

TARTALOM

<i>Dr. Kádár Zsolt</i> A periodikáról	3
--	---

MEDITÁCIÓ

<i>Steinbach József</i> Az üdvösség	5
--	---

ELŐADÁSOK, TANULMÁNYOK

<i>Dr. Jacques Matthey</i> Relevance of Edinburgh 1910	11
---	----

<i>Dr. Vladár Gábor</i> Kálvin megigazulástana a Római levélhez írt kommentárja alapján és az újabb exegetikai irodalom fényében	26
--	----

<i>Dr. Fekete Károly</i> Az Öreg Graduál teológiai tanulságai és üzenetei mai istentiszteleti életünk számára	42
---	----

<i>Dr. Petrőczy Éva</i> Házassági-válási kódex – puritán módra. Tarpai Szilágyi András: Libellus repudii et divortii Christiani (1667)	49
--	----

A múltfeltárás és megbékélés teológiai kérdései

<i>Dr. Fazakas Sándor</i> A bűn szociális kontextusban	56
---	----

<i>Dr. Ferenc Árpád</i> Fragmentumok egy posztmodern politikai etikához a megbékélés kontextusában. A tisztességes társadalom?	67
--	----

<i>Dr. Füstli-Molnár Szilveszter</i> Donatista tényezők a Magyar Református Egyház ekkleziológiai útkeresésében 1989/90 után	81
--	----

<i>Iszlai Endre</i> A Református Egyházak Világközössége megalakulásának teológiai súlypontjai	98
--	----

<i>Dr. Szűcs Ferenc</i> Anselmus „satisfactio” tanának érvényessége és reinterpretációja. Előzmények és következmények	110
--	-----

<i>Dr. Peres Imre</i> A helyettes áldozat és bűnbocsánat bibliai teológiai implikációi	120
---	-----

<i>Dr. Szenczi Árpád</i> A református tanítóképzés neveléstudományi alapjai	134
--	-----

<i>Dr. Kis Médea</i>	
Szuicidprevenció lehetőségei és terei lelkipásztorok körében	142
<i>Dr. Kaszó Gyula</i>	
Az öngyilkos magatartás és a lelkigondozás	165
<i>Dr. Pap Ferenc</i>	
„Reformátusok a kegyelem trónusánál.” Teológiai alapelvek és a mai magyar református istentisztelet kérdései.....	180
<i>Dr. Molnár Pál</i>	
Jogalkalmazási szempontok az egyházak jogi helyzetének új szabályozásához.....	193
HIVATALOS RÉSZ	
<i>Dr. Kádár Zsolt</i>	
Főtitkári jelentés	204
<i>Dr. Fekete Károly</i>	
Dr. Boross Géza Aranygyűrűs teológiai doktor.....	208
<i>Dr. Kádár Zsolt</i>	
Dr. Buzogány Dezső Aranygyűrűs teológiai doktor.....	210
<i>Dr. Kádár Zsolt</i>	
Németh Pál Aranyokleveles teológus.....	211
<i>Dr. Fekete Károly</i>	
Sepsy Károly Aranyokleveles teológus.....	213
<i>Dr. Kádár Zsolt</i>	
Az év könyve 2010.....	216

A PERIODIKÁRÓL

A Dunántúl református egyházi központja, Pápa adott otthont a Doktorok Kollégiuma 2010. évi plenáris ülésének, közgyűlésének és a szekcióüléseknek. A tudományos konzultáció sokféle szempontból tartalmas napjainak résztvevői megbizonyosodtak arról, hogy Pápa ismételten olyan református spirituális és tudományos centrummá vált, mely méltó háttérrel biztosított egyházunk doktori testülete programjainak lebonyolításához.

Pápa mellett egy európai és egy amerikai városban lezajlott, református szempontból kiemelkedően fontos esemény jelentette a tavaly augusztusban tartott ülések fókuszpontjait. Az európai reformáció és missziói küldetés tekintetében máig meghatározó skóciai Edinburgh épp száz évvel ezelőtt adott otthont az első világmissziói konferenciának. Erre az egyháztörténeti mérföldkőre emlékeztek a skóciai fővárosban, s ennek máig ható üzenetét elemezték a Doktorok Kollégiuma plenáris ülésén külföldi és hazai tudósok, a nemzetközi egyházi élet jelentős személyiségei.

A harmadik város, a Református Világszövetségből világközösséggé átszerveződő, kibővülő felekezeti mozgalom világkonferenciájának adott helyet. Az Egyesült Államokban lévő Grand Rapids egyetemi campusán több ezer résztvevővel zajlott az a missziói, teológiai, hitéleti és egyházszerkezeti témákban bővülködő nagygyűlés, melyről a pápai plenáris és a szekcióülések során több értékelő előadás, beszámoló, elemzés hangzott el.

Az utóbbi években egyházunkban is állandóan napirenden szereplő téma az az összetett teológiai problémakör, melyet a múltfeltárás és a megbékélés kölcsönös szükségességében és egymásra hatásában vizsgálunk. A rendszeres teológiai szekció e téma keresztyén etikai alapú áttekintésére vállalkozott. Ahhoz, hogy a múltfeltárás – a bűnbánat és a bűnbocsánat – megbékéléshez és kiengesztelődéshez vezessen, elengedhetetlenül fontos az objektív teológiai kutatás és a keresztyén etikai koncepció kialakítása. A Periodika mostani számában értékes tanulmányokat közlünk e bizonyára sokakat érdeklő tematikáról.

A tizenöt szekcióban folyó tudományos munka sok esetben azt is jelenti, hogy az egyes szekciók a Zsinat által meghatározott teológiai feladatok részletes kidolgozását vállalják fel. Különösen is nagy értékű munkát végez e téren a már fentebb említett rendszeres teológiai szekció mellett az új Énekeskönyv kidolgozásában meghatározó szerepet vállaló himnológiai szekció, vagy az egyházi törvényalkotási folyamatokat figyelemmel kísérő, a szekuláris jog terültén munkálkodó közösség: az egyházjogi szekció. A Generális Konvent által megszabott liturgiai egységesítés terén a Doktorok Kollégiuma gyakorlati teológiai szekciója mutat fel értékes és hasznosítható szempontokat. Az immár súlyos társadalmi kérdésként is jelentkező pszichés devianciák vonatkozásában mélyreható és eligazító tanulmányokkal jelentkezik a pasztorálpszichológiai szekció.

A Doktorok Kollégiuma történetének legutóbbi évtizedében immár hetedik alkalommal jelenhet meg a magyar református teológiai gondolkodás keresztmetszetét bemutató Periodikánk. Jó szívvel ajánlom mindazoknak e mostani kiadványunkat, akik tájékozódni szeretnének arról, hogy milyen aktualitások foglalkoztatják a magyar református teológiai közgondolkodást. Bizonyára a jelenben és a jövőben sok kutató számára ad majd megbízható forrásanyagot ez a kivitelében puritán, de tartalmában bőséges tudományos anyaggal szolgáló lapszám.

*Dr. Kádár Zsolt,
a Doktorok Kollégiuma főtitkára*

MEDITÁCIÓ

STEINBACH JÓZSEF

Az üdvösség

Bibliaolvasás: 2Korinthus 5,1–6,10

Alapige: 2Korinthus 6,1–2

„(1) Vele együtt munkálkodva¹ intünk is titeket,² úgy éljetelek, mint akik nem hiába kapták³ az Isten kegyelmét,⁴ (2) Mert ő mondja,⁵ »A kegyelem idején⁶ meghallgattalak,⁷ az üdvösség idején⁸ megsegítettelek,⁹ Íme,¹⁰ most van a kegyelem ideje!¹¹ Íme, most van az üdvösség napja!«”

Mi az üdvösség?

Olyan bibliai ige ez, amely teológiai szempontból nagyon fontos, hiszen a Szentírás üzenetének lényegét, az üdvösség kérdését hozza elénk; ugyanakkor nincs ennél nehezebb ige, mert nemcsak a ma embere számára, hanem az egyházban aktívan jelen lévő számára is megfoghatatlan, és nehezen konkretizálható az üdvösség jelentése.

Kövessük textusunk gondolatmenetét, bízva abban, hogy Urunk könyörül rajtunk, és a teológiai magasságokból földet érve érthetővé, megtapasztalhatóvá, valóságossá, hétköznapivá, mindennapivá, „világivá” teszi számunkra az üdvösséget.

Az üdvösség klasszikus definícióját a teljes bibliai üzenet alapján (mai textusunkat is beleértve) fogalmazták meg hittudósaink. Ez a meghatározás így hangzik: „Az üdvösség Isten jelenléte életünkben. Ebből fakad mindaz a jótétemény és áldás, amiben a Szentháromság Isten testünket és lelkünket a földön és az örökkévalóságban részesíti.”¹²

Ezek szerint az üdvösség Isten jelenléte!

Orosz Júlia operaénekesről azt tartották, hogy „gumitorkú”, azaz mindent képes elénekelni. Nem tartozott egyetlen klikkhez sem, nem függött senkitől. Istentől kapott tehetségéből és tőle nyert szorgalommal kimunkált szakmai tudásából élt. Azt nyilatkozta: „Minden a színpadon dől el, este hét és tíz között, amikor teljesen kiszolgáltatott vagyok, és csak az Úr Istenre számíthatok. Csak ő van mellettem, csak rá támaszkodhatok, de ő biztos támasz. Miközben énekelek, érzem, hogy ő cselekszik, nem én; azt adja, ami az övé, én csak eszköz vagyok! Csodálatos ez a tapasztalat.” A művésznő tulajdonképpen az üdvösség lényegét fogalmazta meg.

Az üdvösség Isten cselekvő jelenléte, kegyelmesen cselekvő jelenléte értünk! Az üdvösség Istennek az a cselekvése, amely által belenyúl az életünkbe, és adja azt, ami csak az övé.

Pál apostol egy ószövetségi prófétát idéz, Ézsaiást:¹³ „A kegyelem idején meghallgattalak, az üdvösség idején megsegítettelek.” Eredetileg az Isten bátorítja ezzel szolgáját, Ézsaiást. Pál biztatásul idézi ezt az ígét önmagának és a korinthusi testvéreknek, miközben kettejük viszonya tele van feszültségekkel. Ebből a mondatból egyértelműen kiderül,

hogy az üdvösség és Isten bennünket meghallgató és megsegítő cselekvése között szoros kapcsolat áll fenn.

Isten üdvösséges cselekvését úgy tapasztaljuk meg, hogy ő hall bennünket! Ez azt jelenti, hogy ő ismer bennünket, abban a valóságos helyzetben, amiben élünk. Hall bennünket. Tud rólunk. Ismeri örömeinket, vágyainkat, küzdelmeinket, harcainkat, kudarcainkat, bukásainkat, beleértve a hétköznapi apró, de mégis „óriási” történéseit. Hall bennünket. Jelen van közöttünk.

Isten nemcsak hall, azaz ismer bennünket, hanem meghallja, ha hozzá kiáltunk. Hall az Isten és meghall az Isten. Ez annyit tesz, hogy segít, segítségünkre siet. Merjünk hétköznapi történésekre gondolni. Amikor a mindennapok sűrűjében megakad az életünk, és megtapasztaljuk segítő jelenlétét, kisebb-nagyobb dolgokban egyaránt, az üdvösséges tapasztalat.

Isten hall (ismer), meghall (segít), és meghallgat, vagyis tökéletes akarata szerint teljesíti kéréseinket. Sok esetben nem akkor és nem úgy segít, ahogy mi azt kértük. Gyakran azt érezzük, hogy késett az Úr, vagy nem a várt módon segített (talán észre sem vettük cselekvését). Később azonban kiderül, hogy ő, aki minden tudás birtokában van, mindent szépen és jól intézett. Neki volt igaza. Az szolgált az igazi megoldást, ahogyan ő segített. Meghallgat, úgy, hogy az mindenben a mi javunkat szolgálja. Ő tudja igazán, mi szolgálja a javunkat.

Az üdvösség Isten kegyelmesen cselekvő jelenléte. Isten hall (ismer), meghall (segít), meghallgat (tökéletes akarata szerint segít) és megsegít (megvált). Gyönyörű fokozatok. Megsegít akkor, amikor már teljesen tehetetlenek vagyunk. Amikor olyan erővel állunk szemben, amelyek könyörtelenül legyőzhetnek, mert hatalmasabbak nálunk, és minden embernél. Megsegít, azaz megvált! Legyőzi a bűnt, betegséget és halált. Krisztusban Isten értünk kegyelmesen cselekvő jelenléte öltött testet. Ez az üdvösség. Ő tud rajtunk egyedül érdemben segíteni. Nem tüneti kezelést ad, hanem életünk alapvető problémáit orvosolja. Úgy segít meg, hogy megszabadít, megvált, örök életet ad, és új életet, amely láthatóvá lesz a földi életünkben.

Az üdvösség Istennek kegyelmesen cselekvő, szabadító jelenléte, amely Krisztusban valósult meg, és amely az egyetlen valóságos biztatás az ember számára. Biztatás és nem ámtás. Ezért tehát nem azt a kérdést kell feltennünk, hogy mi az üdvösség, hanem, hogy ki az üdvösség. Az üdvösség személyes kapcsolat az élő Istennel, és azzal, akiben ő megmutatta magát, a Jézus Krisztussal. Az üdvösség Isten-jelenlét, az üdvösség Krisztus, az üdvösség Isten áldása, jótéteménye, cselekvése értünk és általunk.

Hangsúlyozom, hogy az üdvösség fent részletezett tapasztalata nem elsősorban az egyén, hanem mindig a közösség, gyülekezet, egyház, Isten népének tapasztalata lehet, amelyből éppen az Isten jelenlétével áthatott közösség által részesülhet az egyén, és amely kihat a társadalomra és a világra.

Isten jelenlétéből számos jótétemény fakad!

Erről beszél Pál alapigénk előtt és után. A Korinthusi második levél ötödik és hatodik fejezete egy részletes tanítás az üdvösségről. Annak evilági és örökkévaló jellemzőiről. Arról, hogy az Isten jelenlétével áthatott élet, az üdvösséges élet mennyi áldással,

jótéteménnyel rendelkeznek a földön és az örökkévalóságban egyaránt. Tömondatokban csak utalok ezekre.

– Az üdvösséget nyert élet, azaz az Isten jelenlétével áthatott élet: új élet, újjászületett élet: „*Ezért ha valaki Krisztusban van, új teremtés az: a régi elmúlt, és íme, újjá lett minden*” (5,17).

– Az üdvösséget nyert élet megbékélt élet és megbékéltető élet. Békessége van Isten-nel, önmagával, és embertársaival: „*Krisztusban megbékéltette a világot önmagával..., és reánk bízta a békéltetés szolgálatát*” (5,19). Az ilyen emberek, gyülekezetek, közösségek látható emberi kapcsolatainak rendben vannak, nem suttogják, pletykálják, fűrik egymást. Ismét mondom, hogy világos legyen: a hívő embernek rendezettek az emberi kapcsolatai, házasságban, családban, munkahelyen, gyülekezetben...

– Az üdvösséget nyert élet nem testi szemekkel értékelő élet: „*mi ezentúl senkit sem ismerünk test szerint*” (5,16)... „*mert hitben járunk, nem látásban*” (5,7). A „hit szeme” nem az evilági, csak látható teljesítményen és érdekeken, valamint hatalmi pozíciók alapuló „értékekre” tekint. Nem azt jutalmazza, amit a társadalom jutalmaz, hanem észreveszi a látható mögött az elrejtett kincset, vagy éppen semmitmondó ürességet. A „hit szeme” örökkévaló értékek mentén tájékozódik.

– Az üdvösséget nyert élet nemcsak önmagának, hanem másoknak élő élet: „*Krisztus azért halt meg mindenkiért, hogy akik élnek, többé ne önmaguknak éljenek!*” (5,15). Hatalmas evangélium ez egy olyan korban, amikor mindenki önmagával van tele, és lényegében semmit sem törődik a másikkal, csak használja a másikat. Mindenki éli a saját érdekvezérelt életét, a saját tapasztalatait, elvei, kegyessége mentén, és a saját életét ráerőlteti a másokra. Szakszerűbben fogalmazva: az egyén a saját „kontextusát” abszolutizálja, és ráerőlteti a másokra. Arra képtelen, hogy a másik helyzetébe is belegondoljon, beleérezzen (empátia). Arra végképp tehetetlen, hogy ne csak önmagának, hanem a másoknak is éljen. Erre Isten Szentlelke tesz késszé. Az üdvösséget nyert élet ilyen, és ha önző világunkban valaki másoknak él, az üdvösség – tapasztalat. Aki azonban tud lemondani, hogy másokat meggazdagítson, az sokszorosát kapja vissza. Éppen ebben az „odaadásban” van az igazi boldogság titka.

– Az üdvösséget nyert élet a nyomorúságban is átéli és sugározza az Isten jelenlétének körülményektől független örömét. Pál a Korinthusi második levél hatodik fejezetében őszintén ír szenvedéseiről. De ez nem panasz, nyafogás, hanem az üdvösséget nyert ember vallomása arról, hogy a leghetlenebb helyzetben is megtapasztalható az Isten mindenre elégséges, üdvösséges jelenléte. Gyönyörű szerkezetben mondja el mindezt. Kilenc átértelmezés¹⁴ után kilenc erényt¹⁵ sorol fel, amellyel az Úr ajándékozta meg őt, hogy aztán kilenc ellentétben¹⁶ ragyogtassa fel az üdvösség diadalát minden élethelyzetben: „*mint halálra váltak, és íme, élők*” (6,9); „*mint szomorkodók, de mindig örvendők*” (6,10); „*mint akiknek nincsen semmijük, és akiké mégis minden*” (6,10).

– Az üdvösséget nyert élet evilági jellemzői mellett határozottan olvashatunk annak örökkévaló dimenzióiról is. Az apostol ezzel az üzenettel kezdi kifejteni gondolatait, még az ötödik fejezet elején, hiszen ez a legfontosabb (5,1–8). Az üdvösség valóságát megtapasztalhatjuk már ebben a világban. De ezek mind csak „előízei” annak az üdvösséges teljességnek, amelyben odaát lesz részünk, ahol Isten jelenlétét zavartalanul szemlélhetjük és tapasztalhatjuk. Pál két, egymásba fonódó képpel beszél az üdvösség öröklétben

való teljességéről. Ezeket a képeket részletezni nem tudjuk, csak megemlítjük. A földi sátorház összeomlása után a mennyi hajlékba való kiköltözésről beszél. Majd a másik képet alkalmazva arról szól, hogy nem kell levetköznünk ezt a testet (a test fontossága a keresztyén teológiában), hogy ne bizonyuljunk mezíteleneknek, hanem majd felöltözzük rá a mennyi testet, így a halandó testet elnyeli az élő. Nagyon fontos, hogy amikor Pál üdvösségről beszél, az egész ember „jól-létéről” szól, testéről és lelkéről egyaránt. Az öröklétig sok üdvösségtapasztalatunk lehet, de ezek töredékesek, tele sóhajjal (6,4), hiszen e testben mindig távol vagyunk az Úrtól (6,7). Az Isten jelenléte („a Lélek záloga”) azonban már e világban konkrétá teszi az üdvösséget (6,5).

Eddig, szigorúan a felolvasott ígét, és annak szövegkörnyezetét tanulmányozva, és a teljes Írást szem előtt tartva szoltunk az üdvösségről. Az üdvösség Isten értünk kegyelmesen cselekvő jelenléte, amelynek számos jótéteménye (következménye, áldása) van e világra és az örökkévalóságra, valamint az egyénre és a közösségre nézve, egész ember voltunkat (testünket és lelkünket) illetően.

Megmondom őszintén, hogy gyönyörűnek, de túl száraznak tartom az eddigieket. Túlságosan „teológiai” magyarázat, túl „papos”, kevésbé gyakorlati, hétköznapi, mindennapi, kevésbé érthető. Ezért engedjétek meg, hogy egy világos kifejezéssel hozzam közel hozzátok az üdvösség jelentését és tapasztalatát. Ez a kifejezés volt számomra egészen új ebben az ígében. Maga a kifejezés textusunkban szereplő kifejezés! Nem belemagyarázás, csupán boldog felfedezése és megértése annak, ami az ígében van. Ide akartam megérkezni, hogy ezt elmondhassam.

Az Isten jelenléte kellemes!

Az eredeti görög szöveg is ezt jelenti. Károli Gáspár és Ravasz László is ezért fordítja így ezt a kifejezést: „*kellemes idő, kellemetes idő*”, az üdvösség napja. A kellemes annyit tesz, hogy jó, szívesen vett, örömteli, híjával van benne minden kellemetlen és rossz.

Nyilván arról a jóról van szó, ami nem léhán jó, hanem az Istentől elfogadva jó, az Isten jelenléte által örömteli, de így jogosan kellemes, legitim módon „élvezetes”. Aki elfogadta a kegyelmet, az üdvösséget nyert, így e „kellemesség” felé tart az élete, attól a perctől kezdve, hogy megismerte az Úr Jézus Krisztust. A „kellemes” kifejezés itt evangéliumi értelemben bomlik ki előttünk. De ilyen értelemben nagyon is komolyan vehetjük.

Erre ígértünk van, hiszen eljön az idő, amikor az Isten letöröl a szemünkről minden könnyet, nem lesz többé szenvedés, és utolsó ellenséggént eltöröltetik a halál (Jel 21,4). Isten az élet, az öröm, a békesség, a jó, azaz a „kellem” Istene. A teremtés is ennek jegyében adatott, hiszen látta Isten, hogy minden, amit teremtett, igen jó (1Móz 1,31). Isten azért teremtett világot, hogy ezt a „jót”, a létezés örömét, lényének lényegét, az életet megossza velünk. A végső időben ezt ajándékozta vissza nekünk a maga teljességében, és ennek tapasztalata kezdődött el Krisztusban. E világban sok „kellemetlenséget” kell átélnünk. Ez a bűn átka. Üdvösség az is, hogy a hívő ember a nyomorúságokat mindig a kiút reménységével éli meg: azzal a bizonyossággal, hogy élete az üdvösség kiteljesedése felé halad, „a kellemetes idő felé”. Ami most „zavart”, az zavartalaná lesz.

Nagy adósságunk nekünk keresztyéneknek, hogy nem merjük ezt a „kellemes időt” felvállalni. Gyanús, ami kellemes! Bűnt sejtünk mögötte! A felnőtt, érett hitű keresztyén szereti a jót, a szépet, „a kellemest”, azt, ami örömet okoz testnek és léleknek, mert ez számára üdvösségtapasztalat. Ahogy Pál hangsúlyozza: tudok bővelkedni és szűkölködni (Fil 4,12). Nem merünk bővelkedni. Tele vagyunk görcssel. Nem merjük zavartalanul élvezni az Isten jelenlétét. Ezért nincs igazán üdvösségtapasztalatunk, pedig lehetne, már itt, e világban.

Helyette olyan sok a morózus keresztyén. Az „ideális keresztyén” mindig komoly, szigorú,¹⁷ a felismert igazság méltóságával forgolódó ember. Keresztyén gyülekezetekben annyi mély, értékes, Istennek átadott életű emberrel találkozhatunk, akik ugyanakkor kifejezetten „kellemetlen” emberek. Nem mindig jó közöttük lenni. Mit tapasztalnak azok, akik közénk jönnek. Érzik-e azt, hogy jó volt itt lenni. Érzik-e ezt a „kellemet”. Lesz-e üdvösségtapasztalatuk, ha bennünket látnak, velünk érintkeznek, közénk jönnek? Ez az egyház küldetése teljesítésének első lépése: „kellemessé” lenni, Isten szerinti módon, az ige értelmében. Jó benyomást tenni másokra. Áthatni ezzel a „kellemmel” a házasságokat, családokat, munkahelyeket, a gazdaságot, a pénzügyeket, a társadalmat, a világot.

Határozottan üdvösségtapasztalat ugyanis, ha jó volt itt lenni, jó volt együtt lenni, és mások is „kellemes” benyomást alakítottak ki rólunk. Ez az Úrral való találkozás első lépése. A tanítványok ezt az érzést fogalmazták meg a megdicsőülés hegyén: „*jó nekünk itt lenni!*” (Mt 17,4) Üdvösségtapasztalat az, ha két ember (csoport, gondolat, nézet, felekezet, kegyesség, nemzet) találkozik, és tud egymással beszélgetni őszintén, érdekektől mentesen, átélve, az „én-te” viszony gyönyörűségét. Nemcsak Istenről, hanem bármiről. Mindez azért „kellemes”, mert az ember egy ilyen beszélgetés közben mázsás súlyoktól szabadul meg az Isten színe előtt. Maga a találkozás már Isten-jelenlét, amely terepet készít – majd az Úrtól készített időben – a róla való beszélgetés számára is. Üdvösségesen kellemes dolog minden találkozás, közösség, közös kincseink megosztása, amelyet az Isten éppen ezáltal kezd el teremni az ő életet adó, öröklétbe torkolló medrébe.

Fontos tehát a felszólítás!

Íme, most van a kellemes idő! Most van az üdvösség napja!

Az üdvösség Isten jelenléte életünkben, amelyből számos áldás származik, amelyben az Isten részesíteni akar bennünket. Ezért az üdvösség nemcsak túlvilági, hanem nagyon is evilági tapasztalat. Ezt akartam különösképpen is hangsúlyozni ebben az ige-hirdetésben.

Üdvössége van annak, aki várta, kapta, vette, és nem tette hiábavalóvá (6,1) az Isten Krisztusban közölt kegyelmét. Textusunknak kulcsfontosságú szava a „*kapni*” ige, amely háromszor fordul elő a hatodik fejezet első két versében, ebből kétszer melléknévként (kapott, szívesen vett). Aki kapta és vette az Isten kegyelmét, azt átjárja ez a kegyelem, nem lesz benne hiábavalóvá, hanem „kellemes” emberré formálja őt ez a kegyelem: vagyis letagadhatatlanul látszik rajta az üdvösség. Ezért „képes” azt továbbadni másoknak is.

Mozgósít Pál felszólítása: Íme, most van! Az „*íme*” kifejezés a görögben a „látni” ige felszólító módja, azt jelenti: „*oda nézz, ide figyelj!*” Akkor hangzik el ez a formu-

la a Bibliában, amikor Isten nagyon fontos kijelentést ad övéinek. Amikor az emberi „vízszintest” metszi az isteni „függőleges”. Ez történt Krisztusban! Ezért jelentették be születését is így: „*Íme, hirdetek nektek nagy örömet*” (Lk 2,10). Az Ő keresztye ez az üdvösséges metszésponst.

Az üdvösség napja egy időszak, korszak, életszakasz, amely számunkra saját életünk utolsó percéig tart. Most még tart, még van, még adatik. Vegyük észre azokat a csúcokat, amikor ő szól, jelen van, hogy jótéteményeivel ajándékozzon meg, és „kellemes” emberré, gyülekezté, egyházzá formáljon bennünket, akik ízesítő sóvá lesznek a világban. Itt az idő! Még tart az idő! Most van! Ámen.

JEGYZETEK

1 Görögül: Συμπεργοῦντες. Károli Gáspár fordítása: „mint együttmunkálkodók”, Ravasz László fordítása szerint: „társak lévén ebben a munkában”, vagy: „mi pedig, mint munkatársak”, revideált új fordítás: „vele együtt munkálkodva”. Pál mint munkatárs szól a korinthusiakhoz. Itt azonban azt hangsúlyozza, hogy ő elsősorban Isten munkatársa. A szövegösszefüggés szerint nem a vele együtt fáradozó munkatársi csapatból gondol valakire, és nem a korinthusi gyülekezet egy tagjára, mint munkatársra, hanem arra, hogy ő a feladatát Istennel összhangban végzi: nem boldogulhatna az Úr nélkül, de Isten sem akarja céljait emberek közreműködése nélkül megvalósítani. – **2** Görögül: παρακαλοῦμεν – παρακαλέω inteni, buzdítani, szívre beszélni, kérlelni. Cserhádi Sándor fordítása szerint: „kérlelünk is titeket!” – **3** A görög δέχομαι ige, melynek jelentése elfogad, jóváhagy, szívesen vár; meghatározó szerepet játszik a szakasz értelmezésében, még kétszer előfordul melléknévként: καιρός δεκτός, szívesen várt, kapott és elfogadott idő, ezért kellemes idő; valamint, εὐπρόσδεκτος, ami szívesen várt, vett, szívesen fogadott dolgot, eseményt, időszakot fejez ki. – **4** Ravasz László fordítása szerint: „az Isten kegyelmét hiába ne vegyétek”. Cserhádi Sándor fordítása szerint: „ne legyen hiábavaló Istennek az a kegyelme, amit elfogadtatok!” Görögül: μὴ εἰς κενὸν τὴν χάριν τοῦ θεοῦ δέξασθαι ὑμᾶς. – **5** Görögül: λέγει γάρ – „erről van szó”. Pál az Ézsaiási idézettel (Ézs 49,8) magyarázza, alátámasztja, bizonyítja az eddigieket. A lényeget jobban kifejezi a „mert Ő mondja” fordítás. A legtöbb helyen ezt a fordítást olvashatjuk. Az Úr mondja ezt a biztatást. Akkor szolgájának, Ézsaiásnak; most Pálnak, valamint a levél olvasóinak, Szentlelke által pedig mindnyájunknak. – **6** καιρός δεκτός, szívesen várt, kapott és elfogadott idő, ezért kellemes idő, kellemetes idő, Károli Gáspár: „kellemetes idő”, Ravasz László: „kellemes idő”, Cserhádi Sándor: „várt idő”, új fordítás: „kegyelem ideje”. – **7** Az Úr hall, tud rólunk, meghall, akarata szerint meghallgat és segít. Nekünk is az a jó, ahogy meghallgat, azaz ahogy ő segít rajtunk, még akkor is, ha az adott helyzetben nem értjük mindjárt a segítség módját. Isten értünk való cselekvésének lényeges aktusa a meghallgattatás. Görögül: ἐπακούω. – **8** Üdvösség napja, szabadulás napja. Nemcsak nap, hanem időszak, korszak, az üdvösség ideje, amely Krisztus eljövételével elközelített, de számunkra addig tart, amíg élhetünk e világban. Görögül: ἐν ἡμέρᾳ σωτηρίας. – **9** Görögül: βοηθέω, jelentése: segíteni. Hétköznapiokban tetten érhető, konkrét segítséget jelent, amelynek végső formája az üdvösség napján a megsegítés, azaz a Krisztusban közölt megváltás. – **10** Az „íme” kifejezés az eredeti szövegben mindig a „látni” ige felszólító módja: „oda nézz”, „ide figyelj” (ἰδοὺ). Akkor olvassuk ezt a görögben, amikor az emberi „vízszintest” metszi az isteni „függőleges”, azaz Istennek igen fontos kijelentése hangzik el, vagy történik meg. Jézus Krisztus születésekor is így szólnak az angyalok: „Íme, hirdetek nektek nagy örömet” (Lk 2,10). – **11** Görögül: καιρός εὐπρόσδεκτος, azaz szívesen várt, szívesen vett idő. – **12** Rózsai Tivadar – Szathmáry Sándor, Felnőtt Konfirmációi Káté, Kálvin Kiadó, Budapest, 1992, 43. kérdés, 9. o. – **13** Ézs 49,8. – **14** A kilenc felsorolt nyomorúság (6,4–5): tűrés, nyomorúság, szükség, szorongatás, verés,

bebörtönzés, fáradozás, virrasztás, éhezés. – **15** A kilenc Istentől kapott erény (6,6–7): tisztaság, ismeret, türelem, jóság, Lélek általi élet, képmutatás nélküli szeretet, igazság, erő, igazság jobb és bal oldali fegyverzete. – **16** A kilenc ellentét (6,8–10): dicsőségesek és gyalázatosak, rossz és jó hírben élők, ámitók és igazak, ismeretlenek és jól ismertek, halálra váltak és élők, megfenyítettek és meg nem öltek, szomorkodók és örvendezők, szegények és sokakat gazdagítók, akiknek nincs semmijük és akiké mégis minden. – **17** Ha valaki túlságosan szigorú, ott mindig valami bizonytalanság palástolása sejthető. Ez annak ellenére igaz, hogy a bizonytalanságból nem kovácsolható erény. Ha valaki másokkal szemben kemény követelményeiben és ítéletében, ott joggal várható el, hogy ő maga maradéktalanul cselekedje azt, amit másoknál hiányként észrevételez. A fegyelem nélkülözhetetlen eleme az életnek, mint ahogy az időközi „lazítás” is. A kellő szigorúság megteremti a fegyelmet és a rendet. A szigor azonban kegyetlenné tesz szeretet nélkül, mint ahogy a szeretet akár rombolhat is következetesség nélkül. A hit szigora sok veszélyt rejt, de még többet a mindent összemosó kegyesség. Bonhoeffer hangsúlyozza, hogy egy Isten haragját kijelentő ígét csak úgy adhatok tovább, hogy közben nyilvánvalóvá lesz, hogy nem én haragszom, hanem az Isten, sőt én magam is e harag alatt vagyok, és Krisztus megváltó kegyelmére szorulok.

ELŐADÁSOK, TANULMÁNYOK

DR. JACQUES MATTHEY

1. Relevance of Edinburgh 1910

1.1. The 1910 conference in brief

The world missionary conference held from 14 to 23 June 1910 in Edinburgh, Scotland, assembled leaders and representatives of missionary societies based in Europe and North America, as well as missionaries active on the so-called “mission fields”. The number of delegates of each society had been attributed according to the importance of the budget dedicated to foreign mission. Officially, one counted 1,215 official delegates, of which 207 were women (17%). Of the 1,215, only 19 came from what we would today call the Global South, most of them from Asia. Only one participant came from Africa and none from Latin America.¹

The conference had been carefully prepared, with the publication prior to the conference of eight reports of commissions which had worked on the basis of correspondence with missionaries and leaders in mission. I want in the beginning of this presentation to state my admiration for the excellency of the work both in organization, political negotiation and study done prior to, at and after the Edinburgh conference. I am amazed at what was possible within few years under the conditions of that time. Although I will as many others commit the sin of simplification, I must admit that the reports and discussions testify to a much more subtle missiological reflection than is usually summarized. Although the overall world-view seems unacceptable today, many contributions show really profound theological perception and missiological sensitivity.

When addressing the question of the relevance of the 1910 conference, we must first remember that it had not been planned as a missiological conference. Dogmatic issues on which contradictory debates could be expected had been excluded from the agenda, in particular all matters related to ecclesiology. Although the conference was primarily concerned with practical and strategy questions, one can estimate that some key themes highlighted in 1910 did bear consequences for the development of XXth century missiology.

1.2. Mission general

We must acknowledge important differences between theology and context of 1910 and of today. We can or must not continue to interpret mission in terms of military conquest of the pagan rest by the Christian West. The evangelistic enthusiasm of many attendees of Edinburgh 1910 bore the mark of the technical and civilisational optimism of the late XIXth and early XXth centuries, linked to and justifying the colonial enterprise. Although the famous watchword “evangelize the world in this generation” had been

coined by the Student Volunteer Movement for Foreign Missions and was not the official Edinburgh theme, it reflected well the mood of the conference. There was even a kind of “apocalyptic” expectation of the near end, as can be illustrated by the references both in the opening speech of the Archbishop of Canterbury as well as the closing address by John Mott that some of the attendees might not die until He comes back.²

The selection of issues by the organising committee was however significant and in my view influential for the developments in the last century. In addition to the matters specifically related to the sending of missionaries from the home bases to the mission fields, we can list the following themes as relevant for the development of contemporary missiology:

- Evangelism (commission I)
- Church in developing countries (commission II)
- Education (III)
- Christian faith and other religions (IV)
- Church and state (VII)
- Cooperation and unity (VIII).

Since I have to limit my reflections, I will not go into details on all matters. Let me just point to the continuous importance of **education and theological formation** throughout the last decades, influencing the quality of witness and of ministry in and by the churches. In the 50's the International Missionary Council (IMC) launched the Theological Education Fund (TEF) which later was integrated into programmes of the World Council of Churches (WCC). The recently published impressive Handbook on Theological Education³ attests to the lasting importance of the matter.

Edinburgh 1910's deliberations on the **relation to other religions** were more sophisticated than usually summarized.⁴ In particular the distinction made between the approach at theological level and at practical relational level remains a meaningful one, too often neglected in discussions on mission and dialogue. Edinburgh defended a strict exclusivistic approach on the uniqueness of Jesus Christ, combined with an astonishingly respectful attitude to people of other faiths and their values.

The question of the role of the state and the relation between **church and state** became a permanent concern of the IMC leading to the creation in 1947 of the Commission of the Churches on International Affairs (CCIA) one year prior to WCC's first assembly.⁵ Throughout their existence, the IMC and the WCC have put a high emphasis on peace concerns and the mandate of political authorities to care for and protect peaceful conditions for inhabitants of the earth.

The debate which had taken place in advance of the 1910 conference about statistics on mission must be mentioned. A group of statisticians planned an atlas on world missions for the conference. A huge debate started on the parts of the world which should be included. For evangelical missions, regions with huge numbers of nominal Christians could not really be considered Christian, and had to be included in an atlas on world mission. Leaders of the High Church branch of the Church of England strongly opposed that point of view and made it an issue which would decide on their participation in the conference. It was out of order, they said, to include in the concept of world mission any

form of evangelism addressing members of existing churches. It required all the diplomatic talents of the organisers to reach a compromise. The debate on the **distinction between authentic evangelism and unacceptable proselytism** was to become one of the major contentious points in ecumenism during the whole century.⁶ In that sense, one can consider Edinburgh's decision, taken under pressure of the Anglicans, as a landmark one, pointing into the right direction.

Probably the most important factor for the relevance of Edinburgh in terms of mission was the creation of a **continuation committee**, proposed by Commission VIII and unanimously approved by the plenary.⁷ I share the assessment of Keith Clements, according to whom it is the decision to constitute such a committee which differentiates Edinburgh from all former world mission conferences.⁸ In terms of influence on missiology, the IMC became the body preparing and nurturing all the future world mission conferences, continued after 1961 by the WCC Commission on World Mission and Evangelism (CWME). These conferences offered the space for marking in a visible way the progress of worldwide mission reflection and practice.

The significance was heightened by the creation of a new academic mission journal, the *International Review of Missions*, published without interruption since 1912. It was and remains a key tool for academic reflection and sharing. Both the IMC and the *IRM* are fruits of Edinburgh and key instruments for nurturing missiology.

Despite the significant limitations of Edinburgh 1910, one may be allowed to pretend that it laid the foundations for the development of future ecumenical missiology.

1.3. Relationships in mission

Commission VIII's report and discussion emphasises the importance of “comity” – of discussions and regulations between mission societies of different nationalities and denominations to find agreements in the “mission fields”, so as to avoid duplication of efforts.⁹ The Commission insisted on the importance of consultation, discussion and agreement in order to avoid waste of time, of human and financial resources. The report deplores too much unconcerted policy, mutual ignorance and competition among actors in mission.

Edinburgh asked mission societies to mutually agree on territorial delimitations. It also requested them to contact those already in a country before planning a new engagement. In its core intention, this prefigures the principle of respect for the local church. The care with which conference participants went into details of the discussion of existing practices in co-operation and delimitation of tasks shows how much the later discussions on partnership and ecumenical discipline were rooted in Edinburgh's deliberations.

Mission relations did not change fundamentally during the following decades, despite regular steps made at the assemblies of the IMC. An important progress was the reference to the idea of partnership in Whitby (1947), a terminology which however remained ambiguous, because it could well mean that some autonomy was granted to the South while the ultimate power of control remained in the North.¹⁰ I consider the reflection and attempts at “best practice” in sharing of personnel and resources in the sixties and seventies by the ecumenical movement¹¹ as a most authentic follow-up on one of

the major concerns debated in Edinburgh's Commission VIII. On this matter, WCC and CWME were much more faithful to Edinburgh than evangelicals, Catholics, Orthodox or Pentecostals in general.

[The question of how power is shared between churches in mission reflects the theology which undergirds priorities. It shows whether Christian mission follows the trajectory of Christ or the ideological priorities of society. This question has gained more urgency in the last years, because of the increasing setback of all the mentioned "generous" partnership ideals since the end of the eighties and the success of neo-liberal ideologies invading also the charity and mission market, now based on competition. The consequence is a strengthening of the gap between North and South, renewed colonial or imperial attitudes, disregard for small, weak, not well organised communities, and excessive relying on one's own capacities to succeed in mission or diakonia. In terms of the relevance of 1910, huge challenges are ahead of churches, mission and development bodies in the coming years.]

1.4. Church and unity

Edinburgh's Commission II was not satisfied with the title it had been given: "the church in the mission field", because in their opinion, the world was the mission field and so there was no church which was not in the mission field,¹² a statement which was developed in Mexico-City in 1963 under the title of mission in six continents. At nearly every page of the report of Edinburgh's Commission VIII, one discerns a strong emphasis on the role of the church and an advocacy for going further than comity and moving towards much greater unity than seemed possible to expect in the early XXth century. The Commission went as far as to consider a united church not only to be necessary as *instrument* of mission but also to be the essential *aim* of mission:

„(...) for the achievement of the ultimate and highest end of all missionary work – the establishment in these non-Christian lands of Christ's one Church – real unity must be attained".¹³ This shows that although in general the 1910 conference saw unity mainly as a strategic question, some of the commissions saw it as an essential question.

Commission VIII was also able to formulate with astonishing clarity two main ways of approaching the task and challenge of unity. I summarise them in respecting as much as possible the language of the report:

For a *first group of Christians*, the essential lies in the transcending significance of faith in trinity, forgiveness of sins, life everlasting and Christian scriptures. Christians are already united by faith and experience in intimate fellowship. Matters on which they still differ – as serious as they are – appear as secondary and subordinate. These should be reconciled within the essential unity that already exists. The model of co-operation which could be developed on that basis is that of a federation of churches in which every church retains the full freedom of doctrine and polity, but recognises the ministry and ordinances of the others, allowing members to freely transfer from one to the other federated church. No complete uniformity would have to be reached. Existing divisions should not be imposed on new churches born of mission work, but let them develop themselves as best adapted to their own life.

In opposition, a *second group* insists that the full and rich tradition of Christianity need be transmitted to newly planted churches. They agree with the first group on the point of the essential unity, but consider the matters on which there is disagreement as also being essential to divine revelation and the means of grace. There is a responsibility to transmit to the future generations both the essentials of faith and the safeguards that secure them. Forms of church polity are not indifferent, but embody fundamental truths, essential for the future of Christianity. As a consequence, one cannot join a federation organised following the above-mentioned model, because there is no recognition of ministry. Unity will have to be sought by patient and prayerful thought until one reaches a form in which all that is true in principles and practices can be reconciled.¹⁴

The Commission could not choose between these two positions, but thought of its duty to bring it forward to the delegates. In the report, the necessity to address ecclesiastical differences appeared more than once. However, the conference was not allowed to enter into debate on them. But healing of divisions and of broken unity, as well as the visible demonstration of unity, were definitely among the major concerns of many missionaries and church leaders in Edinburgh. This paved the way for people to directly address the dogmatic issues at stake. Faith and Order started in Lausanne in 1927.

1.5. Ecumenism

One can discuss whether Edinburgh 1910 is the starting point of the contemporary ecumenical movement. Historians challenge that assumption by pointing to earlier conferences on mission and to earlier examples of cooperation.¹⁵ According to first plans for 1910, the conference was to be called the "third ecumenical conference". The preparatory committee, however, decided to abandon such a title for reasons which still make sense today:

- The issues addressed should have been wider
- Historical churches should have participated.

1.5.1. Indeed, the following *absences or weaknesses* challenge the ecumenicity of Edinburgh 1910: There was no Orthodox and no Roman Catholic participation, although there had been some direct or indirect written contacts with members of those churches.¹⁶ Ecumenical relations were difficult or non existent at that time, with few exceptions. You may have read of course that the old Catholic bishop Geremia Bonomelli from Cremona in Italy had sent a positively welcoming letter to his episcopal friend Silas Mc Bee, vice-chair of Commission VIII, a letter which he read to the conference plenary. History some times grows out of exceptions. This open bishop had friendship with a young priest, Angelo Roncalli, who became the future Pope John XXIII.¹⁷

1.5.2. The really significant ecumenical aspect of 1910 was the *participation of senior representatives of the Church of England*, in particular those from the High Church or Anglo-Catholic branch. In retrospective, the Edinburgh organizer, Joe Oldham, considered the acceptance by Bishop Charles Gore, Birmingham, leader of that branch, to be invited to the 1910 Conference as a turning point in the history of ecumenism.¹⁸ Only such an acceptance had made the presence of the archbishop of Canterbury himself pos-

sible, as well as the participation of delegates of the Society for the Propagation of the Gospel. The encounter between evangelical Americans, continental Protestants and high church Anglicans can count as the start of the beginning century of ecumenism. Indeed, in the 1910 debates, the Anglicans often defended positions similar to those of Catholics or even Orthodox.

1.5.3. Many participants made significant *spiritual experiences* during the conference. Spiritual life and worship was high on the agenda in 1910 and that contributed to a feeling of deeper unity. The emphasis on spirituality has been a thrust of ecumenical meetings since 1910 and much of the influence of such conferences resulted from spiritual experiences made by the participants, although this cannot be proved. Unlike what is often believed e.g., Charles Brent didn't get his vision of the necessity of Faith and Order during the Edinburgh conference, but a few months later, probably influenced by the atmosphere in Assembly Hall.

1.5.4. I do not reiterate the relevance of the decision to form a *committee*, although that can be considered a key moment of the start of the contemporary ecumenical movement.

1.6. Conflict of interpretation

It is important to acknowledge the divergences in interpretation of the significance and relevance of Edinburgh 1910 between conciliar and evangelical Christians. The categorisation must not be overstressed, because of the many overlapping segments. In order to give some background to my affirmation, I intend now to briefly refer to the history of conflict within Protestant mission bodies since 1910, not only because this has shaped the preparations for 2010, but also because it allows to highlight the relevance of the 2010 conference for the years to come. I have six points:

1.6.1. As already mentioned, soon after Edinburgh, the majority stream of Protestant missions joined the IMC in 1921. Its enlarged committee meetings or world mission conferences were spaces for serious missiological and critical debates on contentious issues such as secularisation, relations with other religions, etc. Despite the huge variety of at times opposed opinions (e.g. between American social gospel and continental dialectic theologies), this did not result in institutional division. However, the most conservative evangelical missions, such as faith missions or frontier missions soon *distanced themselves from the IMC*.¹⁹ This happened in parallel with the growing division between liberals and fundamentalists around the issues raised in the book series "the fundamentals".

1.6.2. A second significant division resulted from the *integration* of the IMC and the WCC in 1961. That had been prepared by growing cooperation between the two councils and a serious theological reflection best summarised in the famous declaration of the WCC Central Committee meeting in Rolle, Switzerland, in 1951:

"We would especially draw attention to the recent confusion in the use of the word 'ecumenical'. It is important to insist that this word....is properly used to describe everything

that relates to the whole task of the whole Church to bring the Gospel to the whole world. It therefore covers equally the missionary movement and the movement towards unity, and must not be used to describe the latter in contradistinction to the former...Our concern... is the recovery in thought, in action, and in organization, of the true unity between the Church's mission to the world (its Apostolate) and the Church's obligation to be one".²⁰

There were some, but not many, mission councils affiliated to the IMC which could not accept that development. [As we prepare the 50th anniversary of the New Delhi assemblies in 1961, it may be relevant to study again the arguments brought forward in both the IMC and the WCC against integration. This would allow to revisit the fears and affirmations advanced on both sides for or against an institutional integration of church and mission.] In addition to the already mentioned opposition against the "liberal" tendencies in IMC and WCC, there was a fear that mission initiatives could be hindered by ecclesiastical interests and power struggles. In particular evangelical missions insisted on the necessary freedom of action and planning, depending solely on gospel and context and not on ecclesiastical policies or national limitations. Experiences made in WCC and in "integrated" mission bodies later showed the reality of the problem.²¹ However, this should not put into question the necessity of a visible integration of church and mission for which both IMC and WCC stood. Similar phenomena occurred also in mission societies.

1.6.3. After the Willingen conference of the IMC in 1952, ecumenical missiology became strongly influenced by the *missio Dei* theology. There are at least two major approaches to *missio Dei*. The first is the classical emphasis found in systematic theologies based on the following sequence of sendings: Father – Son – Spirit – Church – world. In such a sequence, the church faces the world with a message to deliver from God. The alternative *missio Dei* approach turns the argumentation upside down. Influenced by the theology of the apostolate, it affirms that the trinitarian God is understood as immediately present and active in the secular and multireligious world. The church's agenda is to discern God's activity and presence through reading the "signs of the times" and join God in the struggle for justice, peace, liberation and humanisation, in one term, for "shalom". This second version of *missio Dei* gained much influence within ecumenical institutions and provoked a strong reaction among mainly American and European evangelicals. Organising themselves under the leadership of Billy Graham and his association, they conveyed several conferences up to the *1974 congress on world evangelisation in Lausanne*, Switzerland. By adopting a Covenant, that congress stated what it believed to be a correct biblical understanding of mission and evangelism priorities, in opposition to affirmations of WCC conferences such as Geneva, Uppsala or Bangkok and the creation of the Programmes to Combat Racism and on interreligious dialogue.

The Lausanne Covenant remains a basic text for many evangelical mission bodies up to the present time. Together with the creation of the Lausanne Committee for World Evangelization (LCWE), it marks an institutional and theological breaking point with the IMC/CWME tradition and, in consequence, offers an alternative interpretation of the relevance of Edinburgh 1910.

Many evangelicals and missions linked to Lausanne or the World Evangelical Al-

liance are of the opinion that the theology of Lausanne 1974 has better grasped the authentic significance of the intention of Edinburgh 1910 with its prioritisation of world evangelization and the concern to reach those unreached by Christ's gospel. [Lausanne 1974 should not be understood however as neglecting other aspects such as inculturation and socio-political engagement. Its intention was to prioritise the proclamatory aspect of mission. It must be said that the final formulation of the Lausanne Covenant, while representing a breaking away from CWME also contained roots for future cooperation. Evangelicals from Latin America and "radical evangelicals" from North America, as well as the theological wisdom of John Stott, prevented Lausanne from becoming solely and mainly an "anti WCC" event.]

Ecumenical missiologists pointed to the holistic character of issues debated in 1910 and even more in the IMC. After two world wars provoked by the so-called Christian civilisation, they were of the opinion that priorities in mission had to be reformulated out of contextual situations and priorities. Evangelism had never ceased to be a concern within WCC,²² but was to be related to *missio Dei* and embedded in a holistic witness. It is unfair to affirm that WCC missiology neglected evangelism. It did however indeed challenge conservative evangelical views and practices.

1.6.4. Interestingly enough, the 1974 Lausanne Covenant marked the peak of the conflict, but somewhat also the *starting point of a new rapprochement*. Together with other major mission documents, it provided the basis for a change of trend from further divisions to renewed dialogues. I refer to the papal Encyclica *Evangelii Nuntiandi* and to WCC's Ecumenical Affirmation on Mission and Evangelism. The latter, adopted in 1982, was able to integrate WCC concerns and the challenges from evangelical and Roman Catholic missiologies. From the early eighties on, evangelicals and conciliar theologians opened themselves up to mutual inspiration, while continuing to assert their own priorities.²³ For decades, we have lived now in parallel both the pain of division and the joy of dialogue. My personal hope is that Edinburgh 2010 might help in strengthening dialogue and even common witness in future.

2. Relevance of Edinburgh 1910

2.1. Originality of the centenary celebrations

From June 2–6, 2010, 300 delegates from 200 churches and Christian organizations, 115 different church backgrounds, 77 nationalities, 65 countries of residence and 62 mother tongues reflected on the results of an international and interdenominational study process and celebrated together the centennial anniversary of the 1910 conference.²⁴ Several books containing contributions from the Edinburgh study process are available. One in particular became the basis for the conference's deliberations.²⁵ On 300 pages, the nine international and interdenominational teams coordinating the reflection on the main mission themes had summarized the results of the work done by academic institutions and mission bodies. [Participated in the Edinburgh conference the presidents or moderators and/or the general secretaries of the WCC and its mission commission (CWME), of the

Lausanne Committee for World Evangelization, the WEA and its mission commission, the PCPCU, WARC, WSCF, IFES, Orthodox and well-known Pentecostal theologians including the senior pastor of Yoido Full Gospel church and other important Christian leaders from the Anglican communion, Baptist, Methodist, Lutheran, 7th day Adventist traditions among others. Among the mission bodies represented, Areopagos, the Council for World Mission, also representing UEM and Cevaa, and the Evangelisches Missionswerk in Hamburg played a key role, as did individual churches.]

One can argue that it was a small event with only 300 persons participating in the conference and some 1,000 attending the public celebration act on Sunday, June 6. This was a much smaller event than the first one – and also smaller than originally envisaged. One can also argue that its significance lies in the width of representation, not only at the conference, but in the preparatory committees and among those involved in the study process. Senior staff and leaders of precisely those churches and mission bodies that had been in severe conflict over mission in the last century agreed to organise the 2010 study process and event *in common* and came to participate in it, enjoying also to meet, pray and dialogue on mission *together*. In terms of width of representation, only the recent Global Christian Forum could be compared to Edinburgh. What is even more remarkable is the provisional result of the conference as one can interpret it from having participated in the plenaries and sections and from reading the common call which it issued.

This positive evaluation should not be overstated. The conference was not sufficiently representative of many sectors of church and mission, such as young people, women, Indigenous Peoples, subaltern voices, and the global south in general. The "togetherness" of bodies such as WCC and Lausanne or WEA, Pentecostals and Orthodox does not imply that healing of memories has taken place and full unity reached. Nor can the common call be considered an officially agreed theological statement. The differences remain and the century-long conflict has not been overcome. However, Edinburgh has the potential to become a major step forward towards a different way to be in relation in mission in the XXIst century. If that is the case – and only the future will show it – then one will be able to speak of a relevance of 2010 almost as important as that of 1910. This future is in our – in your – hands! It is up to us as church and mission theologians and leaders to make 2010 a relevant event and not just an exception in an increasingly competitive church and mission scene.

2.2. The theme of 2010: Witnessing to Christ Today

If we compare the theme of 2010 with the informal watchword of 1910, some major changes appear: The vocabulary of "witness" has replaced the terminology of "evangelization". This is more faithful to the biblical vocabulary, which uses "witness" much more than "evangelism" to describe the task of the post-apostolic generation. Witnessing has a less aggressive meaning than evangelising. To refer to "witness" points to a holistic understanding of mission involving attitudes and actions of Christians or churches, not only their words. Finally, the term has proved to be acceptable to conciliar as well as evangelical Christians, to Roman Catholics, Orthodox and Pentecostals, to progressive as well as conservative missiologists.

But witness to whom? In the preparatory committees, many, including myself, would have appreciated a reference to *missio Dei*, on which we have now reached a kind of consensus. The reason which eventually led the Edinburgh General Council to choose the reference to Christ has to do with the present multireligious context. A reference to God only may not indicate clearly enough what mission is meant. The mention of Christ seemed to offer the clearest characteristics of our own identity in such a short title and should not be interpreted as a step back from a Trinitarian to a Christomonic missiology.

“Today” replaces somewhat the old formulation “in this generation”. The intention was to convey that mission must address a specific context, be in dialogue with the world, aim at a relevant and credible message. The difference lies in the less “apocalyptic” tone. There is an urgency of mission, but it has to do with the importance of the message, not with calculations about the return of Christ or about future success. God’s time is not equal to our calendar.

2.3. Results, challenges and hopes for mission in future

We are still very near to the event, so any evaluation can only be provisional. Historians know that the relevance of a conference may not appear for many years. My attempt is thus very tentative and personal. It seems to me that one can discern some lines of a beginning or growing consensus when studying the preparatory texts, the deliberations at the conference, the listeners report and the common call.²⁶

2.3.1. *Missio Dei*

Mission comes from the very heart of God, Father, Son and Holy Spirit. In the section on the fundamentals of mission it was said that mission is the heartbeat of God. Rooting missionary engagement in the Trinitarian God’s own dynamic was the major turning point in missiology during the last century. It led to an immensely rich creativity, but also, as we have seen, to huge conflicts, due to exaggerations on several sides, to the point of completely opposing *missio Dei* and *missio ecclesiae*. Fortunately, we have been able both in evangelical and conciliar mission thinking to find again a balance between the wide horizon and dynamics of God’s mission and the particular mandate of the church. There remain important differences in appreciation of what this reference to a wide presence and activity of God means. Some interpret it exclusively in terms of a theology of creation. Others understand it as a challenge to exclusivist soteriologies. More debate and dialogue will be required in the coming years, but it seems possible to affirm together that we believe our missionary involvement to be rooted in God’s own essence as a community of love, active in world and creation, constantly moving people forward towards the final goal of *missio Dei*. In short, we all believe that God is a God in mission, or a “missional God”.

2.3.2. *Empowered by the Spirit*

The Edinburgh documents refer to the Holy Spirit as a power which makes us Christians capable to offer a credible witness to people of other faiths, allows us to gain an experience of the living Christ and prepare us for mission thanks to the various charisms given to each one by grace. The Holy Spirit is thus emphasised as the experience of God made possible in everyday life. It is more than the illumination of one’s mind when reading the Bible, it is more than the divine presence in liturgy. We have here a clear result of the growing contacts with Pentecostals and charismatics. This is a major change with regard to 1910, where the just emerging Pentecostal revivals had not been noticed by the conference participants, although they had already touched many countries.²⁷ Today, Christians pertaining to this tradition amount to probably 25% of world Christianity. They represent a distinct feature of the Christian tradition, which must not be neglected any more by mission theologians. Much more dialogue and contacts are needed to restore confidence on both sides, but some progress towards unity has been made in recent years. And there is much to gain theologically from a serious dialogue – on both sides.

2.3.3. *Respect and humility – mission in Christ’s way*

“We are called to find practical ways to live as members of One Body in full awareness that God resists the proud, Christ welcomes and empowers the poor and afflicted, and the power of the Holy Spirit is manifested in our vulnerability.”²⁸ The emphasis on the Holy Spirit has not led Edinburgh to a triumphalistic missiology. Participants tended towards balancing a bold affirmation of the gospel and of their hope with a humble witness, respectful of the people with whom one lives. This dialectic between humility and hope had shaped the earliest texts preparing the study process for 2010.²⁹ In the study process, careful consideration had been given to the relation between mission and power, calling churches and mission people to move away from an alienating relation with power structures and the unacceptable uses of power in Christian witness. Without it being said, there is a line here which goes back to the 1982 WCC Affirmation on mission and evangelism which coined the formulation of “mission in Christ’s way”.³⁰

2.3.4. *Creation as horizon of mission*

“We affirm the divine mission mandate to reconcile the whole of God’s creation in Christ and do this across denominational and confessional lines. We are to engage in effective witnessing the Good News of Jesus Christ to all parts of the world, in the power of the Holy Spirit and to the glory of God. This vision reflects the heart of God and belongs to the very nature of the Church”. This is a quotation from the statement drafted by Pentecostal participants at Edinburgh 2010 and shows both their specific priorities, but also the commonalities reached in terms of creation, God’s mission and the essential relation between church and mission. In this paragraph, I want to emphasize the remarkable common reference to creation as the wide horizon of mission in Edinburgh. This has ethical consequences – there is an appeal to have a zeal for the protection of the

environment – but also a liturgical one. Edinburgh speaks of a renewed liturgy reflecting the beauty of creation and the Creator. God's loving mission which transforms and reconciles, concerns not only humanity, but the whole of creation. This will lead to a revision of our spirituality, so as to discern our place and responsibility towards creation within the frame of *missio Dei*.

2.3.5. *Holistic mission*

The Edinburgh papers refer to the content of mission with terms such as love, salvation, forgiveness of sins, but also life in fullness, liberation of the poor and oppressed, justice, peace and protection of the environment, as well as reconciliation and grace. They also refer to the truth and the unique character of Jesus Christ. De facto, the common call includes almost all the priorities that had so much opposed the various mission movements in the last century. This is a sign of the "rapprochement" mentioned earlier in this speech and a reason for thanking God. Once more, however, this is not to be overstressed. Many differences in priorities remain, just as remain opposed hermeneutics. But some of the terms that had been mission-dividing³¹ now appear side by side in the same text and acceptable to many sectors of world Christianity. Of course, one of the characteristics of Edinburgh 2010 similar to 1910 was to avoid the most divisive issues and to stress commonalities. Most participants indirectly agreed to respect the informal discipline not to highlight issues which could have broken up the conference. Even if one is aware of that particular context of peaceful coexistence, the commonality remains remarkable in view of the recent history. As with every mission conference, Edinburgh did not produce the growing consensus, but documents existing trends.

2.3.6. *Mission from everywhere to everywhere*

This language has become common since almost 50 years. Two specific aspects should be highlighted as far as the Edinburgh papers are concerned:

There is an increasing hesitancy to continue to use the terminology of "partnership" in mission, because of the remaining or even increasing inequality in economic relations and the return of forms of neo-colonialism. One discerns a hesitation to use words such as partnership, reciprocity, mutuality, interaction and networking. No new term corresponds well with the search for just and respectful relations between churches in North and South. There is no time here to mention the advantages and weaknesses of each of them. We have here one of the major tasks ahead in mission: to reinvent forms of communities which reflect God's alternative to globalisation, unjust economic and political relations, and the gospel's challenge to dominating power, in world and church, mission and diaconal agencies.

Second, Edinburgh gave a particular attention to migration, as mission returning to the originally "sending" churches. The multiplication of migrant or multi-cultural churches challenges not only European and other forms of racism, but also our ecclesiology, understanding of ministry and ministerial formation and evangelism in postmodern

conditions. Until now, more emphasis has been given to the social and justice issues resulting from migration. Those have by far not been solved, but the missional and ecclesial issues may in future be even more challenging.

2.3.7. *Mission, church and unity*

100 years after Edinburgh 1910, Christianity is more united and more divided. The main changes in the way to address the relation between church, mission and unity are the shift of that relation from "strategic" or "instrumental" to "essential" and the way to address integration. The integration decision in 1961 resulted from an ecclesiocentric perception of mission since Tambaram 1938, in direct faithfulness to commission VIII's work. Following the move to a *missio Dei* approach, ecumenical missiology became too similar to the Life and Work or Justice and Peace methodologies and lost somewhat its interest for ecclesiology. Since the mid-eighties, the emphasis changed again. In the WCC, it is reflected in efforts at cooperation between CWME and Faith and Order³² and the significant participation of mission bodies in the new study process on *The Nature and Mission of the Church*.³³ Renewed attention to the relation between church and mission was also given at the Iguassu consultation of the World Evangelical Fellowship (now: Alliance) and now in the theology group of the Lausanne movement.³⁴ A parallel interest can be discerned among Pentecostal theologians. All of these developments paved the way for the common study document prepared for Edinburgh 2010 on church and mission and for the kind of consensus in the conference deliberations. There seems to be a growing consensus on the missional nature of every church wherever it lives.

Issues which remain to be dealt with at both theological and practical levels are the concrete meaning of integration and the structural links between local or national churches and mission movements or bodies. What is the minimal ecclesial character of a specialized or mission ministry and how is the relation to the local church in terms of authority and responsibility?

Another issue on which there is debate within each of the partners of the Edinburgh process is the distinction between the richness of cultural and theological diversity and the plight of division. What are the limits of diversity, the minimal criteria for authentic common witness and the levels at which decisions on such issues have to be taken?

The Edinburgh study also shows that missiologists need to do more work on the missionary relevance of sacraments, of ministries, of charisms and church discipline, so as to be able to bear significantly on the Faith and Order debate. The renewed interest in ecclesiology by mission circles could indeed contribute to overcome fixed classical divisions on the issues which 1910 had excluded from its agenda. One must however also be made aware of the danger to see the mission debate get stuck due to the conflict potential of ecclesiology.

Promising elements which have been highlighted in the Edinburgh study process and conference are the renewed focus on pneumatology as a force for unity, the increasing emphasis on the ministry of conciliation, reconciliation and healing and the insistence by all partners of the essential importance of community life (in love) as first visible

element of the kingdom which is both near and still expected. Here we find the link with the trinitarian foundation of *missio Dei*.

*

[Time has come to conclude this speech. There is no one way to summarize the importance of Edinburgh 2010. Let me do it provisionally with two quotations from the common call:

“Trusting in the Triune God and with a renewed sense of urgency, we are called to incarnate and proclaim the good news of salvation, of forgiveness of sin, of life in abundance, and of liberation for all poor and oppressed. We are challenged to witness and evangelism in such a way that we are a living demonstration of the love, righteousness and justice that God intends for the whole world.”

“Knowing the Holy Spirit who blows over the world at will, reconnecting creation and bringing authentic life, we are called to become communities of compassion and healing, where young people are actively participating in mission, and women and men share power and responsibilities fairly, where there is a new zeal for justice, peace and the protection of the environment, and renewed liturgy reflecting the beauties of the Creator and creation.”^{35]}

JEGYZETEK

¹ Brian Stanley, *The World Missionary Conference, Edinburgh 1910*. Grand Rapids & Cambridge: Eerdmans, 2009, p. 73. This is for the time the definite historical presentation and interpretation of the 1910 conference. Most of the detailed informations on 1910 referred to in this speech draw on Stanley’s scholarship work. – ² World Missionary Conference, 1910, Volume IX, *The History and Records of the Conference together with addresses delivered at the evening meetings*. Edinburgh and London: Oliphant, Anderson & Ferrier; New York/Chicago/Toronto : Fleming H. Revell Company, 1910, p. 150 and 351. – ³ Dietrich Werner, David Esterline, Namsoon Kang and Joshva Raja, eds., *Handbook of Theological Education in World Christianity*. Oxford: Regnum, 2010, 759 p. – ⁴ Wesley Ariarajah, *Hindus and Christians. A Century of Protestant Ecumenical Thought*. Grand Rapids: Eerdmans, 1991, chapter on Edinburgh; David A. Kerr and Kenneth R. Ross, eds., *Edinburgh 2010. Mission then and now*. Oxford: Regnum, 2009, on Commission IV. – ⁵ CCIA was created by the IMC and the provisional committee for the WCC before the Amsterdam Assembly. – ⁶ One can point to the 1920 Encyclical by the Ecumenical Patriarch, many bilateral dialogues, the struggle of the Joint Working Group between the WCC and the Roman Catholic Church, numerous WCC documents and the more recent dialogues with Pentecostals, up to the ongoing search for a code of conduct on mission ethics. – ⁷ There had been serious hesitations by some mission societies to accept any form of institution at a larger level than their own committees, cf. Stanley. – ⁸ Keith Clements, *Faith on the Frontiers. A Life of J.H. Oldham*. Edinburgh: T&T Clark and Geneva: WCC, 1999, p. 73. – ⁹ *World Missionary Conference 1910 – Report of Commission VIII Co-operation and the Promotion of Unity*; Edinburgh/London : Oliphant, Anderson and Ferrier ; New York/Chicago/Toronto : Fleming H. Revell Company. – ¹⁰ Due to its origin in the use by the British colonial empire, cf. Lothar Bauerochse: *Miteinander leben lernen. Zwischenkirchliche Partnerschaften als ökumenische Lerngemeinschaften*. Erlangen: Verlag der Ev.-Luth. Mission, 1996, s. 30–165. English: *Id., Learning to Live Together. Interchurch Partner-*

ships as Ecumenical Communities of Learning. Geneva: WCC, 2001. – ¹¹ Stages on the way were the structural changes in the Paris, London and Wuppertal missions, the WCC programme on Ecumenical Sharing of Resources, and finally the discipline of sharing adopted at El Escorial in 1987. – ¹² Cf. Kerr and Ross, *op.cit.*, p. 55 and World Missionary Conference, 1910, *Report of Commission II The Church in the Mission Field*. Same publishers as in footnotes 2 and 9. – ¹³ *Report of Commission VIII, op. cit.*, p. 5. – ¹⁴ *Report of Commission VIII, op. cit.* pp. 131–139 (General Review and Conclusions). These paragraphs are similar to the contribution made by Sam Kobia, at that time general secretary of the WCC, to the preparatory volume for Edinburgh, cf. D. Kerr and K. Ross, *op.cit.*, p. 241. – ¹⁵ Keith Clements, *op.cit.* p. 73; Daryl Balia and Kirsteen Kim, eds., *Edinburgh 2010 Volume II Witnessing to Christ Today*. Oxford: Regnum, 2010. Chapter on Theme Eight: Mission and Unity – Ecclesiology and Mission, p. 199 f. – ¹⁶ *Report of Commission VIII, op. cit.* p. 3–4. – ¹⁷ Stanley, *op.cit.*, p. 12. – ¹⁸ Stanley, *op.cit.* p. 5. – ¹⁹ Stanley, *op.cit.* p. 323. – ²⁰ WCC – *Minutes and Reports of the Fourth Meeting of the Central Committee, Rolle (Switzerland), August 4–11, 1951*, p. 65. – ²¹ Jacques Matthey, “Integration of Church and Mission: the challenge of Melbourne”. In: *International Review of Mission*, October 1981, p. 259–66. – ²² WCC had evangelism in its priorities since the beginning, whereas “world mission” was the mandate of the IMC, in the terminology of the time. After integration, the new structure was consequently named Commission on “world mission and evangelism”. – ²³ The dialogue also increasingly included Pentecostals. Among the many opportunities for renewal, one could refer to the 1980 WCC consultation on “The Church is charismatic” with leaders of the charismatic movement and the 1987 Stuttgart consultation on evangelism, with participation of senior Lausanne and CWME leaders. Two years later, participants at the San Antonio CWME conference sent a long theological letter to the Lausanne movement meeting the same year in Manila. The most significant dialogue with Pentecostals was the one started in 1972 with the Vatican. – ²⁴ Statistics provided by the chair of the Edinburgh 2010 General Council. – ²⁵ Balia and Kim, eds., *Edinburgh 2010, Volume II, Witnessing to Christ Today, op.cit.* – ²⁶ Documentation is to be found in the book by Balia and Kim, *op.cit.*, for the preparatory process, and for the conference itself on the Edinburgh 2010 Website. I also refer to my personal notes. – ²⁷ One can even go back further into the late XIXth century for the origins and first signs of the Pentecostal revival. Kirsteen Kim has emphasized the reference to pneumatology as a major change from 1910 to 2010 in her recent work, part of it still to be published. – ²⁸ Edinburgh 2010, common call, § 4. – ²⁹ “Mission in humility and hope” was the title of the first major thematic paper following up on the first international consultation in 2005 organised in Edinburgh to start the official preparations. – ³⁰ «Mission and Evangelism: an ecumenical affirmation». in: Jacques Matthey, ed., “*You are the light of the world*”. *Statements on Mission by the World Council of Churches 1980–2005*. Geneva, WCC, 2005, § 28 ff, p. 19–21. – ³¹ Used here in analogy to church-dividing. – ³² Some of the main events of that cooperation took place in Hungary, e.g. the Faith and Order plenary in Budapest 1989 and the common consultation of CWME and F&O in Berekfürdő 2009. Another milestone was the common consultation in Höxter-Brenkhausen, Germany, in 2000. cf. two thematic issues of *IRM* on “Ecclesiology and Mission”: Vol. XC No 358, July 2001 and No 359, October 2001. – ³³ *The Nature and Mission of the Church. A Stage on the Way to a Common Statement*. Geneva: WCC, 2005. Faith and Order Paper No 198. – ³⁴ William D. Taylor, ed., *Global Missiology for the 21st Century. The Iguassu Dialogue*. Grand Rapids, Baker, 2000. Published by the World Evangelical Fellowship. “The Whole Church”, Reflections of the Lausanne Theology Working Group. To be published in a special issue of the *Evangelical Review of Theology* in 2010. – ³⁵ Edinburgh, Common Call, § 1 and 3.

DR. VLADÁR GÁBOR

Kálvin megigazulástana a Római levélhez írt kommentárja alapján és az újabb exegetikai irodalom fényében*

A reformáció egyik központi felismerése, hogy Isten az, aki minden embert megigazít. A megigazulás helyes értelmezésének kérdése körüli 16. századi vitában nem csupán a nyugati (latin nyelvű) egyház egysége szűnt meg, hanem addig ismeretlen új erők is felszínre törtek, amelyek az egyház struktúráját erősen formálták. Napjainkban többen megkérdőjelezzik a megigazulástan mai jelentőségét. Tény azonban, hogy 1999. október 31-én, a németországi Augsburgban a római katolikus és az evangélikus egyház képviselői, hosszú előkészítő munka után, „Közös nyilatkozat”-ot írtak alá, amelyben kinyilvánították, hogy a megigazulástan értelmezése nem lehet felekezeti egységtől elválasztó dogmatikai tanítás. Az természetesen vitatott, hogy a közös nyilatkozat milyen lényegi értelmezést dokumentál.¹ Mi most nem ehhez a vitához kívánunk hozzájárulni, témánk szerényebb keretek közé szorít. Két ponton érintjük a megigazulástan hatalmas és szerteágazó területét: 1. Megvizsgáljuk Kálvin megigazulásról vallott nézeteit a Római levélhez írt kommentárjának „argumentuma” alapján; 2. a megigazulástan értékelésében az utóbbi harminc évben bekövetkezett „új perspektíva” néven emlegetett exegetikai paradigmaváltás eredményeit tekintjük át röviden.

I.

A Római levél „argumentuma” mint Kálvin megigazulástanának rövid összefoglalása

1. Kommentár és dogmatika

W. Maurer 1958-ban kimutatta, hogy Melancthon Loci-ja elrendezését lényegében a Római levél tanulmányozása eredményeként alakította ki.² E rendszerben nagy szerepe volt a Római levél teológiájának és különösen Pál megigazulástanának. Kálvin esetében szintén kimutatható (volna), hogy a Római levéllel kapcsolatos tanulmányai miként alakítják az Institutio különböző kiadásait. Ez az Institutio 2. kiadásától (1539) kezdődően látható, ahol már megjelenik az „új” megigazulástan.

