodródástól. „*A kulturális nézőpont szerint a kontextus teszi összefüggővé a fejlődés egyébként különálló forrásait a többiekkel folytatott mindennapi interakciókban. A kontextusok mentálisan forgatókönyvek formájában reprezentálódnak. A forgatókönyv olyan fogalmi struktúra, amelyik a cselekvést vezérli, eszköz az emberek közötti együttműködésben, és keretet nyújt a többi kontextusban is használható elvont fogalmak kialakításához. A kultúra határozza meg a gyerekek által megismerhető kontextusok és forgatókönyvek körét és gyakoriságát, a különféle tevékenységek kapcsolatát és a gyerekek által betölthető szerepeket – ezáltal közvetíti a társadalom hatását a mentális fejlődésre.*”

¹⁹ M. SALANS: *Storytelling with Children in Crisis*. London and Philadelphia, Jessica Kingsley Publishers, 2004. 181.

²⁰ VEKERDY T.: *Gyerekek, óvodák, iskolák*. Kaposvár, Saxum, 2001. 4.kiad. 74.

meg tudom oldani), a felismerések, ráismerések, új agyi kapcsolatok pedig endorfint termelnek, örömet okoznak. Nem fárasztó, hanem felüdítő, szórakoztató elfoglaltság a gyermekeknek történetet hallgatni, ezért is ragaszkodnak hozzá olyan kitartóan, hogy történetet hallgassanak, ha csak tehetik.

A kreativitás, az örömszerzés mellett a történetek „rendet” is visznek a gyermek számára kaotikusnak és ijesztően összefüggéstelennek mutakozó világba, hiszen a történetek hőseinek a győzelme „a Rend győzelme is egyben, útjának elmesélésével a világ – rend alapjait teremtik újra és újra.”²¹ Összeszedettséget kölcsönöznek mind elmondójuknak, mind hallgatójuknak, hiszen a történetmondás egy sajátos gondolkodásmódot feltételez, amelyben a történetek elmondása megismerő magatartást és jelentéskonstruáló hatalmat ajándékozik a résztvevőknek. Van olyan felfogás is, hogy a „kimondásnak, az elmondásnak oly annyira teremtő ereje van, hogy az akár kizárólagosságig fokozódó: a világ csak a történetekben vagy történetek által létezik.”²²

Ha a gyermek az értékek felismerésében van elakadva, akkor a történetek hallgatásakor a gyermek abból tanul, hogy a történetben az értékeket működésük közben „látja”, hallja.²³ Bruno Bettelheim lélekből fakadó szavai témánkkal kapcsolatban:

*Hasonlíthatjuk a mesehallgatást, a mese képeinek befogadását a magvetéshez: ezeknek csak egy része ver gyökeret a gyermek agyában. Egy részük közvetlenül, tudatos szinten kezd hatni, mások a tudattalanban indítanak be bizonyos folyamatokat. Mások hosszú ideig passzívan várakoznak, mígnem a gyermek eléri azt a fejlettségi szintet, amikor ezek a képzetek is gyökeret verhetnek az elméjében, és ismét mások egyáltalán nem vernek gyökeret. De a jó talajba hullott magvakból gyönyörű virágok és sudár fák sarjadnak – azaz elfogadhatnak fontos érzelmeket, elősegítenek felismeréseket, táplálják a reményt, és csökkentik a szorongást –, s ezáltal mind pillanatnyilag, mind hosszabb távon gazdagítják a gyermek életét.*²⁴

A történetek, mesék gyermekekre gyakorolt viselkedés- és jellemformáló hatását nem csak a laikus tapasztalat állapítja meg, hanem a tudomány is. A kutatók szerint a viselkedést és a jellemet a nyelv és a gondolkodás befolyásolja nagymértékben, mégpedig a gondolkodást strukturáló, asszociációkat létrehozó gondolati elemek tartalma és ismétlésük gyakorisága. Az asszociáció létrejöttéről és maradátságáról Eliot R. Smith és Diane M. Mackie *Szociálpszichológia* c. munkájukban így fogalmazznak:

„Asszociációk jöhetnek létre két kognitív reprezentáció jelentésének hasonlóságából – ahogy a lopás, valamint a becselenség fogalma közötti hasonlóság esetében

²¹ LOVÁSZ A.: *A mesélő ember*. In *Közelítések a meséhez*. Szerk. BÁLINT Péter, Debrecen, Didakt, 2004. 35. és SALANS: i. m. 181.