Kálvin sajátos összefüggést lát dogmatikai munkássága (Institutio) és a Római levélhez írt kommentárjával (1539 ősze) meginduló írásmagyarázati tevékenysége között: a kettő ugyan nem választható el egymástól, de meg kell különböztetni a kétféle munkát.³ A Szentírás magyarázata folyamatos, lezáratlan kutatómunka, a dogma meghatározása viszont megköveteli a hitvallásos egyértelműséget. Mindez természetesen nem gyengíti a

Szentírás tisztaságát és hitelességét, hiszen Kálvin szerint az „igaz vallást” (*vera religio*), azaz a dogmát, csak a „mennyei tanítás” (*caelestis doctrina*) felől lehet meghatározni, ami pedig nem más, mint Istennek a Szentírásban foglalt ígéje.⁴ A hangsúlyeltolódást tehát úgy kell értenünk: a Szentírás mindig több, mint a dogma. Kálvin Institutioja és kommentársorozata lényegében nem más, mint a Szentírásban megszólaló Isten (I,7,4) beszédének rendszerezett összefoglalása. A dogmának azonban, a gyülekezetre való tekintettel, mindig egyértelműnek és egységesnek kell lennie, nehogy a Sátán gúnyt űzhessen velünk.⁵ A Szentírás azonban nem dogmák gyűjteménye, hanem olyan emberekkel találkozunk benne, akik harcban állnak a Sátánnal. Még ha e harcban dogmatikai tanításokról is szó van, mégis: e harc nem csak dogmák kérdése. Kálvin azért ajánlhatja magát a Zsoltár-kommentárja (1557) előszavában exegétaként, mert maga is megtapasztalta mindazt, amiről a Szentírás bizonyosságot tesz. Az egyházért való szenvedés avatja őt a Szentírás magyarázójává.⁶

A fentebbiek alapján tehát azt mondhatjuk: az Institutio 1539. évi átdolgozásával kettős feladatot tűzött maga elé Kálvin. Egyrészt a teológushallgatókat szeretné vele elvezetni a Szentírás helyes olvasásához, másrészt így kívánja tehermentesíteni a kommentárokat a fontos dogmatikai kérdések kommentáron belüli tárgyalásától. A Római levélhez írt kommentárjában mintegy példát is ad arra, miként gondolja ezt a munkamegosztást. A Róm 3,21 magyarázatokor például, ahol az egyedül hit által való megigazulás dogmatikai tételét értelmezi, fejtegetéseit ezzel zárja: „Különb ennek részletesebb kifejtését lásd Institutio című munkámban”.⁷

Ebben az összefüggésben érthető, hogy amikor a Római levél elé írt, Grynaeus Simonnak szóló ajánlólevelében megfogalmazza a Szentírás magyarázatának legfontosabb szempontjait, akkor a jó kommentár legfőbb erényeként az „áttekinthető rövidséget” (*perspicua brevisitas*) említi, amellyel a magyarázónak az író gondolatát, vagy célját (*mens scriptoris*) és a szöveg értelmét fel kell tárnia. Az áttekinthetőség és a rövidség elvét ugyan a klasszikus retorikai hagyományból vette át,⁸ és máshol is szívesen utal rá,⁹ e kijelentését azonban – túl a retorikai hagyományon – éppen az Institutioval összefüggésben kell látnunk és értelmeznünk. Kálvin megemlíti az ajánlólevelében, hogy a legkiválóbb magyarázatokat a Római levélhez Melancthon, Bullinger és Bucer írta. Melancthon azonban szinte csak a legfontosabb dogmatikai alapfogalmakat (loci) fejtette ki művében (XIV.1.), a levél más tartalmaival nem foglalkozott. Bucer kiváló, de „túl terjengős” (XV.1.). E két művel való egybevetés mutatja meg a Római levél igazi arculatát: Kálvin nem kívánja a dogmatika kérdéseit a kommentárban tárgyalni (Melancthon), és nem is akar túl terjengős lenni (Bucer), hanem a levél szövegét kívánja folyamatos magyarázattal érthetővé tenni olvasói számára.¹⁰ Bullingert nem illeti kritikával, valószínűleg ő lehetett a mintakép.

2. Lectio continua

A Grynaeus Simonhoz írt ajánlólevelél tanúsága szerint Kálvin első, a teljes Római levelet magyarázó kommentárja már 1539 októberében kész volt (1539. okt. 18), és 1540-ben jelent meg Strasbourghban. A művet 1551-ben és 1556-ban jelentős bővítésekkel újra kiadta. A különböző kiadások bővítéseiről pontos adatokat közöl T. H. L. Parker–D. C.

* A DC újszövetségi szekciójának 2010. évi, pápai ülésén elhangzott előadás erősen bővített változata. Hálával és szeretettel köszöntöm e tanulmánnyal dr. Lenkeyné dr. Semsey Klára professzor asszonyt, aki a DC újszövetségi szekciójának évtizedeken át volt a vezetője. Isten éltesse őt születésnapja alkalmából!

Parker kritikai szövegkiadása, és értékeli is a bővítéseket.¹¹ Kálvin azzal, hogy szinte valamennyi újszövetségi irathoz (és sok ószövetségi könyvhöz) folyamatos kommentárt írt, tudatosan kapcsolódott az ógyház szentírás-magyarázati tradíciójához, amely pedig az istentiszteleti szentírás-olvasás *lectio continua* gyakorlatát a zsinagógai istentiszteletből vette át.¹² Ennek az ógyházi *lectio continua* gyakorlatnak a leglátványosabb bizonyítékai azok a terjedelmes bibliai kommentárok, amelyeket az egyházatyák, többek között Chrysostomus, hagytak ránk, és amelyek lényegében istentiszteleteken elhangzott, majd írásba foglalt homíliák. Maga Kálvin nagy szenvedéllyel (és maró gúnnyal) vitázott a perikóparendet féltő, Joachim Westphal hamburgi evangélikus főlelkésszel arról, hogy a középkorból örökölt perikóparend, vagy az ógyházi gyakorlatnak megfelelő *lectio continua* alapján történjék-e az igehirdetés.¹³ Kálvin (és természetesen Zwingli)¹⁴ döntése és kommentárjai nagymértékben hozzájárultak ahhoz, hogy a református egyházban a „pápastának” tartott perikóparend helyett messzemenően a *lectio continua* határozza meg az istentiszteleti gyakorlatot.

3. A megigazulástan helye az Institutióban

Az Institutio a 2. kiadástól (1539) sajátos helyet biztosít a megigazulás tanának. Mielőtt Kálvin a reformáció e fontos tanítását tárgyalná a műben, előtte szükségesnek tartja a megszentelődés kérdéskörének tisztázását (a sorrend: III,3–10: megszentelődés, III,11–19: megigazulás), a megigazulás tana pedig megelőzi a predestinációról szóló tanítást (III,21kk). Kálvin azonban okkal helyezte a keresztyén életről szóló gondolatait a megigazulás tana elé, amint oka van annak is, hogy a predestinációt sem az Isten-tan keretében tárgyalja. Az Institutio 1. kiadásában (1536) még nincs külön helye a megigazulás tanának, csak 1539-től kap önálló fejezetet e tanítás, miután már beszélt a bűnesetről, a hitről, majd a bűnbánatról. Ehhez kapcsolódik a *De iustificatione fidei et meritum operum* fejezet. A fejezet elején hangsúlyozza: a kétféle kegyelem közül az első a megigazulás és a második az újjászületés, de a megigazulást eddig csak azért említette röviden, hogy bővebben kifejthesse, mennyire nem nélkülözheti a jó cselekedetet az a hit, amely által egyedül nyerhetjük el Isten irgalmasságából a megigazulást. Ezzel Kálvin megtalálta mondanivalójának jó rendjét, és így kerülhetett a predestináció tana is, önálló fejezetben, a megigazulás tana mellé. A megigazulást így definiálja: „Arról az emberről mondjuk, hogy Isten előtt megigazul, akit Isten ítélete igaznak ítél, és aki igazsága miatt kedves is Isten előtt” (III,11,2: *Iustificari coram Deo dicitur, qui iudicio Dei et censetur iustus, et acceptus est ob suam iustitiam*, Czeglédi-Rábold ford.).

4. A Római levél argumentuma

Mielőtt Pál megkezdene a levél magyarázatát, előbb – a retorikai hagyomány szabályainak megfelelően – röviden összefoglalja az írásmű tárgyát, tartalmát és célját. Ez a mű élére állított tömör összefoglalás az *argumentum*.¹⁵ Kálvin azt vallja: az argumentumnak nem szabad túl hosszúnak lennie, és nem szabad dicsérő szavakkal sem illetni a levelet, mert az elhomályosítaná a levél tartalmát. Miért? Azért, mert a levél maga sokkal jobban megismerteti magát, és jobban magyarázza önmagát, mint ahogyan azt bárki más

tehetné. Aki igazán megértette ezt a levelet, az előtt az Írás legrejtettebb kincseihez is ajtó nyílik. Ez a mondat rendkívül jelentős és sokatmondó Kálvin egész teológiai látása szempontjából.

A Római levélnek tehát a maga teljességében kell szóhoz jutnia, mert: *epistola tota... methodica est*, azaz a levél „rendszeres felépítésű”: ez nemcsak a részletekben, hanem a központi téma tekintetében is megmutatkozik. A levél fő kérdése (*questio principalis*): *fide nos iustificari*, hit által igazulunk meg (Róm 1,16k). Tehát Kálvin is a megigazulástan felől alakítja teológiáját. E témával foglalkozik azután az apostol az 1–5. fejezetekben. Az 1–5. fejezetek alaptétele egyértelmű: egyetlen igazság van az emberek számára, az Isten Krisztusban való könyörületessége (*unicam esse hominibus iustitiam, Dei misericordiam in Christo*), ha hittel ragadjuk meg, amikor az evangélium felajánlja azt. A főtéma ilyen (úgymond „lutheri”) meghatározása után azonban odailleszt Kálvin egy szükségszerű, az előbbi meghatározástól el nem választható kiegészítést, amellyel elhatárolódik egyrészt a lutheránus quietistáktól, másrészt a (valószínűleg anabaptista) libertinistáktól, amit Kálvin a Róm 1,18kk-ból olvas ki: „mivel az emberek egyrészt egykedvűen veszik, sőt szívtetik bűneiket, és az igazság hamis hiedelmével áztatják magukat, s nem is gondolják, hogy rászorulnak a hit igazságára, legfeljebb akkor, amikor már elvesztették minden elbizakodásukat; másfelől pedig vágyaik édességétől megrészegekedtek, és mélységes közömbösségbe (vagy: a legnagyobb biztonságba, *in alta securitate*) merültek, úgyhogy nem egykönnyen ébrednek rá az igazság keresésére, hacsak az isteni ítélettől való félelem meg nem rendítette őket”, ezért Pál – Kálvin szerint – két dolgot törekszik elérni: hogy „méltatlanságukról meggyőzze őket s miután ezt rájuk bizonyította, a kábultságot is kiűzze belőlük”.¹⁶

A világ teremtése és alkotmánya alapján azonban az emberek nem ismerik fel az Alkotót, és tévelygésükkel megszenstelenítik őt (1,19–32). Pál ezért hálátlansággal (*ingratitude*) vádolja az egész emberi nemet, sőt, amikor kénytelenek az emberek őt felismerni, akkor sem tanúsítanak illő tiszteletet felsége iránt (*imo quum agnoscere cogantur, non eo quo decet honore prosequantur eius maiestatem*). Így mindenki az istentelenség vádjára alá esik, jöllehet mind a zsidók, mind a pogányok között szép számmal vannak olyanok, akik úgy vélik, hogy ők kivételek. Isten a pogányok mentegetőzését (hogy ti. tudatlanok voltak) eleve nem fogadja el: lelkiismeretük a legkeményebb törvénnyel felér; a magabiztos zsidókat pedig éppen azzal a szövetségi törvényével szorítja sarokba, amelyet a maguk mentségéül szoktak felhozni.

A 3,21kk-ben Pál visszatér az eredeti témájához: *fide nos iustificari*; majd néhány definíció után „nevezetes felkiáltásban” (*epiphonema*) tör ki, amely minden emberi gőgöt megzaboláz. A 4. fejezet írásbizonyítéka (Ábrahám) a cselekedetek alapján történő megigazulás gondolatával fordul szembe a megigazulástan keretén belül: a cselekedetek nem tehetik boldoggá az embert..., egyedül Isten jóságán alapszik az üdvösség ígérete.

Az 5. fejezet tárgyalja a hitből való megigazulás gyümölcsét és hatását (*iustitia fidei fructum et effectum*). Itt Pál a nagyobból a kisebbre következtetve kimutatja: megváltott és Istennel megbékélt emberekként mi mindent várhatunk még annak az Istennek a szeretetétől, aki már akkor nekünk ajándékozta egyszülött és egyedül szeretett Fiát, amikor még bűnösök és elveszettek voltunk.¹⁷ Ezután egybeveti Pál a bűnt az ingyen való igazsággal (*gratuita iustitia*), Krisztust Ádámmal, a halált az élettel, a törvényt a kegye-

lemmel; a végkövetkeztetése: gonoszságainkat... Isten végtelen jósága elnyeli.

A 6. fejezetben Pál a megszentelődés témájára tér át. Itt a quietistákat veszi célba, akik magabiztosan és saját bűneiket maguknak könnyedén megbocsátva, alighogy megízlelték a kegyelmet (*simul ac levem gratiae huius gustum*), úgy vélik, hogy a megigazulással minden rendben van. Kálvin válasza: „nem fogadhatjuk el a Krisztusban való igazságot anélkül, hogy a megszentelődést is meg ne ragadnánk” (*non posse nos iustitiam in Christo percipere, quin simul sanctificationem apprehendamus*). Megigazulás és megszentelődés elválaszthatatlanul összetartozik. Ezt a szoros kapcsolatot a Krisztussal való közösséget megalapozó keresztség teszi nyilvánvalóvá, ahol *abnegatio nostri*-ről és *vivificatio*-ról van szó. Ennek a – megigazulásból fakadó – megszentelődésnek láthatóvá kell lennie mindazok életében, akik a bűn országából az igazság országába vitettek át (*qui a regno peccati in regnum iustitiae traducti sunt*). Majd így folytatja Kálvin: elvetvén a test istentelen engedékenységet, mely a vétkezésre való korlátlanabb szabadságot keresi a Krisztusban (*repudiata impia carnis indulgentia, quae solutiorem peccandi licentiam in Christo quaerit*).

Megigazulás és megszentelődés tehát nem két különböző aktus, amely a krisztológia keretén kívül történnék, hanem az *unio mystica cum Christo* keretén belül történik mindkettő. Ez az unió az összekötő kapocs dogmatika és etika között, tehát rendkívül fontos, központi tanítás Kálvin teológiai rendszerében. A Krisztussal való titokzatos közösség teszi lehetővé, hogy Krisztussal eggyé lehessünk úgy, hogy az ő teste a mennyben van, az Atya jobbán, mi pedig átmegyünk a saját, emberi természetünkbe a Krisztus természetébe (Róm 6,5). Vagy amiképpen az Efezusi levélhez írt kommentárjában mondja: az unió „szent házasság”, miáltal testünk az ő testéből, csontunk az ő csontjából való lesz (Ef 5,29). Ezzel Kálvin nem kíván valamiféle *unio identifica*-ról beszélni, hanem csupán arról a megfordíthatatlan cselekményről, amit a „fő” (Krisztus) végez rajtunk.

A 7. fejezet a törvényről szól: felszabadultunk a törvény alól, mert önmagában csak kárhóztatásunkra van. De hogy ez ne szolgáljon a törvény gyalázására, Pál védi a törvényt: a mi hibánk az, hogy halálra szolgáltat alkalmat az, ami az életre adatott. A lélek és test harca Isten fiaiban is megvan, mert hordozzák a kívánság maradványait.

A 8. fejezetben Kálvin az üdvbizonyosság kettős megalapozását látja (ami nála, természetesen, csak az újjászületettkre érvényes): a) a Krisztussal való közösség (akik Krisztusba oltattak az ő Lelke által: *qui Domino Christo per eius Spiritum sunt inserti*) a kiválasztás bizonyosságának a garanciája; és b) a hit- és üdvbizonyosságot az Isten Lelke alapozza meg: akik híjával vannak a Lélek által való megszentelődésnek, azok nem részesülnek e nagy jótéteményben. Az örök élet bizonyosságát nem rendíthetik meg a jelen nyomorúságai, sőt, üdvösségünket csak előmozdítják.

A 9–11. fejezetek fő kérdése: elvétel-e a szövetség annak örököseitől, Izráeltől. E kérdés mutatja, hogy Kálvin – egészen mai módon – a 9–11. fejezetek felől olvassa a Római levelet. Ez a szakasz azonban már nem tartozik most tárgyalt témánk körébe.

5. *Összefoglalva* elmondható, hogy Kálvin nemcsak az Institutióban ad számot a megigazulás tanáról, hanem a Római levél argumentumában is. A Római levél exegézisét nagymértékben meghatározza a megigazulás és a megszentelődés tana. Kálvin itt olyan sajátos hangsúlyokat helyez el, amelyek mind Luther, mind a római katolikus megigazulástannal szemben sajátos jelleget adnak megigazulástannának. Luther

megigazulástannával szemben (ld. fentebb a „lutheránus quietistákkal” szembeni állásfoglalását) erősen hangsúlyozza a megszentelődés fontosságát, annyira, hogy Kálvinnál tulajdonképpen „megigazulás és megszentelődés” tanról kell beszélnünk. Jellegzetes a római katolikus (Tridentinum!) állásponttal szemben megnyilvánuló különbség is. A katolikus álláspont szerint¹⁸ a megigazulás Isten és ember közös műve:

Isten cselekedete – (ugyanezen a szinten) – **az ember = cooperator Dei**

1. Jézus Krisztusban történik egyedül, *sola fide*, a mi érdemünk nélkül
2. A megigazulás azt jelenti: a *fides*, *spes*, *caritas* beleáramlik az emberbe.
3. A szabad akarat tovább működik.
4. Az ember megtérése és a sákramentumokkal való élés után (bűnbánat), az ekklesiológia átveheti a krisztológia szerepkörét.
5. A beáramló erények hatására az ember igaz, és bízhat abban, hogy a jócselekedeteket Isten megjutalmazza

Kálvin megigazulástana szerint a megigazulás:

egyedül Isten cselekedete, amely mint protologikus és eszkatologikus esemény, mindent átfog.

1. Az *unio mystica cum Christo* mindkét kegyelmi ajándékkal (a megigazulással és a megszentelődéssel is) meggazdagít. Ez kozmikus léptékű, egyetemes történés.

2. Jézus Krisztus a „fő” és a „közvetítő” a Szentlélek közreműködésével, tehát Jézus Krisztus az alapja a bűnök be nem számításának, az üdvbizonyosságnak és a megszentelődésnek is.

Az ember cselekedeteinek funkciója: a szeretet Istentől kapott cselekedetei a másik ember javára (a cselekedeteket, az ember beszennyezi). Mivel e cselekedetek szerzője maga Isten, ezért ő a megigazult ember önmagában értéktelen tetteit is elfogadja, amint szerető apa szereti (a minden törvényeskedő kényszertől megszabadult) gyermekeit.

II.

Az utóbbi 30 évben jelentős változás állt be az angol nyelvű exegetikai irodalomban Pál apostol teológiájának értelmezésével kapcsolatosan. Az „új perspektíva” elnevezésű irányzat a kutatók körében élénk vitát váltott ki, amely máig tart, sőt, ma már magáról a vitáról is születnek értékelő beszámolók.¹⁹ Döntő impulzusokat adott ehhez az új szemléletmódhoz Krister Stendahl svéd exegeta és későbbi stockholmi püspök 1963-ban megjelent „The Apostle Paul and the introspective Conscience of the West” című dolgozata.²⁰ Gondolatait ismételtelen összefoglalta 1976-ban megjelent kis könyvecskéjében: „Paul among Jews and Gentiles”,²¹ de csak Ed Parish Sanders, James Dunn, és Nicholas Thomas Wright munkái nyomán tudott az új irányzat megerősödni.²² Pál exegézisének ezt az új modelljét képviselői J. D. G. Dunn 1982-ben, a Manson Memorial Lecture keretében tartott előadásának címe után a „The New Perspective” névvel látták el.²³ A kezdeményezés természetesen nem annyira „új”, mint amennyire azt az elnevezés maga sugallja. Már a múlt század első felében is voltak ugyanis olyan kísérletek, amelyek a korabeli Pál-kutatás uralkodó értelmezési modelljét megkérdőjelezték.²⁴ Összességében

azonban mégis elmondható, hogy az „új perspektíva” szemléletmódja – a napjainkban körvonalazódó, egészen másfajta Pál-interpretációk ellenére is²⁵ – fontos szerepet tölt be Pál apostol teológiai megítélésében.

Kálvin megigazulástanával kapcsolatban azért is érdekelhet bennünket ez az új irányzat, mivel tudatosan eltér az eddig fő iránynak tekintett, „lutheri” értelmezési modellektől, és éppen az apostol megigazulás tanát láttatja egészen új szemszögből.

Mi ennek az új értelmezési iránynak a lényege? A kutatók legfontosabb törekvése az volt, hogy az apostol teológiáját a maga történeti kontextusában láttassák és a Pál korabeli zsidóságról az ókori forrásoknak megfelelő képet alkossanak. Ez alapján Stendahl és Sanders olyan új szempontokat is kidolgozott, amelyek nyilvánvalóan szembefordulnak a hagyományos Pál-exegézissel, különösen is a megigazulástan reformatori értelmezésével. Ezek az antitétikus tézisek későbbi viták során nem bizonyultak időtállóknak (különösen német teológusok vitatták létjogosultságukat), így Dunn már egy komplementáris értelmezési modellbe építhette be ezeket a felismeréseket.

1. Stendahl szerint Pál legfontosabb szándéka a zsidók és pogányok közötti kapcsolat konkrét missziói teológiai problémájának tisztázása. Az apostol érvelésének elsődleges célja éppen annak bemutatása, hogy *a pogányok Izráel üdvösségébe való bekapcsolása* a kiválasztás történetében gyökerezik. E főtéma mellé, illetve alá van rendelve a hitből való megigazulás központinak gondolt tana is. E tan sajátos és behatárolt célja, hogy „a pogány konvertiták jogait biztosítsa, hogy ők is egészen és valóságosan az Izráelnek adott isteni ígéretek örökösei legyenek”.²⁶

A páli gondolkodás sajátosságának tartja Stendahl azt a meglátást, hogy a pogányok üdv történeti jogai egyedül a Jézus Krisztusba vetett hitben gyökereznek. Ennek pedig az a következménye, hogy a pogányok Isten népének részévé lesznek, anélkül, hogy a törvényt magukra nézve kötelezőnek kellene elismerniük.²⁷ Ezt a pozíciót azonban nem szabad a Tóra vagy a zsidóság elleni támadásként értelmezni (Stendahl ezt nyomatékosan hangsúlyozza a Käsemannal folytatott vitájában).²⁸ A megigazulásra vonatkozó kijelentéseknek nem polemikus, hanem apologetikus szerepük van. Pál megigazulástanának teológiai kontextusa a zsidók és pogányok közötti kapcsolatról mondott kijelentései, és nem abban az összefüggésben áll, hogy miként lehet az embert megváltani.²⁹ Az apostol csupán a *pogányoknak* azt a jogát akarja vele biztosítani, hogy Isten népének teljes értékű tagjai legyenek, anélkül, hogy teljesíteniük kellene bizonyos Tóra-előírásokat, mint amilyen a körülmetélkedés, vagy az étkezési szabályok.³⁰ Stendahl szerint a Tóra egyedül Izráelre vonatkozik és az a feladata, hogy a zsidó népet „megőrizze” (Gal 3,24) a Messiás eljöveteleig.³¹

Különleges figyelmet váltott ki Stendahl azzal, hogy a szöveg tisztán exegetikai értelmezésén túlmenően felrajzolta Pál megigazulástanának hatástörténetét, és egyúttal kiemelte, hogy az nem más, mint Pál alapvető szándékának masszív eltorzítása. Stendahl így írja le ezt a folyamatot: Az egyház és a zsinagóga szétválásával és az így kialakult, tisztán pogánykeresztény gyülekezeti szervezettel a megigazulás tana szükségszerűen elvesztette a zsidók és pogányok kapcsolatát meghatározó jelentőségét.³² Csak Augustinus, az „első modern ember”, veszi újra elő, de egészen más előjellel: az etnikai-üdv történeti kontextusból kiragadva idegen kontextusba vitte át, nevezetesen az ún. „introspektív lel-

kiismeret” kontextusába. A megigazulásról, hitről és Tóráról szóló – és eredetileg a pogányokat az Izráel üdvösségébe bekapcsolni kívánó – páli tételek ezzel általános érvényű kijelentésekké váltak, és az általános emberi helyzet értelmezésére használták fel: „A megigazulás már nem a pogányok tiszteletbeli zsidó státusát »igazolta«, hanem az énközpontú nyugati lélek nyomorúságaira és szükségére adott időtlen válasszá lett”³³

Ez az „introspectio” ismételten felerősödött a középkor bűnbánat-gyakorlatában, és végül elvezetett Luther Márton (ágostonrendi szerzetes!) ismert lelkiismereti szorongásaihoz, aki Pál megigazulásról szóló kijelentéseit e háttérből kezdte el olvasni úgy, mint az ember üdvbizonyosságának kérdésére adott válaszokat. Ezzel a páli teológia üdv történeti kerete teljességgel feledésbe merült. Helyette egy olyan kép alakult ki Pálról és teológiájáról, amely leginkább a reformátor Luther tapasztalatainak felelt meg. Így történhetett meg, hogy a robusztus és kiegyensúlyozott lelkiismerettel megáldott zsidó Pál (vö. Fil 3,6), akinek nem voltak kérdései és kétségei a Tórával kapcsolatban, sem lutheri típusú bűntudata nem volt, a Törvény miatt krízisbe került, és rossz lelkiismerete által foglyul ejtett emberré lett.³⁴ Ennek megfelelően a népek apostolának damaszkuszi élményét sem a pogánymisszióra való sajátos elhívásként értették, hanem belső megtérésként, azaz a zsidóságból a keresztyénségbe történő vallásváltásként, valamint a belső kétségbeesésből való szabadulásként.

2. Az új Pál-kép kialakulásához vezető úton a másik fontos mérföldkő *Ed Parish Sanders* monográfiája: „Paul and Palestinian Judaism”. Sanders következetesen cáfolja azt a keresztyén exegéták körében elterjedt és különösen a Pál-értelmezésben megjelenő tézist, miszerint az ókori palesztinai zsidóságban az egyén az üdvösséget jó cselekedetek útján érdemli ki. Bár az utóbbi száz év kutatásában már többször is kritizálták ezt a zsidóságról alkotott keresztyén torzképet, ennek ellenére ez a kritika csak Sanders monográfiájával kapta meg az újszövetségi kutatásban az őt megillető figyelmet. Így a monográfia maradandó érdeme az, hogy a „cselekedetekből megigazuló zsidóság” általánosan elterjedt, durva karikatúráját tartósan le tudta bontani.³⁵ Helyette, hogy Sanders az ókori zsidóság teológiájának sajátos alapozású elméletét adja, amit „szövetségi nomizmus” (*covenantal nomism*) néven vázolt.

Mit jelent e kifejezés? Sanders tanulmányának alcíme szerint Pál és a palesztinai zsidóság vallásának strukturális egybevetéséről van szó. A két „vallási struktúra” egybevetését azért alkalmazza, hogy elkerülje a megengedhetetlen leegyszerűsítéseket és a torzításokat, amelyek az egyedi motívumok egybevetésekor, vagy az absztraháló, lényegre érintő leírások esetében óhatatlanul előfordulnak.³⁶ A „vallásstruktúra” Sanders meghatározása szerint „annak leírása, miként értelmeznek egy vallást a követői a maga funkciójában”, vagyis miként értelmezik a vallásba való belekerülésüket („*getting in*”) és a benne való megmaradásukat („*staying in*”).³⁷ Sanders szerint a szövetségi nomizmus az az általános zsidó „képzet, hogy az egyes ember Isten üdvtervében betöltött helyét a szövetség határozza meg, és hogy a szövetség – az ember ehhez illő válaszként – a szövetség törvényeinek való engedelmisséget követeli meg, míg a parancsolatok megszegése esetén engesztelő eszközöket helyez készenlétbe.”³⁸ Egy másik helyen így vázolja fel a szövetségi nomizmus struktúráját („*pattern*”): „1. Isten kiválasztotta Izráelt és 2. törvényt adott neki. A törvény két dolgot tartalmaz: 3. Isten azon ígértétét, hogy Izráel ki-

választása mellett megmarad, és 4. azt az igényét, hogy népe legyen engedelmes. 5. Isten megjutalmazza az engedelmisséget és bünteti a törvényszegést. 6. A törvény a kiengeszteléshez eszközöket rendel, és a kiengesztelés a 7. szövetségi jogviszony fennmaradásához, illetve helyreállításához vezet. 8. Mindazok, akik engedelmisséggel, engeszteléssel és Isten irgalmából a szövetségen belül megtartatnak, azok a megmentettek csoportjához tartoznak. Az első és utolsó ponthoz fontos értelmezés, hogy a kiválasztás és a végső megtartatás nem emberi cselekedet eredménye, hanem Isten irgalmas cselekedetének köszönhető.³⁹

Az üdvösségre való jutás („*getting in*”) tehát egyedül Isten kiválasztása alapján történik. A Tóra szerepe csupán az, hogy a kiválasztás által létrejött, Isten és Izráel közötti szövetségen belül az engedelmisséget megjutalmazza, az engedetlenséget bünteti és a kiengesztelés eszközeivel a szövetségen belüli megmaradást („*staying in*”) szabályozza, illetve garantálja. A Tóra tehát a zsidóságban nem „üdvösségre vezető út” – amint ezt keresztyén exegeták helytelenül állítják –, hanem csupán az Isten kiválasztó cselekedete által már megkötött szövetségi kapcsolat alakító eszköze. Ezért teljesen elhibázott a Pál apostol korabeli zsidóságot olyan fogalmakkal asszociálni, mint „törvényeskedés”, „önmegigazítási törekvés” stb. Az ókori palesztinai zsidóság tehát nem cselekedetekből megigazító, érdemeken alapuló vallás, hanem kegyelemvallás. Ezért Sanders szerint helytelenül értelmezzük Pált, ha a Luther szemével nézzük.

Sanders munkájának második részében Pál teológiájának új értelmezését adja. Eszerint a „Tóra cselekedeteinek” (*erga nomou*), illetve magának a Tórának a relativizálása Pál teológiájában az apostol két alapvető meggyőződésén alapszik: 1. Isten elküldte Jézust, hogy egyedül őáltala vezesse a világot üdvösségre; 2. minden ember, zsidók és pogányok, ugyanazon alapon üdvözülnek, nevezetesen hit által.⁴⁰ Ezért ama páli kijelentésnek, miszerint a törvény cselekedeteiből „egyetlen halandó sem fog megigazulni” (Róm 3,20), ez az értelme: „Nem a törvény cselekedeteiből van a megigazítás helyes módja..., mert az egyedül a Krisztusba vetett hitből van.” Majd így fogalmaz: „A döntő szempont az, hogy – Pál meggyőződése szerint – minden igaz vallásos cél csak Krisztus által tárul fel.”⁴¹ Sanders szerint tehát elsősorban a *Krisztushoz kötött exkluzív szotériológia* a felelős Pál teológiájában a törvény cselekedeteinek relativizálásáért. Ehhez társul az etnikai érv: a Tóra cselekedeteiből való megigazulás a *pogányokat a maguk pogány identitásában* zárna ki. Ez pedig ellentmondana Istennek a Krisztus-eseményben nyilvánvalóvá lett univerzális, zsidókat és pogányokat egyaránt üdvözíteni szándékozó akaratának. A Tóra cselekedeteinek negligálása tehát annak a látásnak is köszönhető, hogy nem kell előbb zsidóvá lenni ahhoz, hogy megigazulást és üdvösséget nyerjünk.

A zsidó származású Pál számára a történelem minden kis és nagy részletét Isten határozza meg és ő irányítja. A pogányok apostolává való elhívásakor (Gal 1,16) tudatosította benne az Isten Fiának kinyilatkoztatása, hogy Isten üdvtervében milyen központi jelentősége van a Krisztus-eseménynek. Ettől kezdődően Pál kizárólagosan a Krisztus-epifánia perspektívájából szemlélte a történelmet. Egyúttal visszafelé is áttekintette azt, és arra a következtetésre jutott: ha Isten már kezdettől fogva úgy tervezte, hogy a világot, azaz a zsidókat és pogányokat, Krisztus által menti meg, akkor a Tórát nem adhatta életre, illetve megigazulásunkra. Egyébként hiába halt volna meg Krisztus (Gal 2,21). Ha ezen felül Isten terve szerint a világ üdvössége exkluzív módon Krisztushoz kötött, akkor

akkor előtte a világnak kivétel nélkül a bűn alatt kellett állnia és kárhozatra ítéltnek kellett lennie. Az apostol tehát a „*from solution to plight*”, azaz a megoldás felől következtet a problémára, illetve a szükséghelyzetre (ha Krisztus mindenki számára az üdvösséget jelenti, akkor ebből következőleg mindenki bűnös volt).⁴²

Az apostol vallásos gondolkodása alapján véve „különbözik mindattól, ami számunkra a palesztinai zsidóságból ismert”.⁴³ Vagyis: Pál leveleiben nem a zsidó szövetségi nomizmus érvényesül, hanem sajátos vallásstruktúrája van, amelyet Sanders „*participacionisztikus eszkatológiának*” nevez.⁴⁴ A vallásba való belépés itt nem kiválasztás és szövetségkötés alapján történik, hanem a Krisztussal való egyé lételben (*participatorikus komponensek*). Ez implikálja a bűnnek való meghalást és ezzel a személy transzformációját, ami végül a parúziában és a feltámadásban éri el a maga teljességét (*eszkatológiai komponensek*). Tehát Sanders is eljut – a klasszikus Pál-értelmezéshez hasonlóan – ahhoz a felismeréshez, miszerint alapvető törés van Pál és a kortárs zsidóság gondolkodása között. De a klasszikus Pál-értelmezéssel ellentétben a döntő különbség nem az állítólagos cselekedetekből való megigazulás síkján van (kegyelem kontra cselekedetek), hanem a eltérő vallástípusban, amelyet az apostol képviselt. Sanders úgy véli, Pál számára „a törvény cselekedete önmagában véve nem helytelen; hanem mint eszköz vezet helytelen célhoz („megigazulás a törvényből”), és ez a cél azért helytelen, mivel ez nem Krisztusban elnyert üdvösség”.⁴⁵ Azaz: „Amit Pál a zsidóságban helytelennek talál, az röviden fogalmazva az, hogy a zsidóság nem keresztyénség.” De éppen ebben mutatkozik meg, Sanders szerint, a zsidó alapoktól, nevezetesen a kiválasztástól, a szövetségtől és a Tóra központi szerepétől való tudatos elfordulás.

Kritikaként megfogalmazható (és több kutató meg is fogalmazta), hogy Sanders az egységes „vallási struktúra” („*pattern of religion*”) kialakítása érdekében az ókori zsidóság irányzatainak sokszínűségét figyelmen kívül hagyta, és hasonlóképpen alábecsülte azon zsidó források jelentőségét is, amelyek a Tóra iránti hűség szotériológiai jelentőségét hangsúlyozzák. Különösen a megigazulás reformátori értelmezésével szemben felállított ellentézeket vették kritikai tűz alá, elsősorban a német kutatók.⁴⁶

3. D.G. Dunn értelmezésének legfőbb jellegzetessége a Tóra „*szociális funkciójának*” hangsúlyozása. Dunn ezzel a Tórának a zsidó „identitást és elhatárolódást jelző” használatára gondol (a Tóra mint „*identity and boundary marker*”). Izráel Isten népeként való önértelmezése a fogság utáni korban, különösen a Makkabeus-válság idején, fokozottan veszélyeztetett helyzetben volt. Erre való reakcióként a zsidóságon belül a Tóra iránti engedelmisség egészen sajátos értelmet kapott. A Tóra kifelé ható funkciójává lett az, hogy Izráelt elkülönítse más népektől (ezért „*boundary marker*”), egyúttal pedig a csoportidentitást erősítette befelé (ezért „*identity marker*”). Ezáltal a körülmétkedés parancsa, továbbá az étkezési és a szombat-törvények különleges súlyt kaptak, mivel e Tóra-előírások mögött álló rituálék mind a zsidóságon belül, mind a zsidóságon kívül a zsidó nemzeti identitás különlegesen jellegzetességeinek számítottak és – különösen belső zsidó perspektívából nézve – a „szövetségi hűség próbakövei” lettek.⁴⁷ E háttérből jutott el Dunn ahhoz a nagy figyelmet kiváltott állításhoz, hogy az „*erga nomou*” (a Tóra cselekedetei), ez a sajátos páli formula, elsősorban a Tórának ezt a szociális funkcióját jelenti. Pál tehát nem a Tórát, mint olyat és még kevésbé a cselekedetekből való megigazu-

lást tartja szem előtt, hanem a *Tórának azt a speciális használatát*, amely más népekkel szemben Izráel privilegizált és exkluzív státusát garantálja. Az *erga nomou* szintagmával tehát Pál – a fentebbi ábrázolásnak megfelelően – a körülméltetésre, az étkezési előírásokra és a sabbatra mint a zsidóság különleges identitás- és elhatárolódás-jelzőire utal.

Dunn szerint azonban e formulában Isten kegyelmének a zsidó nép tagjaira szűkítése és a pogányok kizárása fejeződik ki, amitől az apostol óv. Ez ütközik Isten univerzális üdvakaratával, akadályozza Istennek azt a régtől való szándékát, hogy az isteni kegyelmet kiterjessze – Krisztus által – a pogányokra. Amint Pál – különösen az Ábrahámra való hivatkozásokkal (Gal 3; Róm 4) – többször is kimutatta: Istennek az Izráellel kötött szövetsége kezdettől fogva azt célozta, hogy minden nép megáldassék. Ezért nem lehetséges ezt a szövetséget sajátos zsidó privilégiumként értelmezni az exkluzív Tóra-használat alapján. Sőt, a Tóra birtoklására alapozott elbizakodottság már önmagában vétség a szövetség intenciójával szemben, ami a Tóra nyilvánvalóan helytelen értelmezésén alapszik. Amint a Gal 3,10 világosan mutatja, így éppen azok jutnak a Tóra átka alá, akik kizárólag maguknak követelik a szövetségi Tórát („akik a Tóra cselekedeteiben bíznak”). Krisztus azonban – kereszthalálában – a Tórának ezt az átkát önmagára vette (vö. Gal 3,13). Ezzel a zsidó nép megszabadult a maga exkluzív szövetség- és Tóra-értelmezésétől és annak következményeitől; egyúttal pedig a pogányok kiszabadultak úgy vélt kiválasztástörténeti elszigeteltségükből.⁴⁸

Pál soha nem kritizálja a Tórát, illetve a Tóra-obszervanciát, még kevésbé akarja a Tórát leváltani. Éppen ellenkezőleg! Továbbra is fontos szerepet tölt be a Krisztus-hívők körében. Ez megmutatkozik például a páli parainézis vonatkozásában. Így – Dunn szerint – nem szabad a *hit és Tóra* páli szembeállítását egymást kölcsönösen kizáró értelemben látni. Pál nem a Tórát tagadja, hanem csak a hit *prioritását* emeli ki. Pálnál a hit – a zsidósághoz hasonlóan – a helyesen értelmezett Tórának nem ellentéte, hanem annak Isten szerinti cselekvéséhez vezet el. Ezen okból beszélhet Pál a Róm 3,27-ben a „hit Tórájáról”. Csak a „Tóra cselekedeteivel” áll a hit – a szó explikált értelmében – feloldhatatlan feszültségben. Mindebből arra következtet Dunn – Sanderstől elhatárolódva⁴⁹ –, hogy *Pál egyáltalán nem szakított a zsidósággal*. A zsidó etnocentrizmus kritikája még nem jelent elfordulást a zsidó szövetségi gondolkodástól. Éppen ellenkezőleg: Pál mellett érvel, hogy a szövetséget terjesszék ki a nem zsidó népekre is, a Tórában magában meglévő, eredeti intenciónak megfelelően.⁵⁰ Pál tehát úgy látja, hogy evangéliuma „Isten Izráelnek adott kinyilatkoztatásával és a Tórával teljes kontinuitásban” van.⁵¹

Dunn szerint⁵² a protestáns exegézis túlságosan hosszú ideig elfogadta a Római levél hermeneutikai rastereként a hitből való megigazulás tipikus lutheri hangsúlyait. Ez a hangsúly – ti. hogy Isten a bűnt megigazítja (Róm 4,5) – természetesen fontos. És ez a felismerés – érthető módon – a lutheri teológia óriási hatású integráló központjává lett. A probléma mégis abban van, ami ezzel a hangsúllyal szemben áll. A „hitből való megigazulás” antitézise – amit Pál a „cselekedetekből való megigazulásnak” nevez – olyan rendszer fogalmaiban értendő, amelyben az üdvösség a jó cselekedetek érdemével nyerhető el. Ez az értelmezés részben azon az utaláson alapszik, amely a erre vonatkozó szakaszából kiolvasható (4,4–5), részben pedig annak a rendszernek az elvetésén, amely szerint búcsúcédulákat lehetett vásárolni, és ezzel érdemeket lehetett szerezni. Ez a tiltakozás kétségtelenül szükséges. Mégis elkövették azt a hermeneutikai hibát, hogy ezt az

antitézist beleolvasták az Újszövetségbe, amikor azt feltételezték, hogy Pál ugyanezért tiltakozott a farizeusi zsidósággal szemben, mint Luther a reformáció előtti egyházzal szemben. Más szavakkal: a hiba az volt, hogy a Pál korabeli zsidóságot rideg-legalista zsidósággént értelmezték, olyan tanrendszerként, amelyben az üdvösséget a jó cselekedetek révén lehet megszerezni, anélkül, hogy abban Isten szabad bűnbocsánatának és kegyelmének egyáltalán helye volna, akár csak egészen kis mértékben is. Ezzel ellentétben – amint ezt Sanders eléggé nyilvánvalóan kimutatta – a zsidóság egész vallásos önértelmezése a kegyelem feltételén alapszik: azon, hogy Isten szabadon kiválasztotta Izráelt, és vele szövetséget kötött, hogy Istene legyen, ők pedig Isten népe. Ezt a szövetséges kapcsolatot szabályozta a Törvény, de nem olyan útként, amely a szövetségbe vezet, vagy általa bárki is érdemeket szerezzen, hanem a törvényen *belüli* élet útjaként. És ez magában foglalja az áldozat és az engesztelés készenlétbe helyezését mindazok számára, akik bűneiket megvallották és megtértek, illetve bűnbánatot tartottak. Pál maga utal erre a magatartásra, amikor a Róm 10,5-ben a 3Móz 18,5-öt idézi: „aki azokat (ti. amit a Törvény követel) cselekszi, él azok által”. Ezt a magatartást Sanders a később igencsak ismertté lett „*covenantal nomism*” kifejezéssel úgy jellemezte, hogy az a választott népén belüli „státus megőrzése” az Istentől kapott Tóra iránti engedelmesség segítségével, amely a szövetséges kapcsolat része.

Sanders azt állítja, hogy Pál önkényesen (mintegy a damaszkuszi élmény hatására) átlépett az egyik rendszerből (szövetségi nomizmus) a másikba (a keresztyénségbe), ami azután a teológiáját, különösen a Tóra tekintetében, inkoherenssé és ellentmondássá tette. A szövetségi nomizmus a maga végérvényes alakját a fogság utáni korban, Ezsdrás reformjával nyerte el, a Törvény előírásainak megfelelő népi és kultikus elhatárolódás tudatos politikájával (vö. Ezsd 9–10). Ez a trend a Makkabeusok korában még inkább felerősödött, amikor Izráel mint a Szövetség és a Törvény népe identitásáról volt szó (1Makk 1,57; 2,27.50; 2Makk 1,2–4; 2,21–22; 5,15; 13,14), és amikor a „Törvényért való rajongás” a nemzeti ellenállás jelszavává lett (1Makk 2,26–27.50.58; 2Makk 4,2; 7,2.9.11.37; 8,21; 13,14). De a Makkabeus-válság utáni korokban is a zsidó önértelmezés alapvető és állandó témája maradt a kiválasztás, a szövetség és a törvény közötti kapcsolat, amint azt Jézus Sirák könyve jól illusztrálja (Sir 17,11–17; 24,23; 28,7; 39,8; 42,2; 44,19–20; 45,5.7.15.17.24–25). A qumráni közösség olyan fogalmakkal definiálta a kegyelem szövetségéhez való tartozását, amelyek tartalmazták az Isten rendeléseire való odafigyelést és az Isten parancsolataihoz való totális kötődést (1QS 1,7–8; 5,1–3; 1QS 5,24; 8,16–9,2). A farizeusok a Törvény precíz megtartásáról voltak ismertek és nyilvánvaló törekvésük volt a hétköznapi életben a tisztasági előírásoknak egy olyan szintjét megvalósítani, amelyet a Törvény egyébként csak a templomi kultusz számára ír elő. Ezáltal a Törvény Izráel különleges voltának alapvető kifejeződése lett, szociológiailag tekintve „*identity marker*”-ként, és „határ”-ként (*boundary*) szolgált. Megerősítette Izráelt a maga különlegesség-hitében és megkülönböztette mint népet a környező népektől. Az elkülönültségnek ezt az érzése mélyen benne gyökerezett Izráel nemzeti tudatában (pl. 3Móz 20,24–26; Ezsd 10,11; Neh 13,3; Bölcs 17,28; 3Makk 3,4). Ennek megfelelően a pogányok/nem zsidók jellemzője az *anomos* mivolt, tetteik pedig *anomia*, tehát „törvény nélküliek, a törvényen kívüliek”, azaz a Törvény által kijelölt területen kívüliek. Nem meglepő, hogy a Törvény keretein belül való élet, és a törvénytelen bűnösöktől való el-

határolódás vágya domináns érdeke lett annak a csoportpluralizmusnak, amely a zsidóságot jellemezte a makkabeusi kortól a rabbinikus zsidóság kialakulásáig, amely azután Kr. u. 70-től a zsidóság legerősebb csoportosulása lett. A Törvénynek azonban – megszabadulva e szűk zsidó perspektívától – továbbra is fontos szerepet kell játszania a „hit engedelmességében”.

Összefoglalás

1. Az „új perspektívában” – a lutheri szemléletmóddal ellentétben – Pál megigazulástanának magva nem az egyén üdvösségének a kérdése, hanem *a pogányok szotériológiai státusa*. Azaz: a megigazulástan eddigi, individuumon tájékozódó értelmezését felváltja, illetve relativizálja az etnikai irányultságú értelmezés. Más szavakkal: a megigazulástan kidolgozásával Pál elsősorban a pogányokat kívánja bekapcsolni az Isten népének adott üdvösségbe („*the inclusion of gentiles*” – Kr. Stendhal).

2. Már nem értelmezik úgy az apostol megigazulástanát, mintha az *támadás volna az állítólag „cselekedetekből megigazuló” vagy „törvényeskedő” zsidóság ellen*. A zsidóságot hosszú időn át meghatározó klisé, hogy ti. az „teljesítményvallás”, az ókori zsidó vallásosságnak jobban megfelelő és igazabb jellemzés váltja fel („*pattern of religion*”). A Sanders által kidolgozott „szövetségi nomizmus” azt jelenti, hogy a Törvény iránti engedelmség célja nem az Istennel való közösségre lépés, hanem Izráel a Tóra iránti hűséggel válaszol Isten kiválasztó szeretetére („*covenantal nomism*”).

3. A „törvény cselekedetei” kifejezés nem a Törvény iránti hűség, mint érdemszerző jó cselekedet fogalmát takarja, hanem Izráel kiválasztottságát jelölte, illetve a hellenista-római világban a zsidó nép identitásának megőrzését szolgálta („*identity marker*”). Vagyis: elsősorban olyan parancsolatok ezek (sabbat, körülmetélkedés, étkezési-tisztsági törvények), amelyekkel Izráel, mint Isten szövetséges népe, megkülönböztette magát („*boundary marker*”) a környező népektől (J. Dunn).

Az „új perspektíva” tehát kétségbe vonja Pál megigazulástanának hagyományos, reformatori értelmezését: a) nem gondolja azt, hogy a hitből való megigazulás és a Törvény iránti engedelmség korrelatív fogalmak; azt állítja, a „törvény cselekedetei” szintagma nem általánosságban jelentik a „jó cselekedeteket”, hanem Izráel kiválasztott voltát és a zsidóság önazonosságát hivatott kifejezni; elsősorban olyan rituális parancsolatokat jelent, amelyek határvonalat húznak Izráel és a többi nép között.

Pozitív eredménynek tekinthető, hogy egyszerű magyarázatot ad az „új perspektíva” arra, miért nem engedi Pál, hogy a nem zsidó származású népekre rákényszerítsék a mózesi törvény rituális parancsait, miközben etikai tanításában pozitív szerepet játszik a Törvény; így érthető az is, miért beszél Pál alkalmanként negatív módon a Törvényről; az „új perspektíva” azzal, hogy a „törvény cselekedetei” kifejezést a népek közötti „határjelzőként” értelmezi, elvész a reformatori „érdemszerző jó cselekedetek” gondolat teljes teológiai súlya.

Bármennyire is tetszetős az „új perspektíva” sok gondolata, bizonyos, hogy további megfontolásokra lesz még ez irányban szükség. Egyetlen példa: ha valóban igaz az, hogy Pál *erga nomou* szintagmája identitást jelző rituális parancsokat jelent, akkor Luther azon

jól ismert véleménye, miszerint Jakab ellentmond Pálnak, nem állja meg a helyét. Mert azok a cselekedetek, amelyeket Jakab az üdvösség szempontjából említ, nem rituális törvények (Jak 1,25). Ez esetben Pál és Jakab nem ellentétei egymásnak, Jakab nem Pállal polemizál. Ha azonban a Jak 2,14kk valóban Pállal polemizál, akkor az *erga nomou* hagyományos lutheri, de még inkább kálvini értelmezése ma is megállja a helyét.⁵³

JEGYZETEK

1 Ld. az értékeléshez: T. Söding [ed.]: Die paulinische Rechtfertigungslehre in der gegenwärtigen exegetischen Diskussion (QD 180), 1999. – 2 W. Maurer: Zur Komposition der Loci Melanchthons vor 1521. Lutherjahrbuch, 1958. 146kk. – 3 Az Institutio 2. kiadásának (1539) előszavában vázolja fel azt a belső munkamegosztást, amelyet azután egész életében megtart: „*Továbbá az volt a szándékom e munkával (ti. az Institúcióval), hogy a szent teológia hallgatóit úgy készítsem fel Isten Igéjének olvasására, és úgy oktassam őket, hogy könnyedén találjanak utat a Szentíráshoz és biztos léptekkel haladhassanak benne. Azt hiszem, a vallás summáját minden részletében úgy összefoglaltam és olyan rendben is tárgyaltam, hogyha valaki igazán ehhez tartja magát, akkor nem lesz nehéz megállapítania, mit is keressen főképpen a Szentírásban, és az abban foglaltakat milyen célra kell vonatkoztatnia. Tehát ez mintegy kikövezett út lesz, ha ezután Szentírás-magyarázatokat adok ki, mivel így nem lesz szükségem arra, hogy azokat hosszadalmas dogmatikai disputákkal terheljem, és teológiai alapfogalmakat részletezzek: ezeket mindig rövidre foghatom. Ily módon a kegyes olvasó sok fáradságtól és vesződségtől lesz mentes, amennyiben a jelen munka ismeretével, mintegy szükséges munkaeszközzel felszerelve, lát feladatához.*” Institutio christianae religionis, nunc vere demum suo titulo respondens (1539), Opera Selecta [ed. P. Barth–W. Niesel, München, 1928.] III,6k.: „Porro hoc mihi in isto labore propositum fuit, sacrae Theologiae candidatos ad divini verbi lectionem ita praeparare et instruere, ut et facilem ad eam aditum habere, et inoffenso in ea gradu pergere queant; siquidem religionis summam omnibus partibus sic mihi complexus esse videor, et eo quoque ordine digessisse, ut siquis eam recte tenuerit, ei non sit difficile statuere et quid potissimum quaerere in Scriptura, et quem in scopum quicquid in ea continetur referre debeat. Itaque, hac veluti strata via, siquas posthac Scripturae enarrationes edidero, quia non necesse habeo de dogmatibus longas disputationes instituere, et in locos communes evagari: eas compendio semper astringam. Ea ratione, magna molestia et fastidio pius lector sublevabitur: modo praesentis operis cognitione, quasi necessario instrumento, praemunitus accedat.” – 4 „Az égi tudománynak (caelestis doctrina) kell kezdetül szolgálnia, ha azt akarjuk, hogy az igaz vallás (vera religio) reánk ragyogjon s hogy senki sem képes az igaz és józan tudománynak legkisebb parányát sem felfogni, ha nem volt a Szentírás tanítványa. Innen származik az igaz értelem kezdete is, midőn nagy tisztelettel öleljük magunkhoz, amit Isten az Írásban önmaga felől bizonyítani akart.” (Inst. I,6,2, Czeglédi–Rábold fordítása). – 5 Ld. erre nézve W. Niesel hasznos tanulmányát: Die Bedeutung und Rolle der Glaubensbekenntnisse in den reformierten Kirchen. EvTh 19 [1959], 199kk. – 6 Vö. H. Obendiek: Die Erfahrung in ihrem Verhältnis zum Worte Gottes bei Calvin. In: Aus Theologie und Geschichte der Reformierten Kirche. 1933, 180kk. – 7 Vö. Kálvin János: A Római Levél magyarázata, Bp. 1954. ad locum (Rábold G.–Nagy B. ford.). Hasonlóképpen írja az Ef 3,19 magyarázatakor: „Plura si volent, ex Institutione petant lectores” („ha az olvasók többet szeretnének erről tudni, forduljanak az Institúcióhoz”); hasonlóképpen Ef 6,3: Sed et hoc et alia ex Institutione discant lectores” (= „de az olvasók az Institúcióban tanulmányozhatják ezt és az ehhez hasonló témákat”). – 8 Vö. Quintilianus: Institutionis oratoriae libri XXII. M. Freudenberg hívja fel erre a figyelmet a Római Levél latin–német szövegkiadásának egyik lábjegyzetében; vö. J. Calvin: Der Brief an die Römer. Calvin-Studienausgabe 5.1. Neukirchen-

Vluyt, 2005. Neukirchener Verlag. 17. l. 4. jegyzete. – **9** Pl. első reformatori iratának, a Psychopannychia-nak a bevezető mondatában: „simplicissima perspicuitate” (CO 15,177: „de törekedni fogok arra, hogy az Olvasók nézetemet lehetőleg egyszerűen és világosan ábrázolva kapják”), vagy az Inst. III,6,1: „amo natura brevitatem” („mert természetemnél fogva szeretem a rövidséget” – Czeglédi–Rábold fordítása). – **10** Kálvin János: A Római Levél magyarázata, XIV–XV. l. – **11** Vö. I. Calvini Commentarius in Epistolam Pauli ad Romanos. In: I. Calvini Opera Omnia. Series II: Opera Exegetica Veteris et Novi Testamenti, Vol. XIII, Genf, 1999. XVI–XXI: The Development of the Commentary; XXI–XXXI: The Early French Translations; XXXII–LI: Calvin’s Biblical Text. – **12** Vö. I. Elbogen: Der jüdische Gottesdienst in seiner geschichtlichen Entwicklung. Frankfurt/M. 1931 = Hildesheim, 1966. 155–205. – **13** Vö. H. v. Schade dolgozatait a Jahrbuch für Liturgik und Hymnologie 21.[1977] és 22. [1978] évfolyamaiban: 21,100–110. és 22,124–129., illetve Calvini opera vol. IX, 41–120: Westphal. – **14** Vö. H. v. Schade–Fr. Schulz: Perikopen. Gestalt und Wandel des gottesdienstlichen Bibelgebrauchs. (reihe gottesdienst 11) Hamburg, 1978. 31. – **15** Az argumentum elemzése során a 11. jegyzetben említett, latin nyelvű, kritikai szövegkiadást, és Nagy Barna fordítását használtam (ld. 7. sz. lábjegyzet). – **16** „Verum, quia homines suis vitiis indormiunt et blandiuntur, et falsa iustitiae opinione se deludunt, ut se indigere fidei iustitia non putent, nisi iam omni confitentia deieci: rursus libidinum dulcedine inebriati, atque in alta securitate demersi sunt.... Ut suae iniquitatis eos convincat, et torporem convictis excutiat.” – **17** „Argumento enim a maiori ducto, ostendit quantum iam redempti reconciliati Deo, expectare ab eius caritate debeamus, quae tam effusa in peccatores ac perditos fuit, ut impertierit nobis unigenitum atque unice dilectum filium. – **18** E részhez E. Wolfnak a R. Bultmann tiszteletére kiadott Festschrift”-ben (1949, 226kk) megjelent, „Sola gratia?” című dolgozatát vettem alapul, aki a római katolikus megigazulás tannal kapcsolatban idézi és elemzi Petrus a Soto: Assertatio fidei catholicae című művét. – **19** M. Bachmann (ed.): Lutherische und neue Paulusperspektive. Beiträge zu einem Schlüsselproblem der gegenwärtigen exegetischen Diskussion. WUNT, 182. Tübingen, 2005.; C. Landmesser: Umstrittener Paulus. Die gegenwärtige Diskussion um die paulinische Theologie. ZThK 105 [2008], 387–410. – **20** Harvard Theological Review 56 (1963), 199–215; ld. még Uő.: Final Account. Paul’s Letter to the Romans. Minneapolis, 1994. – **21** Németül: Der Jude Paulus und wir Heiden. Anfragen an das abendländische Christentum. München, 1978. – **22** Alapvető műveik: E. P. Sanders: Paul and Palestinian Judaism. A Comparison of Patterns of Religion. London, 1977. németül: Paulus und das palästinische Judentum. Ein Vergleich zweier Religionsstrukturen. Göttingen, 1985.; J. D. G. Dunn: The New Perspective on Paul. In: Bulletin of the John Rylands Library 65 (1983), 95–122., újra megjelent In: Uő.: The New Perspective on Paul. Collected Essays. WUNT 185, Tübingen, 2005. 89–110., ld. továbbá J. D. G. Dunn: Romans 1–8. Dallas, 1988. Word Biblical Commentary. 38A kötet, LXIII–LXXII.; N. T. Wright: The Climax of the Covenant: Christ and the Law in Pauline Theology. Minneapolis, 1991, 154k, 240–242; továbbá uo. 139., 10. sz. jegyzete; Uő.: The Paul of History and the Apostle of Faith. In: Tyndale Bulletin 29 (1978), 61–88. Wright Pál-értelmezésével (összefoglalása: Climax, 258–267. l.) itt nem foglalkozom, mivel Pecsuk Ottó a Collegium Doctorum 6. évfolyamában [2010], a 125–131. kritikailag ismerteti „A páli megigazulástan N. T. Wright értelmezésében” címmel, illetve a Római levélről írott doktori disszertációjában értékeli magát az irányzatot: „Pál és a rómaiak. A Római levél kortörténeti olvasata”. Bp. 2009. Kálvin Kiadó, 239–25. További, általam elérhető kutatástörténeti áttekintések és viták az „új perspektívával” összefüggésben, A. J. Bandstra: Paul and the Law: Some Recent Developments and an Extraordinary Book. In: Calvin Theological Journal 25 (1990), 249–261; S. J. Hafemann: Paul and His Interpreters. In: Dictionary of Paul and his Letters (1993), különösen 671kk.; G. Klein: Ein Sturmzentrum der Paulusforschung. In: Verkündigung und Forschung 33 (1988), 40–56; D. Moo: Paul and the Law in the Last Ten Years. In: Scottish Journal of Theology 40 (1987), 287–307; R. B. Sloan: Paul and the Law: Why the Law cannot save. In: Novum Testamentum 33 (1991), 35–60; Ch. Strecker: Paulus,

die Tora und das Judentum. ZfGuP 22 (1993), 22k.; P. Stuhlmacher: Biblische Theologie des Neuen Testaments, I. Göttingen, 1992, 239–243; F. Thielman: Law. In: Dictionary of Paul and his Letters (1993), 529kk. – **23** J. D. G. Dunn: The New Perspective on Paul. Id. a 21. sz. jegyzetben! – **24** Vö. W. Wrede: Paulus. In: Das Paulusbild in der neueren deutschen Forschung (WdF 24). Kiadta: K. H. Rengstorf, Darmstadt, 1982; A. Schweitzer: Die Mystik des Apostels Paulus. Tübingen, 1981. (az 1930-as l. kiadás újra nyomása); J. Munck: Paulus und die Heilsgeschichte. Arhus/Kopenhagen, 1954; H.-J. Schoeps: Paulus. Die Theologie des Apostels Paulus im Lichte der jüdischen Religionsgeschichte. Tübingen, 1959; W. D. Davies: Paul and Rabbinic Judaism. Philadelphia, 1980, 4. kiad. – **25** Ld. pl. a legújabb erlangeni törekvéseket, E.-M. Becker–P. Pilhofer (ed.): Biographie und Persönlichkeit des Paulus. WUNT 187. Tübingen, 2005. – **26** Stendahl: Paul among Jews and Gentiles. London, 1977. 11. – **27** Uo. 20 és 22k. – **28** Vö. uo. 139–143, különösen 140k. Ld. ehhez E. Käsemann: Paulinische Perspektiven. Tübingen, 1969, 108kk. Stendahl azt veti Käsemann szemére, hogy a páli megigazulás tant „antijudaista harci tanként” értelmezi. – **29** Uo. 40. – **30** Uo. 140k. – **31** Uo. 130k. – **32** Így érthető Stendahl szerint, hogy az első évszázadokban miért nem érdeklődött annyira az egyház az apostol teológiája iránt. Vö. ehhez és a következőkhöz Stendahl, im. 28k; 38. – **33** Uo. 15.; „én-központú” = „introspective”. – **34** Vö. Paulus 24kk, 58kk. – **35** Sanders a „cselekedetekből megigazuló zsidóság” kliséjét Ferdinand Weber 1897-ben megjelent munkájára vezeti vissza, amely a zsidóság teológiáját vázolja fel. Ezt a munkát olyan kutatók tették a későbbiekben „udvarképessé”, mint W. Bousset, P. Billerbeck, vagy R. Bultmann. Vö. Sanders, im. 27–54. – **36** I. m. 13–19. – **37** I. m. 18. – **38** I. m. 70. – **39** I. m. 400. – **40** Vö. Paul and Palestinian Judaism, 573; 465. – **41** Judaism, 484; vö. uo. 457: „Mivel az üdvösség csak Krisztusban található, ennek következtében minden egyéb üdvút kizárt”. – **42** Judaism, 415kk. – **43** Vö. Judaism, 514. – **44** Vö. Judaism, 510. – **45** Judaism, 512k. Vö. 513: „Pál... elsősorban nem a zsidósághoz illő eszközt vitatja, amelynek segítségével igaz módon lehet vallásos életet élni („a törvény cselekedetei által”), hanem az ennek alapjául szolgáló zsidó fundamentumokat: a kiválasztást, a szövetséget és a törvényt. Mivel ezek az alapok eltorzultak, azokat az üdvözközöket, amelyek megfelelnek a „törvény alapján való megigazulásnak” (tóra-obszervancia és bűnbánat), helytelennek mondja, vagy egyáltalán nem említi”. – **46** Vö. F. Avemarie: Tora und Leben. Untersuchungen zur Heilsbedeutung der Tora in der frühen rabbinischen Literatur. TSAJ 55, Tübingen, 1996. K. Haacker: Verdienste und Grenzen der „neuen Perspektive” der Paulus-Auslegung. In: Bachmann: Beiträge, 1–15. – **47** Amint Dunn: Works, 526 kiemeli, a Tóra nemzeti és vallási értelemben is identitásjelző. – **48** Vö. Works, 532–538; Krisztus halálának pontos szerepét így írja le Dunn (uo. 537): Krisztus, kereszthalálával, önmagát adta a Tóra átká alá és így kizárta önmagát a Tóra áldásából (vö. 5Móz 11,26; 30,19–20) – azaz a pogány ember helyzetét vette magára! De Isten megoltalmazta és igazolta őt. Ezzel Isten állást foglalt a pogányok *mellett*. Következésképpen a Tóra tovább már nem lehet olyan határ, amely a zsidókat a pogányoktól elkülöníti. Maga Dunn is elismeri (uo. 536), hogy ez Jézus halála üdvjelentőségének rendkívül leszűkített értelmezése. Vö. még Galatians 176–180. – **49** Vö. ehhez különösen Perspective, 100. – **50** Perspective, 114. – **51** Romans I,192. – **52** Romans I, LXIIIkk. A következőkben a Római levél bevezetésének gondolatmenetét követem. – **53** A Jak 2,14kk kérdése a páli megigazulástan fényében Kálvinnál nem kánonprobléma, hanem inkább a római katolikus megigazulás tanoldaláról megjelenő probléma. Luther válasza ismert. Kálvin megigazulás- és megszentelődéstana soha nem tekinthette Jakabot „szalmalevélnék”. Kálvin véleményével már megelőlegezte a modern kutatást: Pál az első, az alapvető kiindulás, Jakab viszont a Kálvin számára ugyanolyan fontos második szó (= a második generáció szava) egy olyan gyülekezeti helyzetre tekintettel, ahol félreértették Pált. Ha a gyülekezet azt mondja: sola gratia, sola fide, akkor inti a hitet, hogy cselekedetek nélkül nincs hit.

DR. FEKETE KÁROLY

Az Öreg Graduál teológiai tanulságai és üzenetei mai istentiszteleti életünk számára

1. Az Öreg Graduál megjelenésének 375. évfordulója alkalmából Kolozsváron (2011. április 7–9.) rendezett nemzetközi konferencia exponált teológiatörténeti pillanatot, mert segít szélesebb körben terjeszteni, hogy a magyar református teológiatörténet és liturgiátörténet nem tehet úgy, mintha nem lett volna múltunkban meghatározó módon jelen a graduálok korszaka. Miközben a tudományos kutatások szintjén megtörtént az áttörés és folyik a protestáns graduálok újrafelfedezése, feldolgozása, értékelése,¹ addig az egyházi közvélemény szintjén még mindig ott tartunk, hogy ezek az eredmények alig-alig mentek át a köztudatba. Pedig semmiképpen sem szégyellni való hagyományelem ez, hanem számon tartandó érték. Karasszon Dezső a Synopsis Gradualis című tanulmányában egészen odáig megy, hogy kimondja és bizonyítja azt az eddig elhallgatott evidenciát, hogy „a reformáció korabeli istentiszteleti éneklés alapkönyve a graduál (és nem a kancionálé) volt”.² Eljött az idő, hogy a zenetudományi eredmények nyomán a teológiai oktatásban is és a lelkipásztori körökben is korrigáljuk azt a több évtizedes hamis beidegződést, amely a 16–17. század reformátori és óprotestáns istentiszteletét egy szimplifikált, lényegétől megfosztott történetként tartja számon. A valóság sokkal komplexebb volt. Amiket tendenciózusan ellentétként mutattak be (pl. szertartási ének kontra gyülekezeti ének), azok évtizedekig megfértek a gyülekezetekben egymás mellett.

Ezért az első tanulság és üzenet az, hogy egyházunkban magától értetődővé (evidenciává) kell válnia a graduálkutatás történeti tényeinek.

A graduálok történeti kutatása, tudományos feldolgozása, hangzó rekonstruálása és pontos megszólaltatása mellett fontos feladat, hogy a liturgika és a himnológia tudománya szempontjából, és református identitástudatunk erősítése miatt ki kell mondanunk néhány olyan elvi-teológiai tanulságot, ami ma is megszívlelendő és megújulásra érett istentiszteleti életünk számára kapaszkodókat ad. A teljesség igénye nélkül lásunk ezek közül néhányat!

2. Az Öreg Graduál anyaga a korai protestáns istentiszteleti műfajok gazdagságát dokumentálja. A régebbi korokban több istentiszteleti műfaj volt. A 16–17. századi református graduálok tanúsága szerint legalább ötféle istentiszteletet ismertek és műveltek, az óprotestáns főistentiszteleten kívül is: a matutinumot (virrasztást), a laudest (hajnali dicséretet), a primát (reggeli áhítatot), a vecsernyét (esti áhítatot) és a completoriumot (lefekvés előtti napzáró könyörgést). Vagyis, az ún. vasárnapi „főistentisztelet” melletti „mellékistentiszteletek” napszaki áhítatformákat kínáltak. A nyugati testvéregyházak ma is többféle rendet kínálnak fel, amelyek különböző célkitűzéseket fogalmaznak meg az illető istentiszteleti műfajjal szemben.³

Az Öreg Graduál arra ösztönöz bennünket, hogy az egyműfajúság helyett igyekezzünk megteremteni egy gazdagabb, változatosabb istentiszteleti műfaj-palettát. Napjainkra a nem kifejezetten istentiszteleti alkalmak is, még a bibliaórák is a va-

sárnapi istentisztelet lerövidített formája szerint alakultak. Mivel minden alkalmunk istentisztelet jellegű, ezért semmi sem igazán istentisztelet jellegű. Nincs választék igazából a híveink számára, mert bár az elnevezés változik, de lényegében minden egyforma. A hétköznapi áhítatformáinak megújulása, mássága, változatossága, segíthetne megvédeni a vasárnap délelőtti istentisztelet stabilitását, hogy az ne essen áldozatul egyes lelkipásztorok kísérletező-újítgató, változtatni akaró törekvéseinek. A mérce ne a minimalizálás legyen, hanem a sokszínű, tartalmas istentiszteleti életre ösztönzés, amely visszahathat az egyéni hitélet és kegyességi formák gyakorlására is. Ehhez a többműfajúsághoz a Geleji Katona István megreformált mellékistentiszteleti áhítatformáinak teológiai hangsúlyai, krisztológiai irányultsága és doxologikus felfogása bátorítást adhat.

3. *A meder fontossága, az egyházi év komolyabban vétele.* A szertartási éneklés hagyományának folytatását a hazai reformáció idején több szempont magyarázza, de a helyes rend (*ceremonia*) iránti igény kiemelkedően jelen van ezek között a szempontok között. A vasárnap jellegét meghatározó bibliai igék és énekrand közös üzenetének harmonikus kiaknázására törekedtek. Mire hívja fel ez a mederben tartottság a mai liturgus figyelmét?

Ravaszk László már évtizedekkel ezelőtt megfogalmazta az alábbiakat: „Az igehirdetőnek tudnia kell, hogy bár nálunk szabad textusválasztás van és minden perikópát elvből elvetünk: az egyházi év, mint az üdvtörténetnek s egyszersmind az üdvrendnek idői vetülete, kötelességünké teszi, hogy egy egész évre igehirdetői tervet dolgozzunk ki, s ezt évenként úgy állítsuk össze, hogy bizonyágtételünk mindig új, friss, gazdag és változatos legyen.”⁴

A protestáns ember az Isten dicsőítése, a közös ima és ének mellett vallásos eligazításért kezdett járni a templomba. A 19–20. század fordulójára a templom osztályteremmé változott, s az istentisztelet a hasznos ismeretek elsajátításának helyévé lett. Valami megint elveszett az istentisztelet lényegéből, pedig az ember belső és legmélyebb szükséglete a Szent Istennel való találkozás átélése. A megkülönböztetés a hétköznapiaktól, a mindennapiaktól, a profántól. A transzcendencia megélése jelenti a különlegest, egyfajta kollektív ki- (vagy be-) kapcsolódást. Isten közelében, a közös áhítatban felülkerekedhetünk önmagunkon és szorongásainkon. A közös ima, ének, a szertartás, a látvány ünnepélyessége és szépsége együttesen idézik elő azt az áhítatot, amely ezeken keresztül elősegíti az egyéni, szubjektív beleélést is. A racionális indíttatású, újabb kori református istentisztelet megfosztotta híveit az ilyen kollektív élménytől, amely megszabadít saját kételyeinktől.

Manfred Josuttis⁵ szerint az istentisztelet jelentősége abban van, hogy kivezet a társadalomból a Szentséges világába. Megállapítja, hogy a protestáns istentisztelet nagy hátránya, hogy túlságosan racionalista, pontosan szabályozott, semmi váratlan nem történhet benne. Előnye azonban, hogy nincs helye benne sem az Istennel szembeni mágiának, sem az emberekkel szembeni manipulációnak. Ugyanakkor a protestáns istentisztelet szimbolikusan szegény. A zene szimbólumrendszere sokat javíthat ezen a helyzeten.

Ünnepet tanulni és ünnepelni tanulni: hirdeti a közelmúlt – főként – német litur-

gikai szakirodalma. Isten és ember találkozásának kerete az istentisztelet, ahol nem manipulált élmény-istentisztelet zajlik, nem isteni színjáték, hanem a Szent behatolása az ember világába. A TÖBB győzelme, a NAGYOBB, az EGÉSZEN MÁS, az IGÉNYEKET TÁMASZTÓ, rám is számító Isten térdre kényszerítő magasztossága. Micsoda istentisztelet és micsoda találkozás az ilyen!

Napjainkban, egy olyan korban, amikor összekeverednek a munkanapok és az ünnepek, amikor szétzilálódnak az ünnepi tartalmak, amikor strukturálatlan az idő, akkor még fontosabb kötelessége az istentiszteleti életnek, hogy őrizze és jelezze az idő strukturáltságát. Az egyházi év nemcsak az üdvtörténeti ünnepekkel, hanem a vásárnapok rendjével is mederbe tereli az életünket, igehirdetésünket, szolgálatunkat.

Még egy igehirdetői szempontra is figyelniünk kell. Református talajon, ahol évszázadokig vagy a lectio continua, és/vagy a szabadon választott textus határozta meg az igehirdetést, a reggeli istentiszteletek megszűnésével és a Bibliaolvasó Kalauz szerinti vasárnapi textusválasztással igazából megtört ennek a hagyománynak a folyamatossága. Tulajdonképpen a Bibliaolvasó Kalauz – nevéhez méltóan – nem prédikációs vezérfonal. Az olvasás szempontjából lectio continua, de annak az igehallgatónak, aki csak vasárnap találkozik az ún. „napi igével”, olyan mintha egy sajátosan szelektált perikóparendből kerülne elé a textus. A református igehirdetési gyakorlatban ezért sokan rendre, mederre, prédikációs vezérfonalra vágyunk. Ennek a jele ez az új orgánus is, jóllehet még előttünk (reformátusok) áll egy nagy horderejű és minden lelkipásztort érintő, széles körű eszmecsere, amelynek a végén újra állást kell foglalni a mértékadó textusválasztási mód/módok mellett. Ennek során nem vehetjük el a református írásmagyarázat örökségét, amely a *tota scriptura* elvét mindig tiszteletben tartotta, s nem szelektált, rangsorolt, válogatott az igék között, hanem vallotta, hogy a Szentlélek minden igeverset felhasználhat az Isten akarata közlésére. Ez az alapelv a perikóparendek esetében sérül. A textusválasztás módozatainak tudatos teológiai szempontú újragondolása semmiképpen nem spórolható meg!

4. *Az istentisztelet belső egységének tudatos alakítása.* Geleji Katona István a Graduál előszavában tudatja, hogy a szerkesztés és korrigálás mellett saját alkotású szövegei is gazdagítják a gyűjteményt, amelyekről nem kis büszkeséggel állapítja meg, hogy: „némellyeket magam elmémme szerzettem hozzá, mint az minden Vasárnapokra való Responsoriakot, Versiculusokat és Benedictiokot, avagy az egész éneklést bé rekesztő Áldásokat, az mellyekben az egész esztendő által való Evangeliumoknak summájokot és velejeket rhythmusonként rövideden fontos szókkal bé foglaltam, az mellyek soha még eddig egy Graduálban sem láttattak, mert ugya(n) nem-is voltak. Olvasd meg őket az Graduál végén,⁶ s-úgy tégy ítéletet felőlök, és valamig te szépbekezt és jobbakat nem írsz, addig soha ne ócsároljad.”⁷

Teológiai szempontból azért izgalmasak Geleji rövid, tömör négy sorosai, mert ezekbe sűrítette be az adott alkalom teológiai summáját. Bár a responsorium, a versiculus és a benedictio rövid liturgiai elemek, mégis az istentisztelet teológiai egységének fontos pillanatai, mert mindegyiknek a szövege szorosan kapcsolódott az evangélium üzenetéhez.

A bibliaolvasást és magyarázást követte a responsorium breve, mint válaszének,

átvezető énekelt könyörgés volt a versiculus (párvers), többnyire bibliai idézetet szolgáltató meg, a benedictio (az áldásra adott válaszének) szövege kapcsolódott az aznapi evangéliumhoz és a responsoriumhoz, illetve az antifónához. Ezekben Geleji teológiai lényeglátása, értelmező és summázó képessége érhető tetten.

Sokkal jobban szem előtt kell tartani a liturgiai elemek közötti egységet, hogy az istentisztelet egésze legyen egy íve.

Willfried Engemann Homiletikája. A liturgia tehermentesíti a prédikátort, hogy minden igényt a prédikációval fedjen le.⁸ „*A prédikáció kategóriája a liturgiai kontextusban*” című fejezetben⁹ az alábbi hét pontban összegzi W. Engemann a gondolatait:

1. A prédikáció és a liturgia két különböző kommunikációs mód összefüggésének biztosítása.

2. A liturgiai kontextusba helyezett prédikáció által válik a prédikáció a prédikátor és a gyülekezet közös ügyévé.

3. A liturgia tartalmi propriuma segíti a prédikátort abban, hogy a kommunikációs folyamatként értelmezett istentiszteletet, mint egységet fogja fel és kezelje.