²² LOVÁSZ: i. m. 47. és BICZÓ G.: *Népmese és a modernizáció kapcsolata*. In *Közelítések a meséhez*. Szerk. BÁLINT Péter, Debrecen, Didakt, 2004. 129.

²³ R. FISCHER: *Tanítsuk gyermekeinket gondolkodni erkölcsről és erényekről*. Budapest, Műszaki Könyvkiadó, 2003. 15.

²⁴ BETTELHEIM: i. m. 159.

történt. Azonban egymással nem rokon gondolatok is asszociálódhatnak, ha sokszor együtt gondolunk rájuk. ... Ha egyszer létrehozunk egy asszociációt, az összekapcsolja a két kognitív reprezentációt... Ha az összekapcsolt reprezentációk bármelyike eszünkbe jut, eszünkbe jut általában a másik is.”²⁵

Ha pozitív asszociációkat szeretnénk rögzíttetni, pozitív gondolat elemeket kell gyakran emlegetnünk a gyermekeknek, hogy ha eljön az ideje, és szükség lesz rá, hamar elő tudják hívni a memóriájukból. Az asszociációk megértett motívumokká szerveződnek, amelyek mentén a gyermek viselkedése megszilárdul, és a kívülről hallott erkölcsi „értékek” belsővé lesznek.²⁶ Az elmondott történet, a mese értékközvetítőként mutatkozik meg, amikor bemutatja az adott nép kultúrájának elképzeléseit arról, hogy „*mi jó, és mi rossz, mi helyes, és mi helytelen, mi kívánatos, és mi elutasítandó. Ezek segítenek kiértékelni a történéseket, a tárgyakat és az embereket, ezek határozzák meg, hogyan lássuk a világot.*” A mese tehát, mint a megértő létmód egy kivételes „formája” felfogható a valóságot felölelő kultúradiskurzus epilógusaként.²⁷

A gyermek „RENDBen vagyok” érzését szervesen alkotja azon képességébe vetett bizalom, hogy az események kimenetelét befolyásolni tudja. Ezt nevezte el Bandura 1986-ban *énhatékonyágának*, s ez szoros kapcsolatban áll majd a kudarckezelési technikákkal, azaz, hogy a gyermek hogyan tud majd veszíteni.²⁸

Meg kell jegyeznünk még, hogy megrendítő erejük van a történeteknek, ami az érték őrzés és életre hívást illeti. Ha egy gyermek ősei nyelvjárásban beszéltek, és a történet annak a nyelvjárási területnek az egyik története, akkor a generációkkal később, abban a nyelvjárásban elmondott történet előhívja a gyermek képességét, hogy abban a nyelvjárásban beszéljen, mondjon történeteket.²⁹

4. Összegzés: a történetmondás a felnőtt oldaláról: kapcsolatteremtés és preventív gondozás a gyermekkor egésze alatt; a gyermek lelki immunrendszerének megerősítésére, a lehetséges elakadások megelőzésére használhatja, így preventív lelkgondozást végezhet, hogy ne is legyen szükség a terápiásra. Ha a felnőtt ismeri a gyermek fejlettségi szintjét, akkor könnyebben választ, és mond el a gyermekhez illő történetet. A Szentírásból fokozott figyelemmel kell válogatni, mert azok bizony nem gyermekeknek írt történetek, de nagyon sok történet segítőtje, lelki és szellemi szomját oltója lehet a kisebbeknek. Lovász Andrea a mesék birodalmát ismerve fogalmazza meg, hogy a mi feladatunk az, hogy a történetek és a mesék átélésével, mint egyfajta lelki, szellemi tréninggel segítsük a

²⁵ E. R. SMITH – D. M. MACKIE: *Szociálpszichológia*. Budapest, Osiris Kiadó, 2002. 143.

²⁶ BALOGH T.: *Lélek és játék*. Budapest, Akadémiai Kiadó, 2001. 21.: „*A hatékony motívumok csak a megértett motívumokból fejlődhetnek;*”

²⁷ N. KOLLÁR K., SZABÓ É.: *Pszichológia pedagógusoknak*. Budapest, Osiris Kiadó, 2004. 43. és BICZÓ: *i. m.* 32.

²⁸ M. COLE – Sh. R. COLE: *i. m.* 243.