4. A liturgia ne épüljön bele a prédikációba, hanem adjon ahhoz meditációs kereteket.

5. Minél inkább tiszteletben tartjuk a liturgiai elemek önállóságát, annál inkább válik a prédikáció az istentisztelet egyik, vagy részecskéjévé. (Ezzel kivédhető a prédikáció túlhangsúlyozása, ami az istentisztelet-felfogás torzulásához vezet: „istentisztelet azért van, hogy én prédikáljak...”)

6. Ha a liturgia nem vész anakronizmusba, akkor a liturgia az, ami a konkrétum jelenlétét az alapvetőben juttatja kifejezésre. Az égető aktuális kérdésekre bizonyosságot adó, alapvető válaszokat közvetít a keresztyén gyülekezet kétezer éves tapasztalatából.

7. A liturgiában az Istenre és az emberre vonatkozó részek nem elhatárolódnak, hanem egységet alkotnak. A gyülekezetnek szüksége van a liturgiára, hogy a hitét az istentiszteleten kifejezésre tudja juttatni, hogy a múlt, a származás és a jövő dialógusában találja meg a saját identitását.

5. *Az istentisztelet egésze teremtsen meg a kötött és a szabad elemek egyensúlyát.* Az Öreg Graduál itt is tükröt tart elénk. A jelenlegi református istentisztelet ki van szolgáltatva a lelkipásztor diszponáltságának, illetve indiszponáltságának. Az állandó kötött rész és az istentisztelet kötött elemei függetlenek a lelkipásztor lelki állapotától.

A Méliusz által kimondott óvást, „libere et non sub jugo – szabadon és nem iga alatt” – kiszakítva annak eredeti kontextusából, annyira félreértelmezték, hogy mára (főként az anyaországban) alig van kötött elem a református istentiszteleten. Újra egyensúlyba kell hozni.

Oscar Cullmann szerint az öskeresztyénségben a Lélek szabadsága és a liturgia kötött jellege együttesen szolgáltatta a gyülekezet építését. Pál mindkét elemet az *oikodomé* alá rendelte, így egyrészt a kötött részek nem szegényítették el az istentiszteletet, de nem is tették élettelené, másrészt a szabad elemek nem okoztak anarchiát, és kizárták a szektásodás veszélyét.¹⁰ Kálvinnál és a reformáció korának istentiszteleti gyakorlatában újra egymásra találtak a szabad és a kötött elemek, a szabad és a kötött

imádságok. A kéttípusú elem egészséges aránya ma is segíthet kiegyensúlyozottságot munkálni istentiszteleteinken.

6. *A teljes zsoltárkönyv istentiszteleti használatának axiómajellegéhez nem férhet kétség.* Az Öreg Graduál egészéből is kiemelkedik a kifejezetten liturgikus célra készült, „grandiózus, komplett magyar Psalterium”¹¹ (Karasszon Dezső kifejezése). Ráadásul a prózazsoltároknak ez a teljes gyűjteménye akkor látott napvilágot, amikor már majd egy emberöltővel korábban, 1606-ban Szenci Molnár Albert közreadta strófikus-rímes genfi zsoltárkönyvét.

Geleji Katona István az Öreg Graduál előszavában egyaránt említi is a zsoltározás *kótás* (recitált prózazsoltárok éneklése) és *kőznótájú* (strófikus zsoltározás) formáját, amelyek megférnek nála egymás mellett.

Az előszóban többek között így ír Geleji Katona a zsoltárokról: „Mert az Soltár könyv, olyan mint egy kazdagon minden orvosságokkal poltzonként meg rakott patika, úgy mint mellyben minden fele lelki háboruk, próbák, kísértetek, és casusok (szerencsétlenségek) ellen kész orvosságok, vigasztalások, intések, és tanítások, jelen vagynak: Mellyekből mind az böldog és kedves, s-mind penig az böldogtalan, és kedvetlen, ellenkező, állapotokban, mint s-hogy kellessék kinek kinek akar mi rendbéli embernek-is magát viselni, meg tanulhattya...”¹²

Érdemes mellétenni Kálvin szavait az 1537. évi Cikkelyek (*Articles...*) második szakaszából, ahol a zsoltáréneklés jelentőségéről adta elő gondolatait Kálvin: „A zsoltárok arra készítenek, hogy szívünket Istenhez emeljük, és arra buzdítanak, hogy magasztaló szavakkal hívjuk segítségül és dicsőítsük szent nevét.”¹³

Kálvin a genfi zsoltárok istentiszteleti bevezetésével szintén az istentisztelet doxológikus struktúráját erősítette meg. A zsoltárokkal tovább bővült a bibliai szövegek istentiszteleti jelenléte. Az énekszövegek elsődleges alapjai Kálvin számára a Szentírás énekei és hitvallási szakaszai voltak, amelyek nem egyszerűen a prédikációra adott válaszokként jelentek meg, hanem bennük Isten ígéje szólalt meg, hogy igazolja, erősítse, támassza és elmélyítse az Isten üzenetét, ahogyan Kálvin mondja: „sem jobb, sem Isten dicsőítésére alkalmasabb énekeket nem találhatunk, mint a Dávid zsoltárait, amelyekre maga a Szentlélek tanította meg őt. Amidőn tehát ezeket énekeljük, bizonyosak lehetünk abban, hogy e szavakat maga Isten adja szánkba, mintha csak ő maga énekelne bennünk önnön dicsőségét magasztalva.”¹⁴

A zsoltáros kegyesség a református identitástudat része, amely azt a teológiai üzenetet hordozza, hogy a zsoltárok mindenkor érték mérői a református gyülekezeti imádságnak és éneklésnek.

7. *Az istentisztelet közösségi jellege és a gyülekezetszerűség megvalósulása, és a gyülekezeti aktivitás kérdése érdekes megvilágítást kap Geleji előszavából, amely Pál ígét értelmezi. A protestáns ortodoxia a gyülekezeti aktivitását úgy akarta elérni, hogy a tiszta, világos tanítás anyanyelvűségével elérje az ÉRTENI – EGÉSZ BELSŐVEL KÖVETNI – és így BEKAPCSOLÓDNI az istentisztelet folyamatába.*

K. W. de Jong holland liturgiátörténész Öreg Graduálról írt tanulmányában hívja fel a figyelmet arra, hogy Geleji Katona nagy súlyt helyezett az istentisztelet tanulságos

és érthető voltára, az általa írt graduális énekekben ennek megfelelően a didaktikus elem uralkodik.¹⁵

Teljes mértékben Kálvin szerinti ez a gondolkodásmód, hiszen Kálvinnál az istentisztelettel kapcsolatos babonás képzetek elleni harcban a legdöntőbb az, hogy „minden hívő tudja és értse azt, ami a templomban szóval és cselekedettel végbemegy, mert csak így nyerhet belőle lelki épülést és gyümölcsöző tapasztalatot. (...) Ez azonban csakis akkor lehetséges, hogyha megfelelő tanítást nyerve, mindazt meg tudjuk érteni, amit az Úr a mi lelki okulásunkra rendelt. (...) Csak ott van okulás, ahol van tanítás. Amennyiben kellő módon kívánjuk megtartani a mi Urunk szent rendelkezéseit, melyeket az Anyaszentegyház kebelén gyakorlunk, a legfontosabb tudnunk azt, hogy azokban mi foglaltatik, hogy mit jelentenek, és minő célra törekszenek, miáltal a gyakorlat hasznos és üdvözítő, következésképp a rendelkezések szerint való lesz.”¹⁶

8. *Liturgiai érzék kifejlesztése és liturgiai ismeretek számonkérése.* Geleji Katona István liturgiai felkészültsége kapcsán még egy pedagógiai üzenetről is szót kell ejtenünk. A Graduál-használathoz elengedhetetlen volt a lelkipásztor liturgiai felkészültsége. Ma ebben híjával találtatunk!

A teológiai oktatásban a liturgika lexikális anyagának átadásán túl nagy gondot kell fordítani a biztos és tiszta liturgiai érzék kialakítására, amely a váratlan istentiszteleti szituációkban és a meghökkentő emberi kérések közepette sem adja fel a keresztyén istentisztelet lealkudhatatlan sarokpontjait. Ebben központi szerepe van az elvek megtanítása mellett az elmélyült, kreatív kegyességre nevelésnek.

A liturgika-oktatás felelősségét manapság csak növeli a szekularizmus újabb hullámának erőteljes és szívós jelenléte.

A liturgikaoktatás előtt álló nehéz feladat, hogy a megbicsaklott, olykor felszínes egyéni kegyességből származó formai és műfaji zavarokat a felkészült lelkipásztor kiigazítsa és az istentisztelet rendjét betartsa.

9. *Az egyházzenesz és a lelkipásztor szakmai közössége.* Geleji Katona István nem árulja el annak a kántornak a nevét, aki segített neki az Öreg Graduál kottázásában, de köszönete nyilvánvaló. Ugyanakkor tud olyan kántorokról, akik „ha nem tudatlanságoktól-is, de restségektől vagy on, hogy a Templumon kívül, az Schloóban, az Deákságot, és gyermekséget az éneklésben nem gyakorolják, és az notákra meg nem tanították, hanem az Chorusban csak neki kezdik, s-azonban az Deákság utánnok zendülvén, ha magok jól tudnák-is, az szájokból ki vonszak, melly miatt gyakorta igen disztelen, és az halgatok előtt kedvetlen éneklést tésznek. Erre nézve avagy el kellene inkább az kótás énekeket hagyni, s tsak egy tonuson járó köz notájauakkal élni... avagy az Cantorok felől kellene nagyobb gondviselésnek lenni...”¹⁷

A szakmai kompetenciája határaival tisztában lévő gyülekezeti lelkipásztor tud igazán felelőse és munkálója lenni a gyülekezeti alkalmak ékes rendjének, s így terjedhet ki sáfársága az egyházzene területére is. Akkor a legjobb sáfár, ha erre a területre is szakképzett, felkészült munkatársat választ.

A gyülekezeti team-munka egyik meghatározó alakjává kell válnia újra a kántornak, az egyházzenesznek, aki teológiai szempontból lehet hogy laikus, de a maga szol-

gálai területén képzettséggel rendelkező szakember. Ezt felismerve, a lelkipásztornak kötelessége küzdeni gyülekezetében, egyházában az egyházzenei dilettantizmus ellen. A lelkipásztor istentiszteleti felelőssége ezzel nem csökken, de a megvalósítás és a kivitelezés terhe így nem csak az ő vállát nyomja.

Azok a tanulságok, amelyek itt megfogalmazódtak, azok nem teoretikus felvetések, hanem annyira időszerűek, hogy mindegyikük átgondolása megkezdődött a Generális Konvent Liturgiai Bizottsága által megfogalmazott liturgiai alapelvek közreadásával, „*Reformátusok a kegyelem trónusa előtt*” címmel.

JEGYZETEK

1 Ld. Czeglédy Sándor, Csomasz Tóth Kálmán, Fekete Csaba, Ferenczi Ilona, H. Hubert Gabriella, Karasszon Dezső, Papp Anett, Dávid István, Kurta József és mások tanulmányait. – 2 Karasszon Dezső: *Synopsis Gradualis*. A gregorián énekek és a magyar református istentisztelet. In: G. Szabó Botond (szerk.): *Egyház és művelődés. Fejezetek a reformátusság és a művelődés XVI–XIX. századi történetéből*. Kiadja a Tiszántúli Református Egyházkerületi és Kollégiumi Nagykönyvtár. Debrecen 2000. 179. (a tétel bizonyítását ld. különösen is: 179–186. vö. Fekete Csaba ugyanebben a kötetben található tanulmányával, 207kk.). – 3 Pl.: A svájci egyházak napszaki liturgiáját mutatja be Hans-Jürg Stefan: *Német-Svájc református egyházainak liturgia-reformja a XX. század második felében* című tanulmányában, in: *Református Egyház* 2006/5. 113–116. – 4 *Istentiszteleti Rendtartás* a Magyar Református Egyház számára. Az Országos Zsinat 1929. évi 550. számú határozatával megállapított szöveg *revíziójának tervezete*. Kézirat gyanánt. Budapest 1950. 14. – 5 Manfred Josuttis: *Die Einführung in das Leben*. Gütersloh. (1996), 2004. 85–101. – 6 Ld. az Öreg Graduál második részét: 224–264. – 7 Geleji Katona előszavát közli: H. Hubert Gabriella: *A régi magyar gyülekezeti ének*. Universitas Könyvkiadó Budapest, 2004. 416–446. Az idézett sorok: 443. – 8 W. Engemann: *Einführung in die Homiletik*. Tübingen-Basel. 2002. 414. – 9 W. Engemann: *Einführung in die Homiletik*. Tübingen-Basel. 2002. 420–421. – 10 Oscar Cullmann: *Urchristentum und Gottesdienst*. Zürich 1944.; 2. kiadása 1950. – 11 Karasszon Dezső: *Synopsis Gradualis*. A gregorián énekek és a magyar református istentisztelet. In: G. Szabó Botond (szerk.): *Egyház és művelődés. Fejezetek a reformátusság és a művelődés XVI–XIX. századi történetéből*. Kiadja a Tiszántúli Református Egyházkerületi és Kollégiumi Nagykönyvtár. Debrecen 2000. 177. – 12 Geleji Katona előszavát közli: H. Hubert Gabriella: *A régi magyar gyülekezeti ének*. Universitas Könyvkiadó Budapest, 2004. 416–446. Az idézett sorok: 441. – 13 Idézi Pierre Pidoux: *Vom Ursprung der Genfer Psalmweisen*. Gotthelf Verlag Zürich. Separatdruck aus der Zeitschrift „Musik und Gottesdienst” Nr. 2/1984. 2. – 14 Kálvin János *1543-ban megjelent Genfi Zsoltárkönyvének előszava*. In: *Psalterium Ungaricum*. Szenci Molnár Albert zsoltárfordításai a genfi zsoltárok dallamaira. Közreadja: Bólya József. MRE Zsinata. Budapest 2003. 9. – Ebből a felismerésből született meg Kálvin szerkesztésében 1539-ben Strasbourgban az *Aulcuns Psalumes et Cantiques mis en chant* című első énekeskönyv, amelyben 18 zsoltár és 3 ének (Simeon éneke, a Tízparancsolatot és az Apostoli Hitvallást feldolgozó ének) látott napvilágot. – 15 H. Hubert Gabriella: *Geleji Katona István versiculai és a perikóparend*. Magyar Egyházzene VI (1998/1999) 252. vö. K. W. de Jong: *Een gereformeerde graduale. Jaarboek voor Liturgieonderzoek* IV (1998) 159–160. – 16 Kálvin János *1543-ban megjelent Genfi Zsoltárkönyvének előszava*. In: *Psalterium Ungaricum*. Szenci Molnár Albert zsoltárfordításai a genfi zsoltárok dallamaira. Közreadja: Bólya József. MRE Zsinata. Budapest 2003. 6. – 17 H. Hubert Gabriella: *A régi magyar gyülekezeti ének*. Universitas Könyvkiadó Budapest, 2004. 429–430.

DR. PETRŐCZI ÉVA

Házassági-válási kódex – puritán módra Tarpai Szilágyi András: *Libellus repudii et divortii Christiani* (1667)

A *Szegények prókátor*a című, immáron a mai filológiai normákhoz igazított, de nem erőszakosan modernizált Tarpai Szilágyi András-traktátus¹ munkálatai közben fogalmazódott meg bennem a terv: az 1675-ös *Prókátor* után, amelynek témája az adás-vévés-kölcsönzés keresztyéni módja, feltétlenül érdemes közelebbről bemutatnunk a nyolc évvel korábban megjelent *Libellus repudii et divortii Christiani*-t is. Többek között azért, mert az uzorakamatok terhei mellett a matrimoniális gondok is ugyancsak gyötrik a huszonegyedik század emberét.

Az értekezés címzettje Ubrési (valójában Ubrisi!) Pál, akiről Csoma József jóvoltából vannak legalább valamelyes ismereteink. Az Ubrisi II. Mihály és Tompa Borbála fiaként született, viszonylag új – 1580-as – nemességű családból származó megszólított Ungvár vármegye vicispánja volt. Felesége Szögghi Judit, ő maga részt vett a Wesselényi-féle összeesküvésben, Pozsonyban vallatták is, de 1672. április 6-án szabadon engedték. Később Thököly Imre híve lett, egy ideig az ő udvarmestereként és ezeres kapitányként szolgált.² Életét azért mutattuk be legalább dióhéjban, mert így nyilvánvaló, hogy a szerző egy megbízható, sokat próbált, házasságban élő protestáns méltóság oltalma alatt kívánta megjelentetni művét.³ Ez az Ubrisi Pálnak szóló ajánlás felfogható akár nagyon bölcs önvédelmi lépésként is. Mi szüksége lehetett erre az óvatosságra Tarpai Szilágyinak? Taktikázását főként és elsősorban az indokolhatta, hogy ő művét nyíltan – és puritán vagy általában protestáns körökben meglehetősen szokatlanul – nem kizárólag saját felekezetének szánta, legalábbis a befogadók, a feltételezett és remélt olvasók tekintetében, amikor így írt: „Szándékomban régen volt hogy e’ materiaraol valo tudományunkat és praxisunkat mint egy Apologia gyanánt mind vallásomon valoknak, mind a Pápistáknak kedvéért ki-bots(á)tanám.”⁴

A katolikus és református közönséghez való párhuzamos szólás abban a korban meglehetősen merésznek számító szándéka mellett a szerző, ugyancsak nem mindennapi gesztusként, az egyházi hatóságoknak is segítséget kíván adni az általa összefoglalt, nemzetközinek mondható, az ókortól a kora újkorig ívelő „vallásos válási szakirodalom” tömör kivonatolásával: „Hogy az egyházi rendeknek-is (szollok a gyengébbekről) elő forogván e’ tracta, bátorságosabban és értelmesebben pronunciólhassanak a’ törvényben, mivel nem minden tehet szert a’ ritka és drága könyvekre.”⁵

Nagyon rokonszenves, jóformán a huszadik században közmegebecsülésnek, közszeretetnek örvendő Gyökössy Endre pasztorálszichológuséhoz hasonlítható, család- és kapcsolatgyógyító hevületről tanúskodnak az Ajánlólevél további sorai is: „4. Mert neheztellem a’ sok való személyeket, kik soha nem fogynak, hanem inkább szaporodnak, s’ olly okokon kívánnának el-válni egymástól, melleket soha nem hallottanak.”⁶

Az ekkoriban éppen Ungvárott szolgáló lelkipásztor – csakúgy, mint a nyolc évvel később megjelentetett *Szegények prókátor*a-ban –, már ekkor is a kálvini eszmék szócsovének bizonyult. Kálvintól veszi át ugyanis a tézist: a házasság és a válás nem

elkülöníthetően csak az egyházi, illetve csak a világi hatóságok gondja;⁷ Ubrisit, aki alispánként gyakran találkozhatott cifra matrimoniális kalamajkákkal, ezért is szólítja meg: „Mert nyilván vagy on hogy efféle matrimoniális causa mint egy mixta, sem nem külső polgári társasághoz valo; sokszor és sok ügyben elsőben-is, a' kegyelmed munkája kívántatik sok villongásoknak le-tsendesitére, hogy azért annál jobb előmenetelünk legyen nekünk-is (ti. az egyháznak) ez ilyen dolgoknak meg-forgatásában.”⁸

A főszöveg első része „Az házasságnak gradusiról” címet viseli, s az eljegyzés és házasságkötés közötti különbségeket, továbbá az elmátkásodás, a jegyváltás fegyelmező erejét hangsúlyozza, illetve az ékes, szép rendet. Azt, hogy a testek egyesülésének nem szabad megelőznie a lelkek összeforrását: „Hogy az ő testeknek e' szentül valo edgyesítésében, a' tisztesség meg-tartassék; mely nem lenne, ha mindjárt a mátkásodás után, a' mátkák mint egy buja gerjedezéssel arra sietnének, mint ha nem egyeb vége volna házasságoknak, hanem csak ez; hogy az ő bujaságoknak eleget tehetnének. 3.) Hogy az idő alatt a' mátkáknak elméjük és szívek egygyé legyen, eléb hogy sem testekkel eggyesülnének...”⁹

Szerzőnk igen alapos ember: számtalan fő- és alcsoportba osztja a mátkásodás típusait, ezek közül különösen is az „alattomban való mátkásodás”-t, azaz, mai szóhasználattal, a titkos jegyességet kárhoztatja.¹⁰ Ugyancsak hangsúlyosan említi az eljegyzés során előforduló „Error [!] el-tévelyedés”, vagyis a szándékolt szerepcseré eseteit, többek között a Jákób-Rákhel-Lea történetet, mint a vőlegény becsapásának szomorú példáját.¹¹

Az eljegyzési csapdahelyzetek között – meghökkentően modern szemléletről téve tanúságot – nyíltan beszél az impotenciáról és a frigiditásról is: „Ez-is a' meg-csallatathoz tartozik, ha vala mely Leány, vagy aszszony, vagy ellenben férfi ollyal mátkásodott, ki nem házasságra való természetű, hanem hideg, férfiuság nélkül valo, tehetetlen. Mely nem csak a' férfiakon, hanem még az Aszszonyokon is szokot esni.”¹²

Hogy Tarpai Szilágyi András nyíltságával, a testi tényezőket is hangsúlyozó szemléletével a mai házasságelemzők előfutárának számított, arra itt egy bizonyítékot említünk, a téma igen gazdag szakirodalmából. Linda Riley: *Válás. Az amerikai tradíció* című, a Zarándok Atyák korával is foglalkozó könyvében nagyon hasonló problémákat fogalmaz meg, amikor így ír: „Az impotencia és a bigámia olyan pusztító jelenségek voltak, amelyek számos puritán házasságban zavart okoztak... Következésképpen, noha a legtöbb puritán a házasság megőrzése mellett kardoskodott, voltak, akik úgy vélték, a gyógyíthatatlan eseteket válással kell felszámolni.”¹³

Ugyancsak jóformán huszonegyedik századi észjárásra vall a részeg fővel történt elmátkásodás (mint jellegzetes, ma is gyakori csapdahelyzet) leírása: „Ha valaki részegségében mátkásodott meg, meg kell gondolni, ha oly nagy részegség volt az, hogy ugyan meg-fosztatot volt esztől az ember, és mit tselekedett részegségében még eszében sem jut, és ujab jelekkel az ígéretet nem ujjította; az ilyen ígéret nem kötelez; annál inkább nem, ha a' Leánnak atyafiai szántsándékkal részegítették-meg a' férfiakat és vice versa.”¹⁴

Ezt a részletet olvasva úgy tűnik, hogy a *Különös házasság* intézményét már jóval Mikszáth Kálmán előtt „feltalálták”. A részeg fővel való elmátkásodásnál még cifrább esetként pedig azt tárgyalja, amikor az egyik fél elmeállapota (itt nem az épeszüket is el-elfogó szerelmi tébolyra céloz, természetesen!) kétséges. Érdekes, hogy időtartam

tekintetében a bolond feleség esetében a három, a férj esetében az öt esztendő tartja eleendő válóoknak: „Ha majd az által az után (ti. a házasságkötést követően!) következet eszelősség szakadatlan és mindenestől el-tűrhetetlen és az nem az házsnak családtsága (lásd: a *Gázláng* és más híres filmek feleségörjítő trükkjeit!) vagy egyéb practicája által szerveztetet, és ha az a feleségén három esztendőnél, a' férjén öt esztendőnél tovább tart az után el-vállyanak egy mástol.”¹⁵

E részletet olvasva elmondhatjuk: egy magyar puritán prédikátor a tizenhetedik századi „végeken” megengedőbb és megértőbb volt, mint Charlotte Brontë, a tizenkilencedik századi anglikán papkisasszony *Jane Eyre* című regényében, amelyben Mr. Rochester el nem válhat eszelős feleségétől, csak egy titkos szobában, ápolója társaságában rejtegetheti. Visszatérve még egy pillanatra a férjnek-feleségnek engedélyezett „téboly-időtartam” sajátos, nemek szerinti megkülönböztetésére: ezt szerzőnk nem saját kútfejből, hanem a római jogból meríti, ponosan VII. (Bölcs) Leó bizánci császár, e jogrendszer egyik modernizálója rendeletéből.¹⁶

Az elvetendő, elfogadhatatlan mátkásodási típusok között Tarpai Szilágyi hangsúlyosan említi a kora újkori Magyarországon és Erdélyben is bevett szokásnak számító, „suba subához, guba gubához” gyakorlatot, vagyis a nyíltan vagyongyarapítási szándékkal létrehozott rokoni kötések. E sorok olvastán óhatatlanul a Balassi Bálint–Dobó Krisztina vagy az Esterházy Pál–Esterházy Orsolya kázus ötlik fel bennünk: „Tsak semmik és haszontalanok afféle mátkásodások is melyek lésznek az Uri Rokonságok közöt. Ez ilyen mátkásodás nem egyéb: hanem a' mely lész az a' vér szerint való Rokonok vagy atyafiai és sogorságok között a' meg-tiltatot grádusokon belől.”¹⁷

Ezt követően Tarpai Szilágyi valósággal belevész a rokoni fokozatok vizsgálatába, természetesen bibliai atyafiság-táblázatokkal illusztrálva mondandóját.¹⁸ Ennek a fejezetnek a végén megjegyzi: „A' Páristák ez aránt is mely igen eltévelyedtek az igazságtól, én arról it nem disputálok. Lasd Bezat *Repudii et divorti*.”¹⁹ Szinte biztosra vehetjük, hogy a Hollandiában peregrinált szerző Théodore de Bèze *Tractatus De Repudiis et divortiis* című művének 1651-es, Franciscus Moyardus-féle leideni kiadását forgatta. Béza nevével és műve címével a szövegben egy másik forrását szinte összeszmosva, ugyanitt hivatkozik Tarpai Szilágyi Daniel Chamier református teológus számos műve közül a Genfben (1626–1630) és Frankfurtban is megjelent *Panstratiae catholicae sive controversiarum de religione adversus pontificios corpus*-ra is.²⁰ A nagyon változatos, térben-időben távoli szerzők idézése Szilágyi széleskörű olvasottságát, alapos képzettségét bizonyítja. Élénk, polemizáló és folklorisztikus elemekkel is dúsított stílusa védi meg attól, hogy mondandója szürkeségbe és unalomba fulladjon, amire egyébként komoly esély van egy ilyen, egyetlen kérdéskört körbejáró traktátus esetében. Ebben a hosszadalmas atyafiság versus házasság részletben természetesen már felbukkannak a Kálvin „*Kommentárjai*”-ra való hivatkozások is, egy-egy jóízű szólással téve emésztetőbbé az itt-ott nyögvenyelősségbe forduló szöveget: „és eezkről mondgyác hogy a' Juda példája is vétkes volt, melyről nem illik himet varrani”²¹

Tarpai Szilágyi egyébként ezt a „melyről nem illik himet varrani” szólást nagyon szereti, művében másutt is felhasználja, amikor bizonyos rossz viselkedésminták szolgai másolását rosszallja. Ezt a csattanós kis mondatot feltehetőleg Geleji Katona István *Öreg Graduál*-jának nagyon szuggesztív előszavából kölcsönözte.²² A továbbiakban –

szinte egyedülállóan rá jellemző módon – a puritán traktátus szerzője úgy hivatkozik egy katolikus műre, a cremonai Arcangelo Rossi (Archangelus Rubeus) *In quator libros Sententiarum subtilissimi distinctiones*-jére (Velence, 1622) hogy nem felületesen, nem egyszerűen puritánus virtusból vitázik vele, hanem a mű nagyon alapos ismeretében: „Tsudálatos itt a’ Pápáknac elméjéc, kik néha felette igen szorossan akarjác meg-tartani, nem a’ Moses törvényét, hanem az Ecclesiánac rendelkezését, hogy a’ hetedic gradusig egy’ idők, most penig az ő számlálásoc szerént a’ negyedekig, melly valósággal nyolcadic, szorosan parancsoljác, hogy mindenektől meg-öriztessenec. azomban fordítyác elméjeket és ha nékiec tetszic, tsak az első ízben valo házasságra szorétytác a’ tilalmat, halljad: Az anya és az ő leánya között, az anya és az ő fia között valo edgyesülés tiltatott-meg, a’ természetnek törvénye szerént, a’ több edgyesülések penig, a’ rokonságok és sógorságok között nem.”²³

Mindegyik keresztyén felekezet, mindmáig, még az ökumené virágkorában is, újra és újra tárgyalja a mű keletkezésének idején még igazán húsbavágó „felemás iga”, azaz hívő-hitetlen, illetve különböző felekezetekhez tartozó párok frigyét: „Az igaz valláson lévőcnec mátkásodásoc a’ hitetlenekkel v. eretnec, bálványozó valláson lévőkkal erős és állandó leheté? E’ kérdést kétképpen érthetni. 1.) Ha a’ mátkásodáskor mind kettő hitetlen volt, de azonközben, edgyik az igaz hitre tért. 2.) Ha mind ketten az igaz valláson valoc voltac az el-jegyzéskor, de azomban edgyike eretnekségre vetemedet.”²⁴

Tarpai Szilágyi András, aki egyszerre a gnoszisz, a nemzetközi teológiai irodalomból táplálkozó tudás és a praxis, a lelkipásztori tapasztalatok és gyakorlat embere, figyelmet fordít a „hitetlenség” fogalmának köznapi magyarázatára is: „Nem kitsiny nehézség van másrészt felőle, ha a’ hitetlenen érteni kellé a’ mi időnkbeli Eretnekeket, bálványozókat, Socinianusokat, Pápistákat és vagy hogy tsak a’ Sidokat, Törököket etc. melyről irt némely: Ma jollehet a’ Pápistákkal hasonló dolgokat tartják lenni némellyek, de mindazáltal eszen meg kell gondolni mitsoda külömbség légyen h. vakmerőül valamit az ember ne tselekedjék.”²⁵

A katolikusokra vonatkozó részlet itt – ismét puritánoktól szokatlan módon – valamelyes megengedést, elfogadást, az interkonfesszionalitásnak legalábbis a csíráját mutatja. A tekintélyes protestáns és katolikus egyházi írók mellett Tarpai Szilágyi András a tridenti zsinat házassággal kapcsolatos határozataival, illetve az egyik határozat cáfolatával is érdemben foglalkozik:²⁶ „Igy szólnak ehez a’ Tridentumi gyűlésben az emberek: ha ki mondándgya még a’ véghez nem mint házasság a’ mátkáknac edgyikének a’ szerzetesek közzé való maga bé adásával el nem bontatik, átok légyen. De mi azt mondgyuk, h. ez a’ szerzetesek köziben való bé-menés azon merő babona, és az a fogadás tétel nagy véték, annál is inkább h. mátkájának egyszer adott hitit meg-szegté és így hitetlenné lött. Mi nálunk Istennek háláé efféle Casus nem occurral, minek-okáért könnyen el mehetünk mellőle.”²⁷ A tridenti zsinatnak a válásra vonatkozó végzéséről a szerző egyébként igen visszafogottan nyilatkozik: „A’ keresztyén embernek házastársátul való el-válása után szabad-é meg-házasodni és az asszonynak férjhez menni? Eők azt mondgyák nem szabad. Concil. Trid. Sess.24. Can. 4.”²⁸

A Tarpai Szilágyi András által igénybe vett teológiai irodalmi háttérből természetesen Pázmány Péter *Kalauz*-a sem hiányozhatott. E meghatározó jelentőségű munka harmadik könyvének tizenkettedik fejezetéről ír, kétségtelenül eléggé indula-

tosan: „A Pápistác itt ez iránt nem annyira disputálnac, mint ellenunc rut Calumniával kérődnec, le-irom azokat: Christus is azt mondgya, h. paráználkodik valaki férjétölel-hagyatott asszonyt vészen. Matth.5.II, 32.”²⁹ Pázmány ellen végeredményben mégiscsak egyhelyütt kel ki teljes vehemenciával Tarpai Szilágyi, akkor, amikor a *Kalauz* alábbi, Károlyi Gáspár és Szenci Molnár Albert mint hamisító bibliafordítók elleni szavaira reagál, önkínzó pontossággal, csaknem szó szerint idézve az egész pázmányi kirohanást is: „Károlyi az Isten igéjének palástya alatt meg-akarván tölteni Magyar országot házasság töréssel, sok házasság választással, két szót ira a’ Christus szavaihoz és ezt így fordítá: a’ ki ok nélkül el-hagyatott asszonyt vészen, paráználkodik. Es noha efféle toldalékokat néha külömb és aprobb betűvel szokta Molnár a’ Bibliához írnia, de hogy az együgyü Magyarok jobb izüen egyik pilula gyanánt a’ ketske golyobist, tsakugyan egy tenorral irta ezeket a’ Szokat, mint az igaz Szent írást. Ennek a toldaléknac paisa alatt számtalan okokat találnek naponként a’ Calvinista Prédikátorok, h. három négy forintért a’ házastársakat egy mástól el-választják. Felelet. Bezzeg jo Uram bár tsinnyábban beretválnál, s’ ne büzhétenél bennünket olly hamis hirrel egész Magyarországgal, s’ magadat ne jegyeztetné meg illy lelki esméret ellen való szidalmazással. 2.) A’ mi Bibliánkban igen nemesen meg-látod a’ két szonak e’ Sz. írásbeli helyen való ragasztatását, melyet nem ok nélkül, hanem helyesen tselekedtek a’ fordítók, hát a’ tiédre ezen locusnac sok képpen valo megvesztegettetését, nem akarod eszedben venni.”³⁰

Mi tagadás, Szilágyi válasza Pázmány vádjaihoz képest még így is meglehetősen mértéktartó és fegyelmezett; azt is mondhatjuk: egészséges humorral reagál a *Kalauz* nagyhírű szerzőjének kirohanására, a „csinnyábban beretválnál” kitétellel. Az is tény, hogy Pázmány Péter gorombáskodásaitól ihletet kapván, s – szokása szerint – gyermeki örömmel belebódulva egy neki tetsző „bon mot”-ba, a továbbiakban még egyszer előhózza – a „hímet varrás”-hoz hasonlóan – a „kecskegolyóbis”-metaforát is: „A’ csintalan beszédhez én nem szoktam, noha bünösnek valom magamat lenni, afféle jó ízű pilulákkal, sem pilula, sem kecske golyóbis gyanánt nem élünk, a’ ti patikákban forgók kaphatnak affélét.”³¹

Tarpai Szilágyi András alapvetően türelmes dikciója ekkorra tehát már felveszi – körülbelül értekezése utolsó harmadára – a hitviták tüzeesebb és gorombább ritmusát: Pázmány haragja benne is dühöt indukál. Ahogyan ezt ismételtelen jeleztem is: ez az értekezés több szempontból különbözik a puritán munkák zömétől. Elsősorban az „altera pars”, a másik fél, a katolikusok érveinek elmélyültebb ismeretével. Ugyanakkor vannak azért tipikusan a puritán gondolkodásmódra valló részletei is: főként a test és a lélek dolgainak azonos nyomatékkal való tárgyalását említhetjük itt, a helyenként jóformán orvosi szemléletmódot. Például az alábbi részlet esetében, amely az inkontinencia, mint szerelmi életet akadályozó tünet leltása. ezúttal egy orvosi stúdiumokat nem folytatott teológus tollából: „Akik feleségeknec holmi aprolék nyavalyájokért, ugy-mint koszsságért [ez itt bőrkütiést jelent] és alájok való (tisztességgel légyen mondva) vizellésért, el-válást kívánnak és minden ok-nélkül busittyák a Tanítókat.”³²

Tekintettel arra, hogy a tudós tizenhetedik századi prédikátor egyfajta házasságkötési „módszertant” is ajánl olvasóinak, ebből nem maradhat ki a házassulásra alkalmas életkor meghatározása sem. Itt jelzi, hogy Tertullianus – a puritánok egyik „apostola”

– már a tizenkét esztendő leányt is érettnak tartja, de jelzi, hogy a „mi országunkban” ezt az időhatárt – a biológiai érettség lassabb üteme miatt – leglább tizenhárom évre kívánatos felemelni, míg a férfiak családalapítási korának alsó határa a tizenhat-tizenöt év.³³ Szilágyi igen tájékozott az európai házasságkötési ceremóniákat illetően is: „A’ tenger mellyéki országokban, Galliában, Belgiumban, Angliában, Scotiában, a miéinc [t.i. a protestánsok] nem eskütik-meg, de ugyan helyes házasságoc vagyon és ditsiretes. Nálunc meg-esküsznec, ugy tudom, amarra néznec, Ezech. 16.8. és meg-eskünném tenéked, és Malach. 2.14.”³⁴ Hasonló összprotestáns kitekintést kínált Ketskéméti C. János már 1620-ban, Perkins *Catholicus református*-ának magyar változatában, mikor dicsérőleg nyilatkozott az „angliai, dániai, sueciai, norvégiai, scotiai”³⁵ testvéregyházakról.

Ami a korabeli református házassági esküszövegek változásait illeti, ezt alapos elemzés tárgyává tette kiváló könyvében Báth Dániel, aki közölte is e textusok szövegváltozatait, többek között a legfontosabbat, Milotai Nyilas István Tarpai Szilágyi idejében is érvényben lévő ágendájának anyagából.³⁶ Ugyancsak jellegzetesen puritán felfogás szerint tárgyalja Szilágyi azt is, milyen legyen a keresztyénekhez illő lakodalmi mód; itt Aranyszájú Szent János nyomán írja: „Nintsenek czimbalmok és tánczok, és ama’ Sátányi vendégségek és mocskok... Nem kell a’ lakodalomba menő keresztyéneknek vagy bőgni vagy szökni, hanem mértékletesen vatsorálni, vagy ebédleni.”³⁷ Ezt az elvárást még a puritán mintákat több szempontból követő mai Új-Angliában sem tartják meg.

A hetvenkilenc oldalt számláló házassági-válási módszertankönyv befejezésében Tarpai Szilágyi büszkén közli: a matrimonium-divortium kérdését csak a katolikusok bonyolítják agyon, míg a Bibliához szorosabban kötődő protestánsok álláspontja e kérdésekben sokkal egyszerűbb és gyakorlatiasabb. Ez a befejezés természetesen teljesen nyílt polémiavállalás is, annak bevallása, hogy az embereknek való segítségnyújtás, tanácsadás tiszta szándéka mellett bizony e könyvet forgatva is a hitvita-ürügyek egyikével kell szembesülnünk: „Im látod, K. Olvasó, hogy számszerént a’ Pápasták számlának huszon-öt okokat, mellyek a’ házasságot meg-akadályozzák, vagy fel-bonthatták. Mi pedig csak kettőt állatunk a’ Szent irással tulajdonképpen valót, a’ többiről mit itéllyünk meg – érthedd e Tractában. Szünnyenek-meg hát a’ szálát szemünkben piszkálni, hanem vessék-ki elsőben a’ gerendát magok szemekből, és az után visellyenek gondot reá, hogy szemüket a’ szálkátul, (ha találunk) meg tisztítsák.”³⁸

Ehhez a végszóhoz csupán már egyetlen záróakkord illeszthető. Annak kiemelése, hogy a mai angolszász házasságtörténeti elemzések kivétel nélkül kitüntetett helyen említik-kezelik a puritán szellemiségű matrimoniális vezérlő kalauzokat.³⁹ Ha Tarpai Szilágyi András műve nem egy kevesek által beszélt, hányatott sorsú nép nyelvén íródik, feltétlenül bekerült volna a legtöbbet idézett keresztyén házassági kalauzok kánonjába, méltó társaként többek között Rogers, Perkins, Baxter és Milton e témába vágó szövegeinek.

JEGYZETEK

¹ TARPAI SZILÁGYI András, *Szegények prókátora*, sorozatszerkesztés, kísérőtanulmány: PETRŐCZI ÉVA, sajtó alá rendezte HORVÁTH Csaba Péter és Pénzes Tibor Szabolcs, Budapest, KRE Puritanizmuskutató Intézet, Fekete Sas Kiadó, 2010 (Medgyesi Pál Puritán Kiskönyvtár, I). – **2** CSOMA József, *Abauj-Torna vármegye nemes családjai*, Kassa, Forster, Wesselényi és Társai Könyvnyomdája, 1897 (Abauj-Torna egyesült vármegyék monographiája, I), 617–619. – **3** Tarpai: *Libellus reudii et divortii Christiani*, Patakon, Rosnyai János által, 1667, 2. (RMK I. 1062.) – **4** TARPAI SZILÁGYI András i. m. 5. – **5** TARPAI SZILÁGYI András i. m. 6. – **6** TARPAI SZILÁGYI András i. m. 6. – **7** Erről a házasság mint „causa mixta” doktrínáról bővebben: Erwin FAHLBUSCH and William BROMILEY, (eds.), *The encyclopaedia of Christianity, Vol. 3.*, Grand Rapids, Eerdmans-Brill, 2003, 418. – **8** TARPAI SZILÁGYI András i. m. 7. – **9** TARPAI SZILÁGYI András i. m. 10. – **10** TARPAI SZILÁGYI András i. m. 11. – **11** TARPAI SZILÁGYI András i. m. 13. – **12** TARPAI SZILÁGYI András i. m. 15. – **13** LINDA RILEY, *Divorce, An American Tradition*, Oxford, OUP, 1991, 10–11. – **14** TARPAI SZILÁGYI András i. m. 18. – **15** TARPAI SZILÁGYI András i. m. 18. – **16** Leonis Augusti, *Constitutiones Novellae*, közreadja: Henricus STEPHANUS, hely nélkül, 1560. – **17** TARPAI SZILÁGYI András i. m. 20. – **18** TARPAI SZILÁGYI András i. m. 20–25. – **19** TARPAI SZILÁGYI András i. m. 26. – **20** Daniel Charmier munkássága – lásd: *Biographisch-Bibliographisches Kirchenlexikon* – http://www.bautz.de/bbkl/c/chamier_d.shtml (2010. augusztus 21.) – **21** TARPAI SZILÁGYI, i. m., 30., jómagam a Kálvin-Kommentár-kiadások közül a következőben ellenőriztem a Tarpai Szilágyi által felhasznált passzust: John CALVIN, *Commentarie on the Four Last Books of Moses, vol. III.*, ed. by Charles William BINGHAM, Grand Rapids, Michigan, WM. B. Eerdmans Publishing Company, 1950, 97–105. – **22** GELEJI KATONA István, *Öreg Graduál*, Gyulafehérvár, 1636., Az kegyes olvasókhöz, énekőkhöz intézett ajánlás, I. (RMK I. 658.) – **23** TARPAI SZILÁGYI András i. m. 34. – **24** TARPAI SZILÁGYI András i. m. 37. – **25** TARPAI SZILÁGYI András i. m. 40. – **26** A tridenti zsinat ezirányú rendeleteiről: *A házasság szentsége* – Depositum- Latolikus hitvédelem, <http://www.depositum.hu/hazassag.html> (2010. ugusztus 15.) – **27** TARPAI SZILÁGYI András i. m. 43. – **28** TARPAI SZILÁGYI András i. m. 47. – **29** TARPAI SZILÁGYI András i. m. 51. – **30** TARPAI SZILÁGYI András i. m. 51–52. – PÁZMÁNY Péter, *Hodegus. Igazságra vezérlő kalauz...*, Pozsony, typis Societatis Jesu, 1637, 355. (RMNy 1697.) – **31** TARPAI SZILÁGYI András i. m. 55. – **32** TARPAI SZILÁGYI András i. m. 60. – **33** TARPAI SZILÁGYI András i. m. 71. – **34** TARPAI SZILÁGYI András i. m. 73. – **35** KESKÉMÉTI C. János, *Catholicus reformatus...*, Kassa, Festus, 1620, 7. (RMNy 1214A). – **36** BÁRTH Dániel, *Es-küvő, kereszteleő, avatás. Egyház és népi kultúra a kora újkori Magyarországon*, Budapest, ELTE, Foklór Szövegelemzési Kutatócsoport, 2005, 117–122. – **37** TARPAI SZILÁGYI András i. m. 74. – **38** TARPAI SZILÁGYI András i. m. 79. – **39** Hogy csak két igen fontos összefoglaló művet említsünk: John WITTE Jr, és Eliza ELLISON (eds.), *Covenant Marriage in Comparative Perspective*, Grand Rapids, Eerdmans Publishing Company, 2005, illetve David CRESSY, *Birth, Marriage and Death: Ritual, Religion and the Life-Cycle in Tudor and Stuart England*, OUP, 1999.

A MÚLTFELTÁRÁS ÉS MEGBÉKÉLÉS TEOLÓGIAI KÉRDÉSEI

2010. június 4-én a Zsinat határozatban (Zs. – 82/2010.06.04.) kérte fel a Doktorkollégiuma szekcióit „a múltfeltárással és a megbékéléssel kapcsolatos teológiai fogalmak tisztázására, a református teológiai örökség vonatkozó tanításának feltárására, valamint a múltfeltárás eddigi eredményeinek számbavételére és értékelésére”. Célja e munkának nem más, mint egyházunk 1948–1989. közötti történetének megismerése, tudományos igényű feltárása az egyházi és társadalmi megbékélés érdekében. Annál is inkább szükség van az ilyen teológiai jellegű munkára, mivel az egyház egyházként kell, hogy viszonyuljon a múlthoz, bizonyosságot téve a bűnbánat és bűnbocsánat összetartozásáról, a kiengesztelődés gyülekezetépítő erejéről. A Rendszeres Teológiai Szekció 2010-ben ennek a kérdéskörnek szentelte munkáját, rádöbbenve arra, hogy a kérdés teológiai reflektálása elengedhetetlen és folytatásra vár. Meggyőződésünk, hogy ezzel a teológiai tisztázódással és műhelymunkával az egyházi közéletnek és a magyar református teológiai tudományosságnak hiánypótló szolgálatot teljesíthetünk. Az alábbiakban a szekcióülésen elhangzott előadások kerülnek közlésre, tematikus felépítésben.

*

DR. FAZAKAS SÁNDOR

A bűn szociális kontextusban

„Hagyományos nemzeti elkötelezettsége miatt a református egyház az ötvenes években a belügyi szervek kiemelt figyelmét élvezte”¹ – hangzott el a megállapítás az Egyházüldözés és egyházüldözők a Kádár-korszakban című konferencián, Budapesten, 2010. május 6–7-én. „Ahhoz, hogy az egyház képes legyen hitelesen és jó lelkiismerettel teljesíteni küldetését, szembe kell néznie a múlttal”² – olvasható ezzel kapcsolatban a megállapítás a Népszabadság oldalán... De feltevődik a kérdés: ki vagy kik lehetnek a felhívás címzettjei, illetve kik lehetnek az egyházüldözők vagy üldözöttek alanyai – konkrét személyek, vagy talán egy közösség, egy „kollektíva”? Beszélhetünk-e olyan „kollektív szubjektumról”, amely mint *ilyen* az áldozat szerepébe kényszerült, vagy amely konspiratív magatartásával eljátszotta hitelét a későbbi generációk morális ítélete előtt, s ezzel vétke individuumok feletti „szociális dimenzióban” mérhető?

Tudjuk: a kollektív bűn fogalma a 20. században elképesztő történelmet írt! A „kollektív bűnösség” jegyében százezrek kerültek koncentrációs táborba vagy a GULAG-ra, vagy került sor kitelepítésre, kényszmunkára, emberjogi sérelmekre... Győztes népek, valamint a politikai hatalmat megszerző társadalmi érdekcsoportok vélt morális fölénye azzal az érveléssel járt, hogy a múltban elszennvedett károkért egy egész népet felelősség terhel, hiszen az ő nevükben vagy felhatalmazásukkal követte

el a korábbi hatalom borzalmas tetteit. De gyakran a vesztesek oldalán is megjelent az a vélekedés, hogy a nemzet karakterének gyógyítását csak a kollektív bűnismeret és bűnbánat terápiája segítheti elő – amely természetesen feltételezi a kollektív bűnrészeség tényét. Tehát nemcsak politikai értékítélet, de csoportpszichológiai megfontolások által motivált, egész népre érvényes „megtérés”-orientáltság is hozzájárult a fogalom meghonosodásához.³ A már említett végzetes következmények miatt sokan úgy gondolják, a fogalmat inkább kerülni kell – a bűn, akárcsak a bűntől való mentesség, soha nem lehet kollektív, csakis személyes. Valóban! Ha a bűn nem azonosítható be, nem köthető egy elkövető személyhez, nem vonható érte senki felelősségre – az emberi együttélés alapjaiban rendül meg. A büntetőjog szerint, illetve a bűnüldözés tekintetében elképzelhetetlen, hogy egy büntett esetén ne személyek kerüljenek eljárás alá; még a közösen elkövetett bűncselekmények esetén is a büntetőeljárás alá vont tettesek személy szerint felelnek.

Mégis, a tapasztalat azt mutatja, hogy van összefüggés az ember cselekedetei, illetve mulasztásai és a közösség sorsa között; történelmi távlatból nézve az ember nemcsak elszennvedője a történelemnek, hanem alakítója is. Napjainkban újfajta jelenségnek lehetünk tanúi: népek és országok vezetői nyilvánosan megkövetik nemzetük egykori áldozatait, s ők (legalábbis utódaik) megbocsátanak. A Lutheránus Világszövetség legutóbbi nagygyűlésén, Stuttgartban nyilvánosan megkövette a mennonitákat, az egykor halálra ítélt és nyilvánosan megkínzott újrakeresztelkedők mai utódait.⁴ További példák: a pápa, W. Brandt!

A kérdés ez esetekben újból nem kerülhető meg: milyen elvi alapról kérhet egy vezető bocsánatot olyan bűnért, amelyet személy szerint nem ő követett el – és milyen identifikáció van az egykori tettesek, illetve áldozatok mai utódai/leszármazottai között akár nemzeti, akár egyházi vonatkozásban, ami alapján egy ilyen bocsánatkérés elvárható, kikövetelhető vagy elfogadható? Mégiscsak létezik egy olyan kollektíva, „kollektív szubjektum”, amely a személyek feletti dimenzióban, szociális kontextusban bűnt követ el, szenved, emlékezik, bocsánatot kér és megbocsát? És egy ilyen folyamatban vajon nem kerül-e sor újabb igazságtalanságokra, méltatlan bánásmódra, amely személyeket éppúgy érinthet, mint egyes csoportokat? Látjuk tehát, hogy itt legalább három, de egymással szorosan összefüggő fogalommal, illetve jelenséggel van dolgunk: történelmi bűn, kollektív bűn, szociális bűn...

1. Közösségi bűn bibliai és teológiatörténeti aspektusai

„Bűn és bűnnélküliség nem kollektív, csak személyes lehet!”⁵ – hangzik a tekintélyes gondolkodó és államelnök, Richard von Weizsäcker megfogalmazásában. Ugyanakkor a kollektív bűn feltételezése és az ehhez kapcsolt kollektív büntetés gyakorlata, valamint ennek kritikája, éppoly régi, mint az emberiség maga. Azonban ha a bűn közösségi jellegének bibliai és vallástörténeti hátterét szemügyre vesszük, a kérdés nem tűnik egyértelműnek.

Talán nincs még olyan szép és meghatározó része az Ószövetségnek, mint a Jeremiás Siralmai 5. része, amely a bűnt, mint az egész népet átfogó és a közösség lehetőségeit behatároló valóságot ábrázolja:

*Emlékezz, Uram, mi történt velünk! Tekints ránk, és lásd meg gyalázatunkat!
Örökségünk bitorlókra szállt, házunk idegenekre.*

...

Atyáink, akik vétkeztek, már nem élnek: nekünk kell hordanunk bűneik terhét.

...

Bizonyára nem vetettél el minket végképp, nem haragszol ránk annyira!

A „vétkeztünk az Úr előtt” vallomását az ószövetségi nép valóban közösségileg értette, méghozzá úgy, hogy az atyák bűne és a saját bűnök halmozottan állták útját az Istennel való kapcsolatnak és az élet kiteljesedésének. A nép tudta: az Úr számon kéri az atyák vétkeit harmad- és negyedíziglen, és fordítva: az igaz életvitel jutalma és ennek hozadéka, az áldás kiterjed nemzedékről nemzedékre. Deutero-Ézsaiás is tud a „mindnyájunk vétkeiről” és a „mi bűneinkről” (Ézs 53,4–6), amelynek sebeit, illetve következményeit az Úr szenvedő szolgálja kénytelen hordozni. A nép reménysége abból a bizalomból táplálkozott, hogy Isten irgalma mégiscsak nagyobb, mint haragja – bár haragja jogos és az egész népet érintheti. De a közbenjáró, a helyettes ezt áldozata által elfordíthatja a népről. Első látásra úgy tűnik, mintha az Írás a kollektív bűn értelmezése felé mutatna. Mélyebb írásmagyarázati elemzés⁶ viszont nyilvánvalóvá teszi: ez a megfogalmazás nem mai (akár 20. századi tapasztalatok szerinti) politikai vagy jogi értelemben értelmezi a közösségi bűnt. Amiről itt szó van, az a bűn következményeinek egész népre való kihatásáról szól, de a kollektív bűnösség fogalma, amely az ártatlant is felelőssé teszi az elkövetett igazságtalanságokért, mégis ismeretlen az Ószövetség előtt. Az egész nép bűn miatti szenvedését tematizáló részek tehát nem politikai vagy jogi, hanem a hit nyelvén beszélnek a bűnről, közelebbről a *panasz* vagy a *prófétai intelem* formájában. A közösség Isten elé tárja nyomorúságát, amelyet elődeik vétkei miatt kénytelenek elhordozni („Atyáink, akik vétkeztek, már nem élnek, nekünk kell hordanunk bűneik terhét”, JSir 5,7), és felteszi a kérdést: Urunk, meddig még? Az imádkozó és Istennel perlekedő ember nem titkolja reményét, hogy Isten helyreállítja az élet rendjét, s újból minden olyan lehet, mint korábban volt. Nem annyira a nép kollektív megtérésének szükségessége kerül az érvelés középpontjába, hanem az Isten „megtérése”, vagyis ismételt odafordulása választottaihoz, vagy pedig a büntetés idejének letelése (Ézs 40,1).

Az alapkérdés viszont a következő: milyen összefüggés van az ember bűne és a bűn negatív, egész közösséget hátrányosan érintő, strukturális következményei között? A kérdésre *Dietrich Bonhoeffer* 1930-ban a Harmadik Birodalom diszkriminatív igazságtalanságait és horizonton kirajzolódó, várható borzalmakat szem előtt tartva, nem zárja ki a kollektív bűnösség lehetőségét.⁷ E szerint nemcsak az ember személyisége, hanem népek és intézmények kollektív személye is adottság. Ennek értelmében beszél nemcsak az egyes (német) ember, az egyes keresztyén bűnéről, hanem Németország és a keresztyén egyház bűnéről is. Bonhoeffer itt teremtésteológiai, illetve rendi-teológiai alapon érvel, miközben a *helyettes papság* gondolata alapján úgy gondolja, hogy a bűnbánatot és a megtérést ugyan konkrétan az egyének gyakorolják, de mivel az egyén a közösség tagja, ezáltal a közösség is bűnbánatot gyakorol. A hangsúlyos itt a *közösség*, amelyben a közösség „összbűne” mint „szociális jelenség” egészen más megítélés alá esik, mint a csoporton belüli egyéni bűn. S ha a népnek kell bűnbánatot tartania, akkor nem az a

fontos, hogy ezt hányan teszik, hanem az, hogy mindig vannak, akik az egész közösség nevében ezt gyakorolják.⁸

Későbbi elemzők⁹ arra a következtetésre jutnak, hogy Bonhoeffer az analógia módszerével és a kollektív személyiség fogalmával, amelyet minden népre és nemzetre kiterjeszt, elmosza a határt Izrael és a népek között, továbbá nemcsak a bűn, hanem a megigazulás igazságát is erre a kollektív személyre vonatkoztatja. Megállapításait viszont nem lehet az újkori politikai és államjogi kategóriákban szemlélt nemzeti-kollektív bűnök tartalmi meghatározására használni. De tény, hogy az egyház helyettes papi funkciójának szerepe a későbbiekben meghatározó szempont lesz az egyház történelmi bűnt illető nyilatkozatainak indoklása tekintetében: vagyis a keresztyén gyülekezet az egész nép bűnének terhét hordozni kénytelen.

Az Izrael történetével való párhuzam felállítása kézenfekvő megoldásnak látszott nemcsak német kontextusban, de a magyar református teológia és történelemértelmezés tekintetében is, mind 1945 után, mind pedig az 1989/90-es rendszerváltozást követően.¹⁰ Izrael teológiai intenciója a közösségi bűn kapcsán egyértelmű volt: visszahelyezni a közösséget az Isten áldásának oltalma alá (amelyből az egyén vagy az atyák bűne kimozdította), az egyén pedig minél hamarabb megszabaduljon a saját vagy a mások általi bűnök terhétől. Erre tekint a bűnvallás és az áldozat! Az analógia módszere adott történelmi szituációban használhatónak bizonyul, de tegyük hozzá: kényelmes megoldás, mert a bűnről és bűnvallásról szóló, dogmatikailag és filozófiailag formálódott teológiai tételek felülvizsgálatát nem végzi el, ugyanakkor olyan kérdéseket hagy nyitva, mint hogy a nemzet fogalmának mai meghatározása mennyiben fedti a bibliai *sors*, *élet és kultikus közösség*¹¹ fogalmát, és mennyiben tekinthető az egyház bűnvallása az egész (keresztyén) nép hitvallásának. Meggyőződésem szerint az analógia módszerének népszerű használata a „kollektív bűn”, illetve a „strukturális bűn” (a fogalom jelentésére még visszatérünk) tekintetében a „teológiai önámítás” csapdájába ejti az óvatlan teológust. Ugyanis nem lehet megspórolni a szükséges teológiai és történelmi megkülönböztetést: a mai nemzetek létformája nem ugyanaz, mint az Isten által kiválasztott Izraelé volt, ahol a kultikus közösség és a politikai közösség határai egybeestek. Az újkori racionalizmus és a felvilágosodás, illetve a szekularizáció és modernizáció felől önmagukat értelmező nemzetek számára nem ismert a Tóra által meghatározott istenkapcsolat tudata. A társadalmi-történelmi bűn és a megbékélés világi-politikai interpretációi egészen más előismeretekből indulnak ki, mint az Ószövetség. Párhuzamok felállítása nem könnyíti meg a mai tisztánlátást – ezért nem az ószövetségi hamartológia formális alkalmazása vagy archaikus-kollektív-népi sémákra való hivatkozás vezethet tovább, hanem a kérdéskör „szociálteológiai”¹² reflektálása.

2. Bűnértelmezés teológiai, filozófiai és szociálpszichológiai összefüggésben

Martin Honecker szintén úgy látja, hogy a „kollektív bűnösség” fogalmában tulajdonképpen rég meghaladott, primitív-vallási elképzelések nyoma érhető tetten, amely a nép, törzs, állam mágikus összefüggéseit feltételezi, ezért használata értelmetlen.¹³ A kollektív bűnösség fogalmának mellőzése nem jelenti azt, hogy a közösség, mint olyan mentes lenne cselekedetei következményeitől. Például egy gazdasági vállalkozás negatív szociális vagy

ökológiai hatásaiért, átláthatatlan spekulatív gazdasági tranzakcióiért, bünszervezetekkel való transznacionális együttműködéséért nem lehet csupán egy-egy munkatársat felelőségre vonni. Mint jogi személyiség számon kérhető és számon kérendő – igaz, a kollektív felelősség ténye megköveteli a meglévő jogi kultúra és igazságszolgáltatási gyakorlat felülvizsgálatát. A balkáni vagy kaukázusi háborús konfliktusok újfent bizonyítják, hogy a nemzet – ahol az egyén nem választás útján (pl. munkavállalás egy gazdasági vállalkozásban), hanem beleszületés révén lesz tagja a közösségnek –, mint egyének feletti kollektíva érdekelt a saját érdekek (kulturális-történelmi örökségre hivatkozva) érvényesítésében. A nemzeti „küldetéstudat” és az imperializmus hatalmi agressziójának összefonódása nemegyszer vezetett népek és nemzetek közötti konfrontációkhoz – amelyekből az egyén nem tudta teljesen kivonni magát (még ha el is ítélte az agresszív politikát) származása és érzelmi kötődése révén. Az egyház nemzeti-hatalmi politikával való összefonódása, egyházi vezetők átgondolatlan nyilatkozatai az egész egyház hitelességét veszélyeztetik a társadalom előtt. A régi latin közmondás, miszerint „societas delinquere non potest”, vagyis a feltételezés, hogy egy közösség, egy csoport, egy szervezet nem lehet vétkes, éppen a modern kor tapasztalatainak horizontján tarthatatlan. De világos különbséget kell tenni az individuális bűn és a *kollektív felelősség* között, mert a kollektíva nem tekinthető *etikai szubjektumnak*. A bűn megvallása és a bűnbocsánatért való könyörgés – teológiai-lag nézve – Isten előtt történik. Az egyén csak a saját bűnéről beszélhet – a másik bűnére utalni vagy a közös bűnre hivatkozni egyet jelent a bűn elhárításával, vagy az emberi ítélőszékek felállításának szándékával. A ritualizált és nyilvános kollektív bűnvallások – szerinte – kínosak és problematikusak. Viszont az egyén bűnvallása és a bűnbocsánat ígéretébe vetett reménysége felszabadítólag hathat a másik emberre, ugyanakkor áttörheti a kollektív bűnösszefüggések szövevényét. Az egyén hitének bátorsága képes legyőzni az igazságtalanságról való hallgatás és az embertelenséggel szembeni vakság kollektív anomáliáját.¹⁴ A kollektív bűn helyett a kollektív felelősség vagy a *politikai bűn* fogalmát ajánlja, Karl Jaspers¹⁵ nyomán, amely viszont kifejezi az egyén és közösség (bűn)részességet, illetve felelősséget (Haftung) egy-egy kormány vagy politikai vezetés cselekedeteiben és döntéseiben – amennyiben neki is köze van (volt) hatalmának elnyerésében vagy megszilárdításában (pl. népképviselési elv, választások stb. szerint).¹⁶

Az előbbi két megoldási kísérlet, minden figyelemre méltó megállapítása mellett, mégis hiányérzetet kelt a kollektív bűn és kollektív bűnbánat megítélése kapcsán. Chr. Gestrich rendszerelméleti megállapítása a jelenséget visszautalja az Ószövetség világába, M. Honecker a bűn szigorúan teológiai értelmezésével és perszonalizálásával relativizálja a kollektív bűn fogalmát.¹⁷ Nyitva marad a kérdés: hogyan lesz „bűnös” a kollektíva vagy az egyház – méghozzá a „történelmi bűn” tekintetében? A „történelmi bűn”-ről ugyanis ott lehet beszélni, ahol ok-okozati (causa) *összefüggés* van a *cselekvő egyén* és egy ún. *történelmi esemény* között: ott, ahol ez az összefüggés egyértelműen kimutatható, a bűn konkrétan meghatározható és ezért az egyén(ek) felelőssége is megállapítható. A bűnre hajlandó szubjektum, az ember interaktív kapcsolatban él egy szűkebb vagy tágabb szociális közösséggel: cselekedeteit motiválják, kiváltják vagy behatárolják ezen interaktív kapcsolatok, de tettei nem maradnak következmények nélkül a rendszerben. A bűn konkretizálásának és az egyén bűnrészességének tisztázása kapcsán szükséges a következő lépések átgondolása:

1. az egyén cselekedeteit következmények kísérik;
2. a következményeket szükségszerűen a kiváltó okokra kell visszavezetni és a cselekvő személynek tulajdonítani;
3. a cselekvő alanyának látnia kell (kellett volna) tetteinek következményeit, s lehetőleg azokat elkerülnie – tehát azokért elvileg felelőssé tehető;
4. etikai kritériumok alapján meg kell állapítani, hogy a következményekért való felelősség valóban fennáll, vagy sem.¹⁸

E négy szempont segít a bűn vagy bűnrészesség objektív megállapításában – de minden esetben tisztázni kell, hogy milyen helyzetben, társadalmi pozícióban volt a szóban forgó egyén, illetve csoport. A „történelmi vagy társadalmi bűnök” kapcsán elsősorban azok kerülnek az egyén és közösség összefüggéseinek fókuszába, akik vezetői pozícióiknál és társadalmi funkciójuknál fogva egy adott rendszer működéséért felelőssé tehető. Elsősorban a politika, a jog, a tudomány, kultúra, oktatás és tájékoztatás intézményeinek képviselői vagy tisztségviselői kerülnek itt a vizsgálat fókuszába, akik tisztségükönél fogva vezetői- tájékoztatói és véleményformáló kompetenciákkal rendelkeztek. Kérdés, hogy e személyek döntése, felelőssége és kudarca más elbírálás alá kerül, mint a társadalom többi tagjai esetén, vagy sem? Tőlük elvárando, hogy cselekedeteik szociális következményeit felmérjék, és felelősségükről számot adjanak. Ezért találó Eilert Herms megállapítása: a történelmi bűn, illetve a kollektív bűn „*pozíció-specifikus bűn*”,¹⁹ a tisztességgel és a hivatallal való visszaélés vétké, a megbízatásban való hűtlenség, amelynek következményei közvetlen és közvetett hatással voltak a szociális rendszer alakulására, az emberi együttélés rendjére.

Valóban, tapasztalataink és az empirikus megfigyelések mai állása szerint nem tagadható az *interaktív összefüggés* a cselekvő személy és cselekedeteinek, illetve mulasztásainak következményei között egyfajta *hatás és kölcsönhatás*, amelyben a bűn szubjektum feletti hatalommá válik. Nem arról van szó itt csupán, hogy az egyén bűneiről a szociális rendszerek bűneire következtessünk és a világ struktúráinak bűnös volta felett keseregjünk (nincs mit tenni, a világ önmagában bűnös...). Ezért kell a kérdést a teológia és társadalomtudomány felől együtt reflektálni, és felmutatni: az ember nem képes oly mértékben kontrollálni vagy irányítani tetteinek hatását a rendszeren belül, mint ahogyan azt szeretné.²⁰

Az emberi bűn szociális következményeinek és dinamikájának kialakulására és ennek értelmezésére egy lehetséges megoldást Niklas Luhmann, bielefeldi szociológus szociológiai rendszerelmélete nyújt segítséget. Ő a társadalmi összefüggéseket saját dinamikájuk és nem az emberi intenciók felől vonja vizsgálat alá. Ez összefüggések kialakulását Luhmann az „autopoietikus rendszerek” modelljével értelmezi. „Autopoiézis” alatt eredetileg – Humberto Maturana és Francisco Varela megfigyelései szerint²¹ – olyan rendszerekként kell érteni, amely szerint az élőlények nem egyszerűen alkalmazkodnak környezetükhöz, hanem viszonylag önálló, működésüket tekintve zárt, önfenntartó, önszervező folyamatok hálózataként foghatók fel. Ezek a rendszerek alrendszerekből álnak, amelyek ugyanúgy önállóak és önreprodukáló. A rendszer elemei és alegységei állandó folyamatban és kölcsönhatásban vannak egymással, végül az őket létrehozó folyamatra is visszahatnak vagy megváltoztatják azt. Jó példa erre pl. a biológiai sejt élete: a sejt külön-

bőző biokémiai összetevőkből áll, mint pl. nukleinsavak és proteinek, jól meghatározott struktúrába szerveződik (sejtmag, sejtszervecskék, sejtváz). Ezek a struktúrák a külső molekula- és energiafolyamatokra alapozva megteremtik az összetevőket, melyek végül fenntartják azokat a zárt struktúrákat, melyek ezeknek a struktúráknak adtak életet.²² A gazdasági folyamatok is ilyen rendszerként szemlélhetők: kifizetések további kifizetéseket tesznek lehetővé, ezek elmaradása viszont nemkívánatos, más irányú folyamatokat indukálnak. Szerencsésebb esetben (kifizetések esetén) létrejön egy olyan körforgás, illetve folyamat, amely már egyre kevésbé áll összhangban az első és eredeti kifizető szándékával, leválik a kereskedő és a fogyasztó érdekeiről, és attól válik függővé, hogy rendelkezésre áll-e megfelelő összegű pénz, vagy sem, közben új fizetési technikák és megtérülési lehetőségek tartják mozgásban a rendszert, teszik autonómmá, önfenntartóvá vagyis autopoietikussá a gazdaságot.

N. Luhmann a fenti tételt a társadalomtudományra alkalmazza,²³ és a társadalmat tekinti ilyen rendszernek, amely autonóm alrendszerekből áll. Vagyis a szociális rendszer – szerinte – nem egyszerűen emberekből áll, hanem abból, ami az emberek között, a kapcsolatok szintjén, történik. Az emberi társadalom olyan rendszer, amelyet az emberek közötti kommunikáció tart fenn, a kommunikáció újabb kommunikációt szül, a környezet változásait lekommunikálja, értelmezi, ez pedig további reakciókat vált ki.²⁴ Viszont a szociális rendszerek nemcsak autopoietikus, kommunikációs rendszerek, hanem ugyanakkor strukturált rendszerek is, méghozzá az „elvárások”²⁵ alapján. Ezek az elvárások a rendszert valóságosabbá, áttekinthetőbbé, ígéretesebbé teszik, függetlenül attól, hogy az elvárások beteljesednek vagy csalódást okoznak. Ilyen elvárások személyes, szerepspecifikus, programorientált vagy értékorientált elvárások lehetnek: de mivel az elvárások változhatnak, idomulnak a környezethez, így a rendszerek is változnak, vagy egészen új elvárások alakulnak ki; vagyis egy-egy személlyel szemben az elvárás feladásra kerül, főleg, ha sorozatosan nem felelt meg az elvárásnak, a szerepek újradefiniálhatók, funkciók és kompetenciák kerülnek újból meghatározásra, de ezek alapján az értékrend változása sincs kizárva.

Luhmann tulajdonképpen arra tesz kísérletet, hogy a modern kor jelenségét értelmezze: azt, hogy az ember az összefüggések fölött nem olyan mértékben képes kontrollt gyakorolni, mint ahogyan szeretne, sőt azzal az illúzióval is le kell számolnia, hogy teljes mértékben ő tartja fenn és irányítja a társadalmi rendszert. Be kell látni: az ember egy ponton túl e folyamatot sem irányítani, sem ellenőrizni nem képes. És minél komplexebb a szociális rendszer, amelyben az egyes ember felelősségteljes pozícióban találja magát, minél globálisabb kihatása lesz egy-egy pozícióspecifikus (vagy vezetői) döntésnek, annál inkább vesz saját dinamikát egy ilyen döntés következménye, amely alapján már nem áll összhangban az eredeti szándékkal. Ehelyett saját életet kezd élni a kommunikációs folyamatok és az ember vagy csoportok elvárásai alapján, megteremti saját struktúráját, intézményeit és szervezeteit a politika, a gazdaság és a vallás berkein belül.²⁶ Éppen a 20. századi totalitárius rendszerek bizonyították, hogy a társadalmi bűn nem tekinthető egyszerűen az egyéni meghasonlások összességének. „A gonoszság az azt kiváltó személlyel szemben saját dinamikára tesz szert, félelmet keltő módon önálló életet kezd élni, objektív hatalomként hat vissza az egyénekre, újabb bűnt szül, valamint megteremti a kis kiváltó okok és végzetes következmények pusztító körforgását.”²⁷ Az eredmény – amint

azt E. Herms a nemzeti szocializmusra és az egykori keletnémet SED-rezsimre nézve megfogalmazza, s tegyük hozzá, ez érvényes a szocialista-kommunista típusú rendszerekre egyaránt – a következő: az államot hatalmába keríti egy csoport, amely magasabb rendű bűnbandának tekinthető, amely a társadalom jogrendjét és a jogbiztonságot önkényes és jogszerűtlen hatalomgyakorlásával aláássa.²⁸

A teológus számára felvetődik a kérdés: nem vezet ez az elmélet túl könnyen az Isten előtt bűnös ember felmentéséhez? A körülményekre és a rendszer öntörvényűségére való hivatkozás nem a felelősség elhárítását jelentheti, még szociális kontextusban is? (Tény, hogy az autopoietikus elmélet megalapozói is később módosították feltételezésüket: Valera később [1981] arra a felismerésre jutott, hogy a társadalmi rendszerek nem autopoietikusak, méghozzá azért, mert azok két területen is jelen vannak egyszerre, egyrészt konstrukciók, másrészt emberek alkotják őket, és az emberek maguk nem konstrukciók. Ezért a társadalmi rendszerek inkább autopoietikus összetevőkből álló allopoietikus rendszerek lennének. A megoldás erre a problémára az lehet, ha a társadalmi rendszereket nem emberekből álló rendszereknek tekintjük, hanem olyanoknak, amelyek az emberek közötti kölcsönös viszonyokból konstituálódnak. Ez az elgondolás az alapja Luhmann elméletének is.)²⁹ Tehát a jelenség értelmezését nem vethetjük el teljes egészében! Inkább fel kell tennünk a kérdést, hogy a keresztyén egyház és teológia hagyományos bűnértelmezésével le lehet-e reflektálni ezt a problémát? Minden társadalmi, egyházi és múltbeli nyomorúságra ugyanis nem lehet csak az ember bűnös természetével felelni, vagy csak a körülményeket hibáztatni – de anélkül, hogy relativizálnánk az emberről szóló tanítás bibliai és dogmatikai alapjait, fokozottabb figyelmet kell szentelni a bűn, illetve a gonosz individuumok feletti, saját dinamikával rendelkező valóságának. Meggyőződésem szerint az Írás tanítása és ennek kifejtése megfelelő tartalékokkal bír még erre nézve.

3. És az egyház bűne?

De hogyan értékelhető a kérdés az egyház egészére nézve? Luther kijelentése, miszerint „nincs még egy olyan bűnös, mint a keresztyén egyház”, valamint az egyházi nyilatkozatok többes szám első személyben tett vallomásai mit sem sejtetnek az előbbi rendszerelméleti aggályokról és etikai dilemmáról. Luther a worms-i birodalmi gyűlés előtt nyilvánvalóvá tette, hogy a zsinatok is tévedhetnek,³⁰ az augsburgi és lipcsei disputa alkalmával következetesen képviselte azt a meggyőződését, hogy az egyház sem tévedhetetlen.³¹ Ami a zsinatokra igaz, az érvényes az egyházi vezetők körére is – mind a tanítás, mind a társadalompolitikai állásfoglalások kapcsán.

Az egyház, jóllehet nem tartozik a Herms által felsorolt intézmények körébe, példáján ugyancsak megfigyelhető az előbbi összefüggés, különösen az 1989-es rendszer-váltást megelőző történelmi szerepvállalás és önértelmezés kapcsán. Az egyes egyházi vezetők állami szervekkel való együttműködése első renden az egyéni meghasonlások kategóriájában szemlélendő – de ugyanakkor az egész egyház problémája marad. Az egyházi diplomácia lehetőségeibe vetett bizalom erősebbnek bizonyult, mint a hit erejébe vetett reménység, és mint az a törekvés, hogy az anyagi és szellemi tekintetben is „szabad egyház” megteremtésével teremtsen olyan alapot a maga számára, amelyről nem

kiszolgáltatott félként, hanem méltó partnerként tárgyalhat a mindenkori állami szervezetekkel. Ez a fajta „kapcsolattartás” már nem az egyén dolga volt, hanem az egyházvezetés racionális és átgondolt számításának következménye. Célja pedig nem más, mint az egyház megtartása, a túlélés, később pedig (az ideológiai nyomás mérséklődése után) a viszonylagos szabadabb mozgástér biztosítása. Egy ilyen cél, illetve törekvés önmagában – különösen *ex lex* állapotban – még nem elvetendő. Kérdéssé akkor válik, amikor az egyházi vezetés a szükségszerű és elkerülhetetlen kompromisszumok megkötésének tényét nem vallja meg őszintén, hanem mindezt ideológiai-teológiai köntösbe öltözteti, és erre a célra rendelt sajátos retorikával, mint egyedül lehetséges és üdvözítő utat hirdet. A felelős egyházvezetés kritériumainak felülvizsgálatára irányuló kérdés itt már nemcsak az egyházvezetésben szerepet vállaló egyén személyes felelősségére irányul, hanem az egyházi vezetés egészére.

Török István 1990-ben kelt sorai éppen az előbb leírt folyamatot szemléltetik kiválóan: a „pozícióspecifikus büntől” a hatalommal való visszaélés saját dinamikáján, illetve objektivizálódásán keresztül az egész közösség érintettségéig: „...voltak egyházi vezetők, akik magas poszton ebben őrlődtek fel; voltak olyanok is, akik aggálytalanul cselekedtek, sőt némelyek a jelek szerint kedvüket lelték a szerzett hatalommal való graszálásban. Pedig a törvénytiszteletre, az ateista hatalom előtt, éppen nekik kellett volna példát mutatni. [...] Egyházi részről a presbitériumok szavazatukkal hozzájárultak az illetők megválasztásához, ünnepélyesen beiktatták őket [...], hivatalos beszámolóikat az egyházmegyén, a kerületen, a zsinaton elfogadták [...] Ki kényszerített minket, egyháziakat?”³²

A kérdés ezen a ponton már így tevődik fel: mennyiben vált az egész egyház hiteltelenné vezetőinek politikai hűségnyilatkozatai révén, mennyiben bizonytalanította el a rendszerkiszolgáló teológia retorikája a gyülekezeti tagok egyházhűségét, és tette irrelevanttá az ígértetés ügyét a „mondanivaló” politikai aktualitásoknak való kényszerű megfeleltetése révén? Hogyan lehetetlenítette el a hivatalos teológia egyeduralkodó önreflexív, kritikai tudományos-teológiai munkát, s ennek milyen káros következményei lettek az egész egyházra nézve? De folytathatnánk: ki kérhet bocsánatot kitől, ki az aki elfogadhatja ezt, s képes-e az egyház közösségként, kollektívaként bünbánatot gyakorolni és a megbékélés kultúráját képviselni?

Kollektív bűnről és bűnvallásról *csak a hit nyelvén* lehet igazán beszélni, értelmezni csak teológiai összefüggésben nyílik meg. A kollektív bűnről való beszéd ugyanis elveszti tárgyyszerűségét, ha az Isten–ember kapcsolat dimenzióját figyelmen kívül hagyjuk. A bűn megvallásának fóruma nem a politikai nyilvánosság, hanem az egyén és a közösség Isten előtti megállása. Bünt beismerni, hibákat, mulasztásokat belátni, kiváltó okokat elemezni – az emberek előtt is lehet, sőt kell. De a *bűnvallás*, a szó legszorosabb értelmében, az Isten előtt történik – ez igaz az egyénre és a közösségre nézve egyaránt. Az egyház bűnvallása nem történelmi, politikai változások függvénye, hanem az istentisztelet része – ahol az egyház újból csak a saját, közösségi vétkeit vallhatja meg (nem az egyénét), teret és alkalmat adva arra, hogy az egyén is meg tudjon állni Isten előtt személyes vétkeivel. (Az egyház bűnvallása nem követelhető kívülről, politikai és társadalmi érdekek által meghatározva. Ez nem zárja ki azt, hogy az egyház időnként ne adjon ki nyilatkozatot mulasztásainak beismeréséről a nyilvánosság számára – ez

viszont már más műfaj.) A bűn feldolgozása akkor lesz hiteles, ha a közösség tagjai egyenként jutnak el az önvizsgálathoz, önismerethez és bűnvalláshoz – külső kényszer vagy erkölcsi nyomás nélkül. Csak az egyén személyes és konkrét bűnismeretére és Isten előtti bűnvallására tekintettel lehet beszélni kollektív bűnről, mint egyéni bűnök egyének feletti interaktív összefüggésről és egyéni „meg hasonlások szintézisééről”,³³ amelynek terhet egy egész közösség hordozni kénytelen. Ennek a szempontnak megelőzése a kollektív bűn fogalmának meghatározását parttalanná, absztrakttá, ideologizálhatóvá és politikai célok számára kisajátíthatóvá teszi. A kollektív bűn fogalmának politikai-etikai és teológiai megkülönböztetése több mint szükségszerű. Az előbbi esetén *nem vonhatja ki magát* az egyén a nemzethez, egy közösséghez, egykori politikai rendszerhez, vagy akár az egyházhoz tartozás következményei alól – nem hivatkozhat kívülállóként a később születés, a passzív ellenállás tényére, vagy a rendszer egyéni mozgásteret meghatározó objektív struktúráinak meglétére akkor, amikor kívülről tevődik fel a kérdés: milyen szenvedést okozott nemzete más népeknek, hol vált közösséggé hiteltelenné történelmi szerepvállalása és téves helyzetfelmérése kapcsán? Viszont ez az a pont, ahol az *ember–Isten* kapcsolatban való bűnértelmezés teológiai aspektusa kritikai *korrektívaként* használandó az előbbire nézve, hogy figyelmeztessen: a történelmi bűnökre való emlékezés soha nem szolgálhatja az öngazolás keresését, csakis a régi bűnök megismétlődésének elkerülését és újabb igazságtalanságok megelőzését, az emberi együttélés lehetőségeinek alakításával.

Egyedül Jézus Krisztus egyháza van abban a helyzetben – a keresztre feltekintve –, hogy kimondja: „mi vétkeztünk”. Krisztus az, aki az egész világ bűnét – az egyénét csak úgy, mint a kollektív módon akumulálódott bünt – magára vállalta, hogy a világot ebből a mélységből kiszabadítsa (Jn 1,29). Keresztelő János vallomásaiban minden benne van, amit a keresztyén gyülekezetnek a bűnről és megbocsátásról hinnie és hirdetnie lehet. De az egyházban is szükséges időről időre a figyelmeztetés: a kérdés, miszerint „lehet-e bűnös egy közösség”, mindenesztül a hit kérdése – akárcsak a bűnismeret és bűnvallás ügye. A hit adhat igazán félelem nélküli bátorságot a múlt vétkeivel való őszinte szembenézéshez a közös jövő reménységében.

JEGYZETEK

- 1 Hegedüs Márk–Székács István: Átvilágítás, tényfeltárás vagy múltfeltárás? in: http://www.reformatus.hu/index.php?option=com_content&view=article&id=25452%3Aatvilagitas-tenyfeltaras-vagy-multfeltaras-&catid=133%3Ahatter&Itemid=508&lang=hu (2010. május 8). –
- 2 Czene Gábor: Csak az evangélikusok foglalkoznak komolyan az ügynökkérdéssel, in: Népszabadság, 2010. július 6. http://www.nol.hu/belfold/20100706-nyogvenyelos_egyhazi_multfeltaras –
- 3 Lásd: Carl G. Jung: Nach der Katastrophe (1945), in: Ders: Gesammelte Werke. Bd. 10. Zürich: Rascher Verlag, 1971, 222. –
- 4 Történelmi jelentőségű lépés: A mennoniták megbocsátását kérték a lutheránusok az LVSZ 11. Nagygyűlésén, in: [evangelikus.hu](http://www.evangelikus.hu) 2010. július 23. <http://www.evangelikus.hu/nagyvilag/toertnelmi-jelentosegu-lepes-a-mennonitak-megbocsatasat-kertek-a-lutheranusok-az-lvsz-11-nagygyulesen> –
- 5 Richard von Weizsäcker: Der 8. Mai 1945 – 40 Jahre danach, in: Ders.: Von Deutschland aus. Reden des Bundespräsidenten, Berlin 1985, 9–35, 17. –
- 6 Christoph Gestrinch: Die Wiederkehr des Glanzes in der Welt. Tübingen:

Mohr&Siebeck, 1996, 289. – **7** Dietrich Bonhoeffer: Sanctorum Communio. Eine dogmatische Untersuchung zur Soziologie der Kirche. Werke. Bd. 1. Hg. Von Joachim von Soosten, München: Chr. Kaiser Verlag, 1986. 74–76. – **8** Uo. – **9** Pl. Gestrich: Die Wiederkehr des Glanzes in der Welt, i. m. 290. – **10** Lásd pl.: Török István: A pusztai vándorlás után, az ígélet földje előtt, in: Reformátusok Lapja. 1990. június 3. – **11** Pl. P.-A. Turcotte: Art. Nation/Nationalismus, in: EKL3, Göttingen: Vandenhoeck&Ruprecht, 1992, 611–613. – V. ö: FR.W. Graf: Art. Nation, in: RGG4, Bd. 6, Tübingen: Mohr&Siebeck Verlag, 2003, 61–63. – **12** Ralf Dziewas: Von der „Sünde der Welt“ und „Sündhaftigkeit sozialer Systeme“, in: R. Leonhardt (Hg.), Die Aktualität der Sünde. Ein umstrittenes Thema der Theologie in interkonfessioneller Perspektive. Beihefte zu ökumenischen Rundschau 86, Frankfurt a. M. 2010, 95–119, 101. – **13** Martin Honecker: Geschichtliche Schuld und kirchliches Bekenntnis. Die Sogenannte Stuttgarter Erklärung, in: Theologische Zeitschrift 42 (1986), 132–158, 152. – Honecker itt Løgstrup megállapításait veszi alapul. Lásd: K. E. Løgstrup: Art. Sünde und Schuld, in: RGG³ VI. 500. – **14** M. Honecker: Individuelle Schuld und kollektive Verantwortung: Können Kollektive sündigen? In: Zeitschrift für Theologie und Kirche 90 (1993), 228. – **15** Karl Jaspers: Die Schuldfrage. Ein Beitrag zur deutschen Frage, München: Piper Verlag, 1979, 10–58. – **16** Honecker: Geschichtliche Schuld, i. m., 152. – **17** Pedig számtalan példa azt a benyomást kelti, hogy a kollektíva is tekinthető etikai szubjektumnak: egy bűnbanda közössége kollektív értelemben minősül bűnösnek, akkor is, ha a jogi eljárásban egyenként kell felelniük tetteikért. A bűn objektívizálódásának újkori jelensége, a strukturális bűn és az egyén kapcsolata nem engedi meg az egyén és közösség ilyen éles elválasztását: az ember és a közösség, az egyén és a szociokulturális rendszer napjainkban tapasztalható kapcsolata azt bizonyítja, hogy nemcsak az együttélés struktúrái fertőzőttek az ember bűne által, hanem a struktúrák is kényszerítik az embert törvény- és jogellenes cselekedetekre. Lásd: Ralf Dziewas: Die Sünde der Menschen und die Sündhaftigkeit sozialer Systeme. Überlegungen zu den Bedingungen und Möglichkeiten theologischer Rede von Sünde aus sozialtheologischer Perspektive, Münster: Lit Verlag, 1995. – **18** Eilert Herms: Schuld in der Geschichte, in: Ders.: Gesellschaft gestalten. Beiträge zur evangelischen Sozialethik. Tübingen: Mohr & Siebeck, 1991, 1–24, 5. – **19** Uo. 14. – **20** Lásd: Dziewas: Von der „Sünde der Welt“, i. m., 101. – **21** Humberto Maturana–Francisco Varela: Autopoiesis and Cognition: the Realization of the Living, in: Robert S. Cohen and Marx W. Wartofsky (Eds.): Boston Studies in the Philosophy of Science 42. Dordrecht: D. Reidel Publishing Co., 1980. – **22** Petke Krisztián: Autopoézis, in: Kommunikációtudományi Nyitott Enciklopédia, <http://ktnye.akti.hu/index.php/Autopo%C3%A9zis> (2010.10.02). – **23** Niklas Luhmann: Soziale Systeme. Grundriss einer allgemeinen Theorie, Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1984, 30–89.551–555. – **24** Uo. 193. – **25** Uo. 429–433. – **26** Vö. Dziewas: Von der „Sünde der Welt“, i. m., 110–111. – **27** Michael Beintker: Die Eigendynamik der Sünde in sozialen Systemen. Manuskript, 3. (Másolata tulajdonomban). – **28** Herms: Schuld in der Geschichte, i. m., 18. – **29** Petke: Autopoézis, i. m. – **30** Martin Luther: Grund und Ursach aller Artikel D. Martin Luthers, so durch römische Bulle unrechtlich verdammt sind. 1521. In: Werke. Bd. 7., Weimer: Hermann Böhlau Nachfolger, 1897, 299–457, 383. – **31** „Tam papa quam Concilium potest errare” Lásd: M. Luther: Ad dialogum Silvestri Prieratis de potestate papae responsio, in: Werke. Bd 1., i. m., 656. – **32** Török: A pusztai vándorlás után, az ígélet földje előtt, i. m., 5. – **33** Beintker: Die Eigendynamik der Sünde in sozialen Systemen, i. m., 21.

DR. FERENCZ ÁRPÁD

Fragmentumok egy posztmodern politikai etikához a megbékélés kontextusában. A tisztességes társadalom?

A posztmodern társadalom világát egyre inkább megosztja az erkölcs kérdése. Nem lehet azt mondani, hogy a posztmodern ember teljes mértékben erkölcs nélkülivé vált volna, amint az sem állítható, hogy a 21. századra az ember erkölcsösebb, mint korábban. Kétségtelen tény, hogy az erkölcs napjainkban fontos szerepet foglal el a világméretű vitákban, s ezt a helyzetet a napjainkban tetőződni látszó gazdasági világválság még jobban fokozza. Mindezek mellett egyre élesebbé válik a kérdés az iránt, amit jelen írás címében tisztességes társadalom néven nevezek meg. A fogalom Avishai Margalit izraeli filozófustól származik, akinek gondolatai ezen a téren gyökeres változást jelentenek a modern politikai etika elméletformálása szempontjából. Jelen tanulmányban arra töreksem, hogy elsődlegesen Avishai Margalit és Reinhold Niebuhr nézetei alapján felvázoljam egy olyan teológiai etikai válasz lehetőségét, amely a modern kor nagy és égető kérdéseire elfogadható választ ad.

Mindezeket annak az elméletnek a háttere előtt fogalmazom meg, amely kimondja, hogy a posztmodern társadalom egy rizikótársadalommá vált,¹ abban az értelemben legalábbis, hogy a folyamatos és kikényszerített döntések egyfajta olyan kockázatot rejtene, amire a korábbiakban nem volt példa. Mindez pedig már, akár bevalljuk, akár nem, eminensen erkölcsi kérdés is. A döntések hátterében ugyanis nagyon nem mindegy, hogy milyen érdekek húzódnak meg, s messze nem mindegy, hogy milyen érvekkel és ellenérvekkel találkozunk egy-egy kérdés eldöntésekor. A posztmodern kor egyik alapvető sajátossága ugyanis, hogy az eldöntendő kérdésekről értelmes társadalmi vitát lehet folytatni.² Ebben a vitában helye van érveknek és ellenérveknek egyaránt, s amikor a múlttal való szembenézésre készülünk, éppenséggel a személyes érintettség okán, fontos odafigyelnünk mely alapelvek mentén vitázva alakítjuk ki a konszenzusos álláspontot.

Az érvek és ellenérvek ütköztetése azonban nem csupán olyan kérdésekben jelentkezik, mint pl. a modern ökológiai etika, de fokozottan megfigyelhető más olyan területeken is, amelyek valamilyen módon a társadalom szélesebb köreit is érintik. A szociológia azon megfigyelése, hogy a posztmodern korban a nyilvánosság tere megszűnt, s a homogén nyilvános tér helyébe a heterogén nyilvános terek léptek, mélyen meghatározza a teológiai etika helyzetét is. Különösképpen a politikai etika tekintetében figyelemmel kell lennünk arra a kétségbe nem vonható tényre, hogy a megváltozott társadalmi, politikai helyzet lehetőséget teremt a teológiai etika számára a genuin keresztyén teológiai megközelítés bevitelére a nyilvános párbeszédben. Mindezen tényezők mellett arról sem szabad megfeledkeznünk, hogy az egyháznak és ezen belül a teológiának, mint az egyház „kritikai funkciójának”³ mennyire fontos szerepe van az egyház saját és sajátos üzenetének megszólaltatása szempontjából. Amikor a múlt és az azzal való szembenézés kérdése merül fel, a teológiai etikát művelő saját és legsajátosabb közegében érezheti magát, hiszen a radikális döntések fontosságára már Kierkegaard is felhívta volt a figyelmet, s a teológiai etika hagyományos felfogásában az ilyen döntéseknek helye és

létjogosultsága van. Amikor tehát a múlttal való szembenézés kérdését a teológiai etika feladatává tesszük, jó helyen keressük válaszunkat akkor, ha azt a megbékélés teológiai kontextusába helyezzük.

Mindezeknek a figyelembevételével fel kell tennünk a kérdést, hogy mit is jelent a dolgozat címe, s mire vonatkozik az alcímben a posztmodern kifejezés.

Fogalmi tisztázás

A tisztességes társadalom mint fogalom nincsen igazán otthon a 21. század teológiai etikáiban, de nem igazán találjuk meg a politikai etika szélesebb körében sem. A tisztességesség, mint erény, mintha eltűnt volna a politikai etika látóköréből, s az etikában is szinte háttérbe szorulni látszik. André Comte-Sponville kis könyve a nagy erényekről,⁴ ebben a kérdésben mintha némi áttörést hozott volna az 1990-es években, de nem látom ennek valamilyen továbbélését a modern politikai elméletformálásban. Úgy tűnik, sokkal hatásosabb John Rawls igazságosság-elmélete, vagy az újabb irodalomban Nicholas Wolterstorff munkája az igazságosságról.⁵ Az alapvető probléma azonban, legalábbis meglatásom szerint, ezekkel a munkákkal az, hogy mindegyikben Kant azon alapvető téziséből indulnak ki, hogy az ember apriori erkölcsi lény.

Igen érdekes azonban, hogy ez az apriori erkölcsi lény történelmének változásai folytán társadalmi berendezkedése alapjául más és más elveket vall. Az arisztotelianus etika az igazságosságot közismerten az isteni erények közé sorolja, ezzel érve el a „szent” hetes erényszámot, s ilyenformán az igazságosság metafizikai töltetet kap, melynek nincsen meghatározó jelentősége a politika számára. A megfelelően működő világ a cél, s nem az igazságos világ. A kérdés a működő világ összefüggésében tevődik fel gyakorlatilag egészen a felvilágosodásig, amikor is a szabadság lesz a politikai etika fő témája. A múltban megtapasztalt elnyomás a jelenben csak hangsúlyosabbá teszi protestáns teológiai etikánk szabadság iránti elköteleződését, éppen a megbékélés s az Isten által rendelt szabadság összefüggésében.

Már a reformátorok is a szabadság kérdésének tematizálásával közelítik meg a politikai etika kérdéskörét. A Hegellel megjelenő új filozófiai irányzat azonban változást hoz, visszatérve Arisztotelész rendszerének igazságfogalmához, az igazságot emeli a vizsgálódások központi kérdésévé. Már nem a szabadság, de az igazság gyakran patetikus köntösbe bújtatott fogalma uralja a politikai közbeszédet. (Megjegyzendő e helyen, hogy a múlt mindig ilyen patetikus fogalmi rendszer használatára készítet, s éppen ezért fontos az értelmes párbeszéd az egyes, nyilvános térben szereplő ágensek között, hisz a maguk rendjén ők egy, bárha szegregálódott és szubjektíven különböző, de objektíven közös múlt örökösei).

Az igazság és igazságosság ettől kezdve a politikai közbeszéd, gyakran pervertált fogalmává válik (ld. hidegháború, valós szocializmus, vagy a jelenkor amerikai társadalmának háborús ambíciói). Éppen perversálhatósága veti fel azonban az igazságos társadalomról való beszéd filozófiai és teológiai értelemben vett célszerűségét. Mostani témánk kontextusában különösen is fontos ezt a kérdést megfelelő józansággal kezelni, szem előtt tartva, hogy minden mondanivalónk csak ideiglenes lehet, csak utolsó előtti ítéletet fogalmazhatunk meg, mert az „Igaz Kezes és Tanú” az, aki az utolsó értelemben

vett ítéletet megfogalmazza a világgal megbékélt Isten evangéliuma szellemében.

A probléma csak ott van, hogy a 20. század elsősorban is arra mutatott rá, hogy az ember nem hogy nem apriori erkölcsös, sőt képes arra, hogy a legalapvetőbb erkölcsi kérdéseket is figyelmen kívül hagyva döntsön, amennyiben az érdekei ezt így kívánják. Úgy tűnik tehát, mintha Schopenhauer pesszimista jóslata válna valóra, hogy ugyanis az egyetlen mozgatóerő, amivel az embert mozgásra lehet bírni, az az önzés. Mindezekkel a kétségtelen tényekkel a keresztyén teológiai etikának is szembe kell néznie, ugyanakkor szükséges felmutatni egy másik lehetőséget és alternatívát.

Dolgozatom címében olyan fogalmat használok, amely éppen látszólagos minimalizmusa miatt alkalmasnak látszik arra, hogy az így megfogalmazott nézetek ezen az alapon párbeszédképesek maradjanak a társtudományok, elsősorban a filozófia és a társadalomtudományok nézeteivel. A tisztességesség ebben az összefüggésben tehát egy olyan minimumot jelent, amelynek betartására a különböző nézeteket képviselő nyilvános térben szereplő ágensek képesek. Miután a keresztyén teológiai etika nemcsak reakció, hanem minden esetben eminensen akció is, szükségesnek látszik a fogalomnak egy olyan keresztyén megközelítést adni, amely segíthet az erkölcsi döntéskényszerben levő embereknek. Első megközelítésben maradjunk tehát Margalit meghatározásánál, aki szerint egy tisztességes társadalom „leküzd minden olyan jelenséget, amely okot adna a társadalom tagjai számára, hogy magukat joggal megaláztattnak érezzék”.⁶ A kérdőjeles megközelítés arra kíván figyelmeztetni, hogy egyáltalán nem magától értetődő és természetes egy, a fenti értelemben vett tisztességes társadalom léte.

Kérdésünk, amelyet jelen dolgozat címével kapcsolatosan fel kell tennünk az, hogy mit is ért jelen írás szerzője a posztmodern fogalma alatt. Mivel a fogalom maga is egy sokat vitatott, de ennek ellenére, vagy éppen ezért nagyon sokat használt, szükségesnek látom tisztázni azt, hogy a posztmodern alatt Francois Lyotard klasszikus megfogalmazásához kapcsolódva⁷ elsődlegesen egy világlátást, vagy talán helyesebben egy felismerést értek. Ezen felismerésnek a lényege, hogy a 2. világháború után, a 20. század ötvenes éveiben az európai kultúra egy sajátos és új szakaszba lépett. Ennek a szakasznak a jellemzője a nagy metaelbeszélések feloldódása, melyek mindaddig az európai kultúra képét meghatározták. Ezen metaelbeszélések, amelyek közé a keresztyén hagyományt is eminensen be kell sorolnunk, a 20. század végére, illetőleg századunk elejére teljességgel elvesztették általánosan megkötő erejüket. Lyotard felfogásában ez a fejlődési irány egyértelműen pozitívnak tekinthető, hisz ezzel az ideológiák rabságából szabadult meg a modern ember. Mindezzel egyidejűleg azonban jól megfigyelhető változáson ment keresztül a modern ember identitásának alakulása is, s ez mindenképpen kihat minden olyan elképzelésre vagy véleményre, melynek tárgya ilyen vagy olyan formában a modern ember. Markus Gasser találóan állapítja meg ebben a kérdésben, hogy a posztmodern jelenség legvilágosabban abban ragadható meg, hogy a gondolkodás elvesztette azon sajátos jellegét, amely szerint a dolgokról és jelenségekről való gondolkodás végső célja a dolgok végiggondolása, tekintettel azok végső következményeire.⁸ A posztmodern filozófiai gondolkodást véleménye szerint egy nagyon is alapvető nyitottság jellemzi, amely minden eddigi hasonló törekvésnél alapvetőbb, s ilyenformán alapvető változást is jelent.⁹ Foucault-ra hivatkozva azt lehet mondani, hogy a filozófián belül az igazi paradigmaváltást az okozta, hogy a filozófia mára „az igazsághoz való változó viszonyunkról

való gondolkodást” jelenti.¹⁰ Ennek értelmében a teológiának is érdemes végiggondolnia saját helyzetét, különös tekintettel a posztmodern életfelfogásra és a rendszerben való gondolkodás veszélyeire. Lyotard a posztmodernnel kapcsolatban arra is figyelmeztet, hogy egy-egy kijelentés relevanciája abban áll, hogy „új gondolatokra ihlet”, szünet nélkül „új kitételekre és játékszabályokra” készlet.¹¹

Ebben a sajátos helyzetben minden eddiginél szükségesebb a morál, az erkölcs jelenléte, s minden eddiginél fontosabb, hogy a teológiai etika mit tud, és mit akar kommunikálni ebben a sajátos helyzetben. Jelen bevezető nem teszi lehetővé, hogy arról a lehetőségről értekezzek, amely a fent felvázoltak szellemében nyílik meg, de engedtessek meg utalnom arra a tényre, hogy amennyiben a mai kor emberének elméletképzését valóban ez jellemzi, úgy nagyon jó lehetőség kínálkozik a teológia nyilvános jelentőségének felértékelésére. Mindennek érdekében azonban szükséges elkerülnünk a rendszergondolkodás alapvető csapdáit, melyek egy ideológiai kényszer felé vinnék teológiai gondolkodásunkat, mint amire a múltban már volt példa.¹²

1. Tisztességes társadalom = erkölcsös társadalom?

Nem véletlenül fogalmaztam a címet kérdésként, ugyanis a jelen kor helyzete szükségessé teszi az e kérdésről való kritikus gondolkodást. A Kant nyomán felépült és kialakult újkori etikában ugyanis egyfajta naiv idealizmusként figyelhető meg annak a posztulálása, hogy mivel az ember erkölcsi lény, azon társadalom, amelynek tagjai egy tisztességes rendet tartanak meg, egyben egyértelműen erkölcsös társadalom is. Teológiai etikánkban Reinhold Niebuhr volt az, aki tévedhetetlen biztonsággal mutatta fel azt, hogy az egyén és a közösség érdekei és erkölce között szakadék tátong, amelyet a mindenkorai gondolkodóknak komolyan kell venni.¹³ Különösen is fontos ennek a komolyan vétele, amikor a múlt, s benne közelmúltunk teológiai, etikai problémaként jelentkezik, s az egyháznak valamilyen formában választ kell adnia aktuális társadalmi kérdésekre, a megbékélés kontextusában. Ilyenformán automatikusan nem állítható ma már, egy mégoly tisztességes társadalomról sem, hogy egyben erkölcsös is lenne. Az erkölcsőség ugyanis egy olyan kategóriát jelent, amely nem automatikus velejárója a betartott és betartatott társadalmi szabályoknak. Kérdésünk tehát éppen az ideológiaképzés lehetősége miatt int komoly szembenézésre a kérdéssel, milyen is lehet az erkölcsös társadalom. Bábits Mihály a sajnos igen kevésbé ismert regényében az „Elza a pilóta, avagy a tökéletes társadalomban” látnoki éleslátással hívja fel a figyelmet az ideológiaképződés veszélyeire, s ezt nem ártana ma is komolyan venni. Ebben az értelemben a múlttal való szembenézés nem lehet ideologikus, de mindenképpen őszinte számvetésre kell késztesen.

Fel kell tennünk tehát a következőkben a kérdést, hogy mi is jellemzi a tisztességes társadalmat, legalábbis abban az értelemben, ahogyan Margalit azt érti, s meg kell vizsgálnunk azt, hogy milyen mértékben elfogadhatóak ezek e tézisek a keresztyén teológiai etika számára. Egy tisztességes társadalomnak szükségképpen vannak olyan ismérvei, amelyek minden különleges megszorítás nélkül meghatározhatóak. Ebben az értelemben a tisztességes társadalom meghatározó elemei elkülöníthetők anélkül, hogy ezzel még valamifajta értékítéletet fogalmaztunk volna meg azok tartalmára, vagy esetleg egyenesen azok relevanciájára nézve.

Margalit rendszerében a tisztességes társadalom ismérveként nevezi meg a megalázás hiányát, a tiszteletet, illetőleg a tapintatot. Mindhárom fogalom nem pusztán csak az empirikus jelenségekhez kötött, de mindegyiknek vannak olyan érzelmi komponensei is, melyek az érzelmek és az etika összefüggésére figyelmeztetnek. Joggal tehető fel a kérdés, hogy a felsorolt, szinte már erénynek minősíthető ismérvek milyen mértékben jelentenek abszolút kategóriákat, s milyen mértékben inkább valamifajta szubjektív ítéletalkotás részei. A fentebb kifejtettek szellemében, hogy ugyanis a teológiai gondolkodásnak is fel kell és fel is lehet vállalnia az esszéjellegű, elfogadhatónak tartom jelen ismérvek alkalmazását abban bízva, hogy a Lyotard által az új gondolatok születésére való készítésnek nevezett momentum ezekben az elemekben is megtalálható. Bernard Williams különbséget tesz érzelmek tekintetében a „vörös” és „fehér” érzelmek között. Felfogásában a „vörös érzelmek” hatására az ember elpirul, míg a „fehér érzelmek” hatására elsápad. Erkölcsi szempontból első esetben a másik szemébe nézve pirulunk el, második esetben saját lelkiismeretünkkel szembenézve sápadunk el.¹⁴ A tisztességes társadalom feladata az lenne, hogy mind a „vörös”, mind a „fehér” érzelmek tekintetében olyan helyzetet teremtsen, amelyben ilyen „érzelmi határhelyzetek” nem állnak elő, illetőleg kezelésük bizonyos jól szabályozott keretek között marad. Az ehhez szükséges jogi és társadalmi keretek megteremtése a „tisztességes társadalom” feladata, mely ebben az esetben az erkölcsös társadalom ismervét is betöltene.

1.1. Amennyiben a tisztességes társadalmat jellemezni kell, úgy első rendben a megalázás hiánya kínálkozik, mint kézenfekvő lehetőség. Természetesen, saját társadalmi valóságunk kontextusára gondolva, joggal tehető fel a kérdés, megalázó-e a társadalom szerkezete, s amennyiben igen, úgy nem tekinthető már tisztességesnek. Érdeklődésem középpontjában ez esetben azon, nem a pillanatnyi empirikus valóságot tükröző kérdés áll, hogy lehetséges-e, s amennyiben igen miként, egy megalázás nélküli társadalmat elképzelni. A kérdésre azért sem egyszerű válaszolni, mert némelyek szemében a conditio humana pusztán léte is, pl. a tény, hogy öregszünk, elég okot ad a megalázottság érzésére. Ennek az álláspontnak a továbbgondolása vezetett el a némely nyugati társadalmakban elfogadott aktív eutanázia kérdéséhez, mert a megalázottság érzését a méltóság kérdésköréhez kapcsolták, s következtetésképpen a megalázó helyzet minden módszerrel való megszüntetése erkölcsös tetté vált. Kétségtelen tény, hogy ilyen messzire is lehet menni, de a keresztyén teológiai etika számára a biblikus alapok e tekintetben is megálljt parancsolnak. Mindez azonban nem valamiféle ideológiai zsarnokság jegyében, hanem a keresztyén hitreflexiók értelemszerűen meghatározó forrásának erejénél fogva. A keresztyén ember számára a megalázottság különleges jelentőségű, amint azt a Mt 27,28–31-ben leírt szenvedéstörténet is felmutatja. A szenvedő Krisztus egyben megalázott is. Azt jelenti-e ez, hogy ennek értelmében a keresztyén embernek mindenfajta megalázást szó nélkül el kell tűrnie? Nyilvánvaló, hogy erre a kérdésre csak határozott nemmel lehet adekvát módon megfelelni. A keresztyén teológiai etika sok rendben hívja fel figyelmünket arra a tényre, hogy a megalázott Krisztus éppen ebben a megalázottságában ad példát a megalázottakkal való szolidaritásra, hisz megalázottságában megmarad annak az igaz embernek, aki az ítéletben az ember helyére állt.¹⁵ Látható tehát mindebből, hogy a megalázás mint fogalom a keresztyén teológiai etika számára sem mellékes, vagy éppenséggel elhanyagolható. Mindenképpen megállapítható azonban az, hogy a keresztyén teológia

szemszögéből a megalázás eminensen az emberhez kapcsolódó lehetőség. Csakis és kizárólag az emberek tudnak megalázni, azaz valakit az egyéni önérzetében, emberi voltának legmélyén megsérteni. Ennek következtében a teológiai etika ezt a tényt az eredendő bűn következményeként kezeli, s Isten bünt megbocsátó kegyelmének rendeli alá. Amikor a jelenben a múlt megválaszolandó kérdéseit kutatjuk ilyen vagy olyan módszerekkel, mindenképpen érdemes figyelembe venni a fentebb kifejtett teológiai megközelítést.

A megalázás pusztá ténye azonban még messze nem vezet minket tovább azon kérdés megválaszolásában, hogy létezik-e, legalábbis elméleti szempontból azon lehetőség, hogy a társadalom nem sérti, és nem alázza meg a társadalmi életben, Karácsony Sándor szavaival élve a „társas létben”, részt vevő szubjektumokat. A Biblia által élénk rajzolt kép e tekintetben nem hoz nagyon sok pozitívumot. Úgy tűnik, mintha az ott felvázolt társadalmi struktúrák mindegyike valamiféle olyan sebezhetőséget hordozna, amely gyakorlatilag szinte lehetetlenné teszi a kitűzött cél, azaz az embert tiszteletben tartó társadalom megvalósítását. A társadalmak megítélésénél mindenképpen figyelembe kell venni, hogy legalábbis a megalázás tekintetében két alapvető nézetet találkozhattunk: az anarchista és a sztoikus nézettel.¹⁶ Előbbi szerint minden társadalmi formáció bevallottan, vagy be nem vallottan, de korlátozza az ember szabadságát, ennek következtében minden társadalmi rend megalázó, míg második esetben semmilyen társadalmi rend nem képes megalázni, s ilyenformán egy nem tisztességes társadalom el sem gondolható.¹⁷ Margalit felfogásában egy társadalom akkor nem tisztességes, ha tagjai okot éreznek arra, hogy a társadalmi intézmények őket megalázzák.¹⁸ Ebben az összefüggésben nyernek a jogok jelentőséget. Az egyének jogai, amelyeket a keresztyén teológiai etika különösen is kiemel, adott esetben ellentétben állhatnak a társadalmak vélt vagy valós érdekeivel. Vittorio Hösle nagymonográfiája az igazságos állam kérdésének tárgyalásakor már azzal indít, hogy egyáltalán nem természetes az államról, mint olyanról beszélni, hisz a történelem arra tanít, hogy igazából csak saját rendezőelveik alapján rendeződött államalakulatokról beszélhetünk, amelyek a maguk rendjén igyekeztek másokat bekebelezni és saját rendszerüket azokra rákényszeríteni.¹⁹ Természetesen vonatkozik mindez az államnak, mint olyanak az alapját képező társadalmi rendszerekre is. Hogy mégis a társadalomról, mint olyanról beszélünk, annak oka abban keresendő, hogy fragmentumom egy posztmodern útkeresés attól a vágytól vezetve, hogy rátaláljunk egy nem ideologikus paradigmára, mely a modern politikai etika számára meghatározó lehet.

1.2. A tisztességes társadalom másik meghatározó eleme a tisztelet lehet. A tisztelet mint fogalom és mint érzés meglehetősen komplex, és nehéznek látszik egy olyan vegytiszta definíció meghatározása, amely minden tekintetben lefedné mindazt, amit kulcsszavunk jelent. Mindenesetre egy rekonstrukciós kísérletnél figyelniünk kell a fogalom filozófiai leterheltségére és annak gyökereire. Abban az értelemben, amint fogalmunkat ma használjuk, azaz morális értelemben először Kant filozófiájában találkozunk vele. Némely kutatók szerint Kant egész etikája egyenesen a „tisztelet etikájának” nevezhető.²⁰ Első alkalommal még a latin „reverentia” formájában találhatjuk meg a kanti életműben, és pedig az Erkölcök metafizikájában.²¹ A fogalom első elemzésével a Grundlegung zur Metaphysik der Sitten-ben találkozunk. Kant tézise oda vezet, hogy a tiszteletet egy, „az értelem által keltett érzelemnek” nevezi.²²

Ennek értelmében viszi aztán tovább a gondolatot Fichte, és így jelenik meg az újkori, majd késő újkori elméletekben a tisztelet, mint a modern politikaelmélet egyik meghatározó eleme. Mindez azt is jelenti, hogy a politikai elméletképzésben és valamilyen szinten a politikai gyakorlatban is megjelenik a felvilágosodás egyik vívmányaként a tisztelet. Kétségtelen azonban, hogy a fogalom maga, éppen annak érzelmi tartalma miatt, nem egyszerűen körülírható, amiképpen nem is helyettesíthető semmilyen más kifejezéssel. Mindezek ellenére a tiszteletnek, mint a másik emberrel való találkozás fontos elemének nem csupán az interperszonális viszonyokban van helye. E. Lévinas a posztmodern kor egyik vezető teoretikusa írja, hogy „Egy emberrel találkozni, annyit jelent, mint egy talány által ébren tartani.”²³ Kétségtelen, hogy Lévinas megállapítása találó és az interperszonális viszonyokra vonatkoztatva kitűnően csatlakoztatható a tisztelet nagyon is alapvető kérdéséhez. Mindazonáltal feltehető a kérdés, miként viszonyul mindez a meglévő társadalmi struktúrákhoz, illetőleg miként lehet ezt átvinni a társadalmi struktúrák működésére. Kétségtelen, hogy az ideálként megfogalmazott gondolat kiválóan alkalmas lenne a társadalmi struktúrák olajozott működéséhez, de nem szabad elfelejtenünk arról, hogy a valóságban az empirikus társadalmat sokkal inkább a „rizikótársadalom” jellemzi, mint bármi más. Azt kell tehát mondanunk, hogy a tisztelet terén meg kell elégednünk egy jóval visszafogottabb elképzeléssel. Kétségtelen tény azonban, hogy a tisztelet valamifajta formájában ma is jelen van társadalmi berendezkedésünk mélyemlékezetében. Azt jelenti ez, hogy sok esetben nem is ismert már a tisztelet oka, de mégis megtalálható a tisztelet valamilyen formája. A múlt, éppenséggel a múltban helytálló hitvallásos helyzete okán, ilyenfajta tiszteletre készített bennünket, mai teológusokat.

Kérdésünk, hogy a keresztyén teológiai hagyomány mit is tesz ehhez a képhez hozzá. Visszatekintve, a mögöttünk levő évszázadok keresztyén hagyományai magától érteendő természetességgel hozták magukkal a tisztelet, mint alapvető érték gondolatát, s ez még abban az esetben is igaz, ha ezt néha egészen sajátosan fejtették ki.²⁴ A jézusi etika által kínált alapok a tisztelet fontosságára figyelmeztetnek. Kimondható tehát, hogy a keresztyénség saját és sajátos örökségként kezeli a tisztelet kérdését, de mindez ugyanabban az időben komoly figyelmeztetés is a teológiai etika számára.

A 20. század egyházatyja, Karl Barth nagyon határozottan figyelmeztet ennek a komolyanvételére, amikor a kérdést az Isten szabadon hozzánk forduló kegyelméhez kapcsolja, és azt írja, hogy ennek fényében kell a másik ember iránt tiszteletet mutatnunk.²⁵

A posztmodern etikai gondolkodás számára különösképpen a politikai etika területén jelentősek Lévinas gondolatai, aki a Másik ember másságának komolyanvételével egyidejűleg arra az erkölcsi kötelezettségre figyelmeztet, melyet ez a másság a mindenkor cselekvő szubjektumra ró. A társadalmi együttélésre kiterjesztve, s a tisztességes társadalom ideálját szem előtt tartva törekednünk kell lévinasi fogalommal a „másik arcának megőrzésére”.²⁶ Különösképpen is fontos ez akkor, amikor későbbi utódokként igyekszünk egy adott kort megérteni, annak minden (adott esetben akár téves) döntéseivel együtt.

Politikai etika szempontjából vonatkozik és vonatkozhat mindez nem pusztán az interperszonális viszonyokra, hanem a közösség arculatának megőrzésére is, de ez a kérdés, s benne az identitás teológiai gyökere túlságosan is messze vezetne. Megállapítható azonban már az eddigiekből is, hogy a keresztyén politikai etika s a vele párbeszédre kész, a transzcendenst komolyan vevő filozófiai etika, olyan elemnek tekinti a tisztele-

tet, amely a tisztességes interperszonális viszonyok, s következtetésképpen a tisztességes társadalom mérföldköve lehet.

Ebben az összefüggésben figyelni kell arra is, hogy az egyének és a társadalom legnagyobb érintkezési felülete a jogszabályok, illetőleg azok alkalmazása. A jogszabályok szándékuk szerint olyan viselkedési normákat kodifikálnak, amelyek az egyik egyének számára jogokat és kötelességeket fogalmaznak meg. Végzetes tévedés azt hinni, hogy a jogoktól elválasztott kötelességek önmagukban biztosítanak a társadalom jó működéséhez szükséges szabályozó erőt, de ugyanakkor fordítva sem lehet ezt állítani. A jogok és kötelességek egymáshoz való viszonyát a társadalmi együttélés normái határozzák meg. Lévinas elképzelésben az emberi jogok a másik jogaiként és számomra elkötelezettségként értendők. Ebben az összefüggésben tűnik számomra fontosnak Derrida meglátása, aki arra figyelmeztet, hogy az igazságosság, mint a jogalkotás alapvető és meghatározó eleme nem egyfajta kiszámított és egyenlő mérték, még csak nem is egy elosztó rendszer, hanem egyfajta aszimmetrikus elkötelezettség a másik ember felé, annak „arcának megőrzése érdekében”.²⁷ Ilyenformán az igazságosságból következő tisztelet meghatározó kell legyen a társadalmi együttélés számára, s különösképpen a politika területén kellene ennek megmutatkoznia. Mindenképpen figyelembe kell azonban venni azt, ami re Derrida és Lévinas gondolkodása figyelmeztet. Nem lehet kritika nélkül elfogadni mindazt, amit a jogrendszer automatizmusként próbál a társadalommal elfogadtatni. Igaz ugyan, hogy mindenkit ugyanazon jogok illetnek meg, s az egyenlőség elve az igazságosság mellett nagyon is mélyen beleivódott társadalmi köztudatunkba, de nem lehet nem látni, hogy a jogok pusztá gyakorlása még messze nem jelenti azt, ami a jog lényege, ti. a másik másságának elfogadását és komolyanvételét.²⁸

1.3. Margalit elképzeléséhez kapcsolódva, a tisztességes társadalom harmadik jelentős ismérve a tapintat. A tapintat fogalomtörténetileg szorosan kapcsolódik az előbbiekhez, s mint olyan, némely területen fedi is a tisztelet fogalmát. Mindazonáltal nem mondható és nem posztulálható, hogy a két fogalom ugyanazt jelenti. Ha megmaradunk az előbbiekben megfogalmazottak szellemében, a másik ember másságának megőrzése és arcának megőrzése mellett, úgy a tapintatban egy olyan elemet kell látnunk, amely különösképpen kiemeli az interperszonális viszonyok fontosságát.

A tapintat, mint erény, szintén nem található meg a klasszikus nagy erénykatalógusokban, de nem lehet eltekinteni tőle, már amennyiben komolyan vesszük a tisztességes társadalom megteremtésére irányuló törekvéseket. Ebben az értelemben a tapintat megkerülhetetlen része emberi kapcsolatainknak, s éppen ezért foglalkoznunk kell vele a politikai etika kérdéskörén belül is. Joggal tehető fel a kérdés, hogy milyen értelemben meghatározó paraméter a tapintat, ha egy komplex érzésről, és nem egyfajta kodifikált elvről van szó. A tapintat szorosan kapcsolódik a másik ember másságának az elismeréséhez, illetőleg ahhoz, hogy a másik ember privátszféráját milyen mértékben tartjuk tiszteletben. A teológiai etika különlegesen is fontos feladata, hogy ebben az összefüggésben felmutassa a tapintat keresztyén teológiai gyökereit. Ha azonban már a fogalom meghatározásnál is gondban vagyunk, még nehezebbnek tűnik mindezt a megfelelő teológiai kontextusban elhelyezni. Hans-Georg Geyer a „Das Recht der Subjektivität im Prozess der Vergesellschaftung” című tanulmányában világosan és félre nem érthetően

állást foglal a szubjektumok szubjektivitáshoz való joga mellett, s külön felhívja a figyelmet a társadalmak objektivizálódásra, mint veszélyforrásra.²⁹ Amikor sommás ítéleteket fogalmazunk meg a múlttal kapcsolatban, mindenképpen szem előtt kell tartanunk ezt a megállapítást, és etikánk csakis és kizárólag esetről esetre ítélő lehet, de semmiképpen nem általános elvek alapján, hanem a kontextus összefüggésében.

Geyer meglátása szerint egy „objektivizálódott” társadalomban a szubjektumok politikai érdektelensége, letargiája és apátiája folytán szabad az út a szubjektumok objektivizálódása, s ezzel az objektív fogalmak mögé rejtett ideológiák felé is, melyek természetüknél fogva hajlamosak az egyént semmibe venni. Geyer Adorno figyelmeztetésére emlékeztet, aki szerint: „A totalitás, provokatívan fogalmazva nem más, mint a társadalom, mint önmagában vett tárgy (Ding an sich) a tárgyasodás minden vétkével együtt.”³⁰

Persze, kérdéses lehet ezek után, hogy mi köze is van mindehhez a tapintatnak. A kérdés megválaszolásánál figyelembe kell vennünk, hogy egy teljes mértékben tárgyasodott, és ezzel objektivizálódott világban nincsen szükség tapintatra. A szubjektumok megléte, s azok megőrzése a tárgyasodás nagyon is reális veszélyétől – ehhez a tapintat politikai erénye szükséges.³¹

Karl Barth világos látással már a második világháború után figyelmeztetett a tárgyasuló szubjektumok veszélyére, amikor egy 1945-ös írásában arra hívta fel a figyelmet, milyen veszélyeket rejt egy „fiktív tárgyaság szolgálíva” lenni.³² Ennek a fiktív tárgyaságnak nincsen szüksége a tapintatra, s mégis úgy tűnik, a 21. században egyre inkább ez határozza meg politikai-társadalmi vitáinkat. A Frankfurter Iskola által bevezetett természettudományos világkép, mely jó okkal harcol a mítosz és a mitikus nyelv ellen, egyfajta új, szekularizált metafizikát hozott létre, mely éppen a kontrollinstanciák hiánya miatt komoly veszélyeket hordoz a társadalom egészére nézve. Fennáll ugyanis a veszély, hogy a nyugati kultúra lényegében rejlő totalitárius vonások, melyeket a posztmodern gondolkodás nem tudott eltüntetni, alapjaiban változtatják meg az európai humanista örökséget. Ebben az esetben úgy tűnik, mégis Alain Badiou-nak van igaza, aki az évszázadról szóló könyvében az emberről, mint szubjektum eltűnéséről beszél.³³

A tapintat kérdésére visszatérve, s annak szerepét vizsgálva egy tisztességes társadalom felépítése felé megtett úton, külön ki kell emelnünk a tapintat szerepét az emberek szociális tisztességének megőrzésében. Habermas egyik, az igazságosságról és a szolidaritásról írott munkájában vitába száll L. Kohlberg azon tézisével, hogy individuummá csak a szocializációs folyamat révén válik valaki, s minél jobban belenő a társadalomba, annál több szociális kapcsolatra kényszerül, s ennek a helyzetnek a következménye Kohlberg erkölcsfelfogásában a tisztelet kiterjesztése minden emberi viszonyra. Habermas ezzel szemben a diskurzus-etikai alternatíva mellett száll síkra, mert úgy véli, a tisztességen alapuló társadalmi rend garanciáját a megfelelő párbeszéd képezi, amelyben az egyes egyének igazságigényét komolyan veszik.³⁴ Azt jelenti ez gyakorlatilag, hogy az egyént emberszámba vesszük. Egy embert úgy is meg lehet alázni, hogy egyszerűen nem vesszük emberszámba, a számára fontos dolgokra nem vagyunk tekintettel, azaz az egyént másodrendű emberként kezeljük, mintha csak egy eszköz vagy egy tárgy lenne.³⁵ Amire mindenképpen figyelni kell, s jelen összefüggésben ez a fontos, a tapintat lehetővé teszi, hogy az egzisztenciális fenyegetés ne zavarja meg az interperszonális viszonyokat. Mivel jelen fejtegetések a társadalomra vonat-

koznak, külön ki kell emelni annak szükségességét, hogy a társadalom intézményei kerüljék el ezen egzisztenciális fenyegetés kockázatát. A tisztességes társadalomban a tapintat ebben az összefüggésben annyit tesz, mint a társadalom intézményeinek egy bizonyos visszalépését, már ami az egyének privátszféráját, illetve annak tiszteletben tartását jelenti. A társadalom, mint egyének szervezett egysége abban az esetben tud a tisztességesség ismervének megfelelni, ha valóban komolyan veszi az alkotó tagok privátszférájának védelmét. Jogalkotás és etika viszonyának szempontjából ez azt jelenti: a teológiai etika feladata figyelmeztetni arra, hogy az elvont fogalmak által körülhatárolt törvényi tér nem jelentheti az egyéni privátszféra erőszakos korlátozását semmilyen elvont elv szellemében. Abban a pillanatban, amikor a törvények által behatárolt térben mozgó egyének uniformizált, s mint olyan tárgyasított szemlélete uralkodik el – ezzel eltűnik a tapintat –, s lehetőség nyílik az ideologikus és rendszerjellegű gondolkozásra, amely ellen a protestáns teológiának kötelessége szavát felemelni.

A tapintatban rejlő lehetőség a szégyentől és megszégyenítéstől való megóvás is. Egy tisztességes társadalom nem szégyeníti meg tagjait, hanem igyekszik ennek a veszélyét elkerülni. Ismét Margalitot idézve: „Egy társadalom, amelyben a náci bűnöket elkövetők gyermekeit arra készítetik, hogy apáik miatt szégyenkezzenek, attól még tisztességes társadalomnak tarthatja magát. Ezen igényét akkor veszti el, ha az utódok felé azt az érzést közvetíti, maguk is vétkesek az elkövetett bűncselekményekben. Jogos lehet felébreszteni bennük a felelősség érzetét, hogy a jóvátétel készítését érezzék, de nem szabad beléjük szégyenérzetet plántálni”.³⁶ A tisztességes társadalom ágensei tudatában vannak sajátos helyzetüknek, amely szerint bizonyos értelemben helyettesekként vagy meghatalmazottakként cselekszenek,³⁷ de ezt nem használják ki. Ennek a helyzetnek a kezeléséhez szükséges a tapintat, mint politikai erény.

A tapintat kérdéséhez kapcsolódóan feltétlenül ki kell térni a társadalom identitást formáló csoportjainak szerepére.³⁸ Egy tisztességes társadalomban – s ezen a téren játszik fontos szerepet a tapintat – senki sem zárna ki megalázó módon az identitást formáló csoportokban való részvételből.³⁹

A tapintat tehát, amint az előbbiekből is látható, fontos és semmiképpen nem mellőzhető szerepet tölt be egy tisztességes társadalom megteremtésének folyamatában.

2. Megjegyzések az etika és politika viszonyához

A fentebb kifejtettek figyelembevételével a következőkben még néhány gondolatot szeretnék felvázolni a politikai etika kapcsán. Természetesen fragmentumjellege miatt, jelen írás nem is akar teljes képet adni, mindazonáltal felvázol olyan vonalakat, amelyeket a kutatásnak a közeljövőben érdemes figyelembe venni.

Geyer az evangéliumi etika lehetőségéről és szükségességéről elmélkedve hívja fel az 1960-as évek kontextusában figyelmünket arra (s a helyzet napjainkra sem változott), hogy az európai társadalom a keresztyénség utáni korba lépett, s ezt tudomásul kell vennünk, amennyiben az etika és politika viszonyáról gondolkozunk.⁴⁰ A posztmodern korban a teológiai etika sokféle változata és lehetséges programja között nem kell elfelejtenünk arról a genuin református örökségről, amelyet Kálvin teológiája kínál nekünk.

E helyen nem kívánok Kálvin politikai etikájára kitérni, inkább egy modern, reformátori hagyományokra épülő modell mellett szállok síkra, amelyet Barth teológiája tár elénk.⁴¹ Ebben a modellben a keresztyén közösség és a politikai közössége egyfajta dialektikus egységben van jelen. Ezen dialektikus egység szemléltetésére használja a svájci teológus a koncentrikus körök képét. Barth felfogásában a koncentrikus körök kiválóan szemléltetik mindazt, amire a teológiai etikanak figyelnie kell. Az egyházi-gyülekezeti és a világi-polgári körök középpontja ugyanaz, viszont a körök határai és identitása különböző. Ezen dialektikus egység képe napjainkra, a posztkeresztyén korban eltűnni látszik. Mindazonáltal nem szabad elfelejtenünk a kép üzenetéről, amely ma is aktuális.

Identitás és identitás ma is szembeállnak egymással, s éppen a tisztességes társadalom kérdése figyelmeztet az identitásképződés fontosságára. A bevezetőben felvázolt posztmodern korban, a nyilvánosság sok kis nyilvános térre bomlásában, a keresztyén teológiai etika partikuláris megközelítési módja éppen annyira létjogosultságú, mint bármely más megközelítés. A kultúrprotestantizmus által olyannyira fontosnak tartott egyházakultúra egységéből a mai keresztyén politikai etika nem indulhat ki, éppen azért fontos a világos és identitást behatároló kitételek komolyanvétele, amelyek éppen világos voltak által jelölik ki azon teret, amelyben a nyilvános párbeszéd résztvevői mozognak. Niebuhr nagyon tisztán látta, hogy a technika fejlődése komoly hatással van az erkölcsi ítéletek kialakulására,⁴² s gyakorlatilag elmondható, hogy a nagyon gyors fejlődés következtében az erkölcsi ítéletalkotás képessége szinte naponta próbára tetetik.

Az erkölcs és az etika kapcsán Hösle nagyon optimistán jelöli ki azon ismérveket, amelyek egy modern állam gazdaságának jó működését garantálják.⁴³ Nem tekinthetünk el azonban attól, hogy éppen a jelen gazdasági válságának körülményei között figyel fel a világ a moralitás kérdésére a politikában, s ezzel áttételesen a gazdaságban is. Az alapigények kielégítése, a kereskedelmi és választási szabadság, illetőleg a Hösle által kiemelt teljesítményelv nem képesek a társadalom egységét és jó működését önmagukban garantálni. Egy rövid kis internetes keresés is kimutatja azt, amire a gazdasági és politikai elemzők olyan gyakran hivatkoznak: erkölcsi válságban van a 21. század társadalmá. A keresztyén teológiai etika lehetősége ebben a helyzetben, hogy a tisztességes társadalom felé vezető út olyan mérföldköveit mutassa fel, amelyek hozzájárulhatnak a meggondoltabb erkölcsi ítéletalkotáshoz. Ebben a folyamatban nem szabad figyelmen kívül hagynunk az identitások különbözőségét, de ugyanakkor törekednünk kell azon értékek felmutatására, amelyet a keresztyén teológia genuin értekekként képvisel.

A teológiai etikanak fontos lenne figyelni arra, amit filozófiai részről Lévinas fogalmazott meg. Ezek szerint az ember a szociális kapcsolatai tekintetében minden esetben kettős térben mozog: egyfelől a másik felé fordulva, annak másságát feltétlenül elfogadva, másfelől a kölcsönös elfogadás szabad terében. Ebben az összefüggésben merülnek fel Lévinasnál az elfogadás és a felelősség kérdései. Mindkettő fontos szerepet tölthet be egy tisztességes társadalomban az etika és politika közötti viszony meghatározásának tekintetében.

Wolfgang Huber az egyház és a jog kérdéséről írt nagymonográfiájában külön kiemeli, hogy protestáns területen az egyház és az állam viszonyát nem elsődlegesen az Ótestamentum, hanem érdekes módon négy újtestamentumi hely felől értelmez-

ték,⁴⁴ majd megállapítja, hogy a keresztyén közösségek kritikus lojalitással fordulnak az állam felé.

Mit jelent azonban mindez az alcímbe megfogalmazott kérdés, az etika és politika viszonyára nézve?

Az etika szerepéből adódóan a keresztyén teológia napjainkban leginkább nyilvános jelentőséggel bíró részéhez tartozik. Ennek következtében releváns mondanivalót fogalmazhat meg a társadalom egészére nézve. Etikai állásfoglalások nem korlátozódnak csupán egy bizonyos, jól meghatározott témára, hanem éppen a posztmodern által garantált alternatívák világában fontos szerepe van a keresztyén teológiai állásfoglalásoknak és megfigyeléseknek. Jóllehet a mai magyar valóság kontextusában úgy tűnik, a társadalom egyre inkább hajlandó elfogadni azt, hogy az egyház eljátszotta lehetőségét a prófétai tiszt gyakorlására nézve, mindazonáltal ez nem ment fel minket a hitvallásainkban is megfogalmazott és több renden kifejtett döntések szükségessége alól. A református teológiai etika számára nem mellékes a másik ember, s nem lehet mellékes a minket körülvevő társadalom helyzete sem. A politika és etika egymáshoz való viszonyának kapcsán eleve csak egy mellérendelő viszonyról beszélhetünk. Minden más viszonyforma olyan téves felállást eredményezne, amelynek következtében vagy az egyik, vagy a másik fél jóvátehetetlen hibát követne el. A mellérendelő viszony jelent ugyanakkor egyfajta biztosítékot is arra nézve, hogy a kontrollinstancia megmarad mindkét fél számára. A modern metafizika vezethetett ugyan Badiou szerint az ember halálához,⁴⁵ de a modern kor embere úgy tűnik mégiscsak összeomlani látszik saját megismerési kényszerének hatása alatt. Ebben a helyzetben, amelyben a spiritualitás címszó alatt megjelenő különböző vallásos és pszeudovallásos jelenségek nagy keresletnek örvendenek, különösen is fontos a modern ember helyzetére érzékenyen odafigyelő teológiai etika, amely aztán ajánlásokat fogalmazhat meg a politika számára.

Barth a Kirchliche Dogmatik végén elismeri, az egy fényen, Krisztuson kívül létezhetnek más fények is a világban, de nem von le ebből messzebbmenő következtetéseket.⁴⁶ A mai református teológiai etika nagy feladata levonni az elődök munkájából a következtetéseket és megfogalmazni ajánlásainkat a modern kor társadalmára és embere számára.

Axel Honneth abban látja a modern társadalom fejlődési lehetőségét, hogy az elismerésért folytatott harcban az emberek individuálisan és szociálisan is fejlődnek.⁴⁷ Kétségtelen tény azonban, hogy nem csupán az interperszonális viszonyokban van ez így, de minden olyan helyzetben is, mint pl. az ideológiák, világnézetek harca. A keresztyén teológiai etika nem ideológia, s éppen a fölrendelt metafizikai kontrollinstancia révén képes az ideológia csapdáját elkerülni.

A tisztességes társadalom még nem erkölcsös társadalom, írtam fentebb, hisz csupán minimum-kritériumoknak tesz eleget, de struktúrája lévén lehetőséget teremt a szabadságra teremtett ember számára önmaga kiteljesítésére interperszonális és szociális viszonyaiban. Huber az egyház állam viszonyára vonatkozóan állapítja meg, hogy a Barmeni Hitvalló Nyilatkozat 2. tézise alapján, a teremtési rendeken alapuló államfelfogás helyére egyfajta funkcionális államfelfogás lépett, mely más jellegű tárgyalópartner a teológia, s ezen belül a teológiai etika számára.⁴⁸

A tisztességes társadalom és önmagunk komolyanvétele érdekében ajánlatos volna mindkét oldalon elgondolkozni a párbeszéd lehetőségeiről és feltételeiről, hogy a nyilván-

nos terek vonzásában élő emberek számára világos határt, s ezzel alternatívát tudjanak kínálni a választás szabadságának komolyan vételével.

IRODALOM

- ADORNO, THEODOR.W.–HABERMAS, JÜRGEN–DAHRENDORF, ROBERT–POPPER, KARL ROBERT–ALBERT, HANS–PILOT, HANS: *Der Positivismusstreit in der deutschen Soziologie*, Neuwied, 1969.
- BADIOU, ALAIN: *Das Jahrhundert*, Berlin, 2006.
- BARTH, KARL: *Die geistigen Voraussetzungen für den Neuaufbau in der Nachkriegszeit*, Zürich-Zollikon, 1945 IN *Eine Schweizer Stimme: 1938–1945*.
- BARTH, KARL: *Kirchliche Dogmatik*, München-Zürich, 1932–1965.
- BARTH, KARL: *Unsere Kirche und die Schweiz in der heutigen Zeit*, Zollikon, 1940.
- DERRIDA, JACQUES: *Gesetzeskraft. Der mystische Grunde der Autorität*, Frankfurt am Main, 1991.
- EISLER, RUDOLF: *Kant Lexikon*, Bécs, 1989.
- FAZAKAS SÁNDOR: *Emlékezés és megbékélés. A múlttal való szembesülés egyházi és teológiai kritériumai*, Budapest, 2004.
- GASSER, MARKUS: *Die Postmoderne*, Stuttgart, 1997.
- GEYER, HANS-GEORG: *Das Recht der Subjektivität im Prozess der Vergesellschaftung* IN *Andenken*, Tübingen, 2003.
- GEYER, HANS-GEORG: *Einige vorläufige Erwägungen über Notwendigkeit und Möglichkeit einer politischen Ethik in der evangelischen Theologie* IN Geyer: *Andenken*, Tübingen, 2003. 394–434. o.
- HABERMAS, JÜRGEN: *Gerechtigkeit und Solidarität* IN G. Nummer-Winkler (szerk.): *Weibliche Moral. Die Kontroverse um eine geschlechtsspezifische Ethik*, Frankfurt am Main/ New York, 1991.
- HONNETH, AXEL: *Kampf um Anerkennung. Zur moralischen Grammatik sozialer Konflikte*, Frankfurt am Main, 1992.
- HUBER, WOLFGANG: *Folgen christlicher Freiheit. Ethik und Theorie der Kirche im Horizont der Barmer Theologische Erklärung*, Neukirchen, 1985.
- HUBER, WOLFGANG: *Gerechtigkeit und Recht*, Gütersloh, 1996.
- KANT, IMMANUEL: *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, Akad. Ausg. 5.
- KANT, IMMANUEL: *Metaphysik der Sitten. Tugendlehre*, Akad. Ausg. 6.
- LÉVINAS, EMMANUEL: *Jenseits des Seins oder anders als Sein geschieht*, München, 1998.
- LÉVINAS, EMMANUEL: *Die Spur des Anderen. Untersuchungen zur Phänomenologie und Sozialphilosophie*, München, 1993.
- LYOTARD, JEAN FRANCOIS: *Das postmoderne Wissen*, Bécs, 1997.
- MARGALIT, AVISHAI: *Politik der Würde. Über Achtung und Verachtung*, Berlin, 1997.
- NIEBUHR, REINHOLD: *Moral man and immoral society*, New York-London, 1948.

JEGYZETEK

- 1 A fogalmat Ulrich Beck német szociológus vezette be. Ld. U. BECK: *A rizikó-társadalom. Út egy másik modernitásba*, Budapest, 2003. – 2 Ld. Appel-Habermas diskurzusetikáját, elsősorban J. HABERMAS: *Erläuterungen zur Diskursethik*, Frankfurt am Main, 1992. – 3 Ld. K. BARTH: *Kirchliche Dogmatik*, München-Zürich, 1932–1965, I/1, 265. o. – 4 A.COMTE-SPONVILLE:

Kis könyv a nagy erényekről, Budapest, 2001. – 5 N. WOLTERSTORFF: *Justice*, Oxford, 2008. – 6 A. MARGALIT: *Politik der Würde. Über Achtung und Verachtung*, Berlin, 1997, 25. o. – 7 J. F. LYOTARD: *Das postmoderne Wissen*, Bécs, 1997. – 8 M. GASSER: *Die Postmoderne*, Stuttgart, 1997, 24. o. – 9 „A mai filozofálás egyik iránya azonban ennél tovább megy. Nyitottsága alapvetőbb és éppen ezért meghatározóbb. Ellenáll a végiggondolásnak, mint célnak, s az esszé választja munkamódszeréül: elkezdni, elvetni, ismét elkezdni, tévedni és mindent újrakezdeni, nem hinni a végben, csupán csak az elért eredmények ideiglenességében, mely a későbbi munka számára a revideálást szükségszerűvé teszi.” GASSER, i. m. 26. o. – 10 GASSER, uo. – 11 Ld. LYOTARD: i. m. 185. o. – 12 Ld. a közelmúlt teológiai gondolkodásának értékelését Fazakas Sándor habilitációs értekezésében, jöllehet ott más érdeklődéssel. Ld. FAZAKAS SÁNDOR: *Emlékezés és megbékélés. A múlttal való szembesülés egyházi és teológiai kritériumai*, Budapest, 2004. Jellegzetes és elgondolkoztató értékelése. „Pedig éppen ott érhető tetten az egyház tulajdonképpeni vétké, ahol hiányzik a hit és a bizalom, ahol a teológia az ember ügyét tematizálja az »Isten ügye« helyett, ahol az ígén való tájékozódást leváltja a korszellemre való figyelés” (59. o.). Kétségtelen tény, hogy a korszellemre való figyelés tette teológiai gondolkodásunkat a múltban erősen ideologikussá, s okozta mindeközben a teológia eltűnését a nyilvános társadalmi viták tereiről. Ennek az örökségnek a kritikus felvállalása kell meghatározza etikai gondolkodásunk fejlődését a következő időszakban. – 13 R. NIEBUHR: *Moral man and immoral society*, New York-London, 1948, 257. o. – 14 A gondolatokat idézi MARGALIT: i. m. 149. o. – 15 Ld. K. BARTH: *Die Kirchliche Dogmatik*, München-Zürich, 1932–1964. – 16 Ld. MARGALIT: i. m. 23k. o. – 17 Ld. MARGALIT: i. m. 44. o. – 18 Ld. MARGALIT, uo. – 19 V. HÖSLE: *Moral und Politik. Grundlagen einer politischen Ethik für das 21. Jahrhundert*, München, 1997, 769. o. – 20 Ld. R. EISLER: *Kant Lexikon*, Zürich, 1989. – 21 Ld. I. KANT: *Metaphysik der Sitten. Tugendlehre*, Akad. Ausg. 6, 402. o. – 22 „Achtung ist ein [...] von Vernunft bewirktes Gefühl” I. KANT: *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, Akad. Ausg. 5, 73kk. o. – 23 E. LÉVINAS: *Die Spur des Anderen. Untersuchungen zur Phänomenologie und Sozialphilosophie*, München, 1993, 120. o.: „Einem Menschen begegnen heisst, von einem Rätsel wachgehalten werden.” – 24 A kérdéssel kapcsolatosan számtalan irodalmi mű megemlíthető, mint amelyek a tisztelet különböző módjait fejtik ki és magyarázzák. E helyen a hosszú felsorolás helyett csak utalnék a római katolikus teológus E. DREWERMANN: *Giordano Bruno* c. könyvére, vagy DANTE *Isteni színjátékának* purgatórium színjére. – 25 „Szabad ma hitben Jézus Krisztusra hallgatva hallanunk, hogy az ember kedves Isten számára. Ebből következik a tapintat, a tisztelet az ember iránt. Erre azért is szükség van, hogy meggyőződéssel harcoljunk egy olyan életrendért, melyben mindenkinek jogai és kötelességei vannak, s meggyőződéssel harcoljunk ugyanakkor az erősebb joga ellen, mely a gyengétől csak azért, mert gyengébb elvitatja az önálló léthez való jogot.” K. Barth: *Unsere Kirche und die Schweiz in der heutigen Zeit*, Zollikon, 1940, 174. o. – 26 Vö. E. LÉVINAS: *Jenseits des Seins oder anders als Sein geschieht*, München, 1998, 7. o. – 27 J. DERRIDA: *Gesetzeskraft. Der mystische Grunde der Autorität*, Frankfurt am Main, 1991, 44–46. o. – 28 Vö. DERRIDA: *Gesetzeskraft*, 47–48. o. – 29 H.-G. GEYER: *Das Recht der Subjektivität im Prozess der Vergesellschaftung* IN *Andenken*, Tübingen, 2003, 381. o. – 30 Ld. Th.W. ADORNO–J. HABERMAS–R. DAHRENDORF–K. R. POPPER–H. ALBERT–H. PILOT: *Der Positivismusstreit in der deutschen Soziologie*, Neuwied, 1969, 19. o. – 31 Tudatában vagyok annak, hogy az itt kifejtettek nem az empirikus valóság képét rajzolják meg, de úgy érzem, a keresztyén politikai etikának szembe kell néznie ezen kérdések elméleti oldalával, már amennyiben nem akar pusztá reakció maradni. – 32 Ld. K. BARTH: *Die geistigen Voraussetzungen für den Neuaufbau in der Nachkriegszeit*, Zürich-Zollikon, 1945 IN *Eine Schweizer Stimme: 1938–1945*. Ld. különösen a 423. o.: „A vizsgálat és az ellenőrzés, amire szüksége van, arra irányul, hogy a jövőben az ember iránti tisztelet, vagy valamely fikciók imádása lesz-e a követendő irány. Amit a náci korszaka előtt tárgyiasságnak nevezünk, az amint láttuk nemcsak az emberért volt, hanem végső soron az ember ellen irányult. Nem

szabad, hogy ez a tárgyiasság újra megjelenjen. Ne mondják nekünk, hogy vissza kell jöjjön, mert az állam, a gazdaság, a technika ugyanolyan erővel és költséggel nem csupán az ember ellen, de az emberért is mozgósítható. Láhattuk mire vagyunk képesek, amennyiben egy fiktív tárgyiasság szolgálatába akarunk állni.” – 33 Ld. A. BADIOU: *Das Jahrhundert*, Berlin, 2005. – 34 Ld. J. HABERMAS: *Gerechtigkeit und Solidarität* IN G. NUMMER-WINKLER (szerk.): *Weibliche Moral. Die Kontroverse um eine geschlechtsspezifische Ethik*, Frankfurt am Main/New York, 1991, 225–239. o., különösen 231kk. o. – 35 Ld. MARGALIT részletes fejtegetéseit i. m. 149kk. o. – 36 MARGALIT: i. m. 163k. o. – 37 Nem térhetek ki e helyen a társadalmi ágensek sajátos erkölcsi felelősségére, mert az a helyettes cselekvés politikai etikai kategóriájának következménye, amelynek elemzése külön teret követel meg. – 38 A kérdésről ld. részletesen MARGALIT: id. m. 165k. o. – 39 Az identitást formáló csoport fogalmához ld. A. MARGALIT–J. RATZ: *National Self-Determination* IN *Journal of Philosophy* 87 (1990), 439–461. o. Az identitást formáló csoport megkülönböztető jegyei között szerepel: egy olyan kultúra, mely az élet jelentős részét átfogja; a csoportkultúra sajátos vonásokat hordoz; a csoporthoz való tartozás feltétele a kölcsönös elismerés; a csoportban való részvétel azok számára, akik a csoport tagjai identitást teremtet; az identitást formáló csoporthoz való tartozás inkább az odatartozás és kevésbé a teljesítmény kérdése. – 40 Ld. H.-G. GEYER: *Einige vorläufige Erwägungen über Notwendigkeit und Möglichkeit einer politischen Ethik in der evangelischen Theologie* IN GEYER: i. m. 394–434. o. – 41 Barth több írására is gondolhatunk ebben az összefüggésben, de különösen is kiemelem a Christengemeinde und Bürgergemeinde 1946-ban született írását, mint amelyekben explicit politikai etikai kérdésekben foglal állást. – 42 Vö. NIEBUHR: i. m. 275. o.: „A technikai civilizáció lehetetlenné teszi a stabilitást. Olyan gyorsasággal változtatja meg az életkörülményeket, hogy egy ősi rend áhitatos elfogadása már nem jön számításba.” – 43 Ld. HÖSLE: i. m. 864. o. – 44 W. HUBER: *Gerechtigkeit und Recht*, Gütersloh, 1996, 447. o. A felsorolt igehelyek: Mk 12,17; Róm 13,1k; ApCsel 5,29; ApCsel 13,1kk. – 45 Ld. BADIOU: i. m. – 46 Ld. KD IV/3. – 47 Vö. A. HONNETH: *Kampf um Anerkennung. Zur moralischen Grammatik sozialer Konflikte*, Frankfurt am Main, 1992. – 48 Vö. W. HUBER: i. m. 449. o., illetve uő: *Folgen christlicher Freiheit. Ethik und Theorie der Kirche im Horizont der Barmer Theologische Erklärung*, Neukirchen, 1985.

DR. FÜSTI-MOLNÁR SZILVESZTER

Donatista tényezők a Magyar Református Egyház ekkleziológiai útkeresésében 1989/90 után¹

Ecclesia sine macula et ruga, a folt és ránc nélküli egyházat bizony sokszor nagyon nehéz elképzelnünk az egyházban szerezhető tapasztalataink alapján, amely önmagában, az egyetlen Isten személyének kiadására és az általa teremtet és teremtdő valóságra eszmélés nélkül sok esetben a sorvadásnak, a betegségnek, az élet látható részének árnyképe lenne. Egyházzal sokféleképpen beszélhetünk, mégis ahhoz, hogy egyház alatt ne a befalazott lelkek tömegét értsük, észre kell vennünk a rést, amelyet Isten Jézus Krisztus által hasított egyre vastagodó falainkon, hogy új életre éledjünk, és a teremtdő akaratának megfelelően tölthessük be emberlétünket. Ezek a benyomások alapvetően nem különböznek a keresztyénség tágabb kontextusából szerezhető élményektől, ahol a történelem változásai eltérő hitbeli felfogást, teológiai megközelítést, kultúrát és gyakorlatot eredményeznek, amelyek megannyi módon járulnak hozzá az

egyház sokféleségéhez. Az egyházi lét egyik változatlan körülménye az a meghatározottság, amelyben az egyházat *in via* értelmezzük annak eszkatológiai beteljesedéséig. A keresztyén egyház története számtalan példát szolgál arra, hogy az *úton lévő* egyház olykor hogyan adta fel merev uniformizmusát a sokféleségben való meggazdagodás érdekében, vagy hogyan eredményezett együttműködést az egységtörekvésekben az elszigeteltségből való kitörés. Természetesen, ezeknek a folyamatoknak a fordítottjára is találhatunk számos példát.

Az 1989/90-es történelmi fordulatok jelentős átalakulások folyamatát indították el a magyar társadalom életében, így a Magyarországi Református Egyházban is. A négy évtizedet meghaladó kommunizmus összeomlását követően megindultak a demokratikus változások, melyekben a Magyar Református Egyház új és egyben meglehetősen ambivalens helyzetben találta magát. A kialakult szituációban kulcsfontosságúvá vált, hogy a Magyarországi Református Egyház készen áll-e a közelmúltjával (1948–1989) való szembesülésre úgy is, hogy nevén nevezzi azokat a tévtanításokat, amelyek az egyház hivatalos teológiáját jelentették. Mindeközben meg kell vallanunk azt is, hogy csak töredékesen vagyunk képesek felfogni (1Kor 13,9) Isten egyházának végső meghatározottságát Jézus Krisztusban. Mindezek ellenére, mégis megfelelő ekkleziológiai támpontot találhatunk az Efezusi levélben, ahol Pál az egyházat úgy jellemzi, mint ami folt és ránc nélküli (*ecclesia sine macula et ruga*).

Jelen tanulmány az úgynevezett rendszerváltás utáni Magyar Református Egyház ekkleziológiai kihívásait jellemzi és elemzi, amihez rendszerező paradigmául a Krisztus utáni negyedik századi donatista mozgalom meghatározó teológiai elemeit hívja segítségül, melyeknek – meggyőződésünk szerint – kiváltképpen is meghatározó üzenete van a mai egyházunk számára. A magyar helyzet párhuzamba állítása az első jelentős egyházszakadással (donatista) egy szélesebb spektrumú teológiai értékelést tesz lehetővé, és részben olyan történelmi távlatot is jelent, ami mindenképpen kívánatos egy ilyen elemző feltárásnál.