²⁹ RAFFAI: *i. m.* 77.

gyermeket, hogy létében nem veszélyeztetve, ezért kockázat nélkül, de gyakorolja a gonosz hatalmak fölötti fortélyok hatékonyságát, és saját pszichikus erőivel merjen szembe szállni a mesebeli gonosszal, mintegy előjátszva a realitás világában reá váró konfrontációkat.³⁰ Befejezésül meg kell jegyeznünk, hogy előfordulhat, hogy a gyermek figyelmetlen lesz, pedig mi a történeteket a tőlünk telhető legnagyobb beleéléssel és hitelességgel meséljük. Ne keseredjünk el, a figyelmetlenség nem elbeszélő technikánknak, hanem saját gondolatainak és érzelmi konfliktusainak szól: befelé figyel.³¹ S a történeteink remélhetőleg éppen arra lesznek alkalmasak, hogy megoldja őket. Ha ez a legkisebb mértékben is megtörténik, elértük a célt, amit magunk elé tűztünk az út elején: nem kell eszköztelenül, szégyenkezve kerülnünk annak a gyermeknek a tekintetét, aki saját kis élete talán nem is tudatosuló válságaiban tőlünk kér segítséget. Tovább mesélhetünk neki. Folytatása következzék, egy újabb korty, csupor, serleg, kupa tiszta vízzel az örök élet forrásának a vizéből.

Felhasznált irodalom

1. BALOGH Tibor: *Lélek és játék*. Budapest, Akadémiai Kiadó, 2001.
2. BÁLINT Péter: *A meseszöveg változatai*. Debrecen, Didakt, 2003.
3. BÁLINT Péter: *Közelítések a meséhez*. Debrecen, Didakt, 2004.
4. BARDOS György: *Pszichovegetatív kölcsönhatások*. Budapest, Scolar Kiadó, 2003.
5. BETTELHEIM, Bruno: *A mese bűvölete és a bontakozó gyermeki lélek*. Szombathely, Corvina, 2004.
6. BIMBÓ Zoltánné: *Tükröződő Holdmesék*. Eger, Ignác Könyvkiadó, 2003.
7. CARVER, Charles S. – SCHEIER, Michael F.: *Személyiségpszichológia*. Budapest, Osiris Kiadó, 2002.
8. COLE, Michael – COLE, Sheila R.: *Fejlődéslelektan*. Budapest, Osiris Kiadó, 2003, 2. kiadás.
9. CLINEBELL, H. : *Basic Types of Pastoral Care and Counseling*. Nashville, Abingdon. 1984.
10. FISHER, Robert: *Tanítsuk gyermekeinket gondolkodni erkölcsről és érényekről*. Budapest, Műszaki Könyvkiadó, 2003.
11. FISHER, Robert: *Tanítsuk gyermekeinket gondolkodni Történetekkel*. Budapest, Műszaki Könyvkiadó, 2002.
12. FOWLER, J.: *Stages of Faith*. San Francisco, Harper, 1995.
13. KENDE B. Hanna: *Gyermekpszichodráma*. Budapest, Osiris Kiadó, 2003.
14. MÉREI Ferenc – V.BINÉT Ágnes: *Gyermeklelektan*, Budapest, Gondolat, 1978.
15. M. KOMÁROMI Gyöngyi – VAJDA Péter: *Civilizáció és kultúra*. Keszthely, Életfa Alapítvány, 2000.

³⁰ LOVÁSZ Andrea: *A tizenharmadik tündér*. In *Közelítések a meséhez*. Szerkesztette BÁLINT Péter, Debrecen, Didakt, 2004. 39.

³¹ MURÁNYI-KOVÁCS Endréné, KABAINÉ HUSZKA Antónia: *A gyermekkori és a serdülőkori személyiségzavarok pszichológiája*. Budapest, Nemzeti Tankönyvkiadó, 1998. 112.