A donatizmus mint szakadár egyházi mozgalom a diocletianusi keresztyénüldözéseket követően (303–305) vált meghatározóvá az északnyugat-afrikai térségben, és ezt a szerepét egészen a hetedik századig, a mohamedán invázióig fenntartotta. A donatista mozgalom hosszú fennállása során számos összetett teológiai probléma merült fel a katolikus egyházzal való polémiában. Északnyugat-Afrika keresztyénségének negyedik századi ekkleziológiai megoldásai sok esetben nem voltak a szélsőségektől sem mentesek, és befolyással voltak és vannak az egyház történetére egészen napjainkig. Augustinus írásai² is jól tükrözik a donatisták által felvetett ekkleziológiai problémáknak azt a komplexitását, amelyben alapvető teológiai megfontolások mentén rajzolódott meg az egyház természete és képe olyan szorongatott helyzetben, amikor a meghatározó környezeti adottság a keresztyénséggel való ellenséges szembenállás vagy éppen az üldözés volt. A donatista–katolikus vitában az ekkleziológia fő kérdései kerültek előtérbe, amelyek a keresztyén egyház szentségének és katolicitásának függvényében kívánták meghatározni az egyház lényegét mint a Krisztus teste, annak egyetemes és lokális színterén. A fő probléma az alábbi rövid kérdésben összegezhető: *Ubi ecclesia?* – amely időről időre felmerülő kérdéssé vált, kikövezve ezzel az ekkleziológiai problémák útját. Mindezek alapján a donatista mozgalomra nem úgy tekintünk érveléseinkben, mint ami kizárólag az egyház történetének múltjához kap-

csolható jelenség, hanem sokkal inkább úgy, hogy annak teológiai kérdései és megfontolásai bármikor életre kelhetnek különböző ekléziasztikai szituációkban, különösen is a keresztyén egyház üldözését követő időszakokban. Az ilyen időszakokra nyomatékosan is érvényes a múlttal való szembesülés kötelezettsége annak érdekében, hogy felismerhetővé váljon Isten akarata a jelenben és – reménység szerint – a jövőre nézve is. A donatista mozgalom teológiájának megértését az úgynevezett *donatista tényezők* szerint összegezzük, amelyek alatt azokat az alkotóelemeket értjük, amelyek létrehozzák a *donatista identitást*. Azt is meg kell jegyeznünk, hogy a különböző donatista tényezők nem mindig egyforma számban és intenzitással vannak jelen a különböző egyházi helyzetekben. Sőt, ahogyan a donatizmus saját történelmében is láthatjuk, ezek az összetevők a mozgalmon belül is további szakadásokhoz vezettek, vagy éppen a katolikus ellenfelek ezeknek a tényezőknek a hatására képesek voltak módosítani saját teológiai álláspontjukat.

Első látásra, a donatista egyház és a rendszerváltás utáni Magyarországi Református Egyház közötti párhuzam a hitüket elhagyó egyháztagok, az úgynevezett *lapsik* kérdésénél jelentkezik. A Római Birodalomban a diocletianusi (303) keresztyénüldözés nyomán sokan váltak *traditorokká*, olyanokká, akik beszolgáltatták a keresztyén szent iratokat megsemmisítésre, hozzájárulva így a keresztyénség felszámolásának a törekvéseihez. Az üldözések után kezdetben a donatista mozgalom azt a radikális álláspontot képviselte, hogy az egyházban nincs annak helye, aki bármilyen módon kollaborált a római államhatalommal. Ezzel szemben a katolikus egyház álláspontja sokkal engedékenyebb ekkleziológiát vallott, melyben lehetségesnek látta a hitehagyók egyházba való visszatérést. Ennek az álláspontnak a főbb képviselői *milevisi* Opatus és Augustinus voltak.

A Magyarországi Református Egyház 1989 utáni életében a kérdés, a donatizmushoz hasonlóan, súlyos problémákat vethetett volna fel azokra nézve, akik valamilyen módon a kommunista államhatalommal kompromisszumot kötve annak egyházat felszámoló törekvéseiben részt vállaltak. Meggyőződésünk, hogy a donatista ekkleziológia sokkal több annál, mint hogy pusztán erre az egy kérdésre redukáljuk. Sőt, mozgalom lehetőséget kínál arra is, hogy a felszín alatt mélyebb húzódo teológiai összefüggésekben a magyarországi helyzet elemzésében támpontot adjon. A donatista probléma mélyére ásva ugyanis sok meglepetéssel találkozhatunk, amely arra figyelmeztethet bennünket, hogy ne kötelezzük el magunkat az ilyen és ehhez hasonló szakadásokban túl elhamarkodottan az egyik vagy másik oldal mellett. Meggyőződésünk, hogy azok a teológiai kérdések, melyek a donatista–katolikus vitában felmerültek, nagyon is időszzerűvé tehetők a 1989/90 utáni Magyar Református Egyházban. A donatista tényezők ugyanis alapvetően érintik az ekkleziológia, a krisztológia, a misszió és a kiengesztelődés teológiájának tanításait.

A *donatista tényezők* az alábbi teológiai kérdések csoportosításában és együttállásában ragadható meg:

1. Keresztyénüldözések során az alábbi döntő kérdéssel szembesülhetünk: Az ellenséges hatalom nyomása alatt a hit konfrontációban vagy kompromisszumokban juttatható-e leginkább kifejezésre? A hívők a bátorság és mártíromság útját választják-e vagy inkább az alkalmazkodás és belátás ösvényeit? Ezeknél és ehhez hasonló kérdéseknél a

bűnbánat teológiájának érvényre juttatása szükséges az üldözés utáni helyzet rendezéséhez és az előrehaladáshoz.

2. A szentség és elkülönülés problémájánál az egyházban fontos kérdésként merül fel: Milyen szerepe van a krisztológiának és eszkatológiának az ekléziológiában? Az *egység* két egymással szemben álló meghatározás szerint árnyalható leginkább, amely érvényessé tehető az egyház egységére nézve is: I. *Uniformizmus*, amely az individualitás és az egyén egyediségének figyelmen kívül hagyását jelenti. II. *Együttműködés*, ami az egységnek, a harmóniának bizonyos keretek szerinti meghatározottsága, amelyből a résztvevő felek ki is vonhatják magukat. Mi az *egység* értelmezésének legmegfelelőbb meghatározása? Milyen szerepet tulajdoníthatunk a tradíciónak ebben a kérdésben? Hogyan lehet az egyház egyszerre a *Krisztus (egyetemes) teste* és otthona egy adott helyen lakók közösségének, például nemzetnek? Lehet-e a *konfliktus* olyan kulcsfontosságú elem, amely alapvetően határozza meg az egyház természetét? Az egyházvezetés teológiai kérdései döntően befolyásolják a lehetséges válaszokat.

3. Egyház és állam és az egyház és társadalom főbb kérdései. Milyen kapcsolat van a Krisztus testeként értelmezett egyház és a társadalom között? Hogyan viszonyulhat a pásztori szolgálat megfelelően a világban jelenlevő kollektív bűnhöz? Mi a keresztyének feladata a különböző társadalmak struktúráiban? Az egyház feladata-e a társadalom átforgalmazása, vagy sokkal inkább egy alternatív társadalom kialakítása a cél? Hogyan segíthet a keresztyén önértelmezés az egyháznak valóban egyház lenni úgy, hogy a keresztyének egy adott államnak a polgárai is?

4. Milyen szerepe van az nemzeti hovatartozásnak az ekléziológián belül különösen is akkor, amikor egy nemzet idegen hatalom elnyomását szenved el? Milyen mértékben hozható kapcsolatba a nemzeti meghatározottság valakinek a keresztyén identitásával?

Ezek a kérdések szerves részét képezték a donatista–katolikus vitának és jelen vannak a kommunizmus bukását követő időszak Magyar Református Egyházának életében is.

A tanulmány fő kérdése éppen ezért az alábbiak szerint összegezhető:

Hogyan segítenek a donatista–katolikus vitában felmerülő teológiai kérdések megérteni és tisztázni a Magyar Református Egyház helyzetét a kommunizmus bukása után?

A donatizmus mint útjelző az ekléziológiában.

A donatizmus bemutatásánál fontos szempont, hogy a mozgalom előzményein, történetén és főbb teológiai meghatározásain túl tekintettel legyünk a donatizmust meghatározó szociális és politikai kontextusra is. Fontosnak tartottuk a donatista kutatásnak azokat az új meglátásait (20. század második feléből) is beépíteni, amelyek a mozgalomnak eddig egy kevésbé ismert oldalát helyezik előtérbe.³ A donatista mozgalom teológiai értékelését követően az azt meghatározó előzmények összefüggéseiben (Tertullianuson és Cyprianuson át egészen Augustinusig) kísérletet teszünk arra, hogy a legfontosabb teológiai elemeket, amelyek majd a Magyar Református Egyház ekléziológiai értékelésénél játszanak főszerepet, az úgynevezett *donatista tényezők* szerint csoportosítsuk.

Mindezek alapján arra a következtetésre jutottunk, hogy a donatista egyházzól ki-

alakított általános kép nem tartható fenn következetesen. Egyoldalú az a megközelítés, amely nem láttat többet a donatista mozgalom teológiai értékelésénél, mint egy szakadár egyházi mozgalmat, amelyben fanatikusan keresték a mártíromság lehetőségét, hogy létrehozzák így a tiszták egyházát, mint az egyetlen igaz és hiteles keresztyén egyházat. A donatizmus ugyanis a körülmények változásának figyelembevételével képes volt olyan ekléziológiai karaktert kialakítani, amely számos ponton sokkal inkább illeszkedett az északnyugat-afrikai egyházi tradícióba (Tertullianus és Cyprianus), mint az Augustinusé, amely nagymértékben a tengerentúlról importált és Róma szempontjait is szem előtt tartó megközelítés volt. A keresztyénülődözést követő egyházi konszolidációban a donatizmus megtalálta saját hangját, amely Északnyugat-Afrika lakosságának többsége számára a keresztyén egyház hangját jelentette. Ez különösen figyelemre méltó azoknak a változásoknak az összefüggésében, amely a katolikus egyház államvallássá válását jelentette, és aminek során a donatista egyházi mozgalom nemegyszer radikális ellenpólust jelentett. Így a donatista mozgalom nem csupán belső egyházi, teológiai kérdésekben, hanem az ideológiák államegyház *versus* állam és egyház meghatározottságának metszéspontjába is került. Annak megítélése, hogy a donatista egyház mennyiben tekinthető heretikus nézeteket valló szektának, mint szakadár egyházi mozgalom, különösen is fenntartásokkal kezelendő. Egyfelől nem vagyunk birtokába azoknak a pontos ismerteknek, amely alapján körvonalazható lehetne, hogy a 4. és 5. században milyen meghatározottság alapján is értékelhetünk egy mozgalmat szektaként. Másfelől, a donatizmus saját történelme is jól bizonyítja, hogy ez a vád hivatalos deklarációban csak a 411. évi karthágói konferencián került elő, ekkor a mozgalom már több mint száz éves volt, másfelől a döntés sokkal inkább politikainak tekinthető, amelyben a meggyengült római állam érdekei döntő befolyással bírtak.⁴

A donatista tényezők megállapításban a fő vonalat alapvetően a következő meghatározások alapozzák meg, és röviden az alábbi pontok szerint mélyíthetők el:

1. A donatista szeparáció élenként figyelmeztet a keresztyénségnek arra a szociális és politikai környezetére, amely Északnyugat-Afrika lakossága számára komoly kihívást jelentett és sokszor a keresztyén értékrend devalválódásának veszélyét hordozta. Ebben az összefüggésben a donatizmus egy működő alternatívát jelentett a többség számára.⁵

2. A donatista egyházszakadás alapvetően egyházfegyelmi kérdésekben különbözött a katolikus egyháztól és teológiai sajátágaiban jól összeegyeztethető volt a korábbi észak-afrikai keresztyén tradícióval. Negatívum maga a szakadás ténye volt, amelyben a cyprianusi tradíció kiváltképpen is csorbát szenvedett.⁶

3. A donatista teológiában központi jelentőséget kap a mártíromság kérdése, amely az egyház lényegének olyan meghatározottsága, amelyről semmilyen körülmények között sem tekinthet el. Ennek alapján a szakadás olyan megoldást kínál, amely során a tiszták és a bűnösök megkülönböztetése lehetségessé válik.⁷

4. A donatizmus szoros párhuzamba állítja az önértelmezést Izrael kiválasztottságával, amely során a donatisták Isten ígéjének és elsősorban a törvény védelmezőiként határozzák meg magukat. Identitásuknak olyan pozitív koncepcióját jelentette mindez, amely számottevő sajátosságként volt jelen egész történelmük során.⁸

5. A donatizmus jól alkalmazkodott a mindenkori kontextushoz, amelyben a legtöbb esetben sikeresen applikálta akár radikálisabb nézeteit is, ugyanakkor a társadalom, ál-

lam és egyház összefüggéseiben gondolkozott, és lehetőségeit felismerve képes volt az ekkleziológiai megújulásra (Parmenidész és Tyconius) időszerűvé és korszerűvé téve így az evangélium üzenetét.⁹

Mindezek alapján összességében az alábbi tényezők együtteseként határozható meg a donatista identitás:

1. *Sorspárhuzam Izráellel, mint Isten kiválasztott népével.* Ez a meghatározottság olyan alapvető pozitív motívum a mozgalomban, amely képes eszerint relativizálni a többi donatista tényezőt is, élesen megrajzolva így a donatista önértelmezés kontúrjait.¹⁰

2. *A idő speciális értelmezése.* A donatizmus alapvetően a környezeti hatásait teológiaiilag két idői kategóriának megfelelően értékeli: *a szenvedés, a mártíromság időszaka* és *a megdicsőülés ideje*. Különösen is fontos itt kiemelni, hogy a mártíromság idejének felismerése a donatista történelemszemléletben alapvetően nem a jövő, hanem múlt felé teszi orientálttá. Így az idők apokaliptikus végének várása háttérbe szorul, és helyette a múlt dicsőségére való tekintés teszi lehetővé a múlttal való azonosulást, annak mártírjaival vagy éppen magával Jézussal.¹¹

3. *A elkülönülés szerepe* a donatista identitás egyik alapvető tényezője. Itt jut ugyanis is érvényre, hogy az egyház nem keveredhet a bűnös világgal. A donatisták teológiai felfogásában a szeparálódásnak nemcsak az utolsó ítéletben kell bekövetkeznie, hanem már itt, ebben a földi életben, amikor pontosan meghatározható az igaz és hamis ebben a világban, az egyházban. Az elkülönülés így kiváltképpen is erősíti a megváltásban való bizonyosságot.

4. *Az egyházvezetés szerepét* önállóan is külön faktorként emelhetjük ki. Itt sokkal inkább a tertullianusi felfogás érvényesül a donatizmuson belül, mint a cyprianusi. Az egyházvezetők, püspökök tiszte egy olyan elit státust jelentenek, amiben úgy állnak előttünk, mint *pneumatoroi*-ok (a Lélek birtokosai) és *gnostikoi*-ok (mint akik részesednek az isteni bölcsességben). A püspöki tisztségnek ez a donatista meghatározása tulajdonképpen az államvallás útjára lépett keresztyén egyházvezetéssel szemben fellépő kritika, amelyben tagadhatatlanul háttérbe szorultak azok a karizmák, amely során valakiből alkalmas egyházvezető lehetett.¹²

5. *A szenvedés szükségessége a keresztyéni életben* egy másik olyan tényező, amelyben a mártíromságban hitvalló magatartás az igaz egyháznak és tagjainak olyan védjege, amely kiváltképpen is hozzájárul az egyház lényegéhez.¹³

6. *A keresztyén üzenet megújítása* a donatizmuson belül az egyház szentségének és katolicitásának témakörében kap jelentős szerepet. A keresztyén üzenet megújításban különösen is a krisztológiai és eszkatológiai elemek kerülnek előtérbe. A kérdés a következő, amellyel a donatizmusnak is szembesülnie kellett: egy lokális egyházban, helyi gyülekezetben a mindig megújuló keresztyén üzenetet hogyan tudjuk az egyetemes egyház színterén, az egységben érvényre juttatni? A donatista válasz radikális szélsőségbe lendült át, amikor előtérbe helyezte a szakadás lehetőségét annak érdekében, hogy ne kelljen feladnia a keresztyén üzenet megújításának a feladatát. A legproblematisabb ekkleziológiai kérdés itt krisztológiai alapokon határozható meg a következő kérdésben: Hogyan maradhat a lokális egyház, gyülekezet tagja a Krisztus testének úgy, hogy ugyanakkor lelki otthont nyújt egy keresztyén közösség sajátos formációjának? Az

egyházfegyelem, egyháztagság, az egyház tagjainak meghatározottsága, és az egyházvezetésnek olyan tisztán körvonalazható meghatározásaira van itt szükség, amelyre a donatizmus különösen is nagy hangsúlyt fektetett.

7. Az utolsó donatista tényező *az egyház állammal és társadalommal kapcsolatos sajátos viszonyában* ragadható meg. Hogyan, milyen viszonyban kell lenni-e a Krisztus testeként értelmezett egyháznak a társadalommal és az állammal? Az egyházi szolgálat hogyan veheti fel a harcot a világban jelenlevő bűnnel? A negyedik századtól elkezdődve az egyház és állam kapcsolata a lehetőségek széles skáláján mozog. Hol és hogyan van felelőssége a keresztyéneknek ebben a kapcsolatrendszerben? Ezekre a kérdésekre kínál alternatívát a donatista mozgalom, amelyben az egyházfegyelem különösen is előtérbe kerül, mint amiben az egyház tagjai megóvhatják magukat a környező világ veszélyeitől, tisztátalanságától. Ebben az egyházfegyelemben az alapot általában az egyház klasszikus elemei szolgálják: a kánon, a hitvallások és az egyházi tisztségek. Ezzel szemben a donatizmusban a keresztyén életvitel tisztasága felveszi a versenyt és a hitvallások helyére kíván lépni, valamint az egyházi tisztségek fontosságával szembe előtérbe kerülnek a mártírok. A donatizmus az egyház közösségén belül egy alternatív társadalom kimunkálásában látja a megoldást, amely végig fenntartja a jogot magának az állam mindennemű igazságtalanságaival szemben való ellenállásra. Így az állam és egyház kapcsolatában csak a teljes szeparáció szerint tudja elképzelni.¹⁴

Összességében megállapíthatjuk, a donatizmus ekkleziológiája, történelme alapján, egy olyan paradigmatis jelenség, amely úgy jutatta érvényre teológiai egyházi befolyását, hogy fennállásának mint egy három és fél évszázadában sikeresen alkalmazkodott a kontextusának szociológiai – gazdasági – politikai és etikai erőviszonyaihoz, és komoly befolyással bírt a katolikus egyház ekkleziológiai fejlődésére is. Sajátos színezettel maradt végig domináns szereplője az északnyugat-afrikai keresztyénségének a 4. és 7. század között. Ekkleziológiai radikalizmusa sokkal közebb állt Északnyugat-Afrika keresztyén tradíciójához, mint például az augustinusi teológia, amelyben a történelem szakadatlan változása közepette a keresztyénség örök érvényű kérdésére, hogy hogyan őrizheti meg az egyház a keresztyén üzenet lényegét úgy, hogy ne desztillálódjon a világ elvárásai szerint, ugyanakkor a világgal se szakítsa meg kapcsolatát végérvényesen, a donatizmus talált működő alternatívát. A donatista teológia az előbb vázolt faktorok szerint is az egyház szüntelen megreformálásának feladatában volt elsősorban érdekelt.

A Magyar Református Egyház történelmi vonulatai 16.-tól a 20. századig

Ebben a részben röviden bemutatjuk azokat a főbb történelmi eseményeket a Magyar Református Egyház történetéből, amelyek témánk szempontjából különösen is fontosak.

Alapvető megegyezést láthatunk a reformátori teológia és a donatista ekkleziológia törekvései között, amely a jelentősen megváltozott történelmi kontextus ellenére is lehetővé tesz bizonyos közös rendszeres teológiai értékelést. A 16. század összetett ekkleziológiájában világosan kerül előtérbe az igaz és a hamis egyház megkülönböztetésének a kérdése, hasonlóan a donatista törekvésekhez. Ez a megállapítás még úgy is fenntartható, ha nem helyezzük figyelmen kívül azt a tényt, hogy a 16. század bizony

Augustinusnak köszönhetően megfelelően, és tegyük hozzá meglehetősen egyoldalúan, negatívan volt informált a donatizmusról. Szinte majd minden egymással opponáló irányzat előszeretettel használta megbélyegzőként a donatizmus vádját a másik félre. Nyomon követhetjük ezt már előreformációban is, amikor Wyclif és Husz törekvéseit neo-donatista jelenséggé értékelte a római katolikus egyház, egy ősi herézis újjáéledésével megbélyegezve az egyház megújítására tett erőfeszítéseket. Ugyanezzel a stratégiával érvelt a római egyház a reformáció időszakában is a protestáns egyházakkal szemben, sőt a protestáns reformátorok éppen így illették az anabaptista radikálisokat a donatizmus vádjával. Tulajdonképpen ezt a jelenséget a reformáció egyik anomáliájaként is értékelhetjük, melyben a reformátori teológia nem egy ponton párhuzamba állítható a donatista törekvéssel, ugyanakkor mély elkötelezettséget mutat az augustinusi teológia iránt is. Valószínűleg a donatizmus egyoldalú negatív előjele miatt volt nemkívánatos meghatározottság, amelyet a reformátori teológia is igyekezett minél hamarabb lerázni és tovább adni magáról, minden megegyezés ellenére. A donatista teológia újraértékelése azonban lehetővé teszi egy árnyaltabb ekkleziológiai kép párhuzamba állítását a donatista tényezők és a reformátori teológia között, amelyben különösen figyelemre méltó lehet a donatizmus, akár pozitív teológia történeti jelentőségének a meghatározására.¹⁵

A Magyarországi Református Egyház történelmében ez a reformátori és donatista teológia párhuzamba állítása adja a rendszeres teológiai vizsgálódás alapját, és kiegészül olyan további specialitásokkal, amelyben további együttállások fedezhetők fel a donatista tényezők és a magyar reformátori teológia között.

Jól körvonalazódik ez már az előreformáció magyarországi hatásában is, majd ezt követően magában a protestantizmus térhódításában a Corpus Christianum egységének felbomlásában. Az ellenreformáció megpróbáltatásaiban, melyben számtalan helyzetben szoros párhuzamba állítható a donatizmus alapvető törekvéseivel. A protestantizmus és a nemzeti függetlenségi törekvések összefonódása is sok ponton mutat megegyezést a donatista tényezőkkel. A deuteronomista történelemszemlélet a magyar egyházi élet számára is meghatározó motívum volt. Ugyan így megemlíthetjük a puritán törekvéseket, majd a későbbi ébredési és belmissziós mozgalmakat is, amelyek etikai és egyházfegyelmi célkitűzéseikben a donatista tényezők számos meghatározottságát viselték magukon.

A Magyar Református Egyház „hivatalos” Szolgáló egyház teológiájának bemutatása 1945–1989/90 között

A Magyar Református Egyház rendszerváltás előtti (1945–1989/90) teológiai diszpozícióiba tekintünk bele, figyelemmel kísérve az adott időszak politikai szociológiai és kulturális jellemzőit.

A donatista tényezők szempontjából a következő három aspektust kell kiemelni ennek az időszaknak az elemzése nyomán, mint ami előkészíti a donatista tényezők meghatározottságát a rendszerváltás utáni években:

a) *A Magyarországi Református Egyház identitásvesztése* a két világháború közötti világos teológiai meghatározások ellenére sem állt meg az erózió útján. Nem volt olyan egységes összehangolt teológiai programja a Magyarországi Református Egyháznak, melyben az ébredési és egyesületi törekvések más teológiai irányzatokkal, mint például a történelmi

kálvinizmus és barthianizmus szintézisre juthattak volna. Egy olyan közös történelmi szituációra kellett választ keresni, amelynek jellegzetességei a liberális teológiai gondolkodás által meggyengült egyházi élettel egy bukott kommunista diktatúrával kellett szembenéznie és azzal a helyzettel, amelyben a trianoni döntések értelmében a magyar reformátusság mintegy fele a magyar határokon kívülre rekedt. Az egyik oldalon a kultúrprotestantizmus túl nagy kihívást jelentett, míg a másik oldalon a fokozódó kiábrándultság és apátia kezdte megbénítani az egyház életét. Ez nemcsak a gyülekezetek tagjaira, hanem a lelkészekre is egyaránt érvényes volt. Az egyetlen közös felismerés az volt, hogy egyházi és nemzeti megújulásra van szükség, amelyben a református teológiának csak akkor lehet szerepe, ha visszatér a bibliai-reformátori alapokhoz. Ennek lehetőségét az állammal megkötött 1948-as egyezmény hosszú időre késleltetni látszott. A frontvonalak élesen körvonalazódtak azok között, akik az új szocialista államapparátust egyházilag kívánták minden eszközzel kiszolgálni, mondván az egyház megmaradásának ez az egyetlen egy lehetséges útja van. Itt a hivatalos egyházi vezetés nem vonta kétségbe az Isten létét, mindeközben azonban az ateista ideológiával kollaborált, amely során világossá vált, hogy semmi esetre sem úgy tekintenek Istenre, mint Kyriosra. A másik oldalon ennek ellenhatásaként formálódott a református hitvalló magatartás, amelynek szerepe 1956-ban nyilvánvalóan megmutatkozott. Publicitást a forradalom előtt sem igen kaphatott ez a mozgalom, a forradalom leverése után pedig a véres megtorlás áldozatává váltak nagyon sokan a hitvallók közül. A szolgáló egyház teológiája olyan súlyos ekkleziológiai deformitásoknak a jegyeit hordozta magán, amely alapvetően rengette meg az egyház lényegét.¹⁶ Gyakorlatilag ebben az időszakban minden túlzás nélkül állíthatjuk és ez a második aspektus,

b) *hogy a krisztológia elveszett az ekkleziológia számára* a Magyarországi Református Egyház úgynevezett hivatalos teológiájában 1948 és 1989 között. Az egyház identitása ugyanis mindig transzcendens, ami Krisztusban kell hogy gyökerezzen *extra nos*. Az egyház minden további nemzeti és felekezeti identitása erre kell hogy épüljön. Következik ez Jézus Krisztus attribútumaiból, abból, hogy ő egyszerre valóságos Isten és valóságos ember *inconfuse* és *indivise*. Amennyiben elfogadjuk, hogy az egyházat Krisztus testeként kell értelmeznünk, akkor ennek az egyháznak csak egyetlen feje lehet, maga Krisztus. Nem beszélhetünk más főről, sem politikai sem egyéb értelemben. Az egyház tagjainak Krisztus identitása éppen a neki szentelt szolgálatban lesz kézzelfogható, amely egyben meghatározza a világban elfoglalt helyüket is. Éppen ez a világos krisztológiai meghatározottság sérült a „szolgáló egyház teológiájában”, amely hamis ekkleziológiai következtetésekhez vezetett.¹⁷

A harmadik aspektus c) *az egyház szekularizációjának és a magyar társadalom sajátos arculatában ragadható meg a szocializmus évtizedeiben*, amely merőben más meghatározottságokat jelentett a tőlünk nyugatabbra lévő világtól. A Magyarországi Református Egyház nem lett volna képes figyelmen kívül hagyni a szekularizáció folyamatait, ha nem épül ki a szocialista államhatalom. Ez két okra vezethető vissza. Egyfelől a szekularizációval való szembesülés gyengítette volna a hivatalos egyházvezetés érdekeit, esélyt adva azoknak a kisebbségben lévő irányzatok megoldási kísérleteinek az előtérbe kerülésére, amelyekkel szemben folyt a propagandaszerű kvázi teológiai munka. Egészen más színezetet nyerhetett volna ugyanis az egyház missziója így, a *missio Dei*, ahhoz az elképzelhez képest, amelyet „különleges magyar teológiai” sajátságként tüntettek fel a szolgáló egyház teológiájá-

nak fenntartói. Az egyház kiszolgáltatottá vált annak a kommunista ideológiai háttérnek, amelyben az etikai normák a szükséges minimum szintet sem voltak képesek elérni. Mi sem fémjelzi ezt jobban, mint az az ördögien kimunkált és fenntartott ügynökrendszer, amivel kontrol alatt tartották az egész egyház életét, olyan mély lelki deformításokat életre hívva ezzel, amelynek hatása alól a még a mai egyház sem képes felszabadítani magát.¹⁸

A Magyar Református Egyház ekkleziológiai kontextusának áttekintése a kommunizmus bukását követő közvetlen időszakban

Ebben a részben kerülnek bemutatásra azok a sajátos környezeti tényezők, politikai, szociológiai, kulturális és teológiai vonatkozásokban, amelyek meghatározták a Magyar Református Egyház rendszerváltás utáni (1990–2000) időszakát.

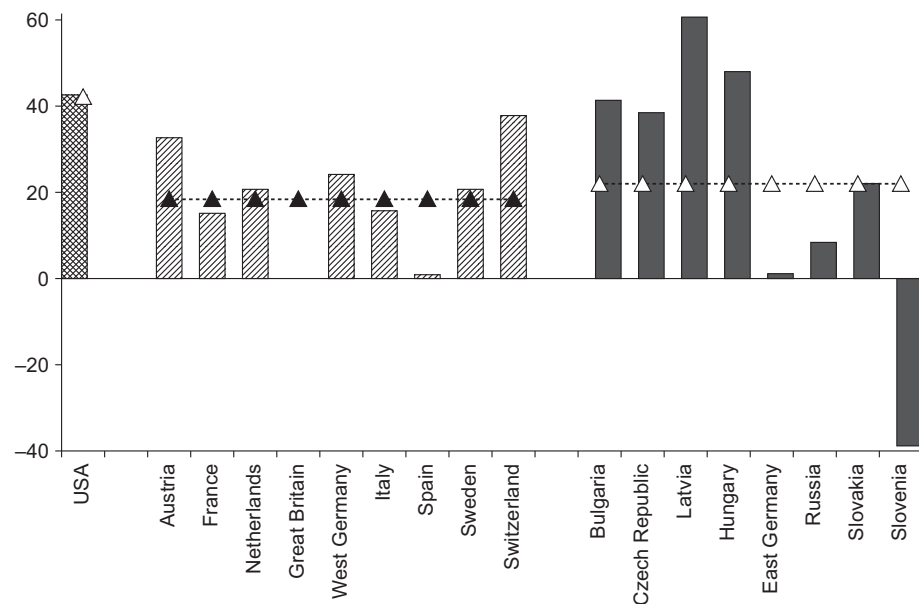
Összességében elmondható, hogy az úgynevezett rendszerváltás utáni időszakban a Református Egyház egy komplex és igen nehéz helyzetben találta magát. A bizonytalansággal és az önazonosság hiányával kellett szembesülnie a magyar társadalmon belül. Az egyháznak rá kellett ébrednie arra, hogy a kommunista ideológia sokkal mélyebb agymosást végzett, mint azt bárki is gondolhatta. Ehhez a szomorú képhez társul a szekularizáció a globalizáció és a kapitalizmus erőinek hirtelen megjelenése és ugrásszerű megnövekedése, amelyet a kommunizmus mesterségesen és egészen hatékonyan feltartott. Gyakorlatilag a magyarországi kontextusban jelentős fáziskésében volt az egyház a nyugathoz képest, ahol a már évtizedekkel korábban, míg nálunk a szocialista-kommunista eszménykép hódított, szembesült azokkal a felvilágosodásból származó kérdésekkel, amelyeket a dialektika teológia nem vagy csak részben kívánt megválaszolni. Az I. világháború nyomán olyan mértékű társadalmi szétesés jellemezte a nyugat közösségeit, amelyben az egyháznak is számos ponton felelősséget kellett vállalnia, és amelyek csak fokozódtak a II. világháborút követően. Egy kettős folyamatként írható le ez az állapot, az egyik oldalon a felvilágosodás és liberális gondolkodás elveszítette optimista magabiztosságát, kérdései és felvetései azonban meghatározóan jelen maradtak, a másik oldalon pedig a vallás olyan mértékű presztízsvesztést szenvedett el, amely alapján különösen is pesszimista képekben volt megrajzolható jövője. Ennek előrejelzéseit követhetjük nyomon a pozitivistá értékelésekben, Max Weber vallásszociológia nézeteiben, vagy Dietrich Bonhoeffer munkáiban. A jóslatok azonban nem váltak be, sőt ellenkező irányú tendenciák érvényesültek, amely tömören kifejezve a vallások pluralitását hívták életre. A magyarországi helyzet ebbe a folyamatba kapcsolódott be a rendszerváltás utáni időszakban és számos esetben prioritásai nem megfelelően kerültek meghatározásra ebben a kiélezett helyzetben, így teológiai munkájában és gyakorlati életében nem az egyház lényegének megfelelő orientáltságban hozta meg döntéseit. Tulajdonképpen saját rendszerváltás előtti zsákutas ekkleziológiájának a fogságában ragadt, amelyben teológiájának alapjait a világban kereste, nem pedig Isten ígéjében. Ez a meghatározottság pedig ellentétes volt azzal a küldetéssel, amelyet az egyháznak az egyház klasszikus modelljei szerint elsődlegesen kellett volna betöltenie, mint cselekvő szubjektum, amelyben mint a) *societas perfecta* képes meghaladni a világot; b) mint *communio mystica* kapcsolódik az Isten országához; c) mint *sákramentumi közösség* teszi nyilvánvalóvá Isten kegyelmét és d) mint *profétai küldött* hirdeti az Isten ígét. Alapvetően az egyház nem tudta saját hangját a politika kiegyezések hangjától megkülönböztet-

ni (ami egyébként az egész rendszerváltásra jellemző hangulat volt és főként külső események, nem pedig a belső meggyőződés diktálta meghatározóan a változás szükségességét) és így óhatatlanul is kiszolgáltatottá vált a mindenkori politika érdekeitől. Ez jól nyomon követhető azokban a modellekben, amelyek az egyház és az állam kapcsolatának alakulást jelentették. 1990 és 1994 között a *rehabilitációs modell* volt a meghatározó, amelyben az egyház hatékony segítséget kapott a kormányzattól sorainak rendezésére. Ezt követte a *megszorítás modellje* 1994 és 98 között, amikor a régi rendszer régi hívei a jól bevált módszereknek megfelelően igyekeztek ellehetetleníteni az egyház életét. Majd következett az *együttműködés modellje* az 1998 és 2002-es években, amikor az egyház társadalomban végzett szolgálatának a fontossága került meghatározásra.¹⁹ Az egyház nem ismerte fel annak szükségességét, hogy az állammal kapcsolatos teológiai meghatározását nem a mindenkori végrehajtó hatalomnak, a kormányzat adta lehetőségeinek az összefüggéseiben kell megtenni, hanem attól függetlenül. Továbbá azt a tényt sem realizálta kellőképpen, hogy az egyház tagjai és a állam polgárai egyaránt a kommunista diktatúra ideológiai áldozatai, és így a materiális javak függésének kiszolgáltatva könnyen manipulálhatók. Sőt, olyan különösen is veszélyes kettős helyzet alakulhat ki, amikor az egyház tagjai az állam polgáraként politikai meghatározottsággal is rendelkeznek nemegyszer olyan kettős identitást hordozva így, amelyben a politikai és egyházi önazonosság kibékíthetetlen ellenfélként kerül egymással szemben.²⁰

Az egyház magáratallásának másik akadály abban volt, hogy az egyház nem vállalta fel küldetéséhez hűen a bűneivel való szembesülést sem kollektív, sem pedig az egyéni felelősség területein. Voltak erre próbálkozások, akár a fundamentális evangéliumi irányultságokra gondolunk, akár a Református Megújulási Mozgalomra, akár a különböző egyéni törekvésekre. Ezek a kezdeményezések azonban nem találtak visszhangra. Ha áttekintjük a rendszerváltás utáni első évtizedet, a lekipásztori társadalom sokkal inkább a politikai szerepvállalásban látta az egyház lehetőségeink az útját, olyan illúziókat kergetve ezzel, amely a spontán döntések sorát jelentette világos teológiai program nélkül. A túlélésre játszó egyház taktikájaként írható le leginkább ez az időszak, amelyben a környezetnek való kiszolgáltatottság sok tekintetben gúzsba kötötte az egyházi létet, még azokat a kezdeményezéseket is, amelyek az egyházi megújulást vették célba. Az új kihívások pedig óhatatlanul is megkövetelték volna azt a radikalizmust, amely nem a szélsőségek mentén, hanem az Igére építve határozzák meg az egyház küldetését a világban. Ezeket a kihívásokat röviden az alábbi témakörök szerint határozhatjuk meg. 1. A posztmodern kihívásai a teológia számára, 2. vallásos közömbösség, 3. a vallás archaikus formáinak visszatérése, 4. a szent fogalmának torzulásai.

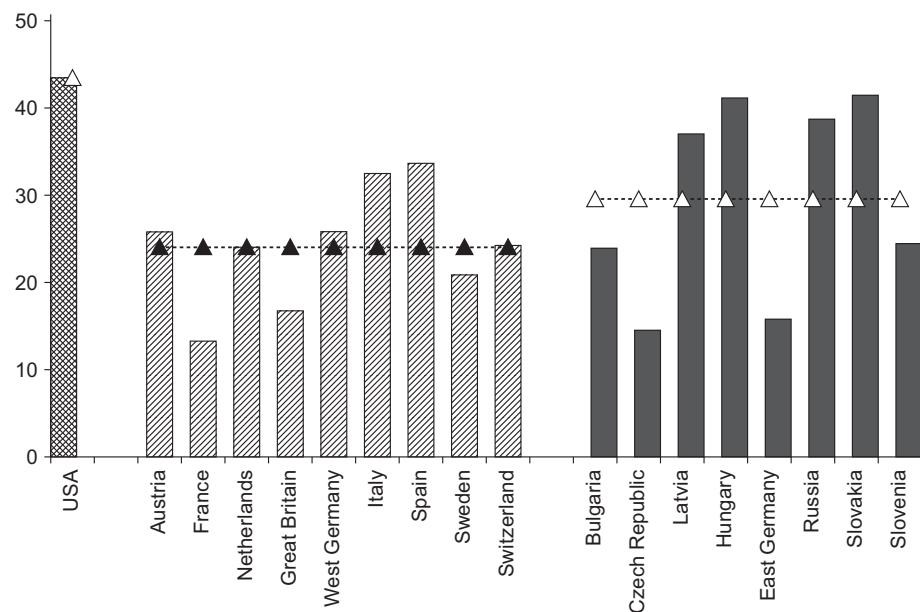
Végezetül elmondhatjuk, hogy a rendszerváltás utáni új helyzetben a Magyarországi Református Egyház nem volt képes áthidalni azt az ekkleziológiai szakadékot, amelyben megfelelőképpen állíthatta volna középpontba az egyház krisztológiai alapjait, megteremtve így orientációjának új perspektíváit a jelenre és a jövőre nézve. Ennek megfelelően egy olyan új fejezetként értékelhetjük a kialakult rendszerváltás utáni helyzetet, amelyben a donatista tényezők különösen is relevánsá tehetők.

Exkurzus: A Magyar Református Egyház helyzetét közvetlenül befolyásoló társadalmi tényezők a rendszerváltás utáni években

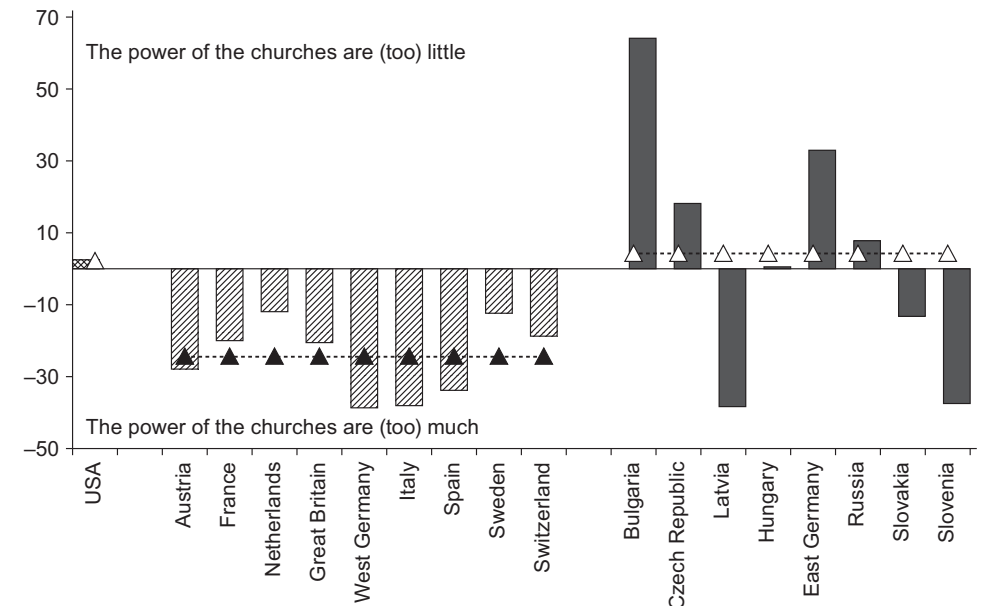
A társadalmi elvárások a vallás társadalmi szerepvállalásával kapcsolatban²¹

Világosan leolvasható, hogy Nyugat-Európa kultúrája és vallási képe homogénebb, mint a posztkommunista országoké

A vallással/egyházzal szembeni elvárások relatíve magasnak mondhatók, anélkül, hogy konkrét tapasztalatiság kötődne hozzá.

Bizalom az egyházban²²

Az egyházba vetett bizalom relatíve magasnak mondható. Az egyház társadalmi presztízse jelentős különösen is abban a tekintetben, hogy a társadalmi intézmények iránti bizalom csökkent.

Az egyház társadalomban betöltött szerepének (hatalmának) becslése²³

Ebben a kérdésben a magyarországi helyzet semleges állapotot mutat. Összességében elmondható, hogy a rendszerváltást követő közvetlen időszak alapvetően semleges vagy pozitív tendenciák lehetőségét hordozta a társadalom és egyház kapcsolatára nézve. Ennek alapján az egyház helyzete egy átmeneti állapot kiindulási pontján határozható meg.

Una sancta catholica et apostolica – Ecclesia sine macula et ruga

Ebben a fejezetben tárgyaljuk, hogy a donatista tényezők, hogyan segíthetnek megérteni a Magyar Református Egyház ekkleziológiai kihívásait az 1989-es időszak után. Ebben a részben elsősorban annak a rendszeres teológiai feladatnak kívánunk megfelelni, ahol az egyháztani, történeti és rendszeres teológia elemeket párhuzamosan szemléljük és értékeljük az egyház *egységének*, *szentségének* és *a nemzeti identitás* összefüggéseinek a meghatározottságában.

A tanulmány következtetései az előbb felvázolt fejezetek eredményeire nézve röviden az alábbiak szerint összegezhetők. A *donatista tényezők* szerepe az 1989/90-es fordulatot követően alapvetően három fő területen segíthet megérteni a Magyar Református Egyház ekkleziológiai helyzetét és kihívásait: 1. Az egyház *önértelmezésében*, amely nem hagyhatja figyelmen kívül egzisztenciális valóságának lényegi meghatározottságát, az Úr Jézus Krisztust. Ennek során az egyház empirikus valósága nem kor-

látozódik csupán a környezet lehetőségeire és elvárásaira. 2. Konkrét történeti helyzetben, ahol konkrét hitvallási szituáció jöhet létre, amelyben az egyháznak számot kell adni Urának. 3. Az egyházi konszenzusra nézve, az evangélium központi üzenetének meghatározásában.

A Magyar Református Egyház helyzete az utolsó fejezet három fő témájának (az egyház egysége, szentsége és a nemzeti identitása) összefüggésében megállapíthatjuk, 1. *hogy a Magyar Református Egyház egysége* kihívásként áll előttünk abban a tekintetben, hogyan értelmezzük és őrizzük meg az egységet. A kommunizmus éveiben jelenlevő ekkleziológiai deformitás nem tűnt el nyomtalanul a rendszer bukása után, amely a Református Egyház elvi és gyakorlati orientációjának tévedéseit hívta életre. Következtetésünk szerint *a sokféleségben érvényesülő egység* az, amely képes lehet az egyház lényegének megfelelő perspektívát adni, az *ecclesia sine macula et ruga* feszültségében, amely az egyházi létben olyan egzisztenciális meghatározottságként áll előttünk, amely egyszerre figyelmeztet arra, hogy az egyház több mint pusztá ideológia, vagy az ideológiáknak kiszolgáltatott élet. Az egyházi lét Isten ígését követő magatartássá kell hogy váljon elvi és gyakorlati értelemben is. Olyan ekkleziológiai felelősséget kell magunkénak vallani, amely a különbségek ellenére is az egység munkálásban érdekelt a helyi gyülekezetektől elkezdve a nemzeti egyházon át az egyetemes egyházig. Éppen ezért kell világosan megfogalmaznunk, hogy a donatista tényezők meghatározottsága nem redukálható pusztán arra a *casus bellire*, amely a kollaboráció körüli vitás helyzetet jelentette. Természetesen ez nem jelenti azt, hogy figyelmen kívül hagyható lenne ez a kérdés, azonban a megválaszolás egészen más alapokra kerül, amennyiben az egyház tisztázza lényegének alapvető meghatározottságait.

Az egység kérdésénél a donatista tényezőkre tekintettel azt is ki kell emelnünk, hogy a megváltozott körülményekben nagyon csekély mértékben volt jelen az a közösségtudat és szolidaritás, amely meghatározó kell hogy legyen az Isten népének közössége számára. Ehhez mindenképpen elsődlegesen magával Istennel kell párbeszédet folytatni, amelyben az egyház a hitvallás hangján tárja fel valós helyzetét és elkötelezettségének szándékát Isten előtt, mely merőben új státust jelenthet a mindenkori környezete számára. A donatista tényezők megjelenése ezzel az aspektussal összefüggésben nagyon csekélynek mondható a rendszerváltás utáni időszakban, amelyet így semmilyen egyházi egyetértés (*consensus ecclesiae*) nem jellemezhetett.

2. Az egyház *szentsége* a gyülekezet istentiszteletében, sákramentumi gyakorlatában, liturgiájában, a gyülekezet életében juttathatók leginkább kifejezésre, hiszen itt kapcsolódhat legközvetlenebbül szentségének forrásához a Szentháromság egy Istenhez. A jelent részben meghatározó negatív ekkleziológiai modellek alapjaiban állítják próbák elé a Magyar Református Egyházat a szentség kérdésénél, ahol az Isten kegyelmének elsőbbsége háttérbe szorul az emberi igazság és igazságszolgáltatással szemben, és a megbékélés teológiájának félreértéseit eredményezheti. Ezt tapasztalhattuk meg például a 1989 utáni időkben, amikor az egyház nem találta meg a megfelelő kiutat a múltbéli egyházi kollaboráció jelent meghatározó feszültségeiből. Az egyházfegyelem és egyháztagság akkut problémái is hasonlóképpen az egyház szentségének elvi és gyakorlati félreértésére vezethetők vissza. *A folt és ránc nélküli egyház* képe az egyház tisztaságával és tökéletességének témaköreivel összefüggésben kifejezetten is előtérbe kerülnek, mint az egyház

ismertetőjelének a kérdése. Az egyház könnyen eshet abba a csapdahelyzetbe, mint ami a donatista ekkleziológiában is jelen volt. Nevezetesen, hogy fokozatosan előtérbe kerül – egyre magasabb fokra állítva – az egyház tagjaival szemben elvárt tökéletesség, aminek a végén az öndicsőítés hamis képei egyházi egoizmushoz vezetnek, amit másként kifejezve nevezhetünk egyházi szakralizációnak is. Ebben a helyzetben az egyház teljesen elfordul a világtól, csak belső világa lesz számára meghatározó, így a reális valóság értékelése komoly hiányokban szenvedhet, megfeledkezve a világban betöltendő küldetésről. Másrészről ugyanakkor valós veszélyként fenyeget az ellenpólusban jelentkező szélsőség, az *egyház szekularizációja*, amelyben az egyház elhíti magát, hogy elsődlegesen a világ igényeihez szabva kell Isten üzenetét hirdetni. Így az egyház nem az evangélium belső *dynamis*ától lesz meghatározott, hanem azoktól a kapcsolódási pontoktól, amelyet a kontextus tesz lehetővé számára. A donatista tényezők megjelenése nemcsak a lehetséges szélsőségek mentén realizálhatók, hanem abban az összefüggésben is, ami az *időszerrűség* mérsékelt példájában állt előttünk a donatista mozgalom történetében, és aminek köszönhetően a mozgalom túlélte a katolikus keresztyénséget Északnyugat-Afrikában egészen a 7. századig. Az egyház szentségének kérdését alapvetően abban a teológiai megközelítésben kell vizsgálnunk, amelyre a donatista Tyconius hívja fel a figyelmet. Hogyan lehet a szentség meghatározása, mint az igaz egyház jele, kiterjeszthető az egyház minden tagjára? Vajon nem válik-e túl sebezhetővé az egyház szentségének kérdése az egyház egységének meghatározása után? Az egyháznak olyan meghatározottságával találkozunk itt, amely alapvetően megkülönbözteti azt más, esetleg hasonló törekvésű szervezetektől, amelyek nem hívják magukat egyháznak. Mi alapján vallhatja magáénak ezt a megkülönböztetést? Mert amennyiben nem veszi ezt komolyan, akkor saját hitvallásával kerül szembe. Egyfelől nyilvánvaló, hogy az egyház nem azért szent, mert annak tagjai a tökéletességnek olyan fokán állnának, ami alapján szentnek nevezhetnénk őket. Szentségének egyetlen oka Istenben magában van. Az ő kiválasztó kegyelmében. Ezért az igaz egyház ismertetőjele elválaszthatatlanul kapcsolódik a Szentlélekbe vetett hithez és magához Jézus Krisztushoz, akin keresztül az egyház szentsége csak a megbocsátás üzenetét hordozhatja. *A keresztyén üzenet megújítása*, mint a donatista tényezők egyike, különösen is hangsúlyos szerepet kell hogy kapjon. A rendszerváltás utáni idők törekvésiben ez a szempont aligha talált valós visszhangra az egyházon belül.

3. A *nemzeti identitás* a posztmodern kor identitáskrizisének összefüggéseiben részben a mindenre való nyitottságban, részben az önértelmezések (nemzeti) felerősödésében realizálódik. Nagy kihívást jelent éppen ezért az, hogy a Református Egyház hogyan találja meg azt az egyensúlyi állapotot, amelyben a nemzet iránt érzett felelősségének úgy képes hangot adni, hogy elkerülje a szélsőségeket. Mindeközben pedig azzal is számolnia kell, hogy a kommunizmus örökségeként egy nemzeti öntudatában (is) teljesen szétzilált társadalmat hagyott maga után. Az előbb elmondottak összefüggésében csak úgy kaphat megfelelően szerepet a nemzeti identitás megőrzése és ápolása, amennyiben azt az egyház lényegi meghatározottsága, Krisztus identitása relativizálja.

Ezeknek a röviden bemutatott kihívásoknak az összefüggéseiben analógiát találhatunk a Magyar Református Egyház 1989 utáni ekkleziológiája és a donatista mozgalom létrejöttét kiváltó ekkleziológiai okok között. A tanulmányban arra a következtetésre

jutunk, hogy a donatista tényezők megjelenése bizonyos fokig tetten érhető a Magyar Református Egyház 1989/90-es éveitől, és várhatóan fokozódni is fog. Ennek tudatosítása megóvhat a donatista identitás szélsőségeitől. Következésképpen, nem számolni a donatista tényezőkkel komoly ekkleziológiai problémához vezethet, amelynek felismerése egyházi életünkben még nem realizálódott megfelelőképpen.

JEGYZETEK

1 Az előadás elhangzott a DC Rendszeres Teológiai szekcióülésén 2010 augusztusában. Az előadás alapja: Szilveszter Füst-Molnár, *Ecclesia sine macula et ruga, Donatist Factors among the Ecclesiological Challenges for the Reformed Church of Hungary especially after 1989/90*, (Sárospatak: Sárospataki Református Teológiai Akadémia, 2008.) Ebben a mostani tanulmányban röviden bemutatjuk és összegezzük a fent említett munka eredményeit és téziseit. – 2 Agustinus donatistaellenes írásaira nézve. P. Monceaux, *Histoire littéraire de l'Afrique chrétienne VII: Saint Augustin et le Donatisme* (Paris: Leroux 1923). – 3 R. B. Eno, "Some Nuances in the Ecclesiology of the Donatists", *Studia Patristica* 14 (TU 117) (Peeters Publisher, 1976), 417–421. R. B. Eno, "The Significance of the List of Roman Bishops in the Anti-Donatist polemic," *Vigiliae Christianae* 47 (Leiden: E. J. Brill, 1993), 158–169. Peter Iver Kaufman, "Note; Augustine, Evil, and Donatism: Sin and Sanctity Before the Pelagian Controversy," *Journal of Theological Studies* 51 (Oxford: Oxford University Press, 1990), 115–126. T. D. Barns, "The Beginnings of Donatism," *Journal of Theological Studies* NS 26 (Oxford: Oxford University Press, 1975), 13–22. Robert F. Evans, *One and Holy: The Church in Latin Patristic Thought* (London: SPCK [Society for Promoting Christian Knowledge], 1972), 65–129. M. A. Tilley, *The Bible in the Christian North Africa, The Donatist World* (Minneapolis: Fortress Press, 1996). Peter Brown, *Religion and Society in the Age of Saint Augustine*, (London: Faber and Faber, 1972). Emin Tengström, *Donatisten und Katholiken. Soziale, wirtschaftliche und politische Aspekte einer nordafrikanischen Kirchenspaltung* (Elanders Boktryckeri Aktiebolag, Acta Universitatis Gothoburgensis, Göteborg, 1964). Hans-Joachim Diesner, *Kirche und Staat im spätrömischen Reich. Aufsätze zur Spätantike und zur Geschichte der Alten Kirche*. (Berlin: Evangelische Verlagsanstalt, 1964). Charles J. Scalise, "Exegetical Warrants for Religious Persecution: Augustine Vs. the Donatists," *Review and Expositor* 93 (1996). – 4 Lásd Frend, *The Donatist Church*, 279, or Brown, *Augustine of Hippo*, 334. See Maureen A. Tilley, "Dilatory Donatists or Procrastinating Catholics: The Trial at the Conference of Carthage" in *Church History* vol. 60, No. 1 (Mar., 1991), 7–19. See also Erika Hermanowicz, "Catholic Bishops and Appeals to the Imperial Court: A Legal Study of the Calama Riots in 408," *Journal of Early Christian Studies* 12:4, (The Johns Hopkins University Press, 2004), 481–521, and "Stretching the Law: Imperial Legislation and the Catholic Pursuit of the Donatists, 392–404", paper delivered at the North American Patristic Society Meeting (Chicago, 2005). – 5 Vö. Frend, *The Donatist Church*, ch. 5–8 and Peter Brown, *The world of Late Antiquity A. D. 150 – 750* (London: Harcourt Brace Jovanovich INC., 1971), 11–126. – 6 R. Eno, "Some nuances in the Ecclesiology of the Donatists," in *studies Patristica* 14, (1976), 417–421. – 7 Maureen A. Tilley, *The Bible in Christian North Africa: The Donatist World* (Minneapolis: Fortress. 1997). F. van der Meer, *Augustine the Bishop: Religion and Society at the Dawn of the Middle Ages* (New York and Evanston, Harper and Row, 1961, repr. 1983), 646, cited by Maureen A. Tilley, "Harnessing the Martyrs: Social Control of Hagiography in Roman North Africa," paper presented at the conference of the North American Patristic Society (Chicago, 30 May 1998). Maureen A. Tilley, "Harnessing the Martyrs: Social Control of Hagiography in Roman North Africa," paper presented at the conference of the North American Patristic Society (Chica-

go, 30 May 1998). Arthur J. Droge and James D. Tabor, *A Noble Death, Suicide and Martyrdom Among Christians and Jews in Antiquity* (San Francisco: HarperSan Francisco, 1992), ch. 7. – 8 Maureen A. Tilley, "Sustaining Donatist Self-Identity: From the Church of Martyrs to the Collecta of the Desert," *Journal of Early Christian Studies* 5.1 (1997 and 2007), 23. – 9 Maureen A. Tilley, "The Ecclesiology of Parmenian and Tyconius," *Studia Patristica* 27, (1993). See W. H. C. Frend, *The Donatist Church: a Movement of Protest in Roman North Africa* (Oxford: Clarendon Press, 1952), 315–25. and R. A. Markus, *Saeculum: History and Society in the Theology of St. Augustine* (Cambridge: Cambridge, University Press, 1970), 114–126. – 10 Tilley az alábbi két donatista dokumentumgyűjteményt tanulmányozta: 1) *Passio sancti Saturnini presbyteri* and 2) *Acts of the Abitinian Martyrs*. Ld.: Maureen A. Tilley, *Donatists' Martyr Stories* (Liverpool: University of Liverpool, 1996) The Latin Bible uses two words for the people of Israel: *collecta* and *coetus*. See Maureen A. Tilley, "Sustaining Donatist Self-Identity: From the Church of Martyrs to the Collecta of the Desert," *Journal of Early Christian Studies* vol. 15, no. 1 (1997 and 2007), 1–21. – 11 Maureen A. Tilley, "Sustaining Donatist Self-Identity: From the Church of Martyrs to the Collecta of the Desert," *Journal of Early Christian Studies* 5.1 (1997 and 2007), 23. – 12 Ernest L. Fortin, "Political Idealism and Christianity in the Thought of St. Augustine," P. Robert Russel (ed.), *Saint Augustine and The Augustinian Tradition*, The Augustine Lecture Series, Augustinian Institute (Villanova: Villanova University, 1972). – 13 Maureen A. Tilley, "Theologies of Penance during the Donatist Controversy," *Studia Patristica* 35 (2001), 330–37. – 14 Emilien Lamirande, "Church, State and Toleration", Russel P. Robert (ed.), *Saint Augustine and The Augustinian Tradition*, The Augustine Lecture Series, Augustinian Institute, (Villanova, PA: Villanova University, 1974). – 15 Jaroslav Pelikan, "Reformation of Church and Dogma (1300–1700)," *The Christian Tradition*, vol. 4 (Chicago and London: The University of Chicago Press, 1983), 92–98. David Wright, "The Donatists in the sixteenth century," *Auctoritas Patrum II, New Contribution on the Reception of the Church Fathers in the 15th and 16th Centuries*, ed. Grane Leif, Schindler Alfred and Markus Wriedt, (Mainz, Verlag Philip on Zabern, 1998). William George, "Radical Reformation", *Sixteen Century Essays and Studies* XV (Kirkville, MO, 1992), 361. Calvin, *Institutes of the Christian Religion* (4. 1. 13.), in John T. McNeill (edit.) *The Library of Christian Classics*, vol. XXI, 1026–1028. See also IV, XII, 12. – 16 Jos Colijn, *Wer mag wider uns sein? Bruchstellen in der Kirchen – und Theologiegeschichte der reformierten Kirche Ungarns nach dem II. Weltkrieg* (Kampen: sine publ., 1992). Translated into Hungarian by János L. Györi; „Kicsoda ellenünk? Törésvonalak a második világháború utáni magyar református egyház- és teológiatörténetben”, (Kiskunfélegyháza: KEPE, 1992). Bogárdi Szabó István, *Egyházvezetés és teológia a magyarországi református egyházban 1948–1989 között* (Debrecen, 1995). Barcza József és Dienes Dénes (editors) »A Magyarországi Református egyház története 1918–1990« (Sárospatak: sine publ., 1999). Fazakas Sándor, „Új egyház felé”, *A második világháború utáni református egyházi megújulás teológiai konzekvenciái* (Debrecen: Dissertationes Theologicae 4, 2000). Fodorné Nagy Sarolta, *Történelmi Lecke* (Budapest-Nagykörös: sien publ., 2006). Sándor Ladányi, Dániel Keresztes and Ede Hamarkay (eds.), (sic!) – *válogatott kövek a református egyház és az állam kapcsolatának medréből* (Exodus, 2006); Ladányi Sándor, *Adalékok a Magyarországi Református Egyházban az 1956–1957-es esztendőben történtekhez. Dokumentumok a Református Megújulási Mozgalom és az Országos Intézőbizottság, Valamint a megtorlások történetéből* (Budapest: Kálvin János Kiadó, 2006). – 17 Bogárdi Szabó, *Egyházvezetés és teológia a magyarországi református egyházban 1948–1989 között*, 68. Bogárdi Szabó, „A belső vérzés hosszú időszaka – A „szolgálat teológiája”, mint a magyarországi Református Egyház nyomorúságának tükröződése,” *Confessio* no. 1 (1990), 111–119. See also Tibor Bartha and László Makkai (eds.), *Studia et acta ecclesiastica* vol. 5, *Tanulmányok a magyarországi Református Egyház Történelméből 1867–1978* (Budapest: A Magyarországi Református Egyház Zsinati Irodájának Sajtóosztálya, 1983), 563–602. – 18 Kiszely Gábor, *ÁVH – egy terrorszervzet története* (Budapest: Korona, 2000), 44–77. Edit

Köpeczi Bócz, *Az Állami Egyházügyi Hivatal tevékenysége* (Budapest: Akadémia Kiadó, 2004). – 19 Fazakas Sándor, „A Magyarországi Református Egyház politikai szerepvállalása az elmúlt tíz évben”, *Református Egyház* no.3 (2002), 59–65.; István Bogárdi Szabó, „Az Állam és egyház kapcsolatának lehetséges modeljei”, *Protestáns Szemle* 10 (2001), 200–206. – 20 Romsics Ignác és Prohaszka Imre, *Volt egyszer egy rendszerváltás*, (Budapest: Rubicon-Ház BT, 2003); Zoltán Ripp, *Rendszerváltás Magyarországon 1987–1990* (Budapest: Napvilág Kiadó, 2006). Tökécski László, „Az elmúlt tíz év a politika mérlegén”, *Théma, Theológiai Élet Ma – Protestáns Tanulmányi Kör* (2000/4). Zoltán Ripp: *The Roundtable Talks of 1989: The Genesis of Hungarian Democracy*. ed. András Bozóki (Budapest: CEU Press, 2002), 3–39.; 6. Patrick O’Neil, *Revolution from Within: The Hungarian Socialist Workers’ Party and the Collapse of Communism* (Cheltenham: Edward Elgar, 1998). – 21 The rate of the social demand of the role of religion in society in the adult population of some of the western and post-Communist societies. The data are in percentage. (Source: ISSP, 1998) in Tomka, „Vallási változások Kelet-Közép-Európában,” 26. – 22 The rate of the confidence of the church in the adult population of some of the western and post-Communist societies. The data are in percentage. (Source: ISSP, 1998). Tomka, „Vallási változások Kelet-Közép-Európában,” 26. – 23 The rate of the estimation of the power of the churches in the adult population of some of the western and post-Communist societies. The data are in percentage. (Source: ISSP, 1998) in Tomka, „Vallási változások Kelet-Közép-Európában,” 26.

ISZLAI ENDRE

A Református Egyházak Világközössége megalakulásának teológiai súlypontjai

Bevezető gondolatok

A 2010-es esztendő nemcsak a református egyházak számára, de Krisztus egész egyháza számára történelmi fordulatot hozott. A Református Egyházak Világszövetsége és a Református Ökumenikus Tanács egyesülésével megalakult a Református Egyházak Világközössége. Az új világszervezetet mintegy 227 református egyház alkotja a világ 180 országában, több mint 80 millió reformátussal. A Református Egyházak Világközössége, ahogy a nevében is megfogalmazza, az összetartozás mélyebb igényét és valóságát kívánja képviselni a jövőben.

Korunk politikai, gazdasági, társadalmi kihívásainak feldolgozása és gyakorlati kezelése, a teológiai reflexió elengedhetetlen feladata minden egyháznak, függetlenül attól, hogy közvetlenül vagy csupán közvetve, mint Krisztus testének tagja, van érintve. Az az ünnepélyes egyesülés, amelyre 2010. június 18–27. között Grand Rapidsben került sor tulajdonképpen a keresztyénség szétszakíttottsága feletti győzelem ünnepe volt, annak a kinyilvánítása, hogy a Református Egyházak Világközösségének tagegyházai egy test tagjai. A történelmi lépés kettős célt szolgál: egyrészt az összetartozás-tudatot kívánja erősíteni befelé, a tagegyházak és gyülekezeti közösségek felé, másrészt pedig kifelé az egyházon kívül kívánja nyomatékosan, közösségben képviselni azokat az értékeket, amelyek hitvallásából következően adódnak. Az alkotmány egyik fontos kifejezése, az igazságban való szövetségnek a gondolata szintén ezt a kettős vonulatot hordozza magá-

val: „Isten bennünket megigazító kegyelmét, és annak az igazságnak az érvényre jutását, amelyik az élet minden területén, az egyházon belül, és az egyházon kívül is érvényre tudja juttatni azokat a szempontokat, amelyek alapján egy egészséges, Krisztus-közpon-tú és emberre figyelő közösség jöhet létre.”¹

Az új alkotmány szerint a Református Egyházak Világközösségének alkotó tagegyházai komolyan veszik az együvé tartozást, egymás kölcsönös elismerését, a szószéki, úrasztali közösséget, az egymás egyházában szolgálatot végzők elismerését, és ebben a szövetségben akarnak együtt lenni. Ennek a közösségnek tehát van egy vertikális vonulata, az Istennel való közösség, illetve egy horizontális vonulata is, az egymással való közösség megőrzése.² Tulajdonképpen az Efezusi levélben leírtakat éljük meg, igyekezvén „megtartani a lélek egységét a békesség kötelékével” (4,3).

Továbbá a Református Egyházak Világközösségének tagegyházai közösen kívánnak szembenézni korunk kérdéseivel és problémáival is, és hiteles, Krisztus tanításához hűséges válaszokat megfogalmazni. A Református Világszövetség és a Református Ökumenikus Tanács egyesülő nagygyűlésén a szekció-, illetve plenáris ülések alkalmával korunk aktuális kihívásainak problémafelvetésére és az elsődleges célkitűzések megfogalmazására is sor került. A szekcióülések alkalmával olyan témák kerültek megvitatás-ra, amelyek az új szövetség legfontosabb 21. századi kihívásait jelentik.

A következőkben kilenc olyan téma kerül röviden bemutatásra, amelyek a szekció üléseken megvitatásra kerültek, a plenáris ülésen pedig nyilatkozatba foglalták az eredményeket. A reformátusok új nagycsaládjának ezek a legaktuálisabb kérdései. A témák bemutatásában a Református Egyházak Világszövetség és a Református Ökumenikus Tanács megbízott teológusai által összeállított előkészítő iratok, teológiai alapvetések, a Református Egyházak Világközösségének új alkotmánya, alapidokumentumok és nyilatkozatok, valamint az üléseken, fórumokon elhangzottak lesznek segítségül. A teológiai súlypontok bemutatása nem terjed ki a nagygyűlésen elhangzottak minden egyes részletére. Sokkal inkább a tematikára való ráhangolódást kívánja szolgálni, felvázolni a kereteket, illetőleg a konklúzióban felmutatni a lehetséges kapcsolódási pontokat Magyar Református Egyházunkkal.

A Református Egyházak Világközössége megalakulásának teológiai témái

1. Keresztyén egységtörekvések

A Református Egyházak Világközösségének megalakulása mérföldkönek számít a keresztyén egységtörekvések történetében, konkrét, példamutató előrelépés a református egyházak részéről. A nagygyűlés egyik alapidokumentuma szerint (Cartigny Nyilatkozat) akkor, amikor a Református Egyházak Világközösségén belüli és általi egységre törekszik a református tradíció, tulajdonképpen a kálvini örökséghez próbál hű maradni, aki a reformáció korabeli egyház megosztottságát, az emberi közösség és a keresztyén kapcsolatok megromlását az egyik legnagyobb bűnként tartotta számon.³

A Református Egyházak Világközössége tagegyházainak egyesülése különböző kultúrák és etnikumok találkozását és kölcsönhatását hozza magával. Ebben a folyamatban a Világközösség az „egység a sokféleségben” lehetőségét kívánja felmutatni és

képviselni. Az egység nem jelent egyezőséget, a közösség nem egyformaságra buzdít. A saját református örökség ápolása közben szükséges egymás méltóságát és másságát tisztelni és elismerni. Sőt tovább lépve, a nemzetközi törekvések, a kultúrák és vallások közötti kapcsolatteremtések korszakában nem lehet az egyes kultúrákat – akár a saját, akár a másik kultúráját – „rezervátumokként” szemlélni és kezelni. A közösségi lét azt jelenti, hogy dialógusban vagyunk egymással, odafigyelünk egymásra, és tanulunk a különböző tapasztalatokból és kontextuális valóságokból. A hitvallásbeli különbségek boncolgatása helyett a közös hagyomány és az egy testhez való tartozás kifejeződését tarja céljának a Világközösség, annak a kinyilvánítását, hogy kultúránk és nyelvünk sokfélesége ellenére is „egy nép és egy sereg vagyunk”.

Az egységtörekvések komolyanvétele a Világközösség értelmezésében összefügg az igazságosságra való elkötelezettséggel és törekvéssel. Az igazságosságra való elhívás az egyházakat a szenvedők kérdésének komolyanvételére és áldozatkész szolidaritásra buzdítja. Tulajdonképpen ezzel az elhívással tapasztalják meg az egyházak Istennek a közösségi létben nyújtott ajándékát. Ez az ajándék jelképesen az úrvacsorában fejeződik ki a legteljesebben, emlékeztetve, hogy a közösség kezdeményezője az az Isten, aki teremtett és fenntart bennünket abban a megbékéltetett közösségben, amelynek forrása Isten szentháromságos léte.

A Református Egyházak Világközössége a megalakulását, illetve a tagegyházaknak az egységtörekvések területén folytatott munkáját nem tekinti befejezettnek, sőt a jövőben nagyobb szerepet kapnak a további párbeszéd és nemzetközi fórumok (pl. a püspöki tisztséget vagy a női lelkészséget illetően), az együttgondolkodás és válaszkérés szélesebb lehetőségei nyílnak meg a regionális konzultációkkal (pl. a szószéki és úrasztali közösség kölcsönös elismerését illetően), illetőleg a nagyobb ökumenikus mozgalomban is újult erővel képviselteti majd magát a reformátusok közössége (pl. egyházi és világi összefogás a 21. század kihívásaival szemben).⁴

2. Az igazságosság, mint a teológia témája

Krisztus egyházának a 21. századi kihívásai közé tartozik a világ politikai, gazdasági, társadalmi és ökológiai igazságtalanságai elleni küzdelem. Az egyháznak az igazságosságra való elhívása alatt a Református Egyházak Világközössége a teremtett világgal való hűséges sáfárkodást, azaz a teremtéskor kapott mandátum – művelni és őrizni – komolyanvételét érti. Az az Isten hív az igazságosság melletti elköteleződésre, aki maga is igazságos, és Jézus Krisztus által megigazított és megszentelt bennünket. Az igazságosságért való összefogásban Istennek a teremtett világban végzett munkájának leszünk a részesei: „ölsétek fel az új embert, aki Isten tetszése szerint valóságos igazságban és szentségben teremtetett” (Ef 4,24).

A református tradícióban mindig is fontos volt az igazságosság kérdése,⁵ az igazságtalanság elleni küzdelem pedig már a Református Egyházak Világszövetsége és a Református Ökumenikus Tanács munkájában is évek óta kirajzolódik. Így például:

– 1937-ben Montrealban a Református Egyházak Világszövetségének nagygyűlésén határozatban tiltakoztak a fasiszta Németország intézkedései ellen.

– 1954-ben Princetonban a Református Egyházak Világszövetségének nagygyűlé-

sén női munkacsoport alakult. Ez a bizottság „folyamatosan segítette a nők beilleszkedését az egyházi élet különböző területeibe”.⁶

– A Református Egyházak Világszövetségének 1982-ben Ottawában tartott nagygyűlésén elfogadott hitvalló nyilatkozatában bűnnek nevezte a dél-afrikai apartheidot, annak teológiai igazolását pedig herezisnek.

– 1996-ban Grand Rapidsben a Református Ökumenikus Tanács elfogadta az Igaz Sáfárkodás című dokumentumot, amely az Isten teremtett világaért való felelősséget helyezi a középpontba.

– 1997-ben a Református Egyházak Világszövetségének nagygyűlése elfogadta a Debreceni Nyilatkozatot, elkötelezve magát az igazságosságért való harcra a Heidelbergi Kátéhoz hűen: „mind testestől, mind lelkestől, akár élek, akár halok, nem önmagamé, hanem az én hűséges Megváltómnak, a Jézus Krisztusnak a tulajdona vagyok”.

– 2004-ben Accrában a Református Egyházak Világszövetségének nagygyűlése elfogadta az ún. „Accrai Hitvallást”, amely a gazdaság, a természet és a keresztyén közösség viszonylatában az igazságosságért száll harcba.

– 2005-ben Utrechtben a Református Ökumenikus Tanács aláírta a Micah Felhívást.⁷

A Református Egyházak Világközössége a jövőben is kiemelt feladatának tekinti az igazságosság felmutatását és képviseletét a világban, illetve az igazságtalanság elleni harcot. A Világközösség kötelességének érzi tagegyházaiban is erősíteni ezt a fajta elköteleződést, úgy is, hogy felhívja a figyelmet azokra az igazságtalanságokra, amelyek akár a világot, akár a keresztyén egyházat érintik, és összefogást és együttes fellépést igényelnek a reformátusok nagy családjától.

3. Református identitás, teológia és közösség

A Református Egyházak Világközössége, ahogy nevében is mutatja, legfontosabb jellemzőjének a közösség kifejezését tartja. Erre a közösségre az az Isten hív el, aki lényegében egy, de létformájában három, Atya, Fiú és Szentlélek, teljes Szentháromság. A Világközösség alkotmányának harmadik cikkelye kimondja: „Az egység ajándékát Krisztusban, a keresztség és egyháztagság, a szószéki és úrvacsorai közösség, a szolgálat és tanúságtétel kölcsönös elismerése által”.⁸ A Világközösségen belüli egység azonban nem jelent egyet az uniformitással, az igazi egység a megbékélt különbözőségben élhető meg igazán. A történelmi, kontextuális valóságból adódó különbségeket méltósággal és tisztelettel kell kezelni.

A Református Egyházak Világközösségének alkotmánya szerint a tagegyházak egységének egyik alapja: a közös református identitás, illetőleg a közös református gyökerek a teológiai gondolkodás terén.⁹

A Református Egyházak Világközössége a református identitás teológiai alapját Eberhard Busch tanítása mentén jelöli ki.¹⁰ Reformátusnak lenni azt jelenti, hogy:

- tradíciónk és tanításunk mértéke maga a Szentírás;
- az ökumenikus mozgalom konstruktív résztvevői vagyunk;
- különbözőségeink ellenére „egy sereg és egy nép vagyunk”;
- az első parancsolat fontossága;
- Isten szuverenitásának elismerése.

A református identitás megfogalmazása egyszerre pozitív és negatív előjelű: pozitív abban az értelemben, hogy például a vallásközi párbeszédben segíti az önmeghatározást, de negatív előjelű lesz akkor, amikor a megfogalmazása a reformátusok családjának megrövidítését, egyfajta beszűkülést eredményez. A református teológia évek óta a hagyomány és a megújulni akarás feszültségéből táplálkozik. A 21. század olyan kihívásai, mint a szekularizáció vagy a vallási pluralizmus új kérdések és feladatok elé állítják az identitás meghatározásával küzdő református egyházat. Mert bár Krisztus egyházának a mai körülmények között is változatlanul az a feladata, hogy az evangéliumot hirdesse, ez a feladat csak ugyanaz, de nem ugyanolyan. Ez azt jelenti, hogy az egyház sem lehet olyan ma, mint amilyen a múltban volt. A Református Egyházak Világközösségének tag-egyházai noha ugyanazt a Jézus Krisztust vallják Úrnak mindnyájan, mégis ez egészen mást jelent a különböző gazdasági, politikai, kulturális, társadalmi és vallási kontextusokban (így például Indonéziában az iszlám közösségekkel való együttélésben, Kenyában a törzsi vallások által befolyásolt térségben, vagy az Amerikai Egyesült Államok fogyasztói, szekularizált társadalmában).

A Református Egyházak Világközössége különös tekintettel a nemzettudat és a vallási önazonosság elvesztésének félelme alatt küzdő tagegyházaira, feladatának tartja a közösség, református identitás és teológia témájáról folytatott párbeszédet. A Református Egyházak Világszövetsége és a Református Ökumenikus Tanács által megkezdett teológiai konzultációkat és fórumokat folytatni kívánja a jövőben, a többi, még nem tagegyház számára is nyitott a közössége, a vallásközi párbeszéd konstrukív résztvevője, a református teológia művelője, a református hitvallások és üzenetük kutatója kíván lenni (különös tekintettel a 2013-as Heidelbergi Káté évre – 450 éves évforduló, és a 2017-es Wittenbergi Reformáció ünnepszorozatra).

4. Misszió 2010 után

1910-ben az edinburghi nagygyűlésen a déli félteke keresztyén egyházai alig képviselhették magukat, 100 év múlva viszont, 2010-ben Grand Rapidsben ugyanezen félteke református egyházai túlnyomó többségben vannak jelen a Református Egyházak Világközösségének alakuló nagygyűlésén. Az elmúlt évszázad alapjaiban változtatta meg a világ vallási térképét. Míg Edinburghban például még többségében fehér, az északi féltekéről származó férfiak képviselték a világ keresztyénységét, magukkal hozva a nyugati kultúrát és annak világnézetét, illetve missziói célkitűzéseit, száz évvel később egy egészen másfajta képet mutat egy keresztyén nagygyűlés képe: egyre több színes bőrű és nagyszámú női képviselő van jelen az üléseken, akik többnyire Afrika, Ázsia és Dél-Amerika országaiban élő református egyházak delegáltjai, egzotikus kultúrák képviselői, akik egyedi kérdéseket és a nyugati kultúrából érkező számára idegenként csengő válaszokat fogalmaznak meg.

A Református Egyházak Világközösségének tapasztalatai szerint a keresztyén misszió a 21. században egészen más kihívásokkal néz szembe, mint 100 évvel korábban. Ennek legalább két oka van: az egyik, hogy bár a keresztyénység egyre nagyobb teret hódított meg magának, ezzel párhuzamosan a helyi egyházak, gyülekezetek egyre jobban megerősödtek és önállósodtak. Továbbá megváltozott észak és dél erőviszonya,

a dekolonizáció (felszabadítás a mentális vagy spirituális befolyásoltság alól), a szekularizáció (az egységes keresztyén nyugat mint olyan megszűnt létezni), és a kultúrák kölcsönhatása pedig erősebb lett. Következésképpen a nyugati civilizációba, keresztyénségbe vetett bizalom megrendült, ezzel együtt pedig nőtt a déli félteke keresztyén egyházainak befolyása mind strukturális (egyházkormányzat), mind tartalmi szinten (felszabadítás teológia).

Egy missziói korszak végén és egy új szakasz kezdetén alakul meg a Református Egyházak Világközössége. Annál is inkább, mert míg a szélesebb ökumenikus mozgalomban a református egyházak jól szerepeltek, belül, egymás között egyre több különbözőség jelentkezett. Az a fajta megosztottság és individualizmus, amely egyre erőteljesebben jelentkezik a református egyházakon belül, ellentétben áll Krisztus testének teológiai víziójával, amelyben minden testrésznek páratlan feladata van, és ezt csak a test tagjaként tudja betölteni.

A 2004-es accrai nagygyűlés után a misszió fogalma új értelmezést nyert. A misszió nem csupán a hívőknek a hitetlenek felé fordulását jelenti, hanem mindannak helyretételét, ami a bűn következtében megromlott, így nemcsak az egyháztól távol élő emberek felé irányul, hanem azon belülről is. A misszió egyrészt annak a helyretétele, ami elválasztja az embereket Istentől. Biblia terminológiával élve: a misszió a bűn megnevezése, személyes és strukturális szinten egyaránt. Ugyanakkor a misszió azt is jelenti, hogy megéljük a hitünket, ünnepeljük mindazt, ami összeköt Istennel. A Református Egyházak Világközösségének tagegyházai ezen a ponton eltérő véleményeket formálhatnak, ugyanis kontextustól függ, hogy egyik vagy másik tagegyházat mi az, ami segíti, vagy éppen elválasztja az élet kiteljesedésének lehetőségétől. Ezek kontextusfüggő kérdések és válaszok, vannak viszont olyan kérdések, amelyek Krisztus egyházának mint olyannak problémát jelentenek és nemzetek felett átívelő, közösségi fellépést igényelnek (ilyenek a korunk neoliberális gazdasági rendszerén belül jelentkező gazdasági és ökológiai igazságtalanságok, amelyre válaszként született meg az Accrai Hitvallás is).

A Református Egyházak Világközössége a missziói parancs betöltésének 21. századi lehetőségeit és eszközeit keresi. Az evangélium hirdetésének megváltozott feltételei – az északi és déli református egyházak erőviszonyainak megváltozása, a misszió alanya és tárgya körül felmerült új kérdések, a harmadik világbeli fiatal egyházak (teológiák) lendületessége és hatása nagy múltú egyházainkra – a világ reformátusai számára olyan kihívást jelentenek, amelyek a tagegyházak szorosabb együttműködését és közös válaszkeresését igénylik majd.

5. Spirituális és istentiszteleti megújulás

A spirituális és istentiszteleti megújulást illetően a reformáció egyházai a tradíció és a reformálni akarás feszültségében élnek: a tartalomhoz, azaz az ígéhez való hűség, illetve az új liturgiai formák és lehetőségek keresése jellemzi. A Református Egyházak Világközösségének tagegyházai a legtöbbször egymástól különböző liturgiai reformokat vezetnek be. Az új vallásos érdeklődés felé új formákat igyekeznek felkínálni. A tradicionális református istentiszteleti elemek mellett nagy szerepet kaptak a frissesség és megújulás lehetőségét magukon hordozó evangélikál gyülekezetek istentiszteleti ele-

mei. Sokáig úgy tűnt, hogy a református egyházaknak a megmaradás érdekében ebbe az irányba érdemes elmozdulni, mára azonban egyre nyilvánvalóbb, hogy kritikai distanciával kell ezeket a lehetőségeket kezelni, hiszen református hagyományunk tárháza sokkal gazdagabb, mintsem hogy egyetlen új hangnak engedjünk teret.

A Református Egyházak Világközösségének tagegyházaiban végbement istentiszteleti reformok minden esetben kontextusfüggők, meghatározza őket a gyülekezet gazdasági, társadalmi és kulturális összetétele. Az úgynevezett európai típusú református istentiszteleti forma már nem a legnépszerűbb a tagegyházak között, sőt mondhatni ma már nincs is domináns vagy egységes református istentiszteleti rendtartás. Sokkal inkább beszélhetünk keresztyén istentiszteletről, melybe beletartoznak a református liturgiák is.

A református istentiszteletek jellemzője az igeközpontúság maradt. Formailag és tartalmilag az igehirdetés stílusa sokat változott az utóbbi években: befolyásolta ezt a gyülekezetek kontextusa (a kulturális sajátosságoktól kezdve a szekularizáció és az egyházaknak a perifériára való szorítottságából adódó következményekig), a teológiai, közelebből is az új írásmagyarázati eredmények, valamint a gyakorlati következtetések megfogalmazását segítő etikai dimenzió kiszélesedése. A Református Egyházak Világközössége feladatának tekinti a fiatal generáció gyülekezeti és istentiszteleti életbe való integrálását. A megszólításuk minden tagegyháznak kihívást jelent, ezért szükséges a hagyományos liturgiák mellett az új (fiatalos) vallásos érdeklődés felé új formákat is felkínálni.¹¹

6. Az ifjúság integrálása

A Református Egyházak Világközössége a klasszikus reformátori tanítást követve – Ecclesia Sepmer Reformanda – fontosnak tartja a fiatal generáció megszólítását és bevonását a legkülönbözőbb egyházi fórumokba. Integrációjuk és aktivizálásuk egybecseng az egyházak megújulni és fennmaradni akarásának gondolatával.

A 2010-es esztendő az ENSZ a „Fiatalok Évének” nyilvánította, kifejezve ezáltal, hogy a világszervezet fontosnak tartja ennek a generációnak – problémáiknak és kérdéseiknek – a meglétét. Minden magára valamit is adó generáció számára, amennyiben nemcsak a jelennek kíván élni, szükséges, hogy a fiatal nemzedéket is komolyan vegye. Fontos megismertetni velük az aktuálpolitikai, gazdasági és társadalmi kérdéseket, illetve meghallgatni őket a válaszkérésben. A fiatal generáció ettől függetlenül a világ politikai, társadalmi vagy gazdasági párbeszédjeiben minimális lehetőséget kap a véleményalkotásra, de az egyházi életben, gyülekezeti szinten sem büszkélkedhetünk velük. Súlyos hiányossága a világi, de egyházi grémiumoknak, hogy nem vagy csak keveset foglalkoznak a fiatalabb nemzedék tapasztalataival és kérdéseivel.

A Református Egyházak Világközössége évek óta igyekszik biztosítani ennek a generációnak az ökumenikus mozgalomban való részvételt. A szövetség regionális és nemzetközi ifjúsági találkozókat és konferenciákat szervez, a nagygyűlések előtt fórumok (1997 Debrecen: Reformed Youth Forum), 2004 óta pedig – közösen a Református Ökumenikus Tanáccsal – egy teológiai továbbképzőt szervez, az úgynevezett Global Institute of Theology programot. Utóbbi kezdeményezés kettős célt szolgált. Egyrészt, hogy a

fiatal teológus generáció számára létrejöjjön egy olyan nemzetközi fórum, ahol a résztvevők kontextus-érzékenysége és ökumenikus gondolkodásmódja nagyban meghatározza a párbeszéd jellegét. Másrészt a Református Egyházak Világközössége arra törekedett, hogy lehetőséget adjon, hogy ez a nemzedék is megismerje a világ különböző részén adódó egyházi, teológiai, etikai, társadalmi kérdéseket, és együtt próbáljanak meg szembenézni azokkal, illetve érvényes válaszokat megfogalmazni. A nemzetközi fórum utolsó állomása Chicago-Grand Rapidsben volt 2010-ben, a Református Egyházak Világközösségének megalakulása kapcsán.

A Református Egyházak Világközössége ezeknek a lehetőségeknek a folytatója kíván lenni, biztosítva ennek a generációnak céltudatos képzését, az ökumenikus mozgalomban az integráció és konstruktív participáció lehetőségét. Szükséges a világi és egyházi kérdéseket nemcsak a fiatal generációra nézve érvényesnek tekinteni, hanem konkrétan, ennek a nemzedéknek a szemszögéből is felvetni.

7. Nemek közötti egyenlőség

A 21. századi ökumenikus mozgalom fontos kérdése a nemek közötti egyenlőségért folytatott harc. A férfi és női szolgálattevők negatív megkülönböztetése a Református Egyházak Világközösségének tagegyházaiban belül is problémát jelent. Az erőteljesen patriarchális szerveződésű tagegyháztól a női lelkészek elismertetéséért küzdő vagy azt elutasító egyházakig a probléma minden lehetséges megközelítésével találkozunk a reformátusok nagycsaládján belül.

A Református Egyházak Világközösségének jogelődjei a bibliai és a reformátori tanításokhoz híven¹² évek óta küzd a patriarchális ideológia és struktúra, illetve a női szolgálattevők negatív megkülönböztetése ellen. Tagegyházaikat a diszkrimináció minden formája elleni határozott fellépésre buzdítja, az ökumenikus mozgalomban pedig aktív részvételt biztosít a női delegáltak részére. A nagygyűléseken, így például 1997-ben Debrecenben is foglalkoztak a témával, ahol megalakult az első férfiak és nők együttműködését segítő osztály a Világközösségben belül. A 2004-es accrai nagygyűlés óta a női delegáltak számára a nagygyűlést megelőző konferenciákat szerveznek (Women's Pre-Council Event), amelyeken nyilatkozatokban összegzik a legújabb eredményeket és célkitűzéseket.

A Református Egyházak Világközössége ennek a munkának a folytatója kíván lenni, nemzetközi fórumokkal, tanulmányutak, továbbképzések szervezésével segítve a női lelkészek és gyülekezeti munkatársak teljes értékű szolgálatát az egyházban. Mivel Krisztusban egyek vagyunk, szükséges, hogy harcoljunk mindenféle megkülönböztetésből származó igazságtalanság ellen, így férfi és nő megkülönböztetése ellen is. Jézus Krisztus egyháza nem választhat el egymástól embereket.

8. Református vezetőképzés

Jelen helyzetünkben környezetünkben és a világban hajlamosak vagyunk a változatlanság érzését keresni a földi dolgokban is, miközben megfeledkezünk arról, hogy minden történés körülöttünk előbb-utóbb elmúlik, történelemmé lesz, és újabb dolgok

váltják fel azokat. Ennek tudatában, mint felelősen és céltudatosan gondolkodó közösség, a Református Egyházak Világközössége saját feladatának tartja a református vezetőképzésről való gondoskodást. A probléma összefügg a fiatal generáció integrálásának a kihívásával. Hogyan fog Isten az új generációkon keresztül munkálkodni az egyházban és a világban? Mi a feladata az idősebb generációnak a fiatal nemzedék munkáját látva?

A református egyházak számára évek óta kihívást jelent a társadalom szociális dinamizmusának a megértése és feldolgozása. A szociológiai és pszichológiai vizsgálatok azt mutatják, hogy míg a 19–20. században a 12–16 évesekből álló generáció már majdnem felnőttnek számított, ma ugyanez a korosztály egy minden ellen lázadó, önmagát kereső nemzedéket képvisel a társadalomban. A tapasztalatok azt mutatják, hogy ez az állapot egyre jobban kitolódik, a 21. században a 20–30 év közötti korosztály körében is egyre több ilyen kereső, bizonytalan embert találni. A református egyházak kérdése, hogy hogyan tud hozzájárulni a jövő nemzedékének hitéleti és szellemi orientációjához, mégpedig oly módon, hogy arra a jövő egyházvezetésében számítani lehessen?

A Református Egyházak Világszövetsége és a Református Ökumenikus Tanács évek óta igyekszik komolyan venni ezt a kérdést, felelősséget érez a fiatalok, illetőleg Krisztus egyházának a jövője iránt. A Global Institute of Theology, nemzetközi teológiai konferencia, vagy a Református Egyházak Világközösségének legújabb tanulmányútjai, ösztöndíjai, képzései is mind a jövő református egyházvezetői számára biztosított lehetőségek kívánnak lenni.

9. A béke és megbékélés szolgálatában

A Református Egyházak Világközössége a Jn 14,27 alapján a békét, békességet a keresztyénség központi üzenetének tartja. Míg a világi meghatározás szerint a béke egyet jelent a háború hiányával, a keresztyén tanítás szerint a konfliktus hiánya még nem jelent egyet a békesség meglétével. A Világközösség a Biblia tükrében vizsgálva a kérdést,¹³ megállapítja, hogy ez a fajta béke hiányzik a mai világból. Hiányzik a kisebb és nagyobb közösségekből, a családi és gyülekezeti, nép-nemzeti közösségeinkből. A gazdasági igazságtalansággal vagy a politikai és katonai hatalom visszaéléseivel összefüggő belföldi és nemzetközi konfliktusok Afrikában vagy a Közel-Keleten mind a mai napig veszélyeztetik a tagegyházakat. De Kelet-Európában a kommunizmus is számtalan begyógyíthatatlan sebet hagyott maga után, több országban az egyházak a fennmaradásukért küzdenek mind a mai napig, állampolgáraik pedig másodrendű állampolgárnak számítanak. A Református Egyházak Világközösségének Istentől való elhívása a békesség szolgálata ezek között a közösségek között. Isten irgalmának eszköze akarnak lenni, és munkálkodni ezért a békéért.

A Református Egyházak Világszövetsége és a Református Ökumenikus Tanács a 21. században többször is erőteljesen lépett fel a békéért. Elítélte a 2001. szeptember 11-i terrortámadást, élesen bírálta az afganisztáni és iraki háborús cselekményeket. Továbbá, ott, ahol vallási alapokra terelték a konfliktus eredetét, vallásközi párbeszédet kezdeményezett, buzdítva a közösségeket az egymás mellett való békés együttélésre. A két szervezet részt vállalt az Egyházak Világtanácsa „Erőszakellenes évtized: 2001-2010” programban, amelyben a résztvevő egyháznak lehetőségük nyílik az igazságosság

és béke melletti elkötelezettségük megújítására. A Vallások a Békéért világkonferencia munkájában szintén részt vesznek a református egyházak – ez a szervezet a világ legnagyobb vallásközi mozgalma, amely a vallásos közösségeknek a békéért való munkáját végzi.

Minden egyénnek és közösségnek alapvető joga békességben élni – a Református Egyházak Világközössége ezt az örökséget szándékszik továbbvinni munkájában úgy, mint küzdeni a családon belüli erőszak ellen, tagegyházait segíteni a békesség keresésében, az etnikai, nemzeti, törzsi kirekesztettség miatt szenvedő közösségek békéjének munkálása, nemzetközi, politikai konfliktusok elleni fellépés, prófétai látással segíteni a jelenlegi iraki és afganisztáni háborúkat, a palesztin–izraeli béke elősegítése.

Záró gondolatok

A Református Egyházak Világközösségének témafelvetései számos a Magyarországi Református Egyházunkat érintő kérdést hordoznak. A közös református hagyomány, illetve a különböző kontextusokban jelentkező, ám hasonló problémák és kérdések ösztönző erővel hatnak, hogy keressük a közös válaszkéréses alkalmait és a hiteles bizonyítétevés lehetőségeit. A Református Egyházak Világközössége jogelődjeihez hasonlóan lehetőséget biztosít az együttgondolkodásra és tartalmi együttműködésre a kiemelt témák mentén. Így például a református identitás vagy az igazságosság, az istentiszteleti megújulás vagy az ifjúság gyülekezeti integrációjának kérdése mind olyan kérdések, amelyekben nemcsak a Világközösség részeként, de közelebbről is érintve vagyunk. Jelen előadás keretei nem engedik meg, hogy ezt a személyesebb érintettséget mélyrehatóan vizsgáljuk – különben a közelmúltban született számtalan írás és tanulmány külön-külön is foglalkozik egy-egy témával –, csupán további kapcsolódási pontokat és a párbeszéd szükségességét bizonyító érveket van lehetőségünk felmutatni.

A Világközösség témafelvetéseit általánosan komoly bibliai és teológiai alapvetés, illetve az aktualitást és a közös, tagegyházak felet átívelő megoldáskeresés jellemzi. A református tradícióhoz híven a teológiai súlypontok megfogalmazásában a bibliai fogalmak eredeti jelentése, hátterének vizsgálata nagy szerepet kap. Minden témánál találkozunk a legfontosabb igehelyekkel, az adott kortörténet vonatkozó üzenetével. A Világközösség célja ma az örök érvényű üzenet megfogalmazása azoknak a fogalmi eszközöknek a segítségével, amelyeket az a 21. századi szituáció kínál, amelynek a kérdéseiről szó van.

Továbbá a Református Egyházak Világközösségének általános felismerése, hogy az evangélium hirdetése megváltozott körülmények és feltételek mellett történik. Változik a kor, amelyben az evangéliumot meg kell szólaltatni, és változnak a kultúrák, a társadalmak, amelyek felé szolgálatát végezni kell. Éppen ezért fontos a teológiai témák összefüggésbeli vizsgálata. Vagyis: egy téma pontos megértéséhez szükséges a kor, a kontextus és a konkrét kérdéskör összefüggéseinek vizsgálata. Mert az idő múlásával nemcsak a „válaszok”, hanem maguk a kérdések is változnak, hiszen azok is ugyanúgy történelmi jellegűek.

A Világközösség munkájára jellemző biblicizmus, illetve a református teológiai örökséghez való hűség már önmagukban is jó kapcsolódási pontot biztosítanak egyházunk számára a teológiai párbeszédben való részvételre. A magyar református gondolko-

dás legfőbb sajátossága ugyanis a szigorú biblicizmus, az evangélium üzenetének méltó hirdetéséhez való ragaszkodás. Ami a kontextualitást illeti, elengedhetetlenül szükséges ma tekintettel lenni a társadalom beállítottságára és szükségleteire. Az evangélium hirdetésének alkalmát keresve, annak a kérdésnek a megválaszolására is szükség van, hogy miként lehet ezt az igazságot az adott jelen feltételei között józan valóságérzéssel formába önteni. Az üzenet és a szituáció összefüggésének vizsgálatáról van itt szó, az egzisztenciális kérdéseket az Isten ígéjére tekintve kell megválaszolni, és fordítva, az Isten ígétét szükséges megfeleltetni a kontextus adta problémáknak.

Így jutunk el a Világközösség kurrens témáihoz, amelyek aktualitása a magyarországi viszonyok között sem kérdéses. A református identitás kérdése például számunkra magyar reformátusoknak az Európához való tartozás, illetőleg az Európai Unióhoz való csatlakozás során vált ismét akut kérdéssé. Mit jelent ma, a 21. században Európában reformátusnak lenni, és mennyire lehet a megváltozott, sokféle értelemben is pluralista körülmények között elkerülni azt, hogy egy multikulturálissá váló Európában ne veszítsük el református önazonosságunkat? Hogyan reagáljon a kihívásokra az a református egyház, amely a múltban nemegyszer a nemzeti identitás védőbástyája volt, vagy ma is kénytelenek felvállalni ezt a történelmi feladatot?

A liturgia reformációjának kérdésével évek óta küzd a Magyarországi Református Egyház; 2010-ben a komáromi Generális Konventen került bemutatásra az a liturgia-tervezet, amely az istentisztelet megújításának és megújulásának kérdéseit tartalmazza és teszi azt a közbeszéd tárgyává. A Reformátusok a kegyelem trónusánál – A magyar református istentisztelet megújulásának teológiai alapelvei című kiadvány megjelenése jól illeszkedik azokhoz a tervekhez, amelyekkel a Református Egyházak Világközössége keresi a bibliai és reformátori tradícióhoz méltó tradicionális istentiszteleti alkalmak mellett az új vallásos érdeklődés felé felkínálható új liturgiai formákat.

Továbbá, az ifjúság megszólítása és integrálása leküzdhetetlen feladatnak tűnik egyházunk számára. Mi az, amit kínálni tudunk ma egy politikai, gazdasági, kulturális, vallási tekintetben pluralista közegben élő fiatal számára, akinek életét a legkülönbözőbb érdekek, hitek és álhitek hálózzák be? Egy 16. századi kultúrát és annak érdekeit, tanításait megőrző egyház a református egyház, vagy képes ebben a mai helyzetben alternatív orientációt nyújtani az önmagát és közösségét világnézetek kuszaságában kereső ifjúság számára?

A Református Egyházak Világközösségének teológiai súlypontjait vizsgálva, illetőleg saját kontextusunk kérdéseit, elhívásunk kihívásait mérlegelve bizonyonnyal mondhatjuk, szükség van arra, hogy a Világközösség tagegyházaival együtt, azaz nép-nemzeti határainkon kívül is keressük református identitásunk megfogalmazásának és megőrzésének lehetőségeit. Szükséges a spirituális is istentiszteleti megújulás problémájának együttes feltárása, a párbeszéd, teológiai fórumok az istentisztelet lehetőségének páratlan gazdagságát tárhatják elének. Fontos az igazságosság, a béke, a nemek közötti egyenlőség vagy éppen a misszió kérdéseinek, mint a tagegyházak felett átívelő kérdések látása és a közös válaszkérés. A Református Egyházak Világközössége, és benne minden tagegyház, ahogy azt 2010. június 18–27. között Grand Rapidsben ünnepélyesen is kinyilvánította olyan közösség kíván lenni, amely Krisztus követésében is közösségben kíván járni, együtt keresi és győzi le az evangélium hirdetésének akadályait, és vigyáz arra,

hogy Krisztus személyes mondanivalójának életközeli és fölszabadító hatású alaphangja minden időben érvényesüljön. Végso soron azon fog megfordulni a keresztyénség jövője, hogy a világ különböző pontján az egyes keresztyén emberek és az egyházak mennyire lesznek képesek vonzó példát, életvezetési mintát mutatni a társadalmak számára.

FELHASZNÁLT ÉS FIGYELEMBE VETT IRODALOM

- http://www.reformatus.hu/index.php?option=com_content&view=article&id=25913%3Aa-lelek-egyseget-a-bekesseg-koetelekevel-rizzuek-meg&catid=164%3Agrand-rapids-ele&Itemid=632&lang=hu (2010-08-21).
- http://www.reformatus.hu/index.php?option=com_content&view=article&id=25867%3Akoezoesse-g-es-igazsagossag-egy-erme-ket-oldala&catid=164%3Agrand-rapids&Itemid=632&lang=hu
- WCRC Policy Report. <http://www.reformedchurches.org/docs/PolicyCommittee.pdf> (2010-08-21).
- Prandervand, Marcel: *A Century of Service*, Edinburgh, 1975, 250.
- <http://www.reformedchurches.org/docs/WCRC-Constitution0709.pdf> (2010-08-21).
- Busch, Eberhard: *Reformed Identity*. In *Reformed World* 58/4 2008, 207–218.
- A Református Egyházak Világközössége megalakulását előkészítő dokumentumok. <http://www.wcrc.ch/node/491> (2011-03-29)

JEGYZETEK

- 1** Bölskei Gusztáv. http://www.reformatus.hu/index.php?option=com_content&view=article&id=25913%3Aa-lelek-egyseget-a-bekesseg-koetelekevel-rizzuek-meg&catid=164%3Agrand-rapids-ele&Itemid=632&lang=hu (2010-08-21). – **2** Bölskei Gusztáv. http://www.reformatus.hu/index.php?option=com_content&view=article&id=25913%3Aa-lelek-egyseget-a-bekesseg-koetelekevel-rizzuek-meg&catid=164%3Agrand-rapids-ele&Itemid=632&lang=hu (2010-08-21). – **3** Kálvin olyannyira fontosnak tartotta a keresztyén egyházak egységét, hogy egy 1552-ben Thomas Cranmerhez, az angol reformátorhoz – Canterbury első protestáns püspökéhez – címzett levelében kijelentette, akár 10 tengeren is hajlandó átkelni az egyház egységtörekvéseinek érdekében. Cartigny Nyilatkozat. – **4** WCRC Policy Report. <http://www.reformedchurches.org/docs/PolicyCommittee.pdf> (2010-08-21). – **5** Az igazságosságra való elhívásnak bibliai alapja van: Isten együttérző szeretete és kegyelme a forrása az emberi igazságosság minden kérdésének. A hívó ember kötelessége az igazságosságot munkálni a földön, segíteni a szegényeken, elesetteken, özvegyeken stb. Az Ószövetség prófétái gyakran emelték fel hangjukat a szociális igazságtalanságok miatt (Mik 5,8; Ám 5,24), ahogy a pénz és a hatalom bálványozása ellen is (Ézs 5,8; Mik 2,1). Az Újszövetség szerint Jézus gyakran a szegények és nélkülözők pártját fogta. Élete és szolgálata az igazságtalanság elleni fellépés volt, az új élet reménységét hozta el a földre, hirdette és munkálta a békét, a teremtett világ újjá teremtését ígérve. – **6** Prandervand, Marcel: *A Century of Service*, Edinburgh, 1975, 250. – **7** Megjegyzés: A Micah Felhívás világméretű keresztyén összefogás azokkal az államokkal szemben, akik megígérték, hogy 2015-re a mélyszegénységet felére csökkentik. – **8** <http://www.reformedchurches.org/docs/WCRC-Constitution0709.pdf> (2010-08-21). – **9** <http://www.reformedchurches.org/docs/WCRC-Constitution0709.pdf> (2010-08-21). – **10** Busch, Eberhard: *Reformed Identity*. In *Reformed World* 58/4 2008, 207–218. – **11** Az igazságosság iránti elkötelezettségnek is hangot kell adni az istentiszteleten. A gyülekezet közösségében az igazságtalanság és szenvedés, az elnyomás és despotizmus problémáját Isten elé lehet vinni. – **12** A Szentírás tanítása szerint Isten a férfit és nőt közösségre, egymás iránti tiszteletre és szeretetre teremtet-

te. Jézus az Újszövetség szerint számtalan növel folytatott párbeszédet, testvéreként tekintett rájuk, tiszteletben tartva emberi méltóságukat és a teremtésben kapott feladatukat. Továbbá a megváltás egyaránt vonatkozik férfiakra és nőkre, sőt a Szentlélek is megkülönböztetés nélkül töltetett ki minden lélekre. Kálvin értelmezésében az igaz egyház „egyetemes papságból” és „minden hívők közösségéből” áll, következésképpen a hierarchikus strukturálódás helyett az egyenlőség kell, hogy jellemezze. – **13** A Szentírás értelmezésében a béke a békességet élvező ember testi és lelki jólétével egyenlő. A héber shalom kifejezés fejezi ki a legjobban ezt a fajta békességet: igazi béke ott van, ahol mindenki a békesség előmozdításán fáradozik. Mindaddig, amíg ez a fajta béke vagy jólét hiányzik, a keresztyén egyháznak kötelessége ezt a megbékélést munkálni. A békesség az igazságossággal és tisztességgel is kapcsolatban van, ez az, ami a békés együttélést biztosítja (Ef 4,3; 1Pt 3,8–11; Zsolt 34,13–14).

DR. SZÜCS FERENC

Anselmus „satisfactio” tanának érvényessége és reinterpretációja. Előzmények és következmények

„Krisztus meghalt a mi bűneinkért az írásek szerint” (1Kor 15,3) – idézi feltehetően már Pál is a korabeli szoteriológiai hitvallást. A *hyper* + genitívuszos szerkezetű formulát¹ az ősegyház egyik legnagyobb teológiai teljesítményének tarthatjuk, amellyel Jézus halálát teológiai módon értelmezte, szemben azokkal a szigorúan vett történelmi faktumokkal, amelyek a kereszthalált skandalonnak vagy bolondságnak látták, és amelynek történelmi okait az újkorban a történelmi Jézus-kutatás taglalta. A kereszthalál nem a politikai körülmények szerencsétlen következménye, hanem Isten üdvözítő tette. Krisztus passiójának történelmi narratívája, amely még a páli missziói igehirdetés jellemzője is volt (Gal 3,1), mindenképpen a leglényegesebb magját képezte a földi Jézusra vonatkozó hagyományoknak. Kitérünk ez mindjárt a passiótörténetek aránytalan hosszúságából is Jézus földi életének más eseményeihez hasonlítva. Ezért nyugodtan állítható, hogy a krisztológiai méltóságjelzőktől eltekintve, az ősegyház teológiájának hangsúlya szoteriológiai jellegű volt, amely a későbbi melanchthoni állítást látszik alátámasztani: „*Hoc est Christum cognoscere, beneficia eius cognoscere.*” A krisztológia korszaka igazán majd csak a második században kezdődik el, noha, mint említettük, a „*kicsoda ez?*” kérdése a kezdetektől fogva kísérte Jézus evangéliumának útját. A krisztológiai kérdés azonban szükségszerűen fordította a figyelmet Jézus földi életének elejére, az inkarnációra.

A *Miért lett Isten emberré?* kérdés a keleti teológusoknál üdvtörténelmi és antropológiai implikációkkal együtt vetődik fel meglehetősen korán. A válasz nyilvánvalóan a bűn esettel van kapcsolatban, amely – ha eltérő magyarázattal is – mind Lyoni Irenaeusnál, mind Órigenésznél egyfajta pedagógiai szükségszerűségként jelenik meg.

Irenaeus, aki az *Adversus Haereses*-ben a gnoszticizmus valentinianus ágával vitázik, arra a kérdésre válaszol, hogy vajon Isten miért nem teremtett tökéletes világot. A válasz első fele a teremtő és teremtmény minőségi különbségére utal: „*a teremtett dolgok és mindazon létezők léte, amelyek az időben keletkeznek, szükségszerűen alacsonyabb*

rendűek, mint az, aki teremtette őket.”² Ennélfogva – és ez a felelet érdemi része – tökéletesedésre szorulnak. A tökéletesedés a tapasztalatok szerzése nyomán történik. Az embernek így kettős tapasztalatra (amfotera epignosisz) volt szüksége, hogy az engedetlenséget megtapasztalva igazán értékelni tudja az engedelmisséget is.³ Egy kizárólag örmény fordításban megmaradt művében még pontosabban fejti ki, hogy az első ember szinte gyermeki állapotban teremtett, ezért a felnőtté válásához, a mennyei paradicsomi léthez kell megtennie a növekedés útját.⁴

A keleti teológiában nagy jelentőségre tett szert a 2Pt 1,4, amely a hívő számára elrendő célként jelöli meg a *theia fusi*-t, az isteni természetet. Ebben az értelemben beszél Órigenész is a *theopoiézisz*-ről, amely majd a mindenség helyreállításakor teljessé válik. A „nevelődésmélet” így nála az aionokon át tartó megtisztulási folyamat, mindaddig, amíg „Isten lesz minden mindenkiben.”⁵ Meg kell itt említenünk azt a gyakori félreértést, amely az *apokatastázisz* *tón pantón* órigenészi magyarázatában a Sátán üdvözülését is neki tulajdonítja. A vád cáfolatát egyébként magyar nyelven Pásztori-Kupán István értekezésében olvashatjuk.⁶ Még eklatánsabb példa Athanasziosz egyházatyája inkarnációs érvelése: „*Mert ő (az Ige) emberré lett, hogy mi istenivé tétessünk (theopoiétómen).*”⁷

Ugyanakkor már Irenaeus megfizetéstáncában megjelenik az a gondolat, hogy az ember, aki eredendően Isten tulajdona, a gonosz hatalmába került, ahonnan „*a mindenható isteni Ige, akiből nem hiányzik az igazságosság, igazságosan cselekszik*”, nem erőszakkal szerzi vissza tulajdonát, hanem kiváltva azt a rabságból.⁸ Szinte szó szerint Irenaeus érvelését találjuk majd a kappadóciai atyák egyikénél, Nüsszai Gergelynél: mivel Isten „*még a minket fogságban tartó hatalommal szemben sem nyúl erőszakhoz*”, ezért a kiváltásnak azt az igazságos módját választja, hogy a váltságdíjat a tulajdonosnak fizeti meg.⁹ Úgy tűnik, hogy mindkét szerző a római magán- és kereskedelmi jog terminológiáját használja, noha a »satisfactio« kifejezés egyikükénél sem szerepel, vagy talán éppenséggel ebben a beszédmódban nem is kell szerepelnie. Bár ennek a gondolatmenetnek a logikai zsákutcája nyilvánvaló, hiszen teljes félreértés Krisztus halálát a Sátánnak fizetett elégtételként értelmezni, az mégis mentségeként hozható fel, hogy a sátni igazságtalansággal szemben Krisztus igazságosságát próbálja meg védelmezni, aki nem követi a gonosz törvénytelen módszereit. A gondolatmenet végkicsengése valójában az a tetszetős érv volt, hogy a Sátán a saját csapdájába esve járt pórul, hiszen nem számolt Krisztus halhatatlan isteni természetével.

A nyugati, latin nyelvű teológia nemcsak jobban megőrizte a római jogi nyelv logikáját, de a páli megigazulástanhoz közelebb is állt a büntetőjogi képrendszer. Tertullianus pl., aki maga ügyvéd is volt, következetesen használja a büntetőjog olyan kategóriáit, mint a bűn, büntetés, elégtétel (satisfactio).¹⁰ Ugyancsak a büntetőjogi szemléletre vall nála a bűnök súlyának megkülönböztetése is, amikor a halálos bűnökről (peccata mortalia) beszél. Ennek a megközelítésnek egyik erőssége, hogy a bűnnek, mint a természet megromlásának egyetemes hatásától megkülönbözteti a személyes felelősséget és a számon kérést. Ez az isteni büntetésre utaló szemléletmód majd a gótika utolsó ítélet ábrázolásaiban csúcsosodik ki, de utalhatunk Celanoi Tamás *Dies irae* kezdetű himnuszára, sőt Dante Trilógiájának *Pokol* leírására is. A függőségnek ez a bizonytalansága és félelme határozza meg a középkori kegyességet, és egyben magyarázza is az egyház oldó és kötő hatalmának megnövekedését.

A kora középkorban azonban a büntető szemlélettel párhuzamosan érvényesül az ún. *Christus Victor* modell is, amely Krisztus halálát a bűn és Sátán felett aratott győzelem felől értelmezi.¹¹ A kozmikus, háborús képek kétségkívül nemcsak az apokaliptika nyelvezetét határozzák meg, hanem átszövik mind az Ó-, mind az Újszövetség képrendszerét, és a szoteriológia egyik kifejezőmódját is alkotják.¹² Pálnál ez kiegészül még a római hadvezérek bevonulási metaforájával is (Kol 2,15). Ez a beszédmód kétségtelenül közelebb áll az evangélium szemléletmódjához, mivel ez nem fenyegető, hanem azt az örömhírt szólaltatja meg, hogy Krisztus váltsága a sátáni erők hatalmából történt megszabadítás. Ez a gondolat egyébként markánsan jelenik meg a Heidelbergi Káté 1. kérdés-feleletében is: „*Engem az ördögnek minden hatalmától megszabadított.*” A *Christus Victor* modell, amely Krisztus hatalmát hangsúlyozza, majd a két világháború közti protestáns teológiában éled fel újra, elsősorban Gustav Aulén azonos című könyve nyomán,¹³ de ide sorolhatjuk Oscar Cullmann angelológiai államtanát is. A fejedelemségek, hatalmak és erők felett is uralkodó Krisztus képe ugyanis többet mond, mint a Sátán felett aratott győzelem,¹⁴ és igen közel áll a kálvinizmus krisztológiai általános kegyelemértelmezéséhez, amely a kultúrát, politikát és gazdaságot is Krisztus királyi uralma alatt látja.

Amíg azonban a *Christus Victor* értelmezésének a világi hatalomra vonatkoztatott torzulását is látnunk kell a keleti cezáropapizmus Christus Pantokrátorra épülő gondolatában, addig a nyugati teológia inkább megmaradt ennek a vigasztaló, lelkigondozói jelentése mellett. Augustinus pl. a pogány asztrológia keresztyének között is népszerű babonás használata ellenében hivatkozott Krisztusnak a természet felett is Úr voltára.¹⁵ Egy mennybemenetel ünnepi prédikációjában pedig szellemesen hasonlítja össze az ordító oroszlánként szertejáró Sántát a nála is erősebb Júda oroszlánjával, aki emberfiaként szenvedte el a halált, hogy általa bekövetkezzék a „halálnak halála”.¹⁶ Ugyanakkor Augustinusnál jelenik meg markánsan a nyugati *iustificatio* terminológiája is kegyelem- és predestinációtanának összefüggésében. A hangsúly nála az ingyenes kegyelmi megváltáson van, amelyben a meritumnak nem lehet jelentősége. Isten igazságosságát viszont éppen a kegyelem szabadságában látta, azaz az nem szűnik meg akkor sem, ha egyesektől ő megvonja kegyelmét.¹⁷ Ezzel viszont akaratlanul is abba az irányba állította át a váltót, amely a *iustitia Dei* genitivus subjectivusként is értelmezte. Isten saját igazságossága ezáltal a teodícea irányába mozdult el: Istennek minden tette – kegyelme éppúgy, mint haragja – igazságos.

A *iustitia Dei* megigazító igazságként történő értelmezése majd egyértelműen Anselmus satisfactio elméletében jelenik meg, amelyet *Cur Deus homo?* című írásában fejtett ki. Ez a mű 1098-ban jelent meg és Anselmus többi művéhez hasonlóan magán hordozza az apologetika racionális érvelésének stílusjegyeit. Anselmus nem csupán Isten létének intellektuális ontológiai bizonyítását tartja szükségszerűnek, hanem hasonló logikával érvel a Szentháromság, a lélek halhatatlansága, az inkarnáció és a megváltás szükségszerűsége mellett is.¹⁸ A mű praefatio-ja szerint a megírást még canterburyi érseksége idején kezdte el, de csak eltávolítása után, Capua-ban fejezte be. Anselmus az írásnak kettős célt jelöl meg: az első könyvben a hitetlenek számára kívánja megválaszolni a *Cur Deus homo?* kérdést: *prior quidem infidelium Christianam fidem quia rationi putant illam repugnare respicientium continet objectiones, azaz az elsődleges ok, hogy a hitetlenek ellenvetéseit visszautasítsuk, akik ezt a józan észnek*

ellentmondónak gondolják, továbbá a második könyvet azért írja, hogy abban a hívők válaszai hangozzanak el: *et fidelium responsiones*.¹⁹ A hitetlenekre történő utalás jelzi, hogy a keresztyén teológia korábbi homogén belterjessége megváltozott, és ez egyaránt jelentheti az európai népek közötti missziót, de az iszlám világgal való intenzív találkozást is. A *ratio* előtérbe kerülése a Karoling korszakban²⁰ talán összefüggésbe hozható az európai keresztyén kultúra hátrányos helyzetének felismerésével, amelyet először a kolostori skolasztika, majd később az universitas próbált meg korrigálni. Ebben az összefüggésben az értelmet kereső hit apologetikus vonásai is más fénybe kerülnek. Az a feltételezés, hogy a zsidóság lenne a vitapartner, kevésbé valószínű, bár a mű egyes részletei nyomán többen erre következtetnek.²¹

A megváltás értelmezésében pedig mi lehetne más logikai legkisebb közös többszörös hívők és hitetlenek közt, mint Isten igazságossága. A párbeszédes formájú műben Boso kérdései jelzik a nem is annyira a hitetlenek érveit, hanem inkább a keresőkét és kételkedőket, akik racionális és biztos válaszokra várnak. Anselmus válaszai a *credo ut intelligam* szellemében azt az alázatot is tükrözik, hogy a kérdések magasabbak annál, hogy erre a természetes értelem képes lenne felelni. Ezért feleletei gyakran a *timeo*–félelek szóval kezdődnek. Ez a témára vezető óvatosság ugyanakkor a kérdező magabiztosságát is megingatja. A megváltás értelmezésénél titkok felett járunk, ahol az embert mindig fenyegeti az a veszély, hogy rossz festő módjára eltorzított képet fessen tárgyáról (*ego soleo indignari pravis pictoribus*).

A megváltásról alkotott helyes képet lényegében a Heidelbergi Káté gondolatmenetének megfelelően látjuk. Isten az embert eredendő szentségben és igazságban teremtette. Ez magában foglalta az Isten akaratának való engedelmességet is. Augustinus óta él a nyugati teológiában az a meggyőződés, hogy az embert Isten a maga dicsőségére teremtette, így életének végső célja is, hogy neki engedelmeskedve, „vele örökké tartó boldogságban éljen”.

A bűnesetben az ember engedetlené vált, így az engedetlen angyalok sorsára jutott. (Anselmus egyébként a középkori sátnológiai követi: az angyalok egy része még a világ teremtése előtt fellázadt Isten ellen. A megváltás is ebből a bukott állapotból való felemeltetés, de csak az ember számára.²¹ Mivel nem Isten-angyal halt meg a kereszten, hanem az istenember, ezért a démoni lelkek üdvözülését e logika alapján ki kell zárunk.²² Isten igazsága elégtételt kíván. Az ember az ő dicsőségét rabolta meg, ezért egy büntelen embernek kell eleget tennie. Anselmus számára Isten az a monarcha, akinek feltétlen tekintélye sérült meg. Ezért, bár a bűnre használja az adósság magánjogi kategóriáját, az érvelés mégis inkább a büntetőjog talaján mozog, minthogy az adósság nem jóhiszemű kölcsön útján keletkezett, hanem durva törvénysértés által. Az inkarnációban a Fiú a mi testünket vette fel, így az ő emberi természetének szenvedése és halála lehetett az egyedüli elégtétel. Krisztus mint Isten volt erre képes, de mint ember vihette végbe az elégtételt. Anselmus azzal korrigálja a korábbi magánjogi érvelést, miszerint a Sátánnak tartozott Krisztus az elégtétellel, hogy Krisztus és a Sátán közt nem volt semmiféle szerződés.²⁴

A további érvelés Krisztus áldozata mellett arról szól, hogy Krisztusnak magának nem volt szüksége áldozata érdemére, hiszen minden az övé, ezért lehet az a mi bűneinkért helyettes elégtétel. Anselmus ugyan még nem használja a „beszámítás–imputatio”

fogalmát, de érvelése indirekt módon ebbe az irányba mutat. Igen sajátos azonban, hogy amíg szerepelnek nála az olyan fogalmak, mint Isten igazsága, vagy az igaz/*iustus* fogalmak, addig szinte teljesen hiányzik a páli *iustificatio* terminológia, amely majd a reformációban lesz hangsúlyos. Mindez arra mutat, hogy Anselmus számára nem az ember megigazítása, hanem Isten igazsága áll a középpontban. Iustitia mérlegének kozmikus egyensúlya így fontosabbnak tűnhet, mint az ember megszabadítására vonatkozó evangéliumi örömhír. E büntetőjogi modell további gyengeségének kell tekintenünk, hogy csaknem teljesen mellőzi a bibliai, kultuszi beszédmódot, amely mégiscsak elsődleges kifejezési módja a szotériának. Általánosságban megállapítható az is, hogy a bibliai textuáriumra történő hivatkozás nem igazán erőssége Anselmus érvrendszerének.

Ez a gondolkodás és érvelési mód viszont tökéletesen beleillett Anselmus korába: a népvándorlások kaotikus viszonyainak lecsendesedésébe, Európa rend utáni vágyakozásába és a keresztyén monarchiák isteni igazság és jogrend alapján történő megszilárdulásába.²⁵ A Karoling-korszak egy időre stabilitást jelentett, de ezt követően különböző politikai érdekcsoportok hatalmi harca kezdődött, így a 11. század végére – különösen Franciaországban – mindenki a békét és jogbiztonságot várta. Erre egyedüli alapot csak a római jog reneszánsza és érvényesülése adhatott. Másfelől a feudális agrártermelés megerősödése a kereskedelmet és a városiasodást is fellendítette, így vele együtt járt a római kereskedelmi jog megélénkülése is. Ebben a politikai és gazdasági háttérben érthető, hogy Anselmus Istene a rend, a kiszámíthatóság és megbízhatóság Istene.²⁶

Azáltal, hogy Isten nemcsak igazságosan cselekszik, de természete szerint is igazságos, kizárta azokat a további voluntarista magyarázatokat is a megváltástánból, amelyek azt feszegették, hogy Isten akarhatta volna-e más módon az ember megváltását. A voluntarista intellektualizmus szerint, mivel Isten felette áll a törvénynek, ezért felette áll az igazságos vagy nem igazságos kategóriáknak is. Anselmus válasza szerint viszont a bűn semmiképpen nem férhet össze Isten természetével, ezért nincs más mód a legyőzésére, mint saját igazságának alkalmazása.²⁷

Anselmus beszédmódjának az erőssége tehát abban mutatkozik meg, hogy az általa használt teológiai terminológia párhuzamba hozható a világi élet és rend kifejezéseivel. A *iustitia Dei* ezáltal örök mérceként felette áll a *veritas és iustitia* változó emberi normáinak. Minden negatív tapasztalattal ellentétben van a földön igazság. Erre az összefüggésre majd a legújabb teológia felismerései kapcsán vissza kell térnünk, ugyanis az igazság és megigazulás, a Recht és a Rechtfertigung, ha megkülönböztethetőek is, van köztük egymáshoz.

Anselmus modelljével szemben természetesen többféle kritika is megfogalmazható. Krisztológiai szempontból kifogásolható, hogy nem egészen világos annak a különbségnek a hangsúlyozása, amely Isten természete és Jézus között van. Jóllehet tisztában van a kalcedóni dogma hyposztatikus egységével, az általa a két természetre használt hasonlat félrevezető is. Ő ugyanis a férfi és női természet különbségével próbálja érthetővé tenni, hogy az emberség két természetben is létezhet.²⁸ Ezt az érvelést ma már csak a genderproblémák miatt is óvatosan kell használnunk.

Kifogásolható továbbá a bűn, megfizetés, elégtétel fogalmak személytelensége, mintha a bűn valami személytől független, objektív valóság lenne. Itt azonban mentesül felhozhatjuk a teológiai metaforák és szimbólumok korlátait. Itt mutatkozik meg

leginkább, hogy a szotériológiában nem lehet csupán egyetlen beszédmód kizárólagosságára építeni. Hiszen Isten nemcsak bíró, király, hanem Atya is, ezért ezek a képek csak komplementáris módon alkalmazhatók a kibeszélhetetlen titok egy-egy vonásának érzékeltetésére.

A jogi beszédmódnak ezt az egyoldalúságát érzékeltette már a félig-meddig kortárs teológus, Pierre Abélard is (1079–1142). Abélard szotériológiájának nem az isteni igazságosság a kiindulópontja, hanem a szeretet. Szerinte Krisztus áldozatában Isten szeretete lett nyilvánvalóvá, amely azután az emberben is felébreszti a szeretetet. Ez egyúttal azt a szabadságot is jelenti, hogy az ember félelem nélkül fogja szolgálni Istent.²⁹ Jóllehet őt Anselmus egyik legkorábbi kritikusaként szokás számon tartani, ma már inkább az őt kiegészítő és korrigáló gondolkodót látjuk benne.³⁰ Számára a megváltás nem satisfactio, hanem *reconciliatio*, amelyet ő *placatio-nak/ kiengesztelődésnek* is nevez. Ebben a modellben már jobban érvényesül a szubjektivitás és individualitás is.³¹ Abélard ún. példa modellje némiképp kapcsolatba hozható szabadabb gondolkodásával és viharos életvitelével is, ám hiba lenne csupán mindent erre visszavezetni.³² Abélardnál, szemben Anselmussal, az áldozati terminológia nagyobb szerepet játszik. Vele egybehangzóan ezt a bűnért való elégtételként is értelmezi, ám a hangsúly itt azon van, hogy Isten szeretetének nagyságát mi a kereszten láthatjuk.

Abélard gondolatmenete közelebb áll a jánosi teológiához, viszont Anselmus érvrendszere jobban beleillett a középkor bűnbánati fegyelem gyakorlatába. Abélard modellje viszont a modern protestáns teológia kiengesztelődésánál élte fel újra és napjainkban is virágzik.

A késő középkorban a *via moderna* és az *új ágostoni iskola* a iustitia Dei-t az ún. *pactum* teológia megigazulástana értelmében kezdte használni. Ez a szinergista megigazulástan a franciskánus iskolában alakult ki, főképp William Occam (1285–1347) és Gabriel Biel (1420–1495) tanítása nyomán. Ez egyszerűen abban a maga korában közkedvelt mondanásban foglalható össze, hogy „Isten nem vonja meg kegyelmét attól, aki előbb kész megtenni azt, amire képes”. Isten tehát szabad kegyelméből (*ex sua liberalitate*) elfogadja azt a készséget, amely az emberben van (*quod in se est*), majd ennek nyomán belénk árasztja megigazító kegyelmét.³³ Ez az elfogadás lenne valójában Istennek az előzetes kegyelme, a *gratia praeveniens* – bár maga ez a kifejezés inkább majd csak a Tridentinumban jelenik meg.

Kimutatható, hogy a korai Luther teológiáját is alapvetően ez a gondolatmenet befolyásolta, majd 1513–14-ben az első radikálisnak nevezhető változás ott látható nála, hogy a *pactum* alapjának a hitnek azt az alázatát tekintette (*humilitas fidei*), amelyben az ember elismeri Isten előtt a teljes alkalmatlanságát.³⁴ Luther belső vívódásának és kegyelmes Isten keresésének ez már olyan állomása, amelyben a *quod in se* tartalma alapvetően megváltozik, és ezt a kegyelemre szorultság felismerésében látja. A *pactum*teológiával való szakítása majd csak 1515–16-ban, a Római levél magyarázatával következik be. Addig ugyanis az embert a *pactum* aktív szereplőjének tekintette, még ha az a bűnbánatban nyilvánul is meg. A Római levél nyomán világosodik meg véglegesen számára, hogy Isten igazsága nem abban szemlélhető, hogy ő önmagában igazságos, hanem hogy az istentelent megigazítja. Ennek nincsenek emberi feltételei, ez kizárólag ajándék (*sola gratia*), és ez kizárólag Krisztus keresztyén lett nyilvánvalóvá.³⁵ A döntő hangsúlyeltolód-

dást Anselmushoz képest így megfogalmazhatjuk abban, hogy a *theologia incarnationis* helyére egyértelműen a *theologia crucis* került. Isten igazságossága nem a mienk, hanem *iustitia aliena*. A *per solam fidem* sem csupán a hívést jelenti, mintegy a megigazulás szubjektív oldalaként, hanem a fides Christi-t, a Krisztus áldozatába kapaszkodó hitet. Tudjuk, Barth az *Evangelium és törvény* című traktátusában merészen odáig is elmegy, hogy a Gal 2,20-ban szereplő *pistis tu hūlyu tu theu* kifejezést genitivus subjectivusként érti: Krisztus az, aki igazán hisz és mi az ő hitéből élünk.

Ismeretes, hogy a forenzikus megigazulást a 16. század óta párhuzamosan kíséri az etikai kérdés: „Nem nevel-e ez a tanítás könnyelmű és elvetemült embereket?”³⁶ Vagy amint Dietrich Bonhoeffer fogalmazza a 20. században: az ingyen kegyelemből nem lesz-e olcsó kegyelem.³⁷ A protestáns teológia erre a kérdésre mindig egyértelmű választ adott, amikor – főképp a kálvini teológiában – szorosan a megigazuláshoz kapcsolta a megszentelődést és a kereszthordozásnak a Krisztusra át nem hárítható súlyát.

A *Tridentinum* megigazulástana – amelyet a zsinat 1546 júniusában tárgyalta – három korabeli iskola tanításának integrációjaként jött létre, természetesen a reformatori solus-sola particula exclusivák ellenében. Ezek: a franciskánus új ágostoni iskola, a tomista és a scotista örökség.³⁸ Eredménye összefoglalható abban, hogy a megigazulást egy folyamatnak tekintve az *újjászületés* fogalma alá rendezte. Ebben részben újra hangsúlyt kapott a via moderna már ismertetett magyarázata a megigazítást megelőző isteni tettről, éppúgy, mint újjászületett élet már Istennek tetsző következményei. Tridentinum novuma tehát abban volt, hogy szintézisbe hozta Isten Krisztusban megigazító tettét a pactumteológiával. Krisztus igazsága eszerint nem idegen igazságként tulajdoníthat nekünk, hanem de facto létre is hozza a *habitus divinae gratiae*-t. A terminológiai problémákat később részben sikerült áthidalnia a 2000-ben Augsburgban aláírt római katolikus-lutheránus Közös Nyilatkozatnak, amelynek egyik legsajátosabb vonása, hogy a római katolikus teológia feloldotta a solus-sola formulákkal szembeni korábbi averzióját.³⁹

Anselmus relevanciájáról a református teológiára nézve a Heidelbergi Káté kapcsán már szót ejtettünk. Itt újra ki kell emelnünk azt a sajátosságot, hogy bár a megigazulástan szoros kapcsolatban áll a satisfactio elmélettel, a káté mégsem egy fejezetben tárgyalja a kettőt. A megváltó és a megváltás elvi tisztázásánál az anselmusi érvek szinte szó szerint hangzanak a 12. kérdés-felelettel kezdve, ez azonban csupán elvi megalapozása az ordo salutisnak és a háládatosságról szóló résznek. Talán megengedhető egy olyan megkülönböztetés is, hogy ez inkább a krisztológiai alapvetéshez tartozik és nem a szotériológiához. Anselmus inkább annak a kérdésnek megválaszolásához nyújtott segítséget, hogy kicsoda az a szabadító, akit Isten megváltásunkra küldött, míg a szotériológiai rész azt taglalja, mit jelent ránk nézve a megváltás. A megkülönböztetés azonban pusztán pedagógiai jellegű, hiszen krisztológiáról és szotériológiáról egymástól függetlenül beszélni értelmetlen lenne.

A büntető helyettes elégtétel a protestáns teológiában különösen a felvilágosodás utáni törvény és bűn értelmezés miatt vált újra aktuálissá. Ha a bűnt csupán a moralitás és a jog felől értelmezzük, akkor az nem több, mint a változó, ám éppen aktuálisan érvényben levő normák megszegése. A normáknak és a bűnnek ezt a szociológiai megközelítését a 20. században tovább árnyalja még a mélylélektan felől érkező kihívás, amely a keleti teológia felé mutatva, a bűnt a betegséggel kapcsolja össze.⁴⁰ Jól látható ez abban

a társadalmi szemléletváltozásban, amely pl. a korábbi függőségekre ma inkább orvosi terminológiát használ, és szenvedélybetegségről beszél. A bűn–bűnbocsánat–gyógyulás séma kétségtelenül jogos korrektívuma a bűn–büntetés kizárólagos jogi szemléletének.⁴¹ Teológiai szempontból azonban azt a veszélyt hordozza, hogy a bűnkérdés kezelése lehetséges kizárólag horizontális síkon is. A bibliai szemlélet azonban az embertárs és a teremtet világ rendje ellen elkövetett bűnt is Isten elleni vétkeknek látja.

A 20. század ún. igeteológusai éppen e vertikális dimenzió védelmében ragaszkodtak az anselmusi örökséghez. Barth pl. Anselmus szellemében beszél arról a bíróról, aki az ítéletben az ember helyére áll.⁴² Ugyanakkor óv attól is, hogy az anselmusi sémát egyeduralkodóvá tegyék, mivel az Isten haragjának való elégtételt az Újszövetség szellemétől idegen gondolatnak tartja.⁴³

Brunner – Anselmus és Abélard gondolatmenetét egységbe foglalva – viszont úgy beszél Isten bűn ellen való haragjáról, mint amely az ő személyességének és szeretetének a kifejezőmódja. Megbántani igazán azt lehet, aki szeret.⁴⁴ A kereszten egyszerre látjuk a bűn súlyát, amelyet az ember a maga erejéből sem megoldani, sem eltüntetni nem tud a világból, és Istennek az áldozatban megmutakozó szeretetét. Az igeteológia dialektikus beszédmódjában az igazság és szeretet úgy tartozik össze, mint a hegedű két pont közé kifeszített húrja. Egyik pontját sem lehet a másik kedvéért fellazítani, hiszen így a bibliai üzenet csak fals hangon szólalna meg.

Paul Tillich szerint az *orgé tu theu* nem egyszerűen antropopathizmus, hanem az Isten és ember szeretetkapcsolatának autentikus kifejezése. Éppen a lét Istentől való elkülönülésének leírása. A szeretet és igazságosság ezért korrelatív fogalmak.⁴⁵ Tillich éppen a szeretet és igazság eme korrelációját értékeli Anselmus satisfactiotanában. „*Krisztus munkája teszi lehetővé Isten számára, hogy irgalmát igazságának sérelme nélkül juttassa érvényre.*”⁴⁶ Ez a szemlélet tekintettel van a bűnre és következményeire (*a létezési elidegenedés önpusztító következményei*)⁴⁷ éppúgy, mint azoknak meghaladására. A „helyettes szenvedés” Tillich szerint szerencsétlen fogalom a teológiában. Isten nem helyettesíti a szenvedést, hanem részt vesz abban úgy, hogy egyben át is formálja azt.⁴⁸

A reformátorok – mind Luther, mind Kálvin – megkülönböztették a megigazulást a *iustitia civilis*-től. Az első coram Deo történik, míg a második coram hominibus. Luther a két birodalomnak megfelelő megkülönböztetésben nagyobb hangsúlyt tett a szétválasztásra, hiszen a keresztyén ember Isten előtt csak úgy állhat meg, mint *simul iustus et peccator*, addig a civil életben lehet valaki az igazságszolgáltatás szereplője is, ahol a bűnt a polgári törvények szerint kell kezelnie. A nyugati jogrendben gyakorlatilag ez a kettősség érvényesült is. Amíg Európában volt halálbüntetés, a halálra ítéltnek is joga volt élni az isteni kegyelem jegyeivel, de ez nem változtatott a büntető törvénykönyv szerinti ítéleten. Ám, mint korábban említettük, a megigazulás bibliai igazságának van relevanciája horizontális síkon is, hasonlóan a bűnbocsánat és az ellenünk vétkezőknek való megbocsátás kapcsolatához.

A lutheri hagyományból Bonhoeffer példáját vehetjük, aki töredékesen maradt Etikájának végén foglalkozott az akkor már látható német összeomlás utáni politikai helyzettel. Bonhoeffer szerint a „Krisztustól elpártolt nyugat számára is” csak a Krisztusban kijelentett megigazulás jelentheti az igazságos közösségi újrakezdést.⁴⁹ Ám Bonhoeffer itt csak „közvetett” megigazulást lát lehetségesnek, vagyis az egyház hite általi megiga-

zulást. „Az egyház hitben megtapasztalja minden bűne bocsánatát és a kegyelem új kezdetét; a népek osztályrésze csak a vétek hegesedése” lehet. Mivel a népek életében megmarad a vétek következményeivel való kontinuitás, ezért Bonhoeffer eleve lemond arról, hogy lehetséges lenne a második világháború után teljesen igazságos politikai rendezés, legfeljebb csak halvány árnyéka annak, amit a Krisztusban való megbékélés jelent. Talán érezhető Bonhoeffer kettős megigazulás-értelmezésében a lutheri örökség, ám ezen túl is lép, amikor Európa jövőjét a krisztusi igazságosság módján látja csak reálisnak. Az összeomlás prófécijában kétségtelenül reálpolitikus volt, aki számolt Németország és a tengelyhatalmak háború utáni megbüntetésével, ám a hegesedés folyamatát valószínűleg gyorsabbnak és természetesebbnek gondolta, mint ahogyan az a hidegháborút is beleszámítva bekövetkezett. A büntető akciókról, a kollektív Krisztushoz térésről és a közös nyugati megigazulásról írott sorai pedig az Európai Unió számára folyamatosan feldolgozandó feladatot jelentenek.⁵⁰ Különösen annak tudatában kell ezt megállapítanunk, hogy Európa nyíltan nem kívánja vállalni keresztyén múltját, így a múltjának árnyoldalaival való szembenézés is csak felemás módon sikerülhet.

A református hagyományból a háborút katonaként túlélte és a berlini fal leomlását megért Jürgen Moltmann igazság-megigazulás modelljét vehetjük. Moltmann számára a megigazítás egy új kezdethez való jogot jelent.⁵¹ Ezt még gyakorlatiasabban az áldozatok és elkövetők együttélése perspektívájában is tárgyalja.⁵² Kiindulópontja, hogy az evangéliumok beszélnek „bűnösökről” – mind teológiai, mind szociológiai értelemben. Másrészt, a teológia egyetemes bűnösségről szóló tana szolidaritást teremt az emberi közösségben (nem az igazak beszélnek a bűnösökről), a megigazulás tana pedig a kegyelem optimizmusát kapcsolja be a bűn kérdés megoldásába. Ez Moltmann olvasatában annyit is jelent, hogy az elkövetők számára is létezik megigazulás. Ezt ábrázolja ki az ószövetségi engesztelő áldozati terminológia, amely a nyugati egyház hagyománya szerint Krisztus halálához, nem pedig feltámadásához kapcsolódik.

A világban azonban nemcsak elkövetők és áldozatok vannak, hanem rendszerek és rendszer jellegű bűnök is. Isten uralma éppen ezek megszüntetésében mutatkozik meg. Az igazságosság Isten országának egyik megnyilvánulása. Mind Bonhoeffernél, mind Moltmannnál azt láthatjuk tehát, hogy éppen az anselmusi örökség aktualitása értelmében beszélnek az isteni igazságosság és a földi igazság szoros kapcsolatáról. Ebben a beszédmódban az áldozat kultuszi és politikai terminológiája szerencsés módon kapcsolódik össze.

A későbbi teológiai diszkussziókban éppen az áldozatnak ez a kiengesztelő jellege szűnik meg. Ennek egyik magyarázata, hogy a megbékélés /*katalagé*/ a 2Kor 5,18–20 alapján egyoldalú értelmezést kap: Isten az, aki megbékélteti magát a világgal, tehát nem őt kell kiengesztelni. Amíg azonban Pálnál a megigazítás szövetségjogi aspektusa és a megbékélés összetartoznak,⁵³ addig az újabb értelmezésekben Abélard modellje győzedelmeskedik, amely Krisztus áldozatában csupán a szeretet megnyilvánulását és az emberi szenvedéssel való azonosulását látja. A büntető helyettes elégtétellel szemben mind a liberális, mind a feminista teológia számos logikai aggályt fogalmaz meg.

Egy nem egészen új keletű vád az etika felől azt veti fel, hogy erkölcsileg tarthatatlan egy ártatlan áldozat kivégzése a bűnt ténylegesen elkövető helyett.⁵⁴ Ez trinitárius szempontból is aggályos lehet, hiszen szembeállítjuk egymással a haragvó Atyát és a

szerető Fiút. Szerintük a büntető áldozati terminológia olyan szimbolikus beszédmód, amelyből nem következik az Atya Fiú elleni haragja. A feminista teológia még tovább megy, amikor a keresztyénségtől egyenesen idegennek tekinti a fia szenvedésében győnyörködő atya képét, mivel az igazság csak ezáltal állhat helyre.⁵⁵ A támadó és agresszív beszédmódtól idegenkedő modern világszemlélet ezért az áldozatot csak mint minden agresszió végét tudja értelmezni.

Az áldozati terminológiának társadalmi erőszakként történő értelmezését különösen a *reader-response* modern hermeneutikai elve teszi lehetővé. Ez ugyanis nem a szövegből, hanem az olvasóból indul ki, azaz az értelmező szubjektumból. Mivel mai világunknak változatlanul az agresszió az egyik legneuralgikusabb kérdése, így kézenfekvő, hogy ezen a szemüvegen keresztül olvassuk a bibliai kultuszi terminológiát is. Ám Jézus kereszthalálát pusztán az ártatlan vallási és politikai erőszak áldozataként értelmezni⁵⁶ túlzott leegyszerűsítése az újszövetségi *hylaszterion*-nak. Természetesen ezzel nem zárjuk ki, hogy a passiótörténet véres drámájában – mint erre legutóbb Mel Gibson filmje is utalt – hű tükrét látjuk az embernek az állatvilágtól is elütő „elaljasulására”. Kizárólagos teológiai pozícióként azonban ez teljesen szemben áll az Újszövetség szemléletével, amint erre már a bevezetésben a történelmi Jézus kutatás kapcsán említést tettünk. Krisztus nem ártatlanul esett áldozatul az emberi erőszaknak, hanem önmagát adta engesztelő áldozatul bűneinkért.

Kétségtelen, hogy az anselmusi büntetőjogi modell önmagában elégtelen mind a teljes bibliai istenkép, mind Krisztus váltsága teljességének leírására. Isten nemcsak igazságos bírő, de Atya is. Krisztus trinitárius szenvedése (J. Moltmann) pedig korrigálja a görög filozófia istenképét, amely szerint ő éppen azért lehet igazságos, mert apatikus. Ez a szemléletmód teljesen idegen a Biblia Istenétől, aki azért megbántható és bánkódó, mert szeret, és akinek feltékeny szeretetéből következik haragja is.

A *iustitia Dei* anselmusi-reformatori modelljének elhagyása viszont egybeesik a modern nyugati társadalom maternalizálódásával, amelyben a szeretet és igazságosság könnyen szembekerülnek egymással, amely csak jogokat ismer kötelességek nélkül. A teológiában sem kevesebbről van szó, mint az igazság és szeretet, az ítélet és kegyelem, a törvény és evangélium olyan dialektikus feszültségéről, amelyet önkényesen megszüntetnünk nem lehet, de amelynek feloldása abban a Krisztusban van, aki igazságul, szentségül és váltságul adatott nekünk.

JEGYZETEK

- 1 Leonard Goppelt, *Az Újszövetség teológiája II.* Budapest, 1992. 81. – 2 Alister E. McGrath, *The Christian Theology Reader*, Blackwell, Oxford, 2001. 385. – 3 Adversus Haereses IV.39.1. – 4 McGrath 174. – 5 Carl Andresen, *Handbuch der Dogmen und Theologie-Geschichte*, Vandenhoeck-Ruprecht, Göttingen, 1982. 123–124. – 6 Pásztori-Kupán István, *Követvén a szent atyákat, Az ógyház dogmatörténete 381-ig*, Kolozsvár, 2009. 67–68. – 7 I. m. 97. – 8 McGrath, 328. – 9 *A kappadókiai atyák*, Ókeresztény írók sorozat 6. (szerk. Vanyó László), Budapest, 1983. 539. – 10 Karlmann Beyschlag, *Grundriss der Dogmengeschichte*, Darmstadt, 1982. 190. – 11 Gregory A. Boyd, Christus Victor View, in: James Beilby and Paul R. Eddy (eds) *The Nature of the Atonement, Four Views*, Inter Varsity, Downers Grove, Ill. 2006. 23. – 12 I. m. 28. Róma 8,38;

13,1; 1Kor 2,6; 2,8; 15,24; Ef 1,21; 2,2; 3,10; 6,2; Kol 1,6. – **13** Gustav Aulén, *Christus Victor, An Historical Study of the Three Main Types of the Idea of the Atonement*, (Trsl. A. G. Herbert) Wipf and Stock, Eugene, Ore. 1931. – **14** *The Nature of the Atonement*, 32–33. – **15** Jack Rogers, Ross Mackenzie, Louis Weeks, *Case Studies in Christ and Salvation*, Westminster, Philadelphia, 1977. 46. – **16** I. m. 47. – **17** Vanyó László, *Bevezetés az ókeresztény kor dogmatörténetébe*, Szent István, Budapest, 1998. 524. – **18** John Kilcullen, *Cur Deus homo?* http://www.humanities.mq.edu.au/Ockam/Anselm_2.html – **19** Hans Zimmermann: Quellen zum Thema 'Schöpfung'....Anselm von Canterbury: Cur Deus homo? http://12koerbe.de/pan/curdeus_1.html – **20** Carl Andresen i. m. 534. – **21** John Kilcullen i. m. – **22** *Cur Deus homo* I.19. – **23** I. m. II.21. – **24** I. m. I.7. – **25** Dr. Abraham van de Beek, *Jesus Kyrios, Christology as Heart of Theology*, Meinema, Zoetermeer, 201. – **26** I. m. 202. – **27** Steven Baldner, St. Anselm on Divine and Human Justice, http://www.uqtr.ca/AE/Vol_7/Aes%justice/3-Baldner.html – **28** *Cur Deus homo?* II.8. Abraham van de Beek.209. – **29** McGrath 343. – **30** Carl Andresen, 574–575. – **31** Dr. Abraham van de Beek, 211. – **32** *Case Studies in Christ* 56–58. – **33** McGrath, 417–418. – **34** Alister E. McGrath, *Iustitia Dei, A History of the Christian Doctrine of Justification from 1500 to the Present Day, II*. Cambridge UP, 1991. 4–6. – **35** I. m. 7. – **36** *Heidelbergi Káté* 64. kf. – **37** Dietrich Bonhoeffer, *Követés*, Luther Kiadó, Budapest, 2007. 23. – **38** McGrath, *iustitia Dei*, 63–68. – **39** A szöveg magyarul olvasható: *Theol. Szemle* XLIII.(2000) 6. 369–373. – **40** D. M. Baillie, *God was in Christ*, New York, 1948. 162–163. – **41** Jürgen Moltmann, Isten megigazítása és egy új kezdethez való jogunk, *Theol. Szemle*, XLV. (2002) 2. 101. – **42** *KD.IV/1*. 59§.2. (Zürich 1960. 231.) – **43** I. m. 279. – **44** D. Emil Brunner, *Der Mittler*, Tübingen, 1930. 437–438. – **45** Paul Tillich, *Osiris*, Budapest, 1996. 228–31. – **46** I. m. 362. – **47** I. m. 363. – **48** I. m. 364. – **49** Dietrich Bonhoeffer, *Etika*, Budapest, 1983. 90–92. – **50** I. m. 92. – **51** Lásd 41. l.j. – **52** Jürgen Moltmann, Igazság az áldozatoknak és az elkövetőknek, Szűcs Ferenc (szerk.), *Teológia a reménység örömeiben*, Lux Budapest, 1999. 179–191. – **53** L. Goppelt i. m. 118. – **54** John Goldingay (ed) *Atonement Today*, SPCK, London, 1995. 68–69. – **55** I. m. 71. – **56** I. m. 18.

DR. PERES IMRE

A helyettes áldozat és bűnbocsánat bibliai teológiai implikációi

Bevezetés

Első látásra úgy tűnik, hogy a helyettes áldozat és a bűnbocsánat egyazon dologról szól. Lényegében igen. Van azonban valami, ami segíti ezt a kettőt némileg megkülönböztetni, illetve elválasztani egymástól. Ez pedig a *fokozat*, ahogy a kettő egymásra épül.

Ezért figyelmünket először a helyettes áldozat módozataira fordítjuk, majd részletesen szólunk a bűnbocsánat újszövetségi implikációjáról. Mivel azonban a bűnbocsánat nemcsak teológiai, hanem gyakorlati kategória is – ahogy ezt éppen most mintegy 20 évvel a rendszerváltás után érzékeljük –, szükségesnek tartom kifejezni a megbocsátás velejáróit is, mint a bűnbánat, a megtérés és a bűnvallás, valamint azt az érzékeny problémát is, amely a bűnbánat-bűnbocsánat manipulációjára vonatkozik, illetve a megbánhatatlan bűnök problémájára is (halálos bűn, a Szentlélek elleni bűn).

1. A bűn kategóriái

Az újszövetségi hamartológiának a lényege összefoglalható néhány rövid egyszerű pontban.

1. Elsősorban az, hogy *a bűn, mint valóság létezik*. Az nemcsak rontja vagy rongálja az ember életét, hanem egzisztenciálisan is tönkreteszi, sőt eszkatológiailag is pusztulásba, kárhozatba sodorja, távol Istentől.

2. Az ember *maga tehet arról*, hogy ebbe az állapotba került, nem ruházható a felelősség másra. Ezt Isten elleni lázadásával és engedetlenségével hozta magára. Ezért felelős állapotáért, és minden döntéséért, cselekedeteiért, amelyek determinált módon még távolabb hajtják őt Istentől.

3. Az embernek elhibázott, elrontott állapotáért-életviteléért *bűnhődnie kellene*. A bűn büntetést követel a fejére. Azonban a büntetés mértéke túl nagy, amit nem tud elviselni, „túlélni”. Pusztulásba/halálba taszítja őt. Kiválthatná magát, de túl nagy az ár, amit nem tud megfizetni megmentéséért.

4. *Az ember nem tud segíteni magán*, egyedül nem tudja magát kiszakítani a bűn fogságából. Önmagában tehetetlen, mert a szabadítás feladata nagyobb, minthogy ezt egyedül, önmagán segítve meg tudná oldani.

5. *Szüksége van segítségre* máshonnan, kívülről, de nem a másik embertől, aki ugyan olyan korlátozott és lehetőségeiben véges, mint mi vagyunk. A másik ember sem tud segíteni. Egymásnak nem tudunk megmentői, megváltói lenni.