16. MURÁNYI-KOVÁCS Endréné, KABAINÉ HUSZKA Antónia: *A gyermekkori és a serdülőkori személyiségzavarok pszichológiája*. Budapest, Nemzeti Tankönyvkiadó, 1998.
17. N. KOLLÁR Katalin, SZABÓ Éva: *Pszichológia pedagógusoknak*. Budapest, Osiris Kiadó, 2004.
18. PETZOLD, Hilarion – RAMIN, Gabrielle: *Gyermekpszichoterápia*. Budapest, Osiris Kiadó, 2002.
19. RAFFAI Judit: *A magyar mesemondás hagyománya*. Budapest, Hagyományok Háza, 2004.
20. RANSCHBURG Jenő, Dr.: *Az én... és a másik*. Budapest, Okker, 2003.
21. RANSCHBURG Jenő, Dr.: *Pszichológiai rendellenességek gyermekkorban*. Budapest, Nemzeti Tankönyvkiadó, 2002, 4. kiadás.
22. RANSCHBURG Jenő – POPPER Péter: *Személyiségünk titkai*. Budapest, RTV – Minerva, 1978.
23. RANSCHBURG Jenő: *Szeretet, erkölcs, autonómia*. Budapest, Gondolat, 1984.
24. RÜEDI, Jürg: *Bevezetés az individuálpszichológiai pedagógiába*. Budapest, Animula, 1998.
25. SALAMON Jenő: *A megismerő tevékenység fejlődéslélektana*. Budapest, Nemzeti Tankönyvkiadó, 2003.
26. SALANS, Molly: *Storytelling with Children in Crisis*. London and Philadelphia, Jessica Kingsley Publishers, 2004.
27. SMITH, Eliot R. – M. MACKIE, Diane: *Szociálpszichológia*. Budapest, Osiris Kiadó, 2002.
28. VAJDA Zsuzsanna: *Lélektankönyv*. Budapest, Műszaki Könyvkiadó, 2001.
29. VEKERDY Tamás: *Gyerekek, óvodák, iskolák*. Kaposvár, Saxum, 2001, 4. kiadás.
30. WINNICOTT, D. W.: *Játszás és valóság*. Budapest, Animula, 1999.
31. WINNICOTT, D. W.: *A kapcsolatban bontakozó lélek*. Budapest, Új Mandátum Könyvkiadó, 2004.
32. http://www.biblia.hu/biblia_k/k_1 megnyitva 2016-09-12-én.

Útmutató szerzőinknek

A *Studia Universitatis Babeş-Bolyai, Theologia Reformata Transylvanica* c. folyóirat szerkesztősége publikálásra elfogad a teológia vagy a vallásoktatáshoz és egyházi segítő foglalkozáshoz kapcsolódó tudományágak tárgykörében írott tudományos dolgozatokat, tanulmányokat.

A szerkesztőségnek jelenleg nem áll módjában szerzői díjat fizetni a beküldött cikkekért, a szerzők tiszteletpéldányt kapnak.

A *Studia* évente kétszer jelenik meg (júniusban és decemberben), leadási határidő nincs, de a február 1. előtt leadott cikkek az első, a szeptember 1. előtt leadottak pedig a második számban jelennek meg.

A cikkeket elektronikus formában (RTF formátumú állományban) kérjük elküldeni a következő email címre: **studia@rt.ubbcluj.ro**. Kérjük szerzőinket, hogy a cikkben **ne tüntessék fel nevüket**, a szövegen végezzenek helyesírás-ellenőrzést, és a következő formai és tartalmi követelmények szerint készítsék el azt:

- a. A szöveg tagolása áttekinthető legyen. A címetek lehetőleg arab számokkal lássák el: 1., 1.1., 1.2.1. stb.
- b. Kerüljék az alapszöveg túlzott formázását (lehetőleg csak a szükséges kiemelések legyenek, dőlt betűvel). A címetek nem kell formázni, rangjukra a számozásból következtetni lehet.
- c. A főszövegben mindig magyar nyelvű idézetek szerepeljenek, az idézet eredeti változatát lábjegyzetben közöljék. Használják a magyar idézőjeleket: „”. Az idézetek szövegét szedjék dőlt betűvel. A három mondatnál hosszabb idézeteket kérjük külön bekezdésben, jobb- és baloldali behúzással kiemelve közölni.
- d. A lábjegyzetek a következő minták szerint készüljenek:
 - Monográfiából való idézet esetén: Gleason L. Archer: *Az ószövetségi bevezetés vizsgálata*. Keresztyén Ismeretterjesztő Alapítvány, Budapest, 2004. 155.
 - Folyóiratban megjelent tanulmányból való idézés esetén: Molnár János: *A Tízparancsolat*. In: *Studia Universitatis Babeş-Bolyai, Theologia Reformata Transylvanica*, 54. évf., 2008. 1–2. szám. 7–34.
 - Tanulmánykötetben szereplő írásra való hivatkozás esetén: Marton József: *Ökumené Dél-Erdélyben 1940 és 1944 között*. In: Lészai Lehel (szerk.): *Emlékkönyv dr. Gálfy Zoltán 80. születésnapjára*, Kolozsvár, 2003. 123.
 - Lexikonban szereplő szócikk esetén: Katalin Péter: *Francisc David (szócikk)*. In: Owen Chadwick (szerk.): *Oxford Encyclopedia of Reformation*. Oxford University Press, New York – London, 1999. I. k. 148.