6. Ezt a segítséget Isten oldotta meg, amikor *Jézust* küldte el. Kereszthalálával *helyettesen* vállalta magára a mi büntetésünket, hogy megszabadítson: kifizette bűnünk árát, a vádló iratát odaszegezte a keresztfára, és követelését ezzel megsemmisítette (Kol 2,14).

7. Egyúttal *új esélyt ad* nekünk az új életre, az új jövőre a vele való közösségben.

Ezt a folyamatot amolyan globális vagy *generális megoldásnak* mondhatjuk, amely egzisztenciálisan fogja át az ember egész életét – annak minden múltbeli és eszkatológiai dimenziójában.

Ezen kívül vagy inkább belül vannak olyan napi események, cselekedetek, dolgok, tervek, gondolatok vagy vágyak, amelyek „a napi élet porát hozzák ránk”: ezek a *napi élet bűnei*, amelyek úgyszintén egzisztenciálisan érintenek és úgyszintén megoldásra várnak. Ezek rendezésében azonban van esélyünk a megtisztulásra, mert már van kihez mennünk, aki megmos és megtisztít. Ugyanis „Aki megfürdött, annak csak arra van szüksége, hogy a lábát mossák meg, különben teljesen tiszta” (Jn 13,10). Ezt a napi lelki tisztálkodást (higiénét) hit által végezhetjük el, mert bizalmunk van ahhoz, aki elé járunk (Zsid 4,16).¹

Ilyen jellegű reményteljes életünknek az alapja az, hogy Jézus helyettes áldozat lett értünk.

2. A helyettes áldozat módozatai az Újszövetségen

Az ószövetségi áldozati kultusz teológiájából kiindulva az újszövetségi szerzők is úgy látják Jézus halálát, mint *helyettes áldozatot*. Ennek a teológiája az Újszövetségben több síkon halad.

2.1. Az evangéliumokban narratív módon olvashatunk a *történeti Jézus tényleges haláláról*, ahogy erről főleg a passiótörténetek nyilatkoznak. A leírások eléggé szarkasztikusak, és történeti adatokba, illetve korabeli körülményekbe ágyazva adják vissza Jézus elfogatását, megcsúfoltatását, elítélését és keresztre feszítését.² Többek között a Pilátus-féle kijelentés perdöntő bizonyíték Jézus ártatlanságára és a másokért való helyettes áldozatára nézve, amivel az apostoli egyház teológiájának amolyan alapkövét rakja le:³ „Nem találok benne semmiféle bűnt” (ἐγὼ οὐδεμίαν εὐρίσκω ἐν αὐτῷ αἰτίαν: Jn 18,38). A görög αἰτία szinte mindig jogi értelemben használatos, és hozzátartozott a görög-római világ bírósági perügyeihez.⁴ Lényegében ezt jelenti: ok, vád, indíték. Az újszövetségi szóhasználatban sem veszíti el ezt a jogi jelleget, csak vallási szférába kerül, ezért ott „*bűn*” vagy „*vétek*” értelmében szerepel. Tudjuk, hogy Jézus ellen végül találtak álokat, hamis (politikai!) indítékot a vádemelésre, ami a kereszten is feliratként szerepelt.⁵ Ahogy említettük, éppen Pilátus, a jog és hatalom legfőbb képviselője mondja ki Jézus ártatlanságát, és a halálra való okot hamisnak minősíti, amikor kimondja: „Én nem találok bűnösnek” (Jn 19,6). Ha Jézusnak mégis meg kell halnia ártatlanként ok vagy saját bűne nélkül, akkor nem önmagáért vagy önmaga miatt hal meg, hanem *másokért*. Ez implicite *helyettes halál*, az apostoli egyház felől nézve. Ez már teológiai értelmezése Jézus halálának. Értéke azonban releváns.

2.2. Jézus helyettes áldozatával összefügg az ő szimbolikus bárányszerepe. A bárány (ἀμνός: ApCsel 8,37) vagy Isten báránya (ὁ ἀμνός τοῦ θεοῦ: Jn 1,36) a leggyakrabban ószövetségi áldozati állatra utal,⁶ amelynek a próféták teológiájában már helyettes áldozati szerepe lett:⁷ vagy a nép szenvedésére vagy egy kiemelt egyén szenvedésére és helyettes halálára vonatkozhat (Ézs 53).⁸ Az úgymond „teológiai bárány” jelképezi az ártatlanságot, a szelidséget és védtelenséget (engedelmességet), a helyettes halált, és a bűnök elégtételét vére által (a bűnök elhordozását: Jn 1,29).⁹ Az apostoli egyház ezt a két motívumot összevonta, és egyértelműen Jézusra alkalmazta,¹⁰ mint a szelidség, engedelmesség és ártatlanság szimbólumát. Csupán a Jelenések könyvének fő teológusa és egyháza – üldözött helyzetükből kifolyólag, érthetően – a Bárányt nemcsak emlékeiben (volt begyógyult sebeiben) azonosítja a prófétai báránnyal, hanem sokkal inkább „fegyveres báránynak”, azaz harcias és győzedelmeskedő Bárány-Krisztusnak mutatja be, mivel abban a korban már nemcsak helyettes áldozati állat a bárány az egyház számára, hanem olyan vezető, aki legyőzi a gonosz hatalmakat, a Sátánt és csatlósait, hogy a végidőben várható győzelmet az egyházat tipró démonikus hatalmakkal szemben az egyház számára kivívhassa. Így az apokaliptikus teológiában az úgymond szelíd áldozati Bárányt (ἀρνίον: Jel 5,6.8.12; 6,1.16; 7,9; 21,9.14.22.27; 22,1.3) harcias fegyverzetbe öltöztetik, és hirtelen apokaliptikus lovas lesz belőle (Jel 6,2).¹¹ Ez a teológiai felfogás – apokaliptikus nyelvezetbe és szimbólumokba öltöztetve – talán azért is érvényesül az üldözött jánosi egyházban, hogy Jézus helyettes áldozatával nemcsak megbékélést szerezzen egyházának, hanem mert meg is kell védenie veszélybe kerülő egyházát, ugyanakkor ezzel együtt

saját váltságművét is, mivel a gonosz hatalmak még egyszer szembefordulnak vele, hogy hátha visszafordíthatják a gólgotai kereszten rájuk mért vereséget. Ide utalnak a (leg) korábbi apostoli gondolatok is Krisztus ideiglenes uralmáról és az utolsó összecsapásról, amikor a gonosz hatalmak sorsa végleg eldőlt. Eszerint tehát Krisztus helyettes áldozata érvényes, de a véglegesítés még hátravan.

2.3. Az egyik legklasszikusabb hely erre a Róm 3,24–26:¹² „Ezért Isten ingyen igazítja meg őket kegyelméből, miután megváltotta őket a Krisztus Jézus által. Mert az Isten őt rendelte engesztelő áldozatul azoknak, akik az ő véreben hisznek, hogy igazságát megmutassa. Isten ugyanis az előbb elkövetett bűnöket elnézte türelme idején, hogy e mostani időben mutassa meg igazságát: mert ahogyan ő igaz, igazzá teszi azt is, aki Jézusban hisz.” Néhány fontos bűnázldozati teológiai közlés van benne. Egyrészt Pál apostol¹³ olyan *engesztelő áldozatról* beszél (ἱλαστήριον), amely az ószövetségi gyakorlat szerint helyettesen halt meg az áldozókért, és engesztelést/megbékélést szerzett nekik Isten előtt.¹⁴ Az engesztelés egyúttal *megváltásnak* van minősítve (ἀπολύτρωσις), ami eredetileg főleg *feloldozást* jelentett, vagyis szabadulást a bűntől.¹⁵ Isten megváltói tette *kegyelmi cselekedet* (τῇ αὐτοῦ χάριτι), és a megváltottnak *ingyen* (δωρεάν; δωρεά: ingyenes ajándék) adja: mögötte Isten lehajló szeretete áll. Isten áldozatának *visszaható ereje* is van: a korábban elkövetett bűnöket is megbocsátja: διὰ τὴν πάρεσιν τῶν προγεγονότων ἁμαρτημάτων (προγεγονότων; προγίνομαι: korábban történt). Mivel Isten igaz (δίκαιος), *megigazítja* (δικαιοῶ) azokat is, akiknek a megbocsátást adja. Isten oldaláról minden kész lett. Ez óriási felismerést ad főleg Pál apostolnak,¹⁶ amire ő nagy teológiai argumentációit helyezi. Ennek azonban van egy komoly feltétele: csak azokra vonatkozik, akik Jézusban és az ő véreben hisznek: διὰ πίστεως ἐν τῷ αὐτοῦ αἵματι, és: ἐκ πίστεως Ἰησοῦ. A participáció vagy recepció tehát ahhoz kötődik, hogy az, akinek érdekében a helyettes áldozat megtörtént, azt hittal ténylegesen el is fogadja. A legnagyobb szerepben tehát a hit (πίστις) áll. Ezért az apostoli teológiában a helyettes áldozat, a bűnbocsánat vagy a megigazulás *csakis hit által* lehetséges.¹⁷

2.4. A hitben való elfogadáshoz szorosan hozzátartozik a további apostoli kategória, a καταλλαγή (kiegyenlítés, megbékélés). Sajátosan páli kifejezés ez. Olyan teológiai kategóriát jelent, amelyben az embernek megint csak nincs aktív szerepe, mert Isten kegyelmi tettéről van szó, aki megbékéltette magát a világgal. Csak elfogadni (λαμβάνω) lehet ezt a megbékélést, hogy aztán maga a megajándékozott is tovább árassza azt a világban: „Sőt ezenkívül még dicsekszünk is az Istennel a mi Urunk Jézus Krisztus által, aki által részesültünk a megbékélés ajándékában.” (Róm 5,11). „Hiszen ha elvettetésük a világ megbékélését szolgálta, mi mást jelentene befogadtatásuk, mint életet a halálból?” (Róm 11,15). „Ezért ha valaki Krisztusban van, új teremtés az: a régi elmúlt, és íme: új jött létre. Mindez pedig Istentől van, aki megbékéltetett minket önmagával Krisztus által, és nekünk adta a békéltetés szolgálatát. Isten ugyanis Krisztusban megbékéltette a világot önmagával, úgyhogy nem tulajdonította nekik vétkeiket, és reánk bízta a békéltetés igéjét” (2Kor 5,17–19). Az apostoli kijelentésben itt már erőteljesen kap hangsúlyt egyfajta kötelesség vagy küldetés, amit Isten ránk bízott (δόντος ἡμῖν: nekünk adta), amivel a megbékélés szolgálatát kell végezni az egyházban egymás között és a világban: διακονία τῆς καταλλαγῆς. Ezzel az apostol meghatározza az egyház és a teológia lényeges küldetését, létének sajátos értelmét is.

2.5. Az apostoli egyházban nagyon fontos szerepet töltött be a helyettes áldozat teológiájában az ún. *úrvacsorai tradíció*, amelyben hatványozottan előtérbe kerül a *ὑπέρ* formula:¹⁸ *ὑπέρ ὑμῶν* vagy *ὑπέρ πολλῶν*. Ennek egyik variációja lehet a *περί* prepozíció is (Mt 26,28), mint pl. *περί ἁμαρτίας* (Róm 8,3).¹⁹ Úgy tudjuk, hogy ez az egyik legrégebbi forrás, ahol mind az apostoli, mind az evangéliumi hagyomány egyértelműen helyettes áldozatot lát Jézus halálában, ahogy az valószínűleg az Ézs 53-ban fogalmazódott meg,²⁰ ahogy erről az 1Kor 15,3 (vö. Gal 1,4 is) is nyilatkozik: Jézus meghalt az Írások szerint. Ehhez társult még az *új szövetség* (Jer 38,31) gondolata, amely Jézus vérének köszönhetően létre jött Isten és ember között. Ez pedig már az üdvtörténetnek – úgymond – közös közepét adja nekünk. Ebbe belépve és ezt elfogadva a megkegyelmezettnek ez eredményezi az új létet (új teremtetést), az eszkatológiai valóságot (2Kor 5,17), ami megint csak Jézus személyével, de már nemcsak halálával, hanem feltámadásával is függ össze, és teljesedik ki.

2.6. Az apostoli egyház teológiájában a leggyakrabban Jézus helyettes áldozatát és a megbocsátást vagy életközvetítést a *διὰ* (+ gen.) vagy az *ἐν* (+ dat.) formulával adja vissza, vagyis pl.: Jézus Krisztus által (*ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ*). Ez már teológiailag feldolgozott szemlélet, amolyan leszűrt szoteriológiai igazság, amely már szilárd hitvallási hangsúlyval rendelkezik, és komoly eszkatológiai töltetet hordoz.²¹

3. A bűnbocsánat kifejezési formái: filológiai és teológiai implikációk

A helyettes áldozattal természetesen összefügg a megbocsátás is. Az újszövetségi teológia szemszögéből a bűnbocsánat, illetve általában a megbocsátás *több módozatban* fejeződik ki. Egyrészt közvetlenül, mint megbocsátás szerepel, máskor pedig az újszövetségi írók segédigékkel, hasonlatokkal fejezik ki Istennek ugyanezt a kegyelmi cselekedetét, vagyis a megszerzett, ajándékozott vagy adandó bűnbocsánat valóságát. Bár az ún. primer és szekunder kifejezéseknek egyforma relevanciája van, jó ezt külön-külön látni és elemezni.

3.1. Primer kifejezések

3.1.1. Az evangéliumi hagyományban az egyik jellegzetes kifejezés a megbocsátásra az *ἀπολύειν* (Lk 6,37: *ἀπολύετε, καὶ ἀπολυθήσεσθε*). Ez eredetileg a kultikus tisztulási rituálé szótárából származik. Elsődlegesen a *megtisztulást* jelentette, és aztán annak átvitt értelme lett: elengedés, megszabadulás (a kultikus tisztátalanságtól, a bűntől), *megbocsátás* (a másik ember hibáinak, vétkeinek a megbocsátása, elengedése). Isten oldaláról ez a maximális irgalmasság gyakorlása. Wolfgang Wiefel szerint: göttliche Amnestie,²² amely arra kötelez, hogy a megbocsátásban részesülők maguk is a megbocsátást gyakorolják mások iránt.²³ Ortensio da Spinetoli ehhez hozzáfűzi: „A bíró arra törekszik, hogy ítéletet hozzon, az Atya azonban, és így a keresztyén is arra, hogy teljes feloldozást adjon. A szöveg a támadásoknak, az igazságtalanságoknak, az üldözéseknek, a gyűlöletnek és a rablásoknak kiszolgáltatott keresztényhez szól, akit nyilvánvaló vádakkal illetnek, jöllehet ezeket nem hirdetik ki. Az evangélium még ezekben az esetekben is azt kéri tőle, hogy szeretettel, jószággal és áldással válaszoljon. Sőt e vádaskodások közepette az

evangélium azt igényli tőle, hogy tartózkodjon az ítéletektől és még inkább a kárhoztatásoktól.”²⁴

3.1.2. További jellegzetes evangéliumi kifejezés a megbocsátásra az *ἀφίημι*: elhagyni, elengedni, elküldeni, békén hagyni, megbocsátani. (Mk 2,5kk). Jézus ajkán hangzik el a legsajátosabban, pl. az ún. Hegyi beszéd anyagában (Mt 6,14–15): „Mert ha az embereknek megbocsátjátok vétkeiket, nektek is megbocsát mennyi Atyátok. Ha pedig nem bocsátotok meg az embereknek, Atyátok sem bocsátja meg a ti vétkeiteket.” Tudomásunk szerint ez a jézusi tanítás a legkorábbi Jézus-logionokhoz tartozik, tehát a keresztyénségnek legkorábbi feltételezett önálló teológiai gyökere, amely Isten megbocsátásáról és kölcsönös emberi megbocsátás követelményéről szól, és Ulrich Luz szerint ez tartalmilag Jézus etikájának, vagyis a szeretetparancsának a közepét jelenti.²⁵ A Miatyánk is alapvető kérései közé sorolja be: „Bocsásd meg vétkeinket, miképpen mi is megbocsátunk az ellenünk vétkezőknek” (Mt 6,12).²⁶ A kölcsönös megbocsátás szigorú megkövetése ennek a kérésnek, mert – Walter Grundmann szerint – ami a földön történik, az jelentőséggel bír a menny számára is.²⁷ Így van ez a gonosz szolga példázatában is, amikor ura megszánta a szolgát, és elengedte az adósságát: *τὸ δάνειον ἀφῆκεν αὐτῷ* (Mt 18,27). De a gonosz szolga másnak nem engedte el, ezért ura rátámad: „Gonosz szolga, elengedtem minden tartozásodat, mivel könyörögtél nekem.”³³ Nem kellett volna-e neked is megkönyörölnöd szolgatársadon, amint én is megkönyörültem rajtad?” (Mt 18,32–33). A példázatból egyértelmű, hogy a megbocsátás feltétele az együttérzés és a könyörület (*ἐλεέω*).

3.1.3. Hasonlóképpen sajátosan fejeződik ki a megbocsátás az apostoli levelekben, pl. az Ef 4,32-ben, ahol erre az apostol a „*kegyelmezni*”, „kegyelmet gyakorolni” (*χαρίζομαι*) kifejezési formát használja: „Legyetek egymáshoz jószágosak, irgalmasak, bocsássatok meg egymásnak, ahogyan Isten is megbocsátott nektek a Krisztusban.” Ugyanebbe a kifejezési kategóriába tartozik a Kol 2,13 vagy Kol 3,13 is,²⁸ ahol szintén a kegyelmezni (*χαρίζομαι*) ige szerepel: „És titeket is, akik halottak voltatok vétkeitekben és bűnös valótok körülméletlenségében, övele együtt életre keltett megbocsátva nekünk minden vétkünet.” „Viseljétek el egymást, és bocsássatok meg egymásnak, ha valakinek panasza volna valaki ellen: ahogyan az Úr is megbocsátott nektek, úgy tegyetek ti is.” A 2Kor 2,7.10 és 12,13 szintén a *χαρίζομαι* igét használja, azonban itt megint csak *az emberek közti megbocsátás* gyakorlására a kapcsolatrendezésben: „Most viszont inkább bocsássatok meg neki, és vigasztaljátok meg, hogy a túlságos nagy szomorúság valamilyen módon meg ne eméssze az illetet... Akinek pedig ti megbocsátotok, annak én is megbocsátok. Mert amit én megbocsátottam, ha volt mit megbocsátanom, az tiétek volt Krisztus színe előtt, hogy rá ne szedjen minket a Sátán... Mert mi az, amiben a többi gyülekezethez képest hátrányba kerültetek, hacsak az nem, hogy én magam nem voltam terhetekre? Bocsássatok meg nekem ezt az igazságtalanságot (*χαρίσασθέ μοι τὴν ἀδικίαν ταύτην*)!”

3.2. Szekunder (segéd)kifejezések

A primer kifejezések után górcső alá vehetjük az ún. szekunder fogalmakat is, amelyeknek teológiai kijelentésértéke azonban nem csökken, csak mintegy távolabbról vagy burkoltabban utalnak ugyanarra a valóságra.

3.2.1. Pál apostol mondja a Róm 3,25–26 szakaszában: „Isten ugyanis az előbb el-

követett bűnöket elnézte²⁶ türelme idején”. Az Isten cselekvését itt az „*elnézés*” kifejezés jelöli (πάρεσις): 2Kor 9,3.21; Lk 18,37–38.

3.2.2. A deuteropáli Ef 1,7 ezt így fejezi ki: Őbenne van – az ő vére által – a mi megváltásunk (ἐν ᾧ ἔχομεν τὴν ἀπολύτρωσιν διὰ τοῦ αἵματος αὐτοῦ), bűneink bocsánata is; kegyelme gazdagságából, amelyet kiírástott ránk teljes bölcsességgel és értelemmel. Itt a megbocsátás a görög ἀπολύτρωσις főnévvel fejeződik ki (Ef 1,14,8; Róm 8,23,21; 1Kor 1,30.20; Lk 21,28,14), ami magyarul azt jelenti: váltság, megváltás, *feloldozás*.

3.2.3. A Róm 4,7-ben Pál apostol a megbocsátásra az elfedezni (ἀφίημι: elhagyni, elengedni, és ἐπικαλύπτω: elrejtteni, elfedni, eldugni) igét használja: „Boldogok, akiknek megbocsátattak törvényszegéseik, és akiknek elfedeztetek bűneik.” Ez a kifejezés az ószövetségi idézetből való (Zsolt 32,1–2), Dávid bűnbánati zsoltárából, amely Ulrich Wilckens szerint²⁹ a rabbinikus hagyományban³⁰ szorosan összefügg a Mik 7,18 és 3Móz 16,30-ban leírt gyakorlatával, amely nemzeti megtisztulás napjához tartozott.³¹ Itt tehát a *megtisztulás* a lényeges momentum a bűnbocsánat szerzésénél.

3.2.4. Ebben a vonalban mozog a Zsidókhoz írt levél is (1,3; 2,7; 9,13–14.22),³² amely a megbocsátást – érthetően – szintén a („meg)tisztulás” (καθαρισμός) vagy „kiengesztelés” (ἰλασμοί) metaforával fejezi ki, ami egyértelműen kultikus (illetve áldozati) eljárásra utal (vö. 1Jn 1,7–10): „Mert ha bakok és bikák vére és tehén hamva a tisztátalanokra hintve megszentel, vagyis külsőleg tisztává tesz, akkor a Krisztus vére, aki örökkévaló Lélek által önmagát áldozta fel ártatlanul az Istennek, mennyivel inkább megtisztítja lelkiismeretünket a holt cselekedetektől, hogy szolgáljunk az élő Istennek... A törvény szerint majdnem mindent vérrel tisztítanak meg (ἐν αἵματι πάντα καθαρίζεται), és vér kiontása nélkül nincs bűnbocsánat.” Itt Jézus mint főpap nemcsak kultikus megtisztítást végez, hanem ezzel magát a bűnt is megszünteti, illetve eltörli (hatástalanítja, likvidálja).³³ A vér kiontása tehát bűnbocsánattal (ἄφεσις) párosul.³⁴

3.2.5. János irataiban a megbocsátás az *irgalmassággal* (ἰλασμός: engesztelő áldozat) és a *szeretettel* (ἀγάπη) párosul (1Jn 2,2): „Ez a szeretet, és nem az, ahogy mi szeretjük Istent, hanem az, hogy ő szeretett minket, és elküldte a Fiát engesztelő áldozatul bűneinkért” (1Jn 4,10).

3.2.6. Nem kerülheti el figyelmünket, hogy a megbocsátásra egy különös mitikus képet, vagy inkább képsorozatot használ az apostol a deuteropáli Kol 2,14–15-ben: „Eltörölte a követelésével minket terhelő adóslevelet, amely minket vádolt, eltávolította azt az útból, odaszegezve a keresztfára. Lefegyverezte a fejedelemségeket és a hatalmasságokat, nyilvánosan megszégyenítette őket, és Krisztusban diadalmaskodott rajtuk.” Megfigyelhetjük, hogy itt egyszerre három segédkiifejezés is előjön a bűnbocsánat jelölésére: az „*eltörölni*” (ἐξαλείψας: ἐξαλείφω, aor.), az „*eltávolítani*” (ἥρκεν: αἶρω, perf.: felemelni, elvenni, eltüntetni is) és az „*odaszegezni*” (προσηλώσας: προσηλώω, aor. – hapax legomenon). A kép olyan bírósági vádiratra (adóslevél: χειρόγραφον, németül *Anklage*) vonatkozik, amelyen az elkövetett bűnök szerepelnek, mivel az eljárás bírói jogi ügyrendezésbe (elítéltetésbe) tartozott volna, mivel a bűnöst (vagyis a bűn elkövetőit) meg kell büntetni. Az exegéták itt joggal utalnak arra, hogy az adóslevél tulajdonképpen a törvény,³⁵ amelyet az apostol ugyanúgy rendeletnek (δόγμα, plur. δόγματα) is nevez. Érdekes, hogy a vádirat megsemmisítésére és a Törvény betöltésére vonatkozó összes ige múlt időben szerepel, ami egyértelműen Isten cselekvésére

utal, amit Jézus Krisztuson-Krisztussal végzett a golgotai kereszt eseményében. J. B. Soucek mondja,³⁶ hogy a megbocsátás tehát nem azon az alapon történik, hogy Isten szemet hunyna bűneink felett, vagy hogy lehetővé teszi a bűnösnek, hogy hallgatólag menjen tovább, mintha semmi sem történt volna, mert – úgymond – Isten nagy szeretetében mindent elhordoz, hanem hogy kemény árat fizetett érte Jézus Krisztus: saját életét áldozta fel, mert magára vette a bűn büntetését. Ezért a bűnök bocsánata Isten igazságának nem megsértése vagy megkerülése, hanem éppen hogy beteljesítése. Az egész bírói vagy bizonyítási-büntetési eljárás azonban nemcsak az ember ellen folyik, hanem elsősorban azok ellen, akik az ember bűnét eredetében okozzák/ták: a „*fejedelemségek*” (ἀρχή, ἀρχαί) és a „*hatalmasságok*” (ἐξουσία, ἐξουσίαι) ellen. Ezek a hatalmi kategóriák nyilván régi mitikus világszemléletnek a tartozékai. Az apostoli kor világszemléletében kozmikus térbe tehetők,³⁷ néha az égitestekkel azonosították őket,³⁸ és olykor „világ elemeinek” is nevezték azokat (στοιχεῖα τοῦ κόσμου: Kol 2,8.20).³⁹ Mint olyanok, az apostol teológiai szemléletében és érvelésében fontos szerepet játszanak, mert nyomást gyakorolnak az emberre, bár teljesen nem determinálhatják; némi döntési szabadsága megmarad, amiért már ő a felelős. Viszont ők szedték rá az embert a vétkezésre, ők rontották meg az embert és gerjesztették lázadásra (azaz engedetlenségre Isten ellen), ők állnak rossz vagy eltévelyedett cselekedetei és gondolkodása mögött, hogy nem képes tisztán gondolkodni, ezért őket kell sújtani elsősorban, éspe-dig úgy, hogy Isten örökre, azaz abszolút likvidálásra ítéli őket.⁴⁰ A hozzájuk tartozó igék még jobban fejezik ki mitikus harcokra jellemző „megsemmisítésüket”: *lefegyverezni* (ἀπεκδυσάμενος, ἀπεκδύομαι: szó szerint: levetköztetni, elvenni valakitől minden ruháját; átvitt értelemben: értékeit, fegyvereit), *megszégyeníteni* őket (δειγματίζω: mutogatni, feltárni, leleplezni), és *diadalmaskodni* felettük (θριαμβεύσας, θριαμβεύω: legyőzni, győzni valaki felett).⁴¹ Ez a kép több újszövetségi iratban jön elő,⁴² ahol azonban mindenütt a levegőbeli hatalmasságok (méltóságok, uralmak, erők, hatalmak, angyalok, és „nevek”) azok az erők, amelyek nem ismerték fel és el (γινώσκω) Jézus rendkívüli méltóságát és küldetését, nem is voltak hajlandók önként alávetni magukat neki, ezért szembe fordultak vele és az ember engedelmisségére és tiszteletére pályáztak.⁴³ Pál szerint ők voltak az igazi „ludasok” abban is, hogy Jézust, mint a dicsőség Urát megfeszítsék (1Kor 2,8).

Ezzel a mitikus képrendszerrel és frazeológiával tehát az apostolok azt akarják mondani, hogy Krisztus legyőzte az ember feletti erőket és kényszereket, és elvégezte az ember megmentését, mivel teljesen kiragadta őt azok negatív befolyásának hatalma alól, és szabaddá tette őt az új életre és a vele való új közösségre.

4. A megbocsátás és engesztelés „akadályai”

Az újszövetségi egyház ismert olyan állapotot is, amikor a bűnös *nem remélhette a bűnbocsánatot* és az apostoli egyház nem oldhatta fel őt. Ennek két kategóriáját ismerjük, bár nem kizárt, hogy talán egy csoportba is tartozhatnak, habár pl. François Vouga ezt inkább kizártnak tartja.⁴⁴ Az egyik a „halálos bűn” (ἀμαρτία πρὸς θάνατον), amiről az 1Jn 5,16–17 nyilatkozik: „Ha valaki látja, hogy a testvére nem halálos bűnt követ el, könnyödjön érte, és életet fog adni annak, aki nem halálos bűnt követ el. Van

halálos bűn: nem az ilyen esetre mondom, hogy könyörögjön. Minden gonoszság bűn, de van nem halálos bűn is.” Itt olyan tudatos megkeményedéstről és istenellenességről lehet szó, ami annyira tompává teszi az embert, hogy már nem érzékeli gonoszságát, és nem keresi a megtérést, mert már nem is érti elveszett állapotát. Tudjuk pedig, hogy az apostoli egyház gyakorlata szerint *a megbánás és megtérés nélkül nincs bűnbocsánat*. Ott, ahol erre mégis mutatkozott lehetőség, az ilyen embert (pl. eretneket) átadták a Sátánnak (παράδωμι τῷ σατανᾶ: 1Tim 1,20), talán teátrálisabb gyülekezeti cselekmények kíséretében kiközösítették.⁴⁵ Lehet, hogy némely esetben az ilyen exkommunikálás célja az volt, hogy a súlyos betegség vagy különös szenvedés (veszélyeztettség) által⁴⁶ – nevelés és meggyógyulás érdekében – hátha meg lehet az ilyennek legalább a lelkét menteni (ἵνα τὸ πνεῦμα σωθῇ ἐν τῇ ἡμέρᾳ τοῦ κυρίου) az eszkatologikus megváltás számára (1Kor 5,5?), ahogy azt Jürgen Roloff is mondja.⁴⁷

A Zsidókhoz írott levélből tudhatunk arról is, hogy bizonyos „*késői bánat*” is előfordulhatott a zsidókeresztények között, amikor már sírva sem lehet megtalálni a megtérés útját, ahogy ezt Ézsau példája is mutatja. Ez olyan emberek esete, akik elhajoltak Isten kegyelmétől, a keserűség gyökerét magukban táplálták, másokat is megfertőztek (a gyülekezet ellen dolgoztak, békétlenséget szítottak), hitüket eladták számításból, „egy tál ételért”, és züllöttségbe süllyedtek (Zsid 12,14–18), ezért később a megtérés útját nem találták meg. Isten nem adta meg nekik ezt a lehetőséget. Ezt az állapotot is *szándékos gonosz cselekvésnek* (ἐκοθίως ἀμαρτανεῖν) minősítette az apostoli egyház, amikor valaki nem is annyira könnyelmű etikai, mint inkább krisztológiai szempontból vétkezett.⁴⁸ „Mert ha szándékosan vétkezünk az igazság teljes megismerése után, nincs többé bűneinkért való áldozat, hanem az ítéletnek valami félelmes várása, amikor tűz lángja fogja megemészteni az ellenszegülőket. Ha valaki elveti Mózes törvényét, az két vagy három tanú vallomása alapján irgalom nélkül meghal. Mit gondoltok: mennyivel súlyosabb büntetésre lesz méltó az, aki Isten Fiát lábbal tapodja, a szövetség vérét, amellyel megszenteltetett, közönségesnek tartja, és a kegyelem Lelkét megcsúfolja?” Aki ilyen életre vetemedik, az elveszíti a józanságot és az érzékenységet arra, hogy Jézus áldozatát kellőképpen becsülje, és eltompult lelkében már nem fogja érzékelni vétkei súlyát. Irgalom nélkül, Isten ítélete vár rá.⁴⁹

Az ilyen „elveszett” kategória lehetett a Szentlélek elleni bűn is (βλασφημεῖν εἰς τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον), ami pontosabban a Szentlélek káromlását jelentheti (Mt 12,31–32; Mk 3,28–30; Lk 12,10; ApCsel 5,5.10; Zsid 6,4–6; 10,26–28).⁵⁰ Itt is tudatos szembefordulás van a háttérben: tudatos Krisztus-elhagyás, érdekből hazudozás, tudatos kéjkeresés a megtisztulás/megtérés után, Isten ügyének tudatos rombolása, érdekből gyülekezetszakadás okozása, trükközés és kijátszás tudatos nyereségvágyból stb. Érdekes, hogy az erre vonatkozó bibliai utalások mind zsidójellegűek, tehát zsidókeresztény környezetből valók, és a zsidókeresztény gyülekezetek állapotát tükrözik. Talán Márk és Lukács is Jézus személyével kapcsolatosan vette át a hagyományt, amivel Jézus lelkét akarták védeni, mert azok tisztátalannak tartották (πνεῦμα ἀκάθαρτον ἔχει: Mk 3,30). Az óvás tehát Jézus zsidó környezete ellen szól, vagy annak figyelmeztetésére – amilyen volt pl. Keresztelő János figyelmeztetése a farizeusoknak, amikor viperák fajzatának (γεννήματα ἐχιδνῶν) nevezte őket (Mt 3,7).

Az óvás célja az, hogy az ember életében vannak bizonyos határok, amikor a hitet-

lenség, gonoszság és romlás útján tovább nem szabad lépnie, mert visszafordíthatatlanná válhat az ilyen ember sorsa – a kegyelem számára is.⁵¹

5. Az engesztelés kritikái

Jézus helyettes áldozatának és engesztelésének voltak-vannak nemcsak követői, hanem kritikái is. Már a reformáció idejében nagy küzdelmet kellett folytatniuk a reformátoroknak Jézus engesztelő áldozata teológiájának az érvényesítéséért. Így tudjuk, hogy pl. Faustus Socinus (1539–1604) a „*De Jesu Christo Salvatore*” című művében, amelyet 1594-ben jelentetett meg, radikális kritikának vetette alá a szatizsfakcióról szóló tanítást.⁵² Állítása szerint Jézus nem kereszthalálával, hanem tanításával és példájával lett Megváltóvá. Az igazi szatizsfakciótan Isten szeretetéről Krisztus halálában aránytalan lenne Isten szeretetének etikai követelményeivel.⁵³ Azóta ez a kételkedés és kritika különböző formában jelen van a teológiai diszkusszióban és az exegézisben is. Pl. Rudolf Bultmann és Ernst Käsemann túl kultikusnak tartják Jézus áldozatát, és túl nagy zsidó függőséget sejtene feltételezni Pál leveleiben, ezért Jézus keresztdozatának értelmét az ún. kultusz nélküli/kívüli megbékélésben keresik. Természetesen ezzel Pál megigazulástana is más kontextusba kényszerül, vagy ahogy Ulrich Wilckens fogalmaz 1983-ban és 1987-ben megjelent Róma-kommentárjában: padlóra kerül.⁵⁴ Reakcióját az a kemény párbeszéd váltotta ki, amelyet Peter Stuhlmacher és Gerhard Friedrich folytatott 1983-ban.⁵⁵ Azóta újabb adalékok születtek Krisztus kereszthalála jelentőségének megkérdőjelezésére, amilyenről pl. Ulrich Eibach⁵⁶ számol be 2010-ben, többnyire a régebbi kritikák alapján:

1. Az ember alapjában véve jó, és Jézus impulzusai által még jobbá lehet.
2. Isten életet pártoló szeretet, ezért ez kizárja az ítéletet, büntetést, áldozatot és Fiának helyettes halálát is.

Ennek egy másik törésvonala az ún. *New Perspective on Paul* teológiai felfogásában jön elő,⁵⁷ ahol viszont Pál tanítása a megváltásról abszolút zsidó kontextusba tolódik vissza,⁵⁸ ahol Krisztus áldozata is a törvény vonalában marad, amelynek Pál is, Krisztus is alá van vetve.

6. A konzekvenciák

A mai teológiai párbeszédben, egyházi szolgálatban vagy magánéletben Jézus keresztdozatát és a megbocsátást egyaránt sokkal komolyabban alkalmazzuk, ahogy gondolnánk. Sajnos itt is tanúi vagy akár művelői is vagyunk sokfajta kritikus eljárásnak. Ugyanis aki akár teológiai gondolkodásában, érvelésében vagy gyakorlati cselekvéseiben nem érvényesíti abszolút módon Jézus helyettes áldozatának és a megbocsátásnak teológiáját, az a teológia lényegét törli meg és hamisítja meg (nyíltan vagy titokban), mivel nem végzi tovább a krisztusi megbékélés szolgálatát: akár úgy, hogy takargatja a bűnt, és titokban szimbiózisban él vele. Vagy nem képes megbocsátani és Jézus megbocsátásának szabadságát és örömét a megtérő bűnösnek ajándékozni, és ezzel állítja le Jézus áldozata jelentőségének és erejének áradását. Vagy megtérését képmutató módon színleli, és ezzel megüresíti, olcsóvá teszi a helyettes áldozat értékét, jelentőségét. Vagy teológiai értéke-

lésében enyhíti/bagatellizálja az ember elveszett állapotát, és jobbítja helyzetét – ezzel viszont kisebbsíti Jézus keresztáldozatának jelentőségét, és Jézust részmegváltóvá degradálja. Ennek letragikusabb esete az, amikor valaki tudatosan, makacsul önkényesen feloldja Jézus megváltói munkáját, és elvakultan – bármilyen cél érdekében, direkt vagy indirekt módon – szóval, írással vagy tettel gyalázza, pocskondiázza. Az ilyen határ átlépése tragikus lehet.

Befejezésül megállapíthatjuk, hogy sokkal komolyabb tehát a Jézus helyettes áldozatával való bánásmód,⁵⁹ ahogy ezt ünnepi szolgálatunkban, hétköznapi futásunkban vagy – úgymond – praktikáinkban gyakorolva gondolnánk. Jó, hogy Jézus helyettes áldozatának és a bűnbocsánatnak kérdése napjainkban ismét aktualizálódik. Ennek a kérdésnek a felhozatala a történelemben többnyire mindig egyházi önkritikát, teológiai tisztázódást és a gyakorlati keresztyén élet megújulását eredményezte. Reménykedjünk, hogy ez így lesz napjainkban is, ha őszintén hozzáigazítjuk gondolkodásunkat és gyakorlati életünket is. Ezért nem lehet más befejező szavunk, mint hogy summa gyanánt felidézzük János apostol szavait: „Gyermekeim, ezt azért írom nektek, hogy ne vétkezzetek; ha pedig vétkezik valaki, van pártfogónk az Atyánál: az igaz Jézus Krisztus, mert ő engesztelő áldozat a mi bűneinkért; de nemcsak a mienkért, hanem az egész világ bűnéért is” (1Jn 2,1–2).

FELHASZNÁLT IRODALOM

- BARTH, G.: *Der Tod Jesu Christi im Verständnis des Neuen Testaments*, Neukirchen-Vluyn, Neukirchener Verlag, 1992.
- BOLYKI J.: „*Igaz tanúvallomás.*” Kommentár János evangéliumához, KaSz, Budapest, Osiris Kiadó, 2001.
- BOUSSET, W.: *Die Offenbarung des Johannes*, KEK 16, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1906.
- BROX, N.: *Die Pastoralbriefe*, RNT 7/2, Leipzig, St. Benno-Verlag, 1975.
- BURGER, Ch.: *Schöpfung und Versöhnung. Studien zum liturgischen Gut im Kolosser- und Epheserbrief*, WMANT 46, Neukirchen-Vluyn, Neukirchener Verlag, 1975.
- COLLINS, J. J.: *The apocalyptic vision of the book of Daniel*, HSM 16, Missoula, Harvard Semitic Museum, 1977.
- CORY, D. M.: *Faustus Socinus*, Boston, The Beacon Press, 1932.
- DEISSMANN, A.: ἰλαστήριος und ἰλαστήριον, in: ZNW 4 (1903), 193–212.
- DELLING, G.: *Der Kreuzestod Jesu in der urchristlichen Verkündigung*, Berlin, Evangelische Verlagsanstalt, 1971.
- DRAXLER J.: *Szent Péter apostol két levele*, Pest, Lauffer és Stolp, 1861.
- DUNN, J. D. G.: *The New Perspective on Paul*, Grand Rapids, Eerdmans, (2005) 2008.
- EIBACH, U.: „Gestorben für unsere Sünden nach der Schrift”, in: V. HAMPEL–R. WETH: *Für uns gestorben: Sühne – Opfer – Stellvertretung*, Neukirchen-Vluyn, Neukirchener Verlag, 2010, 155–189.
- GIELEN, M.: *Die Passionserzählung in den vier Evangelien. Literarische Gestaltung – theologische Schwerpunkte*, Stuttgart, Kohlhammer, 2008.
- GOPPELT, L.: Versöhnung durch Christus, in: *Christologie und Ethik*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1968, 147–164.

- GRUDNMANN, W.: *Das Evangelium nach Matthäus*, ThHNT 1, Berlin, Evangelische Verlagsanstalt, 1975.
- GUBLER, M.-L.: *Die frühesten Deutungen des Todes Jesu. Eine motivgeschichtliche Darstellung aufgrund der neueren exegetischen Forschung*, OBO 15, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, Freiburg: Universitätsverlag, 1977.
- HANSON, K. C.: Blood and Purity in Leviticus and Revelation, in: *Journal of Religion and Culture* 28 (1993), 215–230.
- HUGHES, Ph. E.: The Blood of Jesus and His Heavenly Priesthood in Hebrew (Part I–IV), in: *Bibliotheca Sacra* 130 (1973), 99–109. 195–212; 131 (1974), 26–33.
- KÄSEMANN, E.: *An die Römer*, HNT 8a, Tübingen, Mohr Siebeck, 1973.
- KIM, S.: *Paul and the New Perspective: Second Thoughts on the Origin of Paul's Gospel*, Grand Rapids, Eerdmans, 2002.
- KOCH, K.: Sühne und Sündenvergebung um die Wende von der exilischen zur nachexilischen Zeit, in: *EvTh* 26 (1966), 217–239.
- LONGACRE, R. E.–WALLIS, W. B.: Soteriology and Eschatology in Romans, in: *Journal of the Evangelical Theological Society* 41(1998), 367–382.
- LUZ, U.: *Das Evangelium nach Matthäus (1–7)* I, EKK I, Düsseldorf-Zürich-Neukirchen-Vluyn, Benziger-Neukirchener Verlag, 2002.
- MICHEL, O.: *Der Brief an die Hebräer*, KEK 13, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1966.
- PERES I.: Miért hagyta el engemet? In: BENYIK Gy.: *Szenvedéstörténet*, Szeged, Jatepress, 2006, 105–122.
- PERES I.: A Szentlélek elleni bűn, in: *Reformátusok Lapja* 53 (2009), 23. szám (2009. június 7.), 3. o.
- PIOLI, G.: *Fausto Socino: vita, opere, fortuna*, Modena, Guanda, 1952.
- POKORNÝ, P.: *Der Brief des Paulus an die Kolosser*, ThHK NT 10/I, Berlin, Evangelische Verlagsanstalt, 1987.
- POKORNÝ, P.: *List Efezkým* [Efézusi levél], Praha, Kalich, 2005.
- RISSI, M.: *Die Theologie des Hebräerbriefs. Ihre Verankerung in der Situation des Verfassers und seiner Leser*, WUNT II/41, Tübingen, Mohr Siebeck, 1987.
- ROLOFF, J.: *Der erste Brief an Timotheus*, EKK XV, Düsseldorf-Zürich-Neukirchen-Vluyn, Benziger-Neukirchener Verlag, 1988.
- RUSAM, D.: Neue Belege zu den στοιχεῖα τοῦ κόσμου (Gal 4,3.9; Kol 2,8.20), in: ZNW 83 (1992), 119–125. TAKÁCS Z.: *A Kolosséi levél Krisztus-himnusz*, SNC 2, Komárom, Calvin J. Teológiai Akadémia Újszövetségi Tanszéke, 2001.
- SANDERS, E. P.: *Paul, the Law and the Jewish People*, Philadelphia, Fortress Press, 1983.
- SCHILLE, G.: *Frühchristliche Hymnen*, Berlin, Evangelische Verlagsanstalt, 1965.
- SOUČEK, J. B.: *Epištola Pavlova Kolosenským* [Pál levele Kolossébelieknek], Praha, Kalich, 1947.
- SPINETOLI, O. da: *Lukács – a szegénység evangéliuma*, Szeged, Agapé, 1966.
- STRACK, H. L.–BILLERBECK, P.: *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch III: Die Briefe des Neuen Testaments und die Offenbarung Johannis*, München, C. H. Beck'sche Verlagsbuchhandlung, 1965.
- STRECKER, G.: Befreiung und Rechtfertigung. Zur Stellung der Rechtfertigungslehre in der Theologie des Paulus, in: *Eschaton und Historie*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1979, 229–259.
- STUHLMACHER, P.: Sühne oder Versöhnung? Randbemerkungen zu Gerhard Friedrichs Studie: „Die Verkündigung des Todes Jesu im Neuen Testament”, in: U. LUZ–H. WEDER (Hrsg.): *Die Mitte des Neuen Testaments*, FS Eduard Schweizer, Göttingen, Vandenhoeck Ruprecht, 1983, 291–316.
- STUHLMACHER, P.: Zur neueren Exegese von Röm 3,24–26, in: *Versöhnung, Gesetz und Gerechtigkeit*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1981, 117–135.

- SZCZUCKI, L.: *Faustus Socinus and his heritage*, Krakow, Polska Akademia Umiejętności, 2005.
- VOUGA, F.: *Die Johannesbriefe*, HNT 15/III, Tübingen, Mohr Siebeck, 1990.
- WATERS, G. P.: *Justification and the New Perspectives on Paul: A Review and Response*, Phillipsburg, P & R, 2004.
- WIEFEL, W.: *Das Evangelium nach Lukas*, ThHNT 3, Berlin, Evangelische Verlagsanstalt, 1988.
- WILCKENS, U.: *Der Brief an die Römer I* (Röm 1–5), EKK VI/1, Benziger-Neukirchener Verlag, ²1987.

JEGYZETEK

1 O. MICHEL: *Der Brief an die Hebräer*, KEK 13, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, ⁶1966, 209–210. – 2 Vö. M. GIELEN: *Die Passionserzählung in den vier Evangelien. Literarische Gestaltung – theologische Schwerpunkte*, Stuttgart, Kohlhammer, 2008, 108kk. – 3 Ilyen a római százados vallomása is: „Ez az ember Isten fia volt” (Mk 15,39). – 4 Vö. αἰτία θανάτου – *causa capitalis* = halálos vétek, halálra méltó bűn: ApCsel 13,28; 28,18. – 5 A Mt 27,37 és Mk 15,26 szerint: „Ez Jézus, a zsidók királya (βασιλεὺς τῶν Ἰουδαίων).” – 6 Az Ószövetségben ismeretes volt a megbékélés gondolata, de csak abban az értelemben, hogy Isten a helyettes áldozati felajánlást elfogadta, és az embert kegyelmi állapotába visszafogadta, amivel újra helyreállhatott vagy megújulhatott a szövetségi rend. Vö. K. KOCH: Sühne und Sündenvergebung um die Wende von der exilischen zur nachexilischen Zeit, in: *EvTh* 26 (1966), 217–239. – 7 Vö. pl. 3Móz 1,3–4. G. BARTH: *Der Tod Jesu Christi im Verständnis des Neuen Testaments*, Neukirchen-Vluyn, Neukirchener Verlag, 1992, 50–53. – 8 M-L. GUBLER, *Die frühesten Deutungen des Todes Jesu. Eine motivgeschichtliche Darstellung aufgrund der neueren exegetischen Forschung*, OBO 15, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, Freiburg: Universitätsverlag, 1977, 362–363. Jézus szenvedésében és halálában természetesen más motívumok is kaptak helyet, mint amilyen pl. az ártatlan igaz szenvedése a 22. zsoltár értelmében. Vö. PERES I., Miért hagyta el engemet? In: BENYIK Gy.: *Szenvedéstörténet*, Szeged, Jatepress, 2006, 107–108. – 9 G. BARTH: *Der Tod Jesu Christi im Verständnis des Neuen Testaments*, 49. – 10 BOLYKI J.: „*Igaz tanúvallomás*.” Kommentár János evangéliumához, KaSz, Budapest, Osiris Kiadó, 2001, 89. – 11 W. BOUSSET: *Die Offenbarung des Johannes*, KEK 16, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, ⁵1906, 264. – 12 Vö. P. STUHLMACHER: Zur neueren Exegese von Röm 3,24–26, in: *Versöhnung, Gesetz und Gerechtigkeit*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1981, 117–135. – 13 Egyet lehet érteni Leonhard Goppelt véleményével, aki szerint az engesztelés és megbékélés teológiáját leginkább Pál apostol dolgozta ki, aki ezt a gondolatot a hellenisztikus gyülekezetek himnikus szövegeiből vette át (vö. G. SCHILLE: *Frühchristliche Hymnen*, Berlin, Evangelische Verlagsanstalt, 1965, 24–31), és Krisztus áldozában részletesebben fejtette ki. L. GOPPELT: Versöhnung durch Christus, in: *Christologie und Ethik*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1968, 150–151. – 14 A. DEISSMANN: ἰλαστήριος und ἰλαστήριον, in: *ZNW* 4 (1903), 193–212. – 15 Georg Strecker a Krisztus által szerzett szabadulást három nagy kategóriáját elemzi: szabadulást a test (σάρξ), a bűn (ἀμαρτία) és a halál (θάνατος) hatalmától: G. STRECKER: Befreiung und Rechtfertigung. Zur Stellung der Rechtfertigungslehre in der Theologie des Paulus, in: *Eschaton und Historie*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1979, 242–251. – 16 L. GOPPELT: Versöhnung durch Christus, 153–164. – 17 E. KÄSEMANN: *An die Römer*, HNT 8a, Tübingen, Mohr Siebeck, 1973, 90. – 18 G. BARTH: *Der Tod Jesu Christi im Verständnis des Neuen Testaments*, 108. – 19 U. WILCKENS: *Der Brief an die Römer I* (Röm 1–5), EKK VI/1, Benziger-Neukirchener Verlag, ²1987, 239. – 20 G. BARTH: *Der Tod Jesu Christi im Verständnis des Neuen Testaments*, 56–59. – 21 R. E. LONGACRE–W. B. WALLIS: Soteriology and Eschatology in Romans, in: *Journal of the Evangelical Theological Society* 41 (1998), 367–382. – 22 W. WIEFEL: *Das Evangelium nach Lukas*, ThHNT 3, Berlin, Evangelische Verlagsanstalt, 1988, 137. – 23 Erns Käsemann ezt a gondolatot szoros egységben látja az

ἀπολύτρωσις kifejezéssel, amely a kiváltás, felszabadítás értelmét hordozza, pl. a rabszolgák felszabadítását illetően. A szókép átvitele az apostoli teológiába tulajdonképpen hasonló jelent: felszabadítást a bűn szolgasága alól (vö. Róm 3,24; 8,23; 1Kor 1,30; Ef 1,14; Kol 1,14; 4,30; Zsid 9,15): E. KÄSEMANN: *An die Römer*, 89. – 24 O. da SPINETOLI: *Lukács – a szegénység evangéliuma*, Szeged, Agapé, 1966, 244–245. – 25 U. LUZ: *Das Evangelium nach Matthäus (1–7)* I, EKK I, Düsseldorf-Zürich-Neukirchen-Vluyn, Benziger-Neukirchener Verlag, ⁵2002, 459. – 26 A görög szöveg nagyon szépen, hangsúlyosan adja vissza ezt a gondolatot: ἀφες ἡμῖν τὰ ὀφειλήματα ἡμῶν, ὡς καὶ ἡμεῖς ἀφήκαμεν τοῖς ὀφειλέταις ἡμῶν. – 27 W. GRUDNMANN: *Das Evangelium nach Matthäus*, ThHNT 1, Berlin, Evangelische Verlagsanstalt, ⁴1975, 204. – 28 Vö. Ch. BURGER: *Schöpfung und Versöhnung. Studien zum liturgischen Gut im Kolosser- und Epheserbrief*, WMANT 46, Neukirchen-Vluyn, Neukirchener Verlag, 1975. – 29 U. WILCKENS: *Der Brief an die Römer I*, 263. – 30 Vö. H. L. STRACK–P. BILLERBECK: *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch III: Die Briefe des Neuen Testaments und die Offenbarung Johannis*, München, C. H. Beck'sche Verlagsbuchhandlung, ⁴1965, 202–203; PesiqR 45, 185^b–186^a. – 31 Vö. 2Móz 34,6–7; Zsolt 103,8–10. Vö. még: 2Móz 20,5–6; 4Móz 14,18; 5Móz 5,9–10; 7,9–10. – 32 M. RISSI, *Die Theologie des Hebräerbriefs. Ihre Verankerung in der Situation des Verfassers und seiner Leser*, WUNT II/41, Tübingen, Mohr Siebeck, 1987, 72–78. – 33 Vö. K. C. HANSON: Blood and Purity in Leviticus and Revelation, in: *Journal of Religion and Culture* 28 (1993), 215–230. – 34 Vö. Ph. E. HUGHES: The Blood of Jesus and His Heavenly Priesthood in Hebrew (Part I–IV), in: *Bibliotheca Sacra* 130 (1973), 99–109.195–212; 131 (1974), 26–33. – 35 Vö. Róm 7,4 és 10,4. – 36 J. B. SOUCEK: *Epistola Pavlova Kolosenským* [Pál levele Kolossébelieknek], Praha, Kalich, 1947, 57. – 37 A deuteropáli Ef 2,2 szerint: a levégő birodalmának fejedelme (ὁ ἀρχὼν τῆς ἐξουσίας τοῦ αἵρος) olyan lélek (πνεῦμα), amely most is az engedetlenség embereiben működik. A kommentárok ezt a Sátánnal (διάβολος, σατανᾶς) azonosítják, illetve perszonalifikálják (vö. Ef 4,27; 6,10–11; Róm 16,20). – 38 P. POKORNÝ: *List Efezským* [Efezusi levél], Praha, Kalich, 2005, 30–31. – 39 D. RUSAM: Neue Belege zu den στοιχεῖα τοῦ κόσμου (Gal 4,3.9; Kol 2,8.20), in: *ZNW* 83 (1992), 119–125; TAKÁCS Z.: *A Kolosséi levél Krisztus-himnusa*, SNC 2, Komárno, Calvin J. Teológiai Akadémia Újszövetségi Tanszéke, 2001, 26–31; P. POKORNÝ: *Der Brief des Paulus an die Kolosser*, ThHK NT 10/I, Berlin, Evangelische Verlagsanstalt, 1987, 95–101. – 40 Pál apostol szerint a végleges hatástalanítás ugyan az eszkatológiai időbe tehető (1Kor 15,24–26), de már most annyira érvényes az eljövendő végső győzelem, hogy senki és semmi nem ragadhat ki minket Isten kezéből, Jézusnak – úgymond – fennhatósága alól, ezért egyedül neki tartozunk tisztelettel és engedelmisséggel. Ezeknek a hatalmasságoknak már nincs rajtunk hatalma: J. B. SOUCEK: *Epistola Pavlova Kolosenským*, 57–58. Azonban „véggépen csak az ítélet napján szakad meg az erejük”: DRAXLER J.: *Szent Péter apostol két levele*, Pest, Lauffer és Stolp, 1861, 98. – 41 Pál apostol ószövetségi prófétai kijelentésekre is hivatkozik (Zsolt 8,7), amikor krisztológiai alapon érvel, hogy Isten Jézus „lábai alá vetett mindent”, és mindenek felett való fővé rendelte őt, elsősorban az egyház számára: Ef 1,22. – 42 Mint pl. 1Kor 2,8 (ez talán Pilátusra is vonatkozhat, aki ugyanúgy „démoni” jelleget visel); Fil 2,9a (itt kozmikus hatalmakról lehet szó); Ef 1,21 (szintén kozmikus hatalmak „manifesztációja” jön itt elő: méltóságok, hatalmasságok, erők, uralmak, „nevek”, amelyek az eljövendő világban is bizonyos szerepet kapnak); 1Pt 3,22 (itt is a levegőbeli erőkről, angyalokról és hatalmasságokról van szó); Jel 12,9; 20,2 (hatalmas sárkány, ősi kígyó, ördög, Sátán). – 43 Valószínűleg, ebbe a világszemléletbe tartozik a Mt 28,18 is, ahol viszont Jézus beszél arról, hogy neki adatott minden hatalom (ἐξουσία) mennyen és földön, ahogy erről számtalan gyógyítási, exorcizmus és halott-támasztási evangéliumi csodatörténet számol be. Ez a dimenzió már eléggé apokaliptikus, főleg ha számba vesszük, hogy ennek az alapja Jézus környezetében a Dán 7,14 lehetett. Vö. J. J. COLLINS: *The apocalyptic vision of the book of Daniel*, HSM 16, Missoula, Harvard Semitic Museum, 1977, 141–147. – 44 F. VOUGA: *Die Johannesbriefe*, HNT 15/III, Tübingen, Mohr Siebeck, 1990, 76. – 45 Mintha az egész gyülekezet megkövezné, ahogy az Ószövetségben vagy Jézus idejében is szokás volt. – 46 N. BROX: *Die Pastoralbriefe*, RNT

7/2, Leipzig, St. Benno-Verlag, 1975, 120–121. – **47** J. ROLOFF: *Der erste Brief an Timotheus*, EKK XV, Düsseldorf-Zürich-Neukirchen-Vluyn, Benziger-Neukirchener Verlag, 1988, 106. – **48** M. RISSI, *Die Theologie des Hebräerbriefs*, 114–115. – **49** M. RISSI, *Die Theologie des Hebräerbriefs*, 115. – **50** PERES I.: A Szentlélek elleni bűn, in: *Reformátusok Lapja* 53 (2009), 23. szám (2009. június 7.), 3. o. – **51** Talán innen érthető Dietrich Bonhoeffer teológiai tétele az „olcsó kegyelemről”. – **52** Vö. pl. D. M. CORY: *Faustus Socinus*, Boston, The Beacon Press, 1932; G. PIOLI: *Fausto Socino: vita, opere, fortuna*, Modena, Guanda, 1952; L. SZCZUCKI: *Faustus Socinus and his heritage*, Krakow, Polska Akademia Umiejętności, 2005. – **53** U. WILCKENS: *Der Brief an die Römer* I, 234. – **54** U. WILCKENS: *Der Brief an die Römer* I, 236. – **55** Vö. P. STUHLMACHER: Sühne oder Versöhnung? Randbemerkungen zu Gerhard Friedrichs Studie: „Die Verkündigung des Todes Jesu im Neuen Testament“, in: U. LUZ–H. WEDER (Hrsg.): *Die Mitte des Neuen Testaments*, FS Eduard Schweizer, Göttingen, Vandenhoeck Ruprecht, 1983, 291–316. – **56** U. EIBACH: „Gestorben für unsere Sünden nach der Schrift“, in: V. HAMPEL–R. WETH: *Für uns gestorben: Sühne – Opfer – Stellvertretung*, Neukirchen-Vluyn, Neukirchener Verlag, 2010, 169. – **57** Vö. pl. J. D. G. DUNN: *The New Perspective on Paul*, Grand Rapids, Eerdmans, (2005) 2008; S. KIM, *Paul and the New Perspective: Second Thoughts on the Origin of Paul's Gospel*, Grand Rapids, Eerdmans, 2002. – **58** E. P. SANDERS: *Paul, the Law and the Jewish People*, Philadelphia, Fortress Press, 1983; G. P. WATERS: *Justification and the New Perspectives on Paul: A Review and Response*, Phillipsburg, P & R, 2004. – **59** G. DELLING: *Der Kreuzestod Jesu in der urchristlichen Verkündigung*, Berlin, Evangelische Verlagsanstalt, 1971, 117–118.

DR. SZENCZI ÁRPÁD

A református tanítóképzés neveléstudományi alapjai

I. A református tanítóképzés szellemtörténeti gyökerei

Már a nagy protestáns gondolkodók, Luther és Kálvin is hangsúlyozták, hogy minden ember számára szükséges a népiskolai oktatás. A néptanítók munkája akkor lehet eredményes, ha azt az emberek megértik, és hasznosítani tudják a saját életükben, hogy becsületes és lelkiismeretes polgárokként éljenek a világban.

Az angol és holland egyetemeken végzett puritán mozgalom képviselői közül Tolnai Dali János, Apáczai Csere János kiemelkedő iskolákat teremtettek. Marosvásárhelyen, Brassóban, Gyulafehérváron, Debrecenben olyan tanítók érkezését várták, akik kikerülve a kollégiumból tanácsot adnak a földművelő és ipari munkához, járatosak jogi, egészségügyi, pénzügyi kérdésekben is, valamint képesek az iskolákat a polgári fejlődés eszközévé tenni. Újabb lendületet adott a pietizmus képviselőinek nevelési eszménye. Tessedik Sámuel képzésméletténeke lényege a gyakorlati ember nevelése a társadalmi szükségletek kielégítése céljából. A tanítókat „kiképző” mintaiskolák rendszere után, az első református képzők, 1839-ben, Debrecenben, Nagyenyeden és Nagykőrösön indultak. Az 1848/49-es szabadságharc után pedagógiailag is megalapozott rendszerek jöttek létre. Az igazgatók nagy lendülettel láttak hozzá a programok megvalósításához. Szigeti Wurga János, Nagy László iskolavezetői munkája vagy Zákány András, a protestáns pedagógiai kultúra megalapozójának szellemi hagyatéka indította el igazából a református tanítóképzést. Az új intézmények szellemi hátterüket a kollégiumi rendszerből merítették. Nagy erőt sugároztak a debreceni, a sárospataki,

a székelyudvarhelyi, a marosvásárhelyi kollégiumok. Az erdélyi iskolaszervezők közül ebben a nehéz időben kiemelkedett érdemei voltak az udvarhelyi Kis Ferencnek, akinek tanítványa volt Orbán Balázs is, vagy vásárhelyi Horváth Gáspárnak és Menthovich Ferencnek. Menthovich baráti szálakkal Nagykőröst is összekötötte Marosvásárhellyel, Arany János pedagógiai nézeteit is népszerűsítette.

A 20. század pedagógiai gondolkodói közül a legnagyobb hatást Karácsony Sándor, Imre Sándor, Nagy László szellemisége adta a református képzőknek. Karácsony Sándornak gyakorló pedagógusként is az evangéliumból kiinduló nevelési koncepciója volt. A „Református tanítónevelés” című értekezésében írja: „Aki református tanítónak akar ma nőni, el lehet rá készülve, hogy kisebbségben marad, és úgy kell majd harcolnia nemes harcát.” Karácsony Sándor érinti a képzésben megvalósítandó viszonyt is, az egyén, és a közösség kapcsolatát, a társas viszonyokat. Személyközpontúsága azonos Nagy László elképzelésével.

A református képzők egyedi sajátossága a szokásrendszerükben is rejlett. Természetesen az egyházi intézmények gondolkörét az állami tanítóképzők is a maguk szellemiségének megfelelően érvényesítették. Különbségek voltak azonban a diákok társas kapcsolatainak megítélésében, amely a magatartási, viselkedési követelményeket is befolyásolta. A reformátusok nem jó szemmel nézték a diákok nyilvános szereplését, a táncmulatságokat és egyéb iskolán kívüli esetleges mulatozásokat. Például H. Kiss Kálmán nagykőrösi igazgató a nevelés legfontosabb tényezőjének tartotta növendékeknek a jótékonyság erényében való gyakorlását, s az erők egyesítésére való szoktatását. Módszeres utasításokban foglalták össze a diákok kötelezettségeit, a különböző szervezeti formákban történő eljárásmodjait.

A 19. század végétől jó néhány tankönyvet is bevezettek, de továbbra is több tanári kézirat, kézikönyv és jegyzet használatára is sor került. E körülmény a képezdei oktatást annyiban gátolta, hogy több tantárgy íratása vagy jegyzetelése a tanításból időt emésztett fel. Érdekesnek jegyeztem meg, hogy ennek következtében a vezető testületek, pl. igazgatótanács megvizsgálta a tanulók tankönyvhasználatának ügyét, s felhívta a tanárok figyelmét, hogy az általuk készített „vezérfonalakat” lehetőleg nyomtatásban adják az ifjak kezébe. A legfontosabb munkaformák közül a zenei képzéssel kapcsolatos foglalkozásokat említhetjük az első helyen. A protestáns képzés legfontosabb területének tartotta a hallás és az éneklés fejlesztését. Szinte minden intézményben énekkar működött. Különböző rendszeres szolgálatokat (pl. temetés) kellett végeznie. A manuális tevékenység fontos területei voltak a rajztanítás mellett a kézimunkázás és a háziipari oktatás. Mivel a tanítók falu gazdálkodásában is részesek voltak, így a gazdasági (pl. selyemhernyó-tenyésztés, méhészet) ajánlott tevékenység volt. A kulturális és a szabadidő eltöltésére önképző körökben szervezték meg a diákok érdeklődésének megfelelő foglalkozásokat. Például olvastak, írásbeli dolgozatokat, élőszóbeli előadásokat, útleírásokat, természettudományi műveket, néprajzi gyűjtőmunkát végeztek. Az önképzés munkáját támogatta az egyre több helyen létrejövő könyvtár is. Ezek az alkalmakon készültek az iskolai, lakóhelyi ünnepségek rendelkezésére, egyházi alkalmak szervezésére. A tanári karok, mint korábban is említett tettünk, nagy hangsúlyt fektettek a fegyelmi állapotra, amely szintén szokásokon alapult.

A gyakorlati képzés tanterv szerint: „a növendékek az elméletben tanult nevelési

és tanítási eljárást a népiskolában valóban szemléltessék, ebben gyakorlatot szerezzenek és gyakorlati közben elméleti ismereteiket mélyítsék, tudatossá tegyék és továbbtanuláshoz indítékot nyerjenek”.

A „kiképzés” első tevékenységi köre a hospitálás, a gyakorlóiskola látogatása volt. Feladatuk kapták a diákok a népiskola légkörének megismerését, a nevelési, tanítási mozzanatok megfigyelését, a tanítói munkakör fogásainak átvételét, a gyermeki lélek tanulmányozását s a tanítói ránevelés lehetőségeinek felkutatását. A hospitálásokon az elmélet és a gyakorlat egységében szemlélték a tanítási-tanulási folyamatot. A hospitálások rendjére a gyakorló iskolai rendtartás is előírásokat fogalmazott meg. Az órákon figyelni és jegyzetelni kellett a tárgyak tanításának módszereit. Egy napon egy, esetleg két tanítási egységet kellett kötötten jegyzetelni, az idő többi részét szabad megfigyelésre használhatták fel. A hospitálásra havonta egy-egy új megfigyelési szempontot kaptak. Az egész évi feladatokat a tanév elején ki is adták. Kiemelt követelmény volt, hogy a növendékek a gyakorlóiskola küszöbének átlépésekor levetkőzzék a hétköznapi-ságot, kint hagyja diákos szokásait, öltözete ünnepélyesebb legyen, beszéde megfoltoltabb, de azért nem rideg, hanem barátságos, magatartása szívélyes, de nem bizalmaskodó kellett hogy legyen. Kerülnie kellett a köznapias kiszólásokat. Tudatosították minden tanítójelölttel, hogy a tekintélyt a saját magatartás dönti el.

A kiképzés másik nagy területe a tanítási gyakorlat. Először mintatanításokon vettek részt, majd a tárgyak nehézségi sorrendjében tanítottak: másfél-két hónap betűtanítás, számolás, testnevelés, beszéd, értelem. A tantárgy tanításának módszertani részét a módszertan tanára dolgozta fel. A konkrét megoldásokat a vezető tanítótól kapták. Ha a tanuló nem látott mintatanítást és az adott tantárgyak módszerét sem dolgozták fel, megtagadhatta a gyakorló tanítást. Az előkészítésre kerülő egységet a módszertan tanára és a gyakorlóiskola vezetője együtt választották ki. Érdekesség, hogy egy tanítás összeállításának vázlatára meghatározott időtartamot jelöltek meg. Egy rutinos diák részére 12 percet adtak egy vázlat összeállítására. A tanítások tervezetét külön füzetben vezették, igen fontos volt a forma, az esztétikum. A tanítás megkezdése előtt a soros tanítók gondoskodtak a szükséges taneszközök előkészítéséről, a tanteremben való elhelyezésről, a gyermekek fegyelmezéséről.

A tanítást a bírálat követte. Külön bírálati órát biztosítottak erre. A bírálatnak következményei voltak: legyen tárgyilagos, de ne szigorú. Észre kell venni a jót és a hibát, legyen jóindulatú, fő célja a tanítás, fejlesztés, ösztönzés és a helyes kivitelezés megmutatása. A bírálat legyen összefüggésben az óra előkészítésével is. A tanítást figyelő társaknak kötelességük, hogy a tanítás folyamán feljegyzést készítsenek. A főbírálot előre nem jelölték meg azért, hogy mindenki előre aktívan készüljön a bírálati órára.

A tanítójelöltnek képességi vizsgát kellett tennie, amelyet a képességi vizsgálat szabályzata tartalmazott. A tanítóképesítő bizottság mindenkor a fenntartó nevében adta meg a képesítést különböző követelmények szerint. Voltak olyan képzők, ahol az összes tárgyból kellett vizsgát tenni, de például Debrecenben a legtöbb tárgyból csak a főbb tételeket vették fel, zenéből az orgona nem volt kötelező. A képesítési vizsgára bocsátás feltétele volt, hogy 1-2 év segédtanítói működést is igazoljon a jelölt. A református intézményekben lehetővé vált a teológusok tanítói képesítése is. Speciális, pótképesítéseket is adtak, pl. vallástanítói, felső nép- és polgáriskolai tanító.

II. A református tanítóképzés tudománytani alapjai

1. A politikai, egyházpolitikai gondolkodás hatása a protestáns pedagógiára

A politikai gondolkodás a 20. században sajátos hatásrendszert jelenített meg a keresztyén polgári nevelés során. Ebben a században az eszmék sorsa azon múlt, hogy a hatalom (állami, egyházi) milyen hangsúlyt adott a nézeteknek. Ahogyan Bayer József fogalmaz: a 20. században három nagy eszmeáramlat: a liberális, a konzervatív és a szocialista irányzat metamorfózisa volt tapasztalható (Bayer, 1998).

Max Weber szerint a modernizáció többdimenziós folyamat. Méghozzá: urbanizáció, individualizáció, tömegkultúra, globalizáció. Ugyanakkor kiteljesedett a nemzetállam-központú világnézet, elbuktak a monarchiák. A szellemiséget tekintve erősödött a szocializmus, az egészséges érzelmi kiteljesedéstől egészen vad sovinizmusig, háborúig. Átalakulóban volt (és van) a nemzetközi világtrend is. Jelentősen megnőtt az Egyesült Államok katonai, politikai és gazdasági súlya. Itt arra is szükséges utalni, hogy Magyarország a 20. században egy kísérlet, a „kommunizmus kísértetének” egyik szenvedőjévé vált. A kelet-európai régió a diktatórikus államhatalom, a kommunális közösség-szervezés színterévé alakult. Napjainkra ez megszűnt, viszont a mai állapotra jellemzővé vált, hogy az új globális kapitalista rendszerbe történő áttérés felkészületlenül érte az emberi tudatot. A marxista világnézetű és gazdaságpolitikán felnevelkedett nemzedékek hirtelen a liberalizmus, illetve a keresztyén tradicionalizmus szabadságába kerülhettek, mit sem értve a Max Weber által kidolgozott tudományos rendszerből. Egyértelmű viszont, hogy a 20. század első felének gondolkodását az egyházi intézmények vonatkoztatásában a „Max Weber”-i filozófia alakítja (Weber, 1982). Az új kálvinista felfogás az élvezeti cikkek fogyasztását, felhalmozását tiltotta, viszont a javak szerzését Isten akaratának tulajdonította. Szintén hatást gyakorolt a keresztyén polgári felfogásmódra a hatalom és az uralom szociológiája. A hatalom esetén van rá esély, hogy valaki az akaratát ellenszegülés ellenére is keresztülvigye, míg az „uralom” (Úr!) esetén valakik „engedelmeskednek”! Az állam így nemzeti-lelkületi közösség, amely nem titkos, hanem a legitim hatalom szervezetévé válik.

Kálvin gondolatában már korábban is megfogalmazott az „Úr hatalma” a gondviselés kiteljesülésében: „mivel a történések rendje, értelme, célja és szükségszerűsége többnyire Isten tervében van elrejtve és emberi értelem nem foghatja fel, mindaz ami egész biztosan Isten akaratából történik, véletlennek látszik... Megmarad azért szívünkben szilárdan az a meggyőződés, hogy semmi olyan nem történhetik, amit az Úr előre ne látott volna.” (Kálvin, 1986, 45).

A kálvini tanítás szerint a gondviselés ellentétben van a szerencsével, a véletlennel, így az anankológia szempontjából vizsgálva minden történést „Isten titkos terve igazgat”. A protestáns tanítás szerint az ember a lélek képességei szerint jár el. A pneumának két alapvető képessége van, az értelem és az akarat. Az értelem képessége megállapítja, hogy a tárgyak, tények stb. közül melyik érdemes a helyeslésre, melyik a helytelenítésre. Az értelem ebben esetben nem szűkíthető csupán a kognitívizmusra, hanem az intellektualizmust jelenti, amely magában foglalja a pozitív értékduálakon alapuló szellemiséget és erkölcsiséget. Az akarat képessége pedig kiválasztja és követi a jó utat. Ezért nagyon fontos az uralom eszmei alátámasztása, hogy ne kelljen az

erőszak tömeges alkalmazásával élni, hanem az emberi önuralom és akarat az engedelmesség felé irányuljon. Ez kapcsolódik a pedagógiai értelemben használt fegyelem kérdéséhez, amelyre a herbarti „kategórikus imperatívus ember” képes. Max Weber szerint pedig a *fegyelem olyan esély, amelynek következtében az emberek egy begyakorlott beállítottság alapján megfelelő sokaságban automatikusan engedelmeskednek*. Természetesen ehhez legitim uralom szükséges (Menyhay, 1996).

A kommunizmus szellemiségével viszont nem értettek egyet az egyházak. A teológiai szakirodalomban egyértelműen állást foglaltak a bolsevizmus ellen, a legmegfelelőbb társadalmi rendnek a keresztyén gondolkodás által determinált kapitalizmust tartották. A történelmi kálvinizmus mellett az újabb teológiai kutatások eredményei is hatottak az iskolai nevelésre-oktatásra. A pszichológia, filozófia és a pedagógia területén Magyarországon: Mitrovics Gyula, Trócsányi Dezső, Karácsony Sándor munkái gazdagították a keresztyén szellemiségű nevelést.

Az iskola és a társadalom viszonyrendszerét a klasszikus keresztyén bölcsélet alapján strukturálták. Legfőbb célként a múlt értékeinek a mai emberhez való eljuttatását tekintették. Fontosnak tartották: „a keresztyén bölcsélet nemcsak történeti jelentőségű, hanem élő rendszer, mely képes folyton új tudásanyagot befogadni s az elvi igazolás kritikáján átszűrve értékesíteni. Korunk súlyos társadalmi válságában, melynek mélyén a korlátlan érvényesülést követő önérdék s az egyént megsemmisítő fenyegető tömeg-szellem ellentéte feszül, nem merülhet feledésbe az a társadalmi rendszer, mely a kulturális értékeket befogadó kreatív lélek önmagára eszméléséből született s mely a közösségi tudat ébrentartása mellett a személyiség javait is biztosítva, ma a jobb jövő, a kiengesztelődés és a kibontakozás útját hivatott megjelölni.” (Kecskés, 1938, 3).

A társadalom, tudományos igényű feltárásai jól bizonyították a 20. század elején létrejött kísérletek problematikáját. A társadalom „örök törvényű” tagozódását és egységeit (család, gyülekezet, lokális környezet, népközösségek) nem lehet lecserélni. Egyre inkább beigazolódnak, hogy Francis Fukuyama az evolúciós fejlődés csúcspontját elhibázta. Igaz, hogy az egyéni érdekű piaci mechanizmusokon nyugvó kapitalista társadalmi rend győzedelmeskedett, az egyenlőségen nyugvó kommunizmus elbukott, de közben a természetes ökológiai egyensúly felbomlott. Köztudott, hogy a monetarizmus kijelentette: nemzet, vallás, kultúra a sajátos társadalmi, gazdasági rendjével összeférhetetlen (Menyhay, 1998).