- Levéltári forrásokra való hivatkozás esetén: Nagy Ferenc: *Helyzetkép a Dél-Erdélyben maradt Református Anyaszentegyház életéről a II. bécsi döntéstől 1943. május 5-ig*. Magyar Országos Levéltár (MOL), K 610 (Sajtó levéltár), 91. cs. (Dél-Erdélyi Adattár), VI/11. 11.
- Elektronikus forrásokra való hivatkozás esetén: Benkő Levente: Magyar nemzetiségpolitika Észak-Erdélyben, 1940–1944.
http://www.xxszazadintezet.hu/rendezvenyek/korrajz_2002_konyv-bemutato/benko_levente_eloadasa.html (utolsó megtekintés: 2009. július 31.).

A közölni kívánt cikkek legkevesebb 3, legtöbb 40 oldalasak lehetnek (1 oldalt A4-es papírmérettel, mindenütt 2,5 cm margóval, 12 pontos betűmérettel és másfeles sorközzel kell számítani).

A cikk végén közöljék a felhasznált irodalmat.

A folyóiratban recenziók is publikálhatók, ezek terjedelme nem haladhatja meg az öt oldalt. Köszönettel fogadjuk az új, nem ismert, a teológia, vallásoktatás vagy lelkigondozás terén áttörő eredményeket ismertető munkák bemutatását. A recenzió elején közölni kell a méltatott könyv összes adatait (szerzők, szerkesztők, cím, kiadó, helység, évszám, oldalszám), és mellékelni kell a beszkenelt borítót.

Amennyiben a szöveg héber és görög betűs szöveget is tartalmaz, csatolják a betűtípusokat is. Ha a szövegben képek, ábrák szerepelnek, azokat külön, nagy felbontású (legalább 150 dpi) JPEG képként csatolják.

A szöveghez legalább tízsoros angol nyelvű kivonatot is csatolni kell, mely tartalmazza a cikk angol címét, és legalább öt kulcsszót. Bármilyen nyelven íródjon is a cikk, kérjük csatolják a cikk magyar, román és angol címét.

Amennyiben először közöl lapunkban, az abstract mellé írjon egy egysoros leírást önmagáról (akadémiai cím, munkahely, foglalkozás) és egy email címet.

A szerkesztőségbe való beérkezésük után a cikkeket elküldjük a szaklektoroknak. (Ezek listáját lásd a borító második oldalán.) A lektorálás névtelenül történik (blind review), egy cikket két szaklektor lektorál. Előfordulhat, hogy a lektorok bizonyos jobbításokhoz kössék egy-egy cikk megjelenését, javaslataikat a szerkesztőség megküldi a szerzőknek, a javított változatnak 14 napon belül kell visszaérkeznie. Amennyiben a szerző túllépi a megengedett határidőt, a cikk már csak a következő számban jelenhet meg.

A lektorálás után a cikkeket betördeljük és korrektúrázzuk, a nyomtatás előtt a szerzők PDF formátumban kefelelyomatot kapnak írásaikról, majd 48 órán belül emailen közölniük kell, hogy az a megadott formában megjelenhet. A szerző jóváhagyása nélkül a cikk nem jelenhet meg a folyóiratban.

A folyóirat megjelenése után a szerzők postán kapják meg, vagy személyesen vehetik át tiszteletpéldányaikat. A lap online változatban is megjelenik, ez már nyomtatás előtt elérhető a http://studia.ubbcluj.ro/arhiva/arhiva_en.php címen.

Instructions for Authors

The editorial board of the *Theologia Reformata Transylvanica* series of the *Studia Universitatis Babeş-Bolyai* journal accepts for publishing scientific papers regarding the fields of theology, religious education or pastoral care.

The financial status of the journal does not allow to pay the authors for the contributions, but every contributor gets a free copy of the issue in which his article was published. *Studia* is issued twice a year (in June and in December), there is no deadline for the articles, but every contribution sent to the board before February 1 will appear in the first, and those sent before September 1 will appear in the second issue.

Articles should be sent electronically, via email (in Rich Text Format) to the following address: studia@rt.ubbcluj.ro. We kindly request our authors not to mention their names in the article, to do a proofreading of the text, and to respect the following format and content parameters.

a. The division of the text should be a logical one. Titles should be marked with Arabic numerals: 1., 1.1., 1.2.1. etc.

b. Authors should avoid exceeded formatting of the text (only the important highlights should be formatted with italics). Titles should not be formatted, since their level can be found from their numbering.

c. Text should contain quotes translated in English. The original quote should be mentioned – if necessary – in footnotes. Use typographers quotes: “ ”. Quotes should be highlighted with italics. Those which are longer than 3 sentences should be written in a separate paragraph and indented from left and right.

d. References to books and articles have to be placed in the footnotes. Please add a bibliography at the end of the article. The last name of the author(s) should be written in Small Caps, the initial of the first name followed by a period, in the position where it appears in the document (in front or after the name). The title of the book, periodical or volume in italic. The title of an article, the title of a study in a volume or periodical, etc. between quotation marks. For volumes the editors should be specified before the title, the names of the editors followed by (ed.), (eds.) in English and Italian articles, (Hg.), (Hgg.) in German articles, (éd.), (éds.) in French articles. Do not use a colon after in. Do not use p., pp., etc. before page numbers. The series should be specified only for important theological series of publications. Do not specify the publisher. For references to websites use the full URL followed by the date: <full URL> [date accessed].

Books:

J. GNILKA, *Das Matthäusevangelium*, I, HThK I/1, Freiburg–Basel–Wien, 1986, 9–12.

C. K. BARRETT, *The Gospel according to St. John*, London, 21978, 435.

Articles from periodicals, collective volumes and festive volumes (Festschriften):

J.-N. ALETTI, “*Jn 13 – Les problèmes de composition et leur importance*”, in *Bib*, 87, 2006, 263–272 (264).

M. PESCE, “*Il lavaggio dei piedi*”, in G. GHIRBERTI (ed.), *Opera Giovannea*, Torino, 2003, 234.

H. GESE, „*Natus ex virgine*“, in H. W. WOLFF (Hg.), *Probleme biblischer Theologie*. Festschrift G. von Rad, München, 1971, 75.

S. BROCK, “*Genesis 22 in Syriac Tradition*”, in P. CASETTI, O. KEEL, A. SCHENKER (éds.), *Mélanges Dominique Barthélemy. Études bibliques offertes à l’occasion de son 60e anniversaire*, Fribourg, Göttingen, 1981, 1–30.

Patristic works:

AMBROSIUS, *Expositio evangelii sec. Lucam II*, 87, PL 14, 1584D-1585A.

Once the full information on a book or article has been given, the last name of the author should be used. If you refer to several works of the same author, mention the short title after the first name (for example, Wolff, *Hosea*, 138), without any reference to the first note where the full title was given. Please avoid general references to works previously cited, such as *op. cit.*, *art. cit.*, *a.a.O.* Also avoid *f.* or *ff.* for “following” pages; indicate the proper page numbers. Do not use *see*, *Vgl.*, etc. unless absolutely necessary.

Submitted papers should have the length at least 3, at most 40 pages (pages should be formatted with A4 paper size, 2,5 cm wide margins on every side, font size of 12 pt and line spacing of 1,5).

The journal also accepts book reviews for publication, which should not be longer than 5 pages. Book reviews regarding new publications, which present recent results in the field of theology, religious education or pastoral care. The book review should start with the details of the presented publication (author(s), editor(s), title, publisher, place, year, number of pages) and the scanned image of the cover should be attached.

If your text contains Hebrew or Greek characters, please attach the fonts to your email. If the text contains images, please attach them separately in high resolution (at least 150 dpi) JPEG format.

Submitted text should have an at least ten lines long, English abstract, the English title of the publication and at least five keywords. Please also provide the Hungarian, Romanian and English translations of the title, regardless of the language of the article. First authors should write a one line description of their profession, occupation, workplace and contact email.

After we receive the submitted papers, we send them to the reviewers (see their list on the inside cover page). The board uses blind reviewing, one article is reviewed by 2

reviewers. It is possible that reviewers would request the author to improve the article, their suggestions will be sent to the author, and the revised version of the article should arrive in 14 days. If the author does not send back the revised version, the article will not be published.

After reviewing, the texts will be edited and proofread, the final version of the text will be sent in PDF format to the authors. This copy should be approved in 48 hours by the author. Without this approval, the article will not be published.

After the publication of the issue, contributors will receive a copy by regular mail or personally. The journal is also published in online version, which is available before printing at the link: http://studia.ubbcluj.ro/arhiva/arhiva_en.php.