A keresztyén társadalomelmélet viszont igyekszik a tudománytani rendszerre építeni, kiteljesedett filozófiai alaptani értelmezéseket adni, megnyitva az utat az ökológiai és ökonómiai diszciplínák irányába is, de egyértelműen kezeli a tradícióban törvényszerűségeit is, kerülve a társadalomontológiai patológiát.

2. Főbb teológiai alapvetések a keresztyén tanítás jegyében

Az ember isteni teremtmény, de hajlama által bűnös, eredendően mindig a gyengébb ellenállás irányába fordul, de ugyanakkor lehetősége van Krisztus által újjászületni, istenképűségét helyreállítani, folyamatosan tökéletesíteni.

Az istenképű ember is személyesen lélek, testetlen lényeg (pneuma). Talentumokat kap – adottságai vannak, képességeket szerez (sáfarkodik).

Értelmi képességeink korlátozottak, ezért minduntalan keressük a miérteket. Ezek kezdetben szinte ösztönösek. A gondolkodás minőségi determináltsága bizonyítja, hogy 5-6 éves korban a gyermek anankológiailag is döntés előtt áll. Rájön, hogy az okok el vannak rejtve, az emberi értelem azokat nem minden tekintetben foghatja fel. Eldöntendő kérdéssé válik: az emberi sorsot véletlenek (szerencse), vagy az isteni gondviselés vezérli? A döntés szabad akaraton múlik! Amennyiben az ember eredendően bűnös, akkor intellektuálisan is az. A tiszta gondolkodáshoz megújulásra (megtérésre) van szükség. A legteljesebb értelmi rendszer pedig az elővigyázat. Vigyázzunk magunkra, tartsuk rendben dolgainkat, hogy leghatalmasabb rendhez, az isteni rendhez tudjunk igyekezni. Ez nagymértékben érinti a világkép, világtudat, világnézet formálódásának kérdéseit is.

De ezt csak a hit útján történhet, az *akarat* képesség segítségével. A teremtett ember kíváncsi lény. A kívánczóság (appetitus) szintén eredendő hajlam. Könnyedén az érzékek, érzelmek rabjaivá válhatunk. Az érzékek szolgásga a szenvedély (libido), amely hamis önismerethez vezet. A kiút tehát saját erőből ki van zárva. Az értelmi kompetencia akarat nélkül csupán kogníció, az emberi elme elidegenedése Isten igazságától (Kálvin, 1986). És ez a mai nevelés legnagyobb problémája, ugyanis a szent akaratból, csak az akaratosság marad a személyiségben! Az akarat

képességek kiművelése az erények útján valósul meg. Erényről beszélünk, ha a kívánczóság vállalja az igazi tudásnak (ratio) való engedelmességet, nem hagyja magát az érzékek rabszolgájává válni. A szabad akarat, az értelem jó és rossz irányú megkülönböztetése az engedelmesség létrejöttét eredményezi, amely kiválthatja az isteni kegyelmet.

Az *igaz(i) tudás a Törvények által a krisztusi keskeny úton jön létre*. A klasszikus nevelés ezt erkölcsi önfejlődésnek (moralitás) nevezi. Az ember bizonyosságra jut az axiómák tekintetében. Az értékduálok különbségét megérti, iránytűje a pozitív irányba áll be.

Az alapkérdés tehát, mi determinálja az alaptörvényeket, az együttélési szabályokat? A válasz egyértelmű: társas együttműködés rendjének képessége, vagyis ilyen irányultságú neveltség. Hogyan jöhet ez létre? A neveléstudomány kétszáz éve már megadta a választ (ezért vált többek között önálló tudománnyá). Herbart a pedagógiát etikai alapokra is emelte. Az adott kultúra értékeire bízta az eligazodási pontokat. Az európai kultúra rendszerében a keresztyénység értékrendszerére, amely kettős alapozottságú: egyrészt az abszolút szép is igaz; „isteni”, másrészt az emberi bölcsesség által is elfogadott, felhalmozott kulturális, morális érték. Ez a pólus viszont nem engedi az egyes ember abszolút szabadságát, hiszen teremtettségében sincs egyedül, tehát igazodnia kell a társas relációkhoz: az élő, az élettelen világához és a másik emberhez. Ezek a viszonyulások csakis neveléssel alakíthatók. Az etikus kapcsolatok komoly neveltségi szintet igényelnek. A spontán növekedéssel a folyamat túlságosan lassú, a gyermek felesleges útvessztőt jár be, arra szocializálódik, hogy nem szükséges hinni, a bölcsék értékeit elfogadni. Az ember hajlamai, a biológiai szükségletei felül emelkednek a lelki szükségletein. Igazi jellem nem tud kibontakozni, a talentumaiban erős egyéniség elkorcsosul, ha „nem megy végig” a rend, a fegyelem, az esztétikum és a morál iskoláján.

Tévétra kerülünk, ha az ember abszolút felelősségében bízunk csak, főleg úgy,

hogy konkrét értelemben a konkrét emberre vonatkoztatjuk a felelősséget, illetve a szabadságot. Az ember így önállónak, mindenhatónak, korlátlanul szabadnak tartja magát. Az önmegvalósítás mezején egyedül marad, majd eltéved, nem találja meg társait, pedig genetikusan, teremtetten továbbra is társas lény.

A ratio iskolájában nemcsak az akadémiai típusú tudományosság érvényesül, hanem a hitből származó tudásrendszer is. A köznevelés tekintetében, a mindenki iskolájában ez a hitből származó teljes tudás determinálja a nevelési folyamatot. *Apáczai Csere János* áttekintette a tudományos ismeretek átadásának történetét, és fontosságát. Kifejtette az enciklopédikus műveltség rendszerét is: „A test világa a szem. Ha szemed ép, egész tested világos. De ha a szemed rossz, egész testedre sötétség borul. Ha tehát a világosság, amely benned van, sötétség, mekkora lesz maga a sötétség?” (Máté 6,22–23).

Ebből következik: az lehet igazából tudományos rendszer, amely a gyermeki természetnek is tanulható formában közvetíti a tananyagot.

Az összes lehető dolgok általános tulajdonságait: a logika, a testek mennyiségét: matematika, a testek absztrakt mennyiségét: aritmetika, a testek konkrét mennyiségét: geometria, a világegyetem részeit: asztronómia, a maguktól létező, tisztán természeti testeket: fizika, a mesterkéz által formált testeket: mechanika tudományos rendszere kezeli. Tudományosan rendszerezi a nyelvi szimbólumuk világát is: a szavak az etimológia, az egyszerű beszéd a syntaxis, a díszes beszéd: retorika területéhez tartozik.

Ugyanakkor Apáczai kiemeli a kegyelem világosságánál felismerhető dolgok világát, miszerint az üdvösségre vonatkozó dolgokat: a teológia, az erkölcsös életre vonatkozó dolgokat: az etika, a házi életre vonatkozó dolgokat: az ökonómia, a polgári életre vonatkozó dolgokat: a politika és jogtudomány alapjaira jellemző dolgokat. Mindezek szabályszerű téziseken keresztül ismerhetők meg.

Ma már jól tudjuk, hogy az enciklopédikus tudás megismerése az enaktív, ikonikus és szimbolikus leképezési úton valósul meg. A szimbolikus leképezés is az emberi természet alapvető sajátossága, azonban már Apáczai évszázadokkal korábban megállapította, hogy jó néhány tudományos rendszer, nemcsak a teológia, hanem a jog, a politika, ökonómia, az etika csakis a „kegyelem világosságánál” látható át. A pedagógia önálló tudománnyá válásakor (Herbart, 1805) *az etikai alapú neveléstudomány szintén csatlakozott a metafizikai törvényszerűségeken alapuló tudományos rendszerek világához.* A természet világosságának iskolájában elsősorban az empirikusan bizonyított tudományosság kiművelése folyik. A tanulás sikerességét a kognitív talentumok és a szabad akaratból történő választás befolyásolja. Klasszikus iskola-rendszer alakult ki erre az évszázadok során: konkrétan a protestáns kollégiumok az egyetemes gimnáziumok.

Az akadémiai típusú nevelés-oktatás szempontjából elsősorban a *ratio iskolái válnak dominánssá Magyarországon* is. Az állami struktúra is erre kezdett építeni: Ratio Educationis, 1777. Később, a 20. században érvényesülő gazdag pedagógiai sokféleség országhatárokon át, és Magyarországon is számtalan követőre talál a bölcsesség és az erény együttes kezelése.

(A tanulmányt a periodika következő számában folytatjuk.)

FELHASZNÁLT IRODALOM

- Bayer József: *A politikai gondolkodás története*. Osiris, Bp., 1998.
 Csapó Benő: *A képességek fejlődése és iskolai fejlesztése*. Akadémiai, Bp., 2003.
 Csányi Vilmos: *Az emberi természet*. Vince, Bp., 1999.
 Fináczy Ernő: *Elméleti pedagógia*, Egyetemi, Bp., 1937.
 Gläser, J.: *Vom Kinde aus*. Hamburg u. Braunschweig 1920. – E. Kirste: *Das Prinzip des Kindesgemässheit*. Leipzig, 1916.
 Imre Sándor: *Mi a nemzetnevelés?* Szabad Lyceum, Bp., 1920.
 Imre Sándor: *Neveléstan*, Stúdium, Bp., 1928.
 Karácsony Sándor: *A magyarok Istene*. Széphalmi Könyvműhely, Bp., 2004.
 Kálvin János: *Tanítás a keresztyén vallásra*, MRE Zsinati Irodájának Sajtóosztálya, Bp., 1986.
 Kecskés Pál: *A keresztyén társadalomelmélet alapelvei*. Szent István Társulat, Bp., 1938.
 Kiss Tihamér: *Pszichológiai Szemle*, 1989. 6. 541.
 Losonczy Ágnes: *A megbetegedések társadalmi táptalaja*. In: Vastag Zoltán (szerk.): *A nevelés szociális alapjai*. Kaposvár–Pécs. 1992.
 Lükő Gábor: „Az anyag és lélek” Táton Kiadó, Bp., 2001.
 Menyhay Imre: *Adalékok Káin „esti meséjéhez”* Akadémiai, Bp., 1998.
 Nagy József: *XXI. század és nevelés*. Osiris Kiadó, Bp., 2000.
 Németh András–Ehrenhard Skiera: *Reformpedagógia és az iskola reformja*, Nemzeti Tankönyvkiadó, Bp., 1999.
 Patay Lajos: *Kálvin János valláspedagógiája*. In: Teológiai tanulmányok, Debrecen, 1935.
 Petersen, Peter: *A Kis Jena-Plan*, Osiris, Bp., 1998.
 Skiera, Ehrenhard: *Egy antropológiai pedagógia alapvonásai*, ELTE TFK, Bp., 1994.
 Szenczi Árpád: *Karácsony Sándor pedagógiai nézeteinek érvényesítése és továbbfejlesztése a tanítóképzésben*, In: Övő- és tanítóképzés az ezredfordulón, szerk.: Kovácsné Németh Mária, Kaposvár, 2000.
 Szenczi Árpád: *Nevelési értékeink a kálvini tanítás jegyében*. Collegium Doctorum (Magyar Református Teológia), 2010.
 Szenczi Árpád: *Nevelés-lélektani alapkérdések; Az érzelmi és a társas-lelkületi képességek kiművelése*, Eötvös József Könyvkiadó, Bp., 2004.
 Szenczi Árpád: *Neveléstan alapkérdések*, Eötvös József Könyvkiadó, Bp., 2000.
 Weber, Max: *A protestáns etika és a kapitalizmus szelleme*. Vallásszociológiai írások. Gondolat Kiadó, Bp., 1982.
 Weszely Ödön: *Bevezetés a neveléstudományba*. OPKM, Bp., 1994.
 Zsolnai József: *Axiológiai alapon alapozott képességfejlesztő akciókutatásokról a tudománypedagógiáig*. Studia Caroliensia, 2009. 2–3.

DR. KISS MÉDEA

A szuicidprevenció lehetőségei és terei lelkipásztorok körében

„Rávetél Uram, és rávétettem...” (Jer 20,7).

Bevezetés

A csapdába esett élet élménye, mint pasztorálpszichológiai dilemma, megkerülhetetlen a lelkipásztori szolgálatot kísérő gyakorlati teológiai szakterület számára. Az egész életét Isten ígéjének szolgálatára szánó egyén és közösség kérdéseire keresve emberileg hiteles, lélektanilag vizsgálható és teológiailag releváns válaszokat, a tényleges szakmai segítség nyújtása lehet a cél.

Jeremiás próféta csalódottságból fakadó felkiáltása minden bibliaolvasó számára ismerős. Mivel a személyes tapasztalat elkerülhetetlenül beleszövődik a szöveg értelmezésébe, kinek-kinek saját kétségei által kísért feljajdulása is ez (Jer 20,7). A „*kelepcehelyzet*” annak az életidőszaknak a metaforikus kifejezésére szolgál, amelyből egyedül nincs remény továbblépni, és annak az életérzésnek a megjelenítője, amikor a megalázott és a szabad döntés és küzdés lehetőségétől megfosztott teremtmény teljes önmegadással kényszerül.

A közfelfogás szerint az öngyilkosság szégyellnivaló kudarc. Árt az elkövetők családjának, s a környezet munkahelyi, szakmai presztízsének. Molnár Károly (1993) a hadseregben elkövetett öngyilkosságokról ír, mint olyan emberi közegről, amelynek sosem volt erőssége a nyilvánosság felvállalása. Felhívja a figyelmet a rendszerváltozások olyan kísérőjelenségeire, amelyekhez konkrét, empirikus vizsgálódás nélkül nem lehet közel férközni. Ilyen például, ha magasabb érdekek, a megbízhatóság nimbusza vagy kényszerű szükségletek alapján kerülnek emberek teherbíró képességüket meghaladó pozícióba. Feltűnő, hogy minél magasabb rangú ember lesz öngyilkos, annál nagyobb a titkolózás, mellébeszélés.

A korábbi történelmi korszakokban az ember és környezete szerves egysége védelmet nyújtott a társadalmi szorongáskeltés különböző módjaival szemben (Kopp és Skrabski, 1995). A befejezett öngyilkosságok így módon mindig rámutatnak a közösségi háló szakadozottságára – a család, egyház, egészségügyi szolgálatok elégtelenségére (Buda és Füredi, 1987), ezért zavarba ejtőek. Nehéz jól és egyértelműen elkülöníteni a szuicidium külső és belső tényezőit, sőt, nemegyszer a család, iskola, munkahely az a tér, ahol az önkényuralom megjelenik, és a modern társadalom termékeiként a szorongáskeltés új formái alakulnak ki (Kopp és Skrabski, 1995).

A probléma megközelítése a magyar református egyházon belül még csupán anekdotikus. Hatását tekintve ez azért veszélyes, mert utánzásra csábíthat, s akár járványszerű méreteket ölthet. Ez a körülmény azonban nem zárja ki a prevenció lehetőségét: az esendők feltérképezését, a szolgálatba kikerülők lelki ellenálló képességének erősítését, valamint a terjedés fő okainak és tényezőinek megismerését és megállítást.

Definíció

Szuicidiumnak tekintjük (Bopp & Gutzwiller, 2003) a szuicid viselkedést a kísérlet és fantáziák szintjén, az önkárosító és autoagresszív jelenségeket, valamint az erőszakos magatartás és a szociális devianciák visszahúzó vagy patológikus megnyilvánulásait.

Az önkézű halál zavarba ejtő ellentmondásossága abban rejlik, hogy bár az elmagányosodott egyén legintimebb döntése, üzenete a köznek szól. „Az interperszonalitás színpadán játszódó intraperszonális dráma” (Buda, 1987). Amit másképp nem tudott kifejezni a szenvedő ember, így adja tudtul a világnak – vagy az egyháznak. Az indíték nélküli szuicidium még nehezebben magyarázható.

1. Megközelítési és értelmezési kísérletek

Evangéliumi megközelítés alapján a teljes Szentírás összefüggésében kell elhelyeznünk a problémát. Jóllehet „a dolog érdemére figyelve legegyszerűbb volna, ha a *Heidelbergi Káté* 105–107. tételeinek az elemzéséből indulnánk ki, főként pedig az öngyilkosságra félreérthetetlenül ráutaló kitételből: *Magam rontására ne törjek, s önmagamat könnyelműen veszedelembe ne ejtsem*. Ez a kiindulási lehetőség fölöttébb fontos, szükséges és építő” (Tökés, 1998), ám a kátémagyarázatok szerzőinek a megítélésében e problémakör nem tartozik a lényegi teológiai felvetések körébe. A mostani, merőben megváltozott történelmi helyzetben az érdemi eligazítást az ige egésze adja, s a hitvallási iratainkat szem előtt tartó karakteres teológiai gondolkodásmód, melyben a „*Ne ölj!*” parancsa félreérthetetlenül vonatkozik az öngyilkosságra is, és amely nemcsak az öngyilkossági esetek kapcsán, de folyamatosan tanítással szolgál az élet védelméről, a testvéri közösség fontosságáról és az egyházi szolgálatot végzők felelősségéről. A feltámadás reménye kiváltképpen is vezethet a pusztítás hatalmai elleni lázadáshoz. Hiszen „az élet teljességének kiolthatatlan reménye tesz képessé arra, hogy ne törődjünk bele a tényekbe, és ne alakuljon ki barátságos és unalmas összhang közöttünk és a valóság között” (Moltmann, 2005, 167). Ám ez a lázadás önpusztító, önfelemesztő is lehet. Biblikus nézőpontból nem kérdéses, hogy egyetlen tudományos modell soha nem elegendő még egyetlen szuicidium megmagyarázásához sem, de néhány jelentősebb áttekintésével elébe mehetünk a leegyszerűsítéseknek.

1.1. Ismertek a *szellemtörténeti előzmények*, a drámai szereplők s a bibliai esetek. Sámson (Bír 16,27–30.), Saul (1Sám 31,4–6), Akhitofel (2Sám 17,23), Zimri (1Kir 16,18), Júdás (Mt 27,5) alakja mellett Médea mondanévi, vagy Seneca valóságosan megélt dilemmája. David Hume esszéit szentel a témának, Montesquieu a Perzsa levelekben ír róla. Voltaire és Rousseau az emberi szabadságjogok jegyében érinti, Goethe az emberi természethez tartozónak tekinti. Camus számára a szuicidium összekapcsolódik az emberi élet értelmére vonatkozó kérdéssel: arra mutat, hogy hiányzik az élet megalapozottsága, a mindennapi küzdés célt tévesztett, a szenvedés hiábavaló. A kitaszítottság és az abszurditás érzése kapcsolódik hozzá. Ami közös a filozófiai megközelítésekben és irodalmi leírásokban, az az, hogy az alany *tárgyként éli meg magát*; egy csaknem idilli objektivitásban.

1.2. A *biológiai megközelítés* (Bakó, 1992) az örökletes tényezők ismeretében az egyéni esendőség okait keresi:

a) Népegészségügyi szempont alapján a *genotípus – fenotípus – betegség* összefüggés mértékének tisztázása a cél. Az öngyilkos magatartás, mint krónikus nem fertőző megbetegedés kialakulásának valószínűsítése érdekében a veszélyeztetettséget előjelző genotípusú egyének magas rizikójú csoportjait vizsgálják. Szakemberek a genomikai kutatásokra építve népességszintű intervenciókat, magatartási zavart, illetve szomatikus tünetek megjelenését megelőző intervenciókat dolgoznak ki és tesznek elérhetővé (Ádány, V Hajdú, 2006).

b) Idegéletani kutatások a fiziológiailag közvetített érzelmi és motivációs változókra mutatnak rá, melyek jellegzetes módon reagálnak a stresszre. Pszichiátriai páciensek körében egyértelmű összefüggést mutattak ki az öngyilkossági veszélyeztetettség és a *serotonin* 5-hidroxi-indolecetsav metabolitjának alacsony liquorszintje, valamint a preszinaptikus 5-hidroxi-triptamin receptor sűrűségének csökkenése, továbbá a posztzinaptikus 5-HT-receptor-denzitás növekedése között (Ádány, V. Hajdú, 2006). Cloninger és munkatársai (1998) integratív igényű modellje szerint a genetikai mechanizmusok kifejezettebbek lehetnek a *violens* öngyilkossági kísérletekben, mint a nem *violens* cselekményekben (megerősíti Fekete és munkatársai, 2005).

c) Az evolúciós elmélet (Catanzaro, 1980) szerint az alkalmazkodásra képtelen fenotípust eredményező mutáns gének a túlélés ellen hatnak, hiszen a patológiás folyamatok előidézésében részesek. A normális, adaptív genotípus védelmet nyújt a stressz, a nem kielégítő korai környezet, az izoláció ellen. Fokozott stresszhelyzetben azonban a normális génkészlet sem eléggé adaptív, dezorganizált magatartás jöhet létre. A stresszre adott válaszok igen különbözőek, a genetikai alapoktól és a személyes tapasztalattól egyaránt függenek. Tehát a genetikai hátrány módosítható a kultúra által.

d) Örökletes vonások is szerephez jutnak. Ilyenek például a *vulnerabilitás*: a másik által való elfogadás, megerősítés igénye, a csekély kudarcűrő képesség; a hisztéria (teatralitás); indulatok, indulatkitörések elégtelen kezelése (affektivitás); a *kockázatkeresés* (Buda, 2001), e típus esetében gyakori az ún. „ orosz rulett elem”: a sors egyfajta kihívása együtt a mágikus reménykedéssel, hogy mégiscsak életben fog maradni – nem meghalni akar hát, hanem tarthatatlan helyzetéből menekülni.

1.3. Az *elmagányosodás-elmélet*ben összekapcsolható a szociológiai, illetve az élettörténeti modell. Kulcsszava az anómia (Durkheim, 1897/1982), mint a magányosság, kirekesztettség általánossá válása nyomán létrejövő társadalmi patológia. A társadalom integrációzavara az emberi kapcsolatok társadalmi kontrollt képező szférájában válik láthatóvá, s elvárásként közvetítheti akár az altruista halál normáját is. Utóbbinak kultúrákon átívelő hagyománya van (eszkimók, japánok, indiánok), sőt rítussá fejlődhet: a megtört, idős, hasznavehetetlenné vált családtag meghatározott időpontban elhagyja a közösséget, és a természet valamely elhagyatott zugában átadja magát a halálnak, mely szinte megváltás az elviselhetetlen magánnyal szemben. A fogalom tehát magában foglal egyfajta szubjektív viszonyulást a társadalomhoz, az egyén szükségletei és vágyai, és az azok kielégítéséhez szükséges eszközök egyensúlya függvényében. Merton (2002) anómia definíciója szerint ellentét feszül az egyén

előtt álló, kíváncsnak tűnő közösségi, társadalmi célok és a hozzájuk vezető utak és lehetőségek között.

1.4. A *tanuláselméleti megközelítés* révén kap hangsúlyt a szocializáció szempontja: az agresszió preferált levezetési módját az egyén utánzás, azonosulás révén tanulja (Bandura, 1976), pozitívnak talált példákat követ, és saját, már előzőleg bevált megoldásait veszi elő ismétlődő krízishelyzetekben. Ebben a vonatkozásban kell számolni a média alig nyomon követhető mégis ellensúlyozható szerepével, illetve bizonyos műalkotások hatásával is.

1.5. A *kommunikációs modell* (Wassermann, 1986) a közlések négyféle módját írta le: 1. direkt verbális: egyértelmű kijelentések; 2. indirekt verbális: a helyzet reménytelenségét, az élet értelmetlenségét közvetve adja tudtul, 3. direkt nonverbális: előkészületi lépések, 4. indirekt nonverbális: kapcsolatokról kiszabadulási törekvések. Hangsúlyt helyez arra a tapasztalatra, hogy az öngyilkos magatartás üzen valamit, mégpedig leginkább a körülmények megváltoztatásának vágyáról, amelyet ha nem fogad el a partner (házastárs, munkatárs stb.) vagy a tágabb család, baráti kör, kollégák, illetve nem reagál arra, azzal leértékeli az illető személyét.

Az üzenet tartalma lehet a menekülés: reménytelenségből, kiúttalanságból, szegény és arctalanság, hirtelen jött felelősség elől, hordozhatja a szándékot a hátramaradottak altruisztikus megbüntetésére vagy mártíriumra, ezzel akár példát akarva statuálni, sőt ideállá válni. Az üzenet lényege lehet nyomásgyakorlás, mint áldozat vagy mint tettes; érvényesülési törekvés; egy isteni ítélet megvalósítása; aggodalom, másnak nem a terhére lenni; a szerelem-szeretet bebizonyítása; demonstratív mintakövetés.

A társas kapcsolatok szerepe e tekintetben többrétű. Kapcsolati traumák közvetlenül is szerepet játszanak az öngyilkossági cselekmény kiváltásában, amikor a kapcsolatban az egyik fél kötődését fokozatosan mélyülő dependencia, gyermek passzivitás jellemzi, s a speciális traumát az jelenti, hogy a kapcsolati biztonság keresése akadályba ütközik. Az elutasító partner mögött gyakran áll család, rokonság, helyi közösség. Létezik továbbá „elvárt” vagy „sugalmazott” öngyilkosság, amelyre sajátos kommunikációs szekvencia jellemző: a partner nem veszi észre vagy elutasítja a segélykérő jelzést, sőt egyenesen sugallja az öngyilkosságot mint megoldást. Az egyén izolált, illetve hideg és konfliktusos kapcsolati hálózatban él, s a másokban lobogó gyűlölet és megvetés okozza az önértékelés teljes összeroppanását.

Az önértékelés bizonytalansága önértékelési zavarrá fokozódhat, ha társul mellé az elhagyástól, csalódástól, kudarcból való rettegés. Megoldásul az egyén a környezet és kulcsszemélyek gyermeki idealizálásába menekül, de ez sem segít. Amikor ez a védekezés is elégtelen, akkor már csak az *irracionalitásba menekülhet* (Ozsváth, 1987). Az önértékelésében bizonytalan egyén jellemzően olyan foglalkozást választ, ami kielégíti ezt a szükségletet, ám ha szerinte nem eléggé csodált, akkor elutasított, kifosztottnak érzi magát, és a *védettség, problémamentesség, nyugalom elképzelt állapotába vágyik*.

1.6. A *pszichoanalitikus megközelítés* az öngyilkos magatartást alapvetően a pszichés fejlődés során kialakuló sérülésekre, fixációkra vezeti vissza. Az erre épülő

pszichodinamikus megközelítés több teóriát foglal magában, de jellemzően arra a regresszióra fókuszál, melyet a megoldhatatlannak talált jelenlegi élethelyzet előidéz, s amelyben az egyén a korábbi életkorának megfelelő viselkedéssel és alkalmazkodási móddal próbál segíteni magát.

Freud (1931) szerint a depressziósok öngyűlölete eredetileg a közeli másik felé irányul, akinek elvesztése után a személyiség egy korábbi kielégülési szintre kerül vissza (regrediál), a düh, a pótolhatatlannak érzett tárgy elvesztésére adott reakció pedig önmaga ellen fordul. Tulajdonképpen a szeretett másikat (Liebesobjekt) öli meg önmagában. Minél inkább visszazsorítja a kifelé irányuló agressziót, annál szigorúbb lesz önmagával, saját én-ideáljával szemben. A későbbi pszichoanalitikusok szerint az egyén alapján véve olyan ítéletet hajt végre önmagán, amit más mondott ki felette. A lélek mélyén fogant vádat az a szeretett külső személy emelte, akivel ő azonosította magát.

Stekel (1926) úgy véli, senki se öli meg magát, aki ne kívánta volna másnak a halálát. Büntetést hajt végre tehát az öngyilkos, csak éppen saját magán, az erkölcsi egyensúly helyreállítása érdekében, „a szemet szemért, fogat fogért” mértéke szerint. Szenvedése vélt okozójának büntetése altruisztikus bosszúálló viselkedés (Kis & Kovács, 2010). Buda (1987) összegzésében az öngyilkos személyiség önmaga megbecsülése, önértékelésének helyreállítása érdekében egy kétségbeesett és destruktív helyzetrendezési kísérletre szánja el magát, ami a szuicidiumban ölt testet: Adler (1958, 1990) szerint az öngyilkos erőt és aktivitást mutat ott, ahol nincs más, mint elkeseredés és mélyesleges fájdalom, Jung (1960, idézi Bakó 1992) pedig arra mutat rá, hogy az önpusztítás vágya ritkán tudatos, sőt éppen a vitalitás teszi lehetetlenné, hogy találjon néhány, a helyzetből kifelé vezető, a feszültség csökkentését jelentő pótlékot. Úgy kell ezt elképzelnünk, mint a csapdába esett vad vagy madár esetében, amely minden életerejét a kapálódzásra vagy szárnyverdesésre fordítja, eközben azonban ki is merül, és a kelepce bezárul, a háló egyre szorosabbra szövődik körülötte. Az én beburkolódik a konfliktusba. Csak annyit lát, hogy az öngyilkosság legalább megakadályozza a másik fél megölését. Jung hangsúlyozza, hogy e belső konfliktus közepette az a képzet uralkodik el az emberben, hogy *az élet értelmét csak egy pszichológiai újjászületésen keresztül lehet elérni*.

Az elsődleges szeretettárgynak (anya, apa, gondozó) az a feladata, hogy ne csak szeretettel tolerálja, de irányadó határok megszabásával (ellenagresszió) is reagáljon a gyermekre. Akiknek nincsenek stabil agresszív érzéseik a szeretet tárgyával szemben, azok egy fenyegető veszteségre (tárgyvesztésre) a szeretet tárgyának idealizálásával reagálnak, eggyé válnak vele mint áldozattal, ahelyett, hogy mint agresszorral azonosulnának vele. Az agresszió így viszont csak önmaga ellen irányulhat (Bakó, 1992).

Az öngyilkos magatartás ezen az elméleti alapon egy *folyamatosan előrehaladó pszichés folyamat* eredménye: Az elnyomott, feltoluló és önmaga ellen forduló agresszió beszűkíti a tudatot, s a megélt külső világ egyre elviselhetlenebb. A kínzó gondolatokat, a növekvő szenvedést visszahúzódással, a kapcsolatok megszakításával vagy drogokkal igyekszik enyhíteni, de a személyes értéktelenség érzése csak növekszik, s idővel egy *transzcendens szimbiotikus élményben*, a selffel történő egyesülésben végződik az a folyamat, amit – egyéni és közösségi hitbeli fejlődésének egészséges útján át – egy pozitív végkifejlet áldásával is kivitelezhetett volna.

1.7. *A személyiségközpontú megközelítés:* A selfpszichológiai magyarázat ugyan csak a pszichoanalitikus alapokra építve hangsúlyozza, hogy a folyamatos stressz hatására fellazul a személyiség, amit önértécsökkenés, illetve identitáskrizis formájában él meg az egyén, miközben félelmek és ürességérzés gyötri.

Körülírható a szuicid személyiség típusa (Henseler, 1974) főbb jellemzői jegyeivel. A „tipikus öngyilkos” (Buda, 2001) olyan személyiség, amely a szokványos neurotikus tüneteket (fejfájás, szívjáji fájdalom, szorongásos tünetek: kényszer gondolatok, fóbiák, pánikroham) nem mutatja, mégis sajátosan károsodott, neurotikus ember. A neurózis alapja ebben az esetben is tudattalan belső konfliktus (Pável, Ónódi, Vikár, 2002). Környezete kora gyermekkorától gátlásokat épített ki benne, elbátortalanították, énje nem tudott eléggé kibontakozni. Személyiségfejlődése csalódások és sikertelenségek sorozata, mely aztán *egy közvetlen kiváltó esemény, mint zsákutcahelyzet* kilátástalannak érzett szituációjával zárul.

Tipikus a

- a személyiség fejlődésének stagnálása a krízist megelőző időszakban;
- az én kitágítását lehetővé tevő energiák (expanzív énerők) elvesztése;
- szegényes emberi kapcsolatok;
- speciális agressziósémák jelenléte;
- infantilis személyiség: a szeretett személy felé való viszonyulás kapcsolatsémája olyan, amilyen a gyermekeké szokott lenni: egyenlőtlen; lelki függőség jellemzi, ami különböző, gyakran inadekvát elvárásokban nyilvánul meg, melyeket viszont kifejezni nem tud, csak hangulatával jelez.

Feltehetőleg frusztrációt szenvedett a szülőkhöz fűződő gyermeki kötődés: korán levált a szülőkapcsolatról, de a kapcsolatigény kielégítetlensége meggátolja a gyermeki viszonyoséma további érését, fejlődését, azaz fixálja azt. Mivel újabb kapcsolatokban ezt a sémát ismétli meg, a későbbiekben elkerülhetetlen a további kellemetlen élmények sora. Elvárásait a tényleges lehetőségek kipróbálása helyett a kölcsönösség hiánya jellemzi mind a baráti, mind a szerelmi, mind a későbbiekben létrejövő családi kapcsolatokban, s ez aztán kiadja e sikertelen, nem jellegzetes tünetekben kifejeződő életmenetet. A gyermeki viszonyulás magában rejtje az ambivalenciát és az agresszivitás gátlását.

– Jellemző továbbá a magas aspirációs nívó, irreálisan nagy ambíció, amelyből *az én és énídeál tartós feszültsége* is következik, a tartós elégedetlenség önmagával, és a befelé forduló agresszió.

Ha az öngyilkossági próbálkozás következtében testi károsodás alakul ki, akkor az aspirációk lehetetlenné válnak, a küzdelem eldől, a személyiség nyugvóponttra jut. A személyiség belső, viszonylag önálló részei közötti feszültség megszűnik, a személyiség „fuzionál”.

Külön kezelendő a borderline személyiség, akinél a szuicid cselekvések sajátos funkciót tölthetnek be (Kuritárné, 2008): láthatóvá teszik, konkretizálják a fájdalmat, a normális selférzet helyreállítását, a realitásba való visszatérés esélyének megteremtését kínálják, amelyek akár pozitív élmények is lehetnek a veleszületetten impulzív, érzelmileg labilis személyiség számára, aki a kívülről érkező és jelentéktelennek tűnő stresszorokra is erőteljesen, nem ritkán agresszív tettekkel reagál.

1.8. A *narcizmusteóriára épülő megközelítés*: (Henseler, 1974) meghatározása szerint a narcizmus az embernek egészséges kapcsolata önmagához és egészséges ön-bizalom, másrészt ennek hiánya vagy túlzott volta, amit pedig narcisztikus zavarként aposztrofálunk. E megközelítés szintén pszichoanalitikus gyökerű, abból indul ki, hogy a személyiség azokra a hatásokra reagál szuicidiummal, ami elhárítások vagy idealizálás segítségével már nem kompenzálható. A narcisztikus személyiség szerkezetű embereknek csekély az empátia készségük, sérülékenyek, túlérzékenyek, a maguk nagyszerűsége felől meg vannak győződve. Gyakorta győtri őket irigység, szégyenérzet, a kritikára dühvel reagálnak.

Henseler hangsúlyozza, hogy a kulcsprobléma a zavart önértékelés, így az önagresszió a narcisztikus egyensúly visszaállítását szolgálja. Hipotézise szerint 1. az önértékelésében erősen bizonytalan személy a teljes elhagyatottság, segítség nélkülség és tehetetlenség állapotába kerül, 2. ez ellen a realitás megtagadásával és idealizálásával kell védenie magát, 3. ám ha ezek a mechanizmusok kudarcot vallanak, a harmonikus primer ősállapotba való visszahúzódás fantáziájával foglalkozik, s az öngyilkosság ennek a fantáziának a kivitelezése és a narcisztikus katasztrófa elkerülésére szolgál, 4. az önértékelés helyreáll a szeretet tárgyával diffúzan átélte egyesülésben, 5. az öngyilkos ezzel ugyan lemond a maga individualitásáról, de biztonságot, elfogadottságot és nyugalmat talál. Így menekül meg a narcisztikus egyensúly összeomlása, a „narcisztikus katasztrófa” elől. Ezzel bár lemond identitásáról, de megmenti önértékét, önbizalmát, s így mégis győztesnek érezheti magát.

1.9. A *stresszelméleti megközelítés* alapján az öngyilkos magatartás a szorongás, az elégtelen megküzdési képesség, valamint az életesemények során adódó stressztényezők együttes következménye. Több összetevőjét különítik el:

1. Fejletlen pszichés adaptációs készségek: az éretlen személyiségstruktúra olyan problémákkal szembesül, melyekre nézve nincsenek megoldási sémái.

2. Vitális szorongás: a szorongás általában nem közvetlen előzmény, sokkal inkább a szorongás szövődményeként jelenik meg a szuicid magatartás (Kopp, 1995).

3. Képtelenség a változásra, változtatásra. Minden, a nehéz élethelyzetekhez kapcsolódóan jelentkező stresszort szubjektíve úgy él meg, mint kívülről érkező támadást. E szituatív mozzanatok, melyek közepette általában alkalmatlan stratégiákat és eszközöket vet be a vergődő ember, végül belső megfáradáshoz, pszichés kimerüléshez vezetnek, gyakran szomatikus tünetek kíséretében, ami hipochondriának látszik a környezet szemében. A szorongás, a félelmek, a belső feszültség és a fel nem dolgozott traumatikus élmények együtt már ördögi kört képezhetnek, melyből csak egyféle menekülési utat lát az egyén. Ez nem kis részben visszavezethető arra, hogy „tömegek szocializálódtak és szocializálódnak állampolgári, nemzeti, etnikai, vallási, politikai és egyéni öntudatukban megsebzett szülők, nevelők, felnőttek körében, és ez az én-fejlődésükön, személyiségük alakulásán így vagy úgy nyomot hagy, biztonságérzetüket, öntudatukat, önértékelésüket nagyban befolyásolja” (Keleti, 1987). „Életünk minden percében döntenünk kell arról, hogy képesnek tartjuk-e magunkat új és új helyzetek megoldására. A korábbi tapasztalatok alapján meg kell találnunk az egyensúlyt, a környezeti elvárások, saját képességeink és igényeink összhangját” (Buda, 2001, 36).

1.10. A *vulnerabilitás-koncepció* (Pável, Ónódy, Vikár, 2002) föltételezi, hogy a mentális betegség kapcsolati betegség, melynek kialakulásához több, aktuális érzelmi és kapcsolati tényező együttállása szükséges. A nem feltétlenül megnyilvánuló de meglévő hajlamosító tényezőt a mindenkori, szubjektív érzelmi állapot hívja elő, és az formálja az aktuális tüneti képet. A sebezhetőség (vulnerabilitás) fogalmán olyan alkati hajlamosító adottságokat értünk, amely egyaránt magában foglalja az egyén sikeres alkalmazkodását korlátozó, az élet során kialakult ártalmakat, valamint a kedvezőtlen körülmények folytán ki sem alakult, tehát hiányzó alkalmazkodási készségeket. Különböző csoportjai határozhatóak meg: 1. biológiai – ezen belül is genetikai vagy neurokémiai – rámutatva a tényre, hogy ép humán működéshez ép agy és idegrendszer szükséges; 2. pszichológiai, melyek a lelki fejlődés zökkenőit jelentik a születés után a személyközi kapcsolatok során kialakuló lelki struktúrában; 3. szociális, amely a hátrányos szociális helyzetre, ezen belül az elégtelen személyközi kapcsolatokra és hiányos társadalmi szerepekre utal, és az értékhiánnyal és értékválsággal küzdők különösen nagy veszélyeztetettségére mutat – e három pedig dialektikus egységben határozza meg az ember egészséges működését; 4. antropológiai vulnerabilitás, amely a ki nem elégített transzcendenciaigényt, értékorientációt, az élet teljessége iránti olthatatlan vágyat, s az élet értelme kérdésének meg nem válaszolt voltát foglalja magában.

Rizikótényezőnek számít, ha a családban előfordult, ha generációkon át megjelent, ha genetikailag kimutatható a szuicid esemény, ha gyermekkori szexuális visszaélés történt, ha a közvetlen környezetben, az idealizált személyek körében előfordult, ha korábban már megkísérelte. Ez utóbbi azért veszélyeztetettebb, mert már kialakult benne az öngyilkossággal kapcsolatos motivációs és képzetstruktúra, már megvan a fejében az öngyilkossági cselekedet *problémamegoldási modellje*. Figyelemfelkeltő továbbá, ha jelzi direkt vagy indirekt formában, ha konkrét szándékot fejez ki, ha rendkívül nyugtalan, ha megsemmisítő álmai vannak, ha számára fontos, szeretett személyt veszített el, szoros kapcsolata szakadt meg, erkölcsi elismertségét veszélyeztető esemény történt a közelmúltban. Hasonlóképp rizikós egy depresszív fázis kezdete vagy éppen lecsengése, bipoláris állapotok, indulati telítettség, súlyos büntudat, súlyos elégtelenségérzés, normatív krízisek, életkori átmenetek, hosszú ideje fennálló alvászavarok, függőségek, a gyermekkori család zilaftása, korábbi szeretetkapcsolatokban a csalódottság, kizártság megélése, hivatásbeli nehézségek, munkahely elvesztése, megfelelő feladatok hiánya, anyagi gondok, összeomlás, vallásos kapcsolódás hiánya, valamely ideálból (pl. politikai) kijózanodás, az otthon, illetve a haza elvesztése, beteggé váló érzelmi és gondolati világ, idegen hangok, depresszív impulzusok jelentkezése, kontrollvesztés, akut pszichózis.

E koncepció új perspektívát nyit és jelentékeny szemléletbeli változást hoz a lelki zavarban szenvedő ember belső világának megértésében és a szakszerű segítségnyújtás igénybe vétele iránti – megőlyegzést nélkülöző – nyitottság megteremtésében, nem kevésbé a pszichoterápiás ellátás eredményessége tekintetében.

1.11. Az *integratív-pszichológiai modell* (Aebischer-Crettol, 2000) háromdimenziós koordináta-rendszerében egyik a lelki fájdalom, az elviselhetetlen szenvedés szubjektív tapasztalata, a másik a nyugtalanság, annak fokozatai, hogy mennyire képes kontrollálni a cselekményre készítő impulzusokat, a harmadik dimenzió pedig a kényszerítő külső

vagy belső esemény, maga a probléma. E három eredője az a pszichikus energia, amely a szuicidumhoz vezet. Ennek alapján *a legjobb prevenció a posztvenció a következő nemzedékek körében*. Azaz: ha tudom, honnan jövök, milyen örökségekkel rendelkező családból származom, akkor tudok választani utak és módok között a saját cselekvési tereimen belül, akkor sikerül öröklött viselkedési mintákat áttörni és sikeres, eredményes életet élni.

Az ember fejlődési szükséglete szükségszerűen a problématudaton keresztül jut érvényre. „A probléma a vágyak és lehetőségek ellentéteinek ütközéséből származik csecsemőkorunktól kezdve.” „A szenvedés a fejlődés elakadásakor keletkezik, a vágyak teljesületlensége okozza. A szenvedéstől való szabadulás, a problémamegoldás keresése így előrehaladásunk leghatalmasabb hajtóereje.” „A problémamegoldás örömmel, az emelkedettség érzésével jár. Az ellentétek ütközésének meghaladását, igazi megoldását nevezi Jung transzcendálásnak. Életünk leglényegesebb kérdéseinek megoldódásai hozzák létre transzcendens élményeinket.” (Süle, 2009, 93)

1.12. Az *epidemiológiai megközelítés* (Bopp & Gutzwiller, 2003) rizikófaktorokat és törvényszerűségeket keres az összegyűjtött empirikus adatok alapján. Megkülönböztet demográfiai (nem, életkor), orvos- és egészségtudományi (depresszió, függőségek), családi és szűkebb környezetet érintő tényezőket. Ádány és V. Hajdú (2006) a komplex megközelítés szükségességét hangsúlyozza az öngyilkosság területi – országok közötti és országon belüli – mutatóinak epidemiológiai elemzésére során.

Statisztikai adatok birtokában sincs azonban egyértelmű és egyetlen jól irányzott válasz a kérdésre, hogy hol kell elkezdni a megelőzést: a szuicid viselkedés irányában kell beavatkozni, vagy a körülmények és előfeltételek terén. A primer prevenció a specifikus rizikófaktorokat célozza meg, mint a társas miliő (teszi ezt pl. a háziorvos közreműködésével), a szekunder prevenció a preszuicidális viselkedés folyamatát követi, mint visszahúzódas, elmagányosodás, depresszió (intézményes jellegű ellátás, gondozás útján), a terciér prevenció körébe tartozik a terápiás ellátás, gyógyszeres kezelés, és itt a leghangúlyosabb a szakmai együttműködés szükségessége.

1.13. A *diszkurzív szuicidológia* (Oravecz & Czigler, 2003) arra az általános emberi kérdésfelvetésre reagál, hogy „miért lesznek az emberek öngyilkosok?” Ennek ellenére kevésbé az okokat, mint magát a jelenséget, a folyamatot vizsgálják. A szuicidumot multidimenzionális jelenségként fogja fel, mint meghatározott pszichológiai szabályok függvényében lejátszódó folyamatot. A diszkurzivitás abban az integráló törekvésben nyilvánul meg, amely a kortárs posztmodern és késő modern humán elméleteket, valamint a pszichológiai, pszichopatológiai és biológiai magyarázatokat kapcsolja egybe, s melynek tükrében az öngyilkosság egy szociokulturális jelenség.

Szemléletük alapján az önpusztítás akkor kezdődik, amikor egy élmény, változás, emlék radikálisan befolyásolja az egyén mindennapi életét, és extrém változásokat okoz ön maga és a valóság megélésében, miközben a múltat és jövőt már e szűrőn át gondolja újra. A szociális reprezentációk terén megfigyelhető változások jól leképezik azokat a torzulásokat a gondolkodásmódban, amelyek révén a személy alkalmatlanná válik a társas környezetéből érkező jelzések, személyközi jelenségek megértésére, illetve az annak megfelelő magatartásra. Amennyiben tehát hatása alá kerül az ön maga megélésében

tapasztalt extrém változásoknak, amelyeket sajátos, intenzív lelki fájdalom formájában él át, *kognitív változások következnek be*. A mély lelki fájdalom arra készteti, hogy oldja ezt a fájdalmat, csökkentse a szociális inkompetenciát. Olyan megküzdési stratégiákat alkalmaz, amelyeket élettörténete, illetve a kollektív hitrendszer s a kultúra közvetített a számára. Ha sikertelen a *cry for help* (bővebben lásd alább), akkor az elhagyatottság, veszteség, ürességérzet, szétesés érzetével túltelítődve *a valóságról alkotott pozitív tartalmú belső képeket (reprezentációkat) és jelentéseket felcseréli olyanokkal, amelyek a szuicidum kognitív konstrukciójával koherensek*.

A belső kint és zűrzavart okozó elidegenedettséget úgy éli meg, mint egy ellenséges erőt, amely megszünteti az önmaga belső magjának (self) és elméjének egységét. A lelki fájdalom tehát egy feloldhatatlan és intenzív belső érzelmi-indulati-viszonyulásbéli (affektív) állapotként fogható fel. Oravecz és Czigler (2003) kutatása szerint a lelki fájdalom statisztikailag kimutathatóan együtt jár (korrelál) a reménytelenség érzésével, tehát a pozitív jövőképzet hiányával. *A lelki fájdalom mintegy zsigeri megnyilvánulása annak a lelki állapotnak, amely előfeltételezi az elviselhető jövő elképzelhetetlenségét*.

A társas szempontból fájdalmas eseményekre gyakran használatosak a fizikai fájdalomra vonatkozó kifejezések („érzelmi sérülés”, „összetört szív”), árulkodva arról, hogy a társas és a fizikai fájdalom ugyanazon az idegrendszeri feldolgozó rendszeren belül működik. Eisenberger és Liebermann (2006) hipotézise szerint a kettő egyaránt fontosnak bizonyult a túlélés szempontjából, ezért az evolúció folyamán a fájdalom fizikai sérülés megelőzését szolgáló mechanizmusai felvették a társas elszigetelődés megakadályozásának szerepét is. E *fájdalomátfedési elmélet* mutat rá arra, miként lehetséges, hogy a társas kapcsolatok elvesztése a fájdalom és szenvedés legrosszabb, akár fizikailag kínzó élményeit képes kiváltani az emberben, s miért olyan nehéz leküzdeni az ilyen típusú fájdalmat.

A lelki fájdalom fontos szerepet tölt be a környezet nem veszélyeztetett tagjainak gondolkodásában és társas alkalmazkodásában is, így azok is valamiképp belefolyanak az adott szuicidum folyamatába. E belső gondolati-indulati összehangolódás a közvetlen környezettel, fontos szereppel bír a folyamat lezajlásában és végkifejletében, mint sajátos személyközi jelentés-tulajdonítási aktusok sora.

A „*gátolt menekülés*” modell szerint (ismerteti Perczel Forintos, 2008) az öngyilkossági fantáziák és magatartás a csapdába esettség érzéséből származnak, és a világra valamint önmagára vonatkozó sajátos információ-feldolgozási móddal járnak együtt, továbbá a tehetetlenség érzésével, hogy az ember soha nem lesz képes kikerülni ebből a helyzetből.

A csapdába esettség evolúciós-pszichológiai fogalma szerint az egyén úgy véli, nem képes kimenekülni a számára rendkívül kínos környezetből, ahol legyőzték, megálázták, veszteség érte. A csapdába került állatnál szélsőséges önmegadó, visszavonuló (szubmisszív) viselkedés jelenik meg, melynek hatására a győztes beféjezi a támadást. E szubmisszív magatartás értéke, hogy biztosítja a győztes pozícióját, a vesztesnek pedig nem kell újabb megmérettetéstől tartania. Humán szinten a veszteséget, megalázást vagy legyőzést követő helyzetekben aktiválódnak ezek az evolúciósan fejletlen agyi struktúrák és cselekvési forgatókönyvek (szkriptek). Kimutatták, hogy a megalázó és megszé-

gyenítő vagy a legyőzöttséggel kapcsolatos élmények sokkal nagyobb arányban vezettek depresszióhoz, mint a veszteségélmények. Az öngyilkossági készlet az egyén helyzetértékelésének függvényében jelentkezik.

A gátolt menekülés modell összetevői:

1. Túlérzékenység az egyéni kudarc és megaláztatás jeleire, ráadásul negatív szűrés-sel és torzítással, ami negatív hangulati állapotban az elviselhetetlenségig fokozódhat.

2. Túláltalánosító emlékezet: Úgy érzi az egyén, hogy képtelen elmenekülni, mivel interperszonális problémamegoldó képességei gyenge színvonalán lehetetlennek látja a helyzetből szabadulást. Mivel korábbi személyes élményeit túlságosan általánosítva tárolta, kevés részlettel, ezért nem mutatkozik számára alternatíva, és a helyzetet megoldhatatlannak tartja. Döntő tehát, hogy fel tudjon idézni korábbi hasonló és használható tapasztalatokat.

3. Reménytelenség: a csapdába esettség élményét kivetíti a jövőbe, s úgy látja, nem képes pozitív dolgokat elképzelni a jövőben. Ebben a lelki állapotban az erős társas támasz védő (protektív) tényezőként hat még akkor is, ha tényleg nincs menekülés a helyzetből.

A Perczel Forintos (2001) nevéhez köthető a *kognitív pszichológiai megközelítés*, amely az előbbi modellre építve négy területet tart szemmel:

1. Az információfeldolgozás sajátossága: negatív elvárásokat fogalmaz meg önmagára nézve, a világról és a jövőről (ún. negatív kognitív triád). Amint ez a negatív sémarendszer aktiválódik, befolyással lesz hangulatára. Borús hangulatban hozzáférhetőbbek a nyomasztó tapasztalatok, gondolatok, értelmezések, ez tovább erősíti a személy rossz hangulatát, különösen nehéz életesemények idején, növelve az öngyilkosság valószínűségét.

2. A jövő elővételezése és a reménytelenség: A személy hipotéziseket konstruál múltbéli fájdalmas tapasztalatai alapján a jövőre nézve, és ennek megfelelően észleli a jelenbéli valóságot. Tehát saját látásmódja áldozatává válik. E borúlátó beállítódás eredményeképp ébred benne kedvetlenség, tehetetlenség, ami tovább erősíti az előzőekben leírt negatív kognitív sémarendszer aktivitását. Súlyos depressziós állapotokban a jövőperspektíva teljesen lezárul. A jövővel kapcsolatos negatív elvárások pedig pontosabban valószínűsítik a bekövetkező öngyilkosságot, mint a depresszió maga.

3. Túláltalánosított emlékezeti tárolás: A reménytelenség háttérben kétféle információ-feldolgozási deficit tárható fel. Egyrészt egy emlékezeti tárolási zavar, amikor nehezebb a pontos, tiszta emlékezeti képek felidézése, másrészt az átélt élethelyzetek túlzott általánosítása, ami viszont kapcsolatban van a problémamegoldás alacsony szintjével. E túláltalánosító emlékezeti tárolásnak köszönhetően a korábbi élethelyzetek és korábbi probléma megoldási módok nehezen hozzáférhetőek számukra, így nem meglepő a jövőperspektíva elvesztése, és az öngyilkossági szándék mint megoldás megfogalmazódása.

4. Alacsony szintű probléma megoldási készségek: A veszélyeztetett személy jellemzően merev konstrukciókkal rendelkezik, ezen belül negatív ön- és jövőképpel. Azt tapasztalva, hogy korábbi konstrukciói, hipotézisei kezdik érvényüket veszíteni, kevésbé lesz képes a nehézségeket megoldani. Korábbi emlékei nem hozzáférhetőek, úgy tűnik, mintha pozitív mintákkal nem is rendelkezne, ennek folytán erősödik a pesszimizmusa. A jövőkép negatívvá válásával egyidejűleg megfogalmazódik az öngyilkosság szándéka, mint alternatíva. Súlyosabb stresszhelyzetben, további kudarcokat követően az indivi-

duum személyes konstrukciói szétesnek, elveszítik koherenciájukat, a jövőképzet bizonytalanná válik, megjelenik a szorongás és reménytelenség. Az egyén tehetetlenséget él át, és a meghalás tűnhet az egyetlen lehetséges megoldásnak. Súlyos reménytelenség esetén a menekülés szándéka merül fel, enyhe reménytelenség esetén a figyelem felkeltése a cél.

Mivel a mikroszociális tényezők, a veszteségek, a depresszió s a pszichózis ugyan-csak indukálhat öngyilkossági kísérletet, fontos a környezetből érkező váratlan segítségnyújtás szerepe, olyan elérhető személyeké, akik közbelépnek, segítenek a problémák megoldásában, eljuttatják a szakszerű ellátás közelébe, vagy megvárják vele együtt, amíg a nehézségek elmúlnak.

2. Egyházi összefüggések

Minden öngyilkosságnak sajátos jelentése van az egyén és a szociális környezet vonatkoztatási rendszerében, s ez által *valamilyen funkciót tölt be*. Ha a környezet ezt megérti, akkor nem lesz szükség arra, hogy valaki más ismét ugyanezt a szerepet magára vegye a légkör megváltoztatása érdekében.

Adott társadalmi szituációhoz, illetve struktúrához való viszony szempontjából háromféle életstratégia különböztethető meg: beilleszkedés, lázadás, menekülés. Keleti (1987) feltételezi, hogy amennyiben egy adott közeg jól strukturált, karakteres, stabil, erőteljes értékeket képviselő, akkor e háromféle viszonyulás mindegyike kreatívabb és eredményesebb lehet, mint ha nem ilyen. Ha az egyénre túl nagy teher hárul, mert egyidejűleg egymásnak ellentmondó közegekben kell egyéni felelősségét felvállalnia, akkor az egyébként megfelelő alkalmazkodást elősegítő autonómia is veszélyeztető tényező lehet.

Ha a társas-társadalmi környezet nem egységes, a) az egyén kiválaszthat egy „világot” mint vonatkoztatási pontot, amelynek értékrendjével, normáival, játékszabályaival leginkább azonosulni tud s ennek rendeli alá a többit; esetleg b) fenntarthat párhuzamosan többet, nem tudván választani, de nem is egyeztetni őket össze, mert hiszen mindegyik öhozza tartozik, és zaklatottan, diszharmonikusan éli az életét; vagy pedig c) személyiségének erejénél fogva nemcsak fenntartja mindegyik világát, hanem struktúráhatárokat átlépve szintézist teremt, így oldva fel az egyébként meglévő szociális, kulturális, érték- és normatív ellentmondásokat. Ezen utóbbi életstratégiához azonban nagy én-erő, önbi-zalom és megingathatatlan önértékelés szükséges, mely nagyfokú autonómiát feltételez.

A tekintélyelv – ami a kiépületlen és nem egységes struktúra hézagait van hivatva kitölteni – könnyen lehet a szorongáskeltés az öncélú hatalomgyakorlás eszköze. Mint Kopp és Skrabski (1995, 9) kifejti, „az önkényes hatalom minden pillanatban teljes körű döntési szabadságot akar biztosítani saját magának, ezért még saját érdekeit szolgáló megállapodás formájában sem kötelezi el magát”. Itt „a függetlenebbnek módja van az információt megvonni, és ezzel a másik felet kontrollvesztett állapotban tartani”. A szorongás megelőzésének lényeges összetevője, hogy az egyén vagy közösség információval rendelkezzen a saját helyzetét, sorsa alakulását befolyásoló tényezőkről, ismerje a reál le-selkedő veszély természetét, így az kiszámíthatóbb lehet számára, és ő sorsa alakításának aktív részesévé válhat. A kiszámíthatatlantól való rettegés, a tehetetlenség megbetegítő

hatású. A szorongásos betegségek pedig viselkedéses zavarokban, valamint testi tünetekben nyilvánulnak meg.

A Durkheim-féle anómiás tünet együttes jól azonosítható az egyházban: bizonyos szintű társadalmi felemelkedés, megnőtt igénynívó, ugyanakkor sérülékeny önbecsülés és kevésbé érvényesülő személyközi védő hatások, fölerősödött vetélkedési és megnövekedett kirekesztési hajlam, lecsökkent segítőkészség és esetleges gazdasági bizonytalanság jellemzi egyidejűleg.

Emellett a lelkipásztori szolgálat kényszerű velejárója a mobilitás, amikor az egyén vagy a család társadalmi helyzete megváltozik (Andorka, 1996), mellyel együtt szükségyszerűen mindig azonosságtudat-változás is zajlik, melynek az egyénre ható terhelése személyiségformáló erőként érvényesül (Ozsváth, 1987). A helyváltoztatás, környezet-változás mindannyiszor további fejlődést kívánna meg, új helyzetekkel megküzdést, az identitás fejlesztését, differenciálását, gazdagítását. Az öngyilkosság, mint *beilleszkedési zavar*, ez esetben az identitásváltás hibás vagy elégtelen megoldása.

3. Közvetlen előzmények szerepe

3.1. Hogyan ismerhetjük fel?

A szuicidium nem ritkán mint *rövidzárlati cselekmény* következik be: a tartós indulati feszültség egy kiváltó tényező hatására hirtelen mozgásba lendül, és mérlegelés nélkül, az automatikusság érzetét keltve megy végbe (Ozsváth, 1987). A folyamat (Buda, 2001) legtöbbször 1. egy adott, gyakran egészen banális sérelem okán, 2. a személyiség kontextusában történik, aki valamely életszféráját különösen fontosnak tekinti, narcisztikus energiáit ide sűrítetteti (ezen életszférák pl. a pszichoszociális identitás, a férfi/női szereppel azonosulás; a hatalom és szociális érték; az elfogadás a főbb emberi kapcsolatokban), mely terület azonban fejlődéslelektanilag általában ellentmondásos, és 3. olyan élmények hatására következik be, melyek megkérdőjeleznék ezen életszféra identitásbeli fontosságát. E hatásokat egy ideig ki tudja védeni énvédő mechanizmusai segítségével, más élmények azonban szimbolikus erejüknel fogva áttörhetnek a védőfalon, és szétzilálják a számára elfogadható énképet, kihúzva a talajt a lába alól. A jövőkép reménytelensége nyomán depresszív reakció, preszuicidális szindróma indulhat meg.

A *cray for help* (Shneidman, Farberow, Menninger, 1963) a korai szakasz jelzése, az az utolsó próbálkozás a segítségkérésre, amit a környezet részben nem ért meg, részben elhallgat, hiszen akkor magukat vagy másokat hibáztatni kellene. Minden olyan közlést a pszichológiai beavatkozás indikációjának kell tekinteni, amely ilyen szándéokra utal (Bakó, 1992).

A *preszuicidális szindróma* (Ringel, 1986) már a terminális szakasz állapota. Jellemzői: 1. az érzékelés és a figyelem *beszűkülése*: merev lefutású asszociációk, gondolati ismétlődések, a viselkedés elveszti sokszínűségét, a kapcsolatok és az időtényező érdek telenné válik, az elhárító mechanizmusok csökkennek; 2. *gátolt agresszió*: a túl szigorú lelkiismeret elnyomja a kifejeződésre törekvő érzelmeket és indulatokat, amely így befelé robban; 3. *fantázia-tevékenységbe menekülés*: aktív, tudatos, vagy passzív, az akarat ellenére megjelenő formában. A preszuicidális szindróma mennyiségi és idői viszonyai

egészen különbözőek lehetnek, nemritkán egy lassú folyamat gyorsul fel hirtelen. Mivel a személyiség szüntelen fejlődik, mozgásban van, ezért az öngyilkosság előtti tünet együttes hetek vagy akár napok alatt megváltozhat, eltűnhet, a megelőző probléma vagy konfliktus megoldódásával, vagy anélkül.

Buda (2001) szerint a *depresszió* szinte azonos lelki státus, mint az öngyilkosságot megelőző állapot (beszűkülés, agressziógátlás), mint a *skizofrénia kezdeti stádiuma* (beszűkülés, elszigetelődés, erős indulati feszültség és fantáziatevékenység jellemzi); mint az *alkoholizmus* (beszűkülés, fokozódó menekülésvágy és -fantázia); illetve a *pszichopátiák* (erős, nehezen szabályozható agresszív indulat, de kevésbé tartott én). Gyanút kell fogjon a környezet, amikor valaki a névtelen segítségkérés lehetőségével él telefonos segélyszolgálatoknál, a szakember pedig észre kell vegye a pszichológiai tesztek eredményeiben megjelenő hajlandóságot.

3.2. Hogyan viszonyuljunk?

Pusztai és Bugán (2005) befejezett öngyilkosságot elkövetők búcsúleveleinek elemzése alapján egyrészt egy *depresszív, negatív énképű, kimerülő, környezete felé pozitív érzelmekkel megnyilvánuló* öngyilkos személy alakját, másrészt egy *narcisztikus sérelmekről telített, környezetének negatív érzelmeket küldő, azt felelőssé tevő személy* típusát körvonalazzák. A narcisztikus személy önértékelése elsősorban másoktól függ és instabil. E két személyiségprofil jól beazonosítható.

A narcisztikus sérelem *empatikus elfogadást kíván* a társas környezet és a szakember részéről is. Ha preventív szándékkal közelítünk a témához, a vergődő embertárs döntését mindenképp komolyan kell vennünk. Más út nincs a megfelelően kommunikatív kapcsolat kialakításához; mert az érvek nem hatnak, nem lehet lebeszélni, meggyőzni, nem lehet megvigasztalni. Az ő helyzetdefiníciójából kell kiindulni: ebből kell valamilyen megoldást közösen találni. További tűrésre, a helyzet elviselésére, a viszonyok további vállalására ösztönözni, biztatni hasztalan lenne (Buda, 1987), hiszen ez az egyén kétségbeesett próbálkozása arra, hogy még egyszer kézbe vegye sorsát és változtasson rajta.

4. A prevenció konkrét lehetőségei és esélyei

A legtöbbet valószínűleg a már lezajlott, konkrét esetekből tanulhatnánk. Ha hozzáférhetőek, kutathatóak lennének a részletek. Mert az esetek teli vannak tanulsággal, dramatikusan hordozzák az élet sokszínűségét, változatosságát, meglepetéseit, sajátos időfolyamatait, s mint történetek szubjektíve is élményszerűek. Másrésztől – akárcsak a sok-sok esettel szembesülő orvostudomány esetében – az eset egyedisége a leginkább zavaró körülmény. Pedig – mint Buda és Füredi (1987) – hangsúlyozza, releváns összefüggések kiemeléséhez, hipotézisalkotáshoz, kvantitatív vizsgálati eredmények nélkülözéséhez egyaránt elengedhetetlen az alaposan leírt, mélységében vizsgált és szupervizált esetek sora.

Cél az öngyilkosság előtti állapotban levők felismerése és felkutatása; a preszuicidális szindróma befolyásolása, és az öngyilkos esemény megelőzése. Ez egészében véve lehe-

tetlen, de a fő irányelv, hogy a lélektani segítséget közvetlen, tényleges emberi segítséggel együtt kell adni. Ez szeretetteljes, érett odafordulásból áll, olyan kontaktus kialakítására törekszik, melyben bizalom és remény kelthető fel, ezáltal az egyén rávehető, hogy tervvel álljon el, valamint hogy segítséget vegyen igénybe. A tényleges segítség az egyszeri közbenjárást és érdekvédelmet is magában foglalja (Buda, 2001).

Az egyház sajátos közegében speciális problémahelyzetekre kell felkészülnie a lelkeseknek. Mivel döntései alkalmával énélelájához viszonyítja magát az ember, beállított-ságai szerint minősíti viselkedését, korábbi értékek, életcélok kedvéért akár fel is áldozhatja életét. Ahol a normák igen erősek, gyakoribb a normasértők altruisztikus, egyéni hasznot nélkülöző megbüntetése (Herrmann, Thöni, Gächter, 2008).

Általánosságban „a nevelés egyik legfőbb célja kellene legyen, hogy a gyermekeket megtanítsuk arra, hogy céljaiknak és az élethelyzeteknek megfelelően tudják szabályozni saját központi idegrendszeri készenléti állapotukat” (Kopp és Skrabski, 1995). A testedzés, az önfegyelem gyakorlása a szocializáció kezdeteitől éppen arra szolgál, hogy lelki egyensúlyunkat a szélsőséges körülmények között is megőrizzük. Később a testvéri, kollegiális kapcsolatok jelenthetik azt a védő közeget, amely erősebb, mint a személyes kudarchelyzetek terhe vagy a veszteségek hatása. Létjogosultsága lehet az ún. nondirektív csoportterápiáknak, tematikus, irányított csoportok működtetésének, a közösségi tevékenységek (sport, önképzés) bővítése is ígéretes, mert alkalmat ad egyéni normaképződésre, értékorientációra, célképzésre, kontaktuszavar korrigálására, s a szükséges fegyelmi, önfegyelmi követelmények betartására (Molnár, 1993).

Számolhatunk a védőfaktorok megerősítésének lehetőségével is. Három csoportba sorolhatóak: személyiségbeli (zavartalan énélelőződés, jól strukturált és integrált személyiség), élettörténeti (biztonságos kötődés, szeretetteljes intim kapcsolatok) és az organikus közösségek közege, mely az előző kettő kedvezőtlen adottságai mellett is jótékony lehet.

Egy krízisállapot mindenképpen lehetőséget ad új viszonyulások kialakítására, a személyiség éérésére. Van, akiket az öngyilkossági kísérlet késztet önélelőzgatatra. Fontos tudni, hogy az öngyilkosságot megelőző stádiumban is hozzáférhető a személyiség a társas hatások számára (Buda, 2001). Rádöbbsbenthető tehát a figyelem és érzelmek tekintetében beszűkült ember is, hogy saját sorsát aktívabban, felnőttesebben kell irányítania. Aktív és reális késztetéseket ébreszthetünk benne, a társas ingerek felkelthetik a reménykedést, a változás és változtatás reményét. Irreverzibilis csupán a halál, illetve a szervezet károsodása az öngyilkossági kísérlet után.

5. A egyéni szintű prevenció

Az öngyilkosság ellen valóban hatékony csak a teljes személyiség és identitás szintjén folyó megelőzés (Buda, 2001). Tere, lépései mindenkéltől a segítő foglalkozású szakemberek felelősségi körébe tartoznak – akik egyszersmind a legveszélyeztetettebbek, tehát személy szerint nagymértékben lehetnek érintettek is –, magától értetődő tehát, hogy családtagjaik, továbbá szakmai szervezeteik osztoznak a megelőzés felelősségében:

– A legfontosabb a képzés, így az öngyilkosság megelőzésére létrehozott intézményből kiinduló kutatás, kapcsolódva a tágabb országos és világsservezetekhez, a kérdés szakszerű kezelése, és a felkészült szakemberek, akik érzékenyek a késztetés felismerésére,

– rására, a segélykérő jelzésekre és tudnak támogatón viszonyulni, oldani a krízist, kapcsolatot tartanak fenn elmeosztályokkal, pszichiátriai rendelőkkel, társadalompolitikai hivatalokkal, segélyező hatósággal, rendőrséggel.

– Felismerés (1) az öngyilkossági tematika ismerete: korábbi kísérletek, illetve utalások előfordulása a családban és a környezeti szuggesztiók jelenléte; direkt vagy indirekt öngyilkossági fenyegetések, konkrét képzetek közlése a végrehajtás módjáról, előkészületeitől; korábbi magatartás ismerete, a nyugtalanság konstatálása, valamint az önmegsemmisítő, zuhanó- vagy katasztrófaálmok jelentkezése.

– Speciális tünetegyüttesek beazonosítása: szorongó, agított magatartás; hosszan tartó alvászavarok; gátolt indulatok és agresszió; depresszív fázisok, biporális állapotok kezdete vagy lezajlása; biológiai kríziskorszakok (serdülés, klimaktérium); súlyos büntudat vagy elégtelenség érzése; gyógyíthatatlan betegségek, illetve ezek téveszméi; alkoholizmus és toxikománia.

– Környezeti viszonyok ismerete: kedvezőtlen családi helyzet gyermekkorban; emberi kapcsolatok hiánya vagy elvesztése (magányossá válás, elgyökértelenedés, szerelmi csalódások, halálesetek); foglalkozási vagy pénzügyi nehézségek; életcélok hiánya, feladatok hiánya; teherbíró vallási közösség hiánya vagy megszűnése.

– Szakmai kommunikáció fenntartása: ambuláns ellátás, mobilis teamek, telefontárgyalatok jól képzett laikusokkal, egyházi önkéntesekkel, melynek célja, hogy a segélykérő kommunikációt olyan felkészült intézmény felé tereljék, ahol képzett szakember van.

– A hozzátartozók elérése, utógondozása.

– Befolyást gyakorolni az egyházi közvéleményre, tudva, hogy az esetek szenzációjellegű tálalása vonzóbbá teszi a menekülésnek ezt az útját, de az öngyilkossági lelkiállapot felismerését és a segítségnyújtás lehetőségeit és módjait mégis ismernie kell mindenkinek.

– A veszélyeztetettek, depressziósok, magányosok, alkoholisták stb. ellátása és mentálhigiénés rehabilitációja.

– Családok erősítése, párkapcsolatok gondozása, kommunikációs készségek fejlesztése az öngyilkosok interperszonális környezetének bevonása révén; pszichológiai szolgáltatások fejlesztése és elérhetőbbé tétele, mentálhigiénés hálózat kiépítése, de főként hatékony működtetése.

– Hiteles kegyesség ápolása és erősítése adott gyülekezeten, közösségen belül. A bajba jutott ember minden disszonáns elemet észrevesz a környezete viselkedésében és közlésmódjában. Elriasztja mind a fölényes nyájasság, mind a kegyes manier, mind a rejtett önélelítés, mind a demonstratív segítőkészség.

– Pozitív minta: Tapasztalat szerint adott közösség egy idő után elfogadja és integrálja magában ezt az egyre közismertebbé váló szolgáltatást, s hatására egyre többek maguktól keresik fel, még az akut krízist megelőzően. Ebben a kontextusban van szerepe az érintetteket lakóhelyükön elérő szociális gondozóknak, gyülekezeti beteglátogatóknak, kisközösség vezetőknak.

– Egyházi iskolai egészségnevelési programok nem csak névleges megvalósítása.

– Módszertani-szakmai kultúra kialakítása, többfrontos, átfogó intervenciók kidolgozása és működtetése.

– Az *öreg*ek megbecsülése, kedvező státusa, lehetőség szerinti aktivizálása a közösség-szervezés szintjén.

– Klub öngyilkossági kísérleten átesettek számára, ahol a kölcsönös segítségnyújtás érzésének, illetve a csoporthoz tartozás érzésének kifejtése, fenntartása a cél; de nem marad el az akár infantilis kapcsolatigény kielégítése és kompenzálása, ugyanakkor teret kap a csoporthatásokon át pszichoterápiás célok megvalósítása.

– Gyakorló orvosok bevonása a megelőzésbe, mivel ők a legrendszeresebben, a lehető legtermészetesebb módon kerülnek kapcsolatba a tetteket tervezőkkel.

– Számon tartani a különösen veszélyeztetettek körét, ilyenek a balesetet szenvedettek, akiknél a larvált szuicidum problémája áll fenn. Ők az életet igenlő és az élettől eltávolító erők keresztútjában élnek, s akiknek életében a baleset, mint nem tudatos, de utólag beazonosítható döntés következett be. Hasonló azoknak sorsa, akik életfontosságú gyógyszereket nem vesznek be, vagy éppen túladagolnak, de nem mérgező vagy halálos adagban, továbbá kiemelten veszélyeztetettként tartja számon a szakma az alkohol- és drogfüggőket.

– Egyfajta mentálhigiénés szemlélet jelenléte, mely hat az interperszonális közösség és versengés ellen, s a kölcsönös megértés szellemiségét terjeszti. Ugyanakkor az öngyilkossággal kapcsolatosan nem tesz jót az ún. felvilágosítás. Nem kell róla közvetlenül beszélni. Írni sem a nagy közönségnek kell róla, kizárólag a szaklapok hasábjain. Mert ezek hibás feldolgozási módok révén pszichés ártalmakká válhatnak.

– Empátia fejlesztése családban, gyülekezeti közösség és munkaközösségek szintjén.

– Krízisintervenció, mely magában foglalja a veszélyeztetettség személyes megfogalmazását, és a destruktív, a szuicidum felé vezető kapcsolati dinamika feltárását segítő kapcsolat keretében, valamint a környezet terelő hatásának felismerését és tudatosítását a közösségi mentálhigiéné eszközeivel.

– A legjelentősebb azonban, hogy bármiféle intézményes öngyilkosság-megelőzési próbálkozás mindig az adott, egyedi, öngyilkosság-veszélyes emberrel való helyes lélektani bánásmódra épül (Buda, 2001).

Mindezeket egybevetve nyilvánvaló, hogy az öngyilkosság gyakoriságának mérséklése össztársadalmi és ezen belül összegyeházi feladat, közösségi kötelezettség, mely a társas támasz eszköztárának elsajátíttatását, a gazdasági különbségek csökkentését, a szociális támogatás rendszerének differenciálását, a mentális egészségfejlesztés hálózatainak működtetését, s a legveszélyeztetettebb egyének korszerű egészségügyi-terápiás ellátását egy jól integrált stratégiában valósítja meg.

6. A segítő kapcsolat specifikumai öngyilkos magatartás esetén

A segítő kapcsolatot is a tömény ambivalencia jellemzi ilyen esetben. Ha a kliensnél öngyilkossági hajlandóság áll fenn, az a segítő személyiségében is felszínre hozza a halállal kapcsolatos beállítódásokat, így ő is szembesülni kényszerül saját öngyilkos készletével. A segítő vakfoltja nem teszi lehetővé a kliens hasonló gyenge pontjának felismerését, gyógyítását. Könnyen megtörténik, hogy nem feldolgozni segít, hanem bevonódik. Ezáltal vagy elutasít, vagy túl közel enged (Bakó, 1996). Hézser Gábor (1990,

141) saját tapasztalatát így összegzi: „Ha a halálvágytól való el-térésre törekszem, akkor a kapcsolat görcsössé válik és maga is krízisbe jut. Ha az élethez való meg-térés vezérel, akkor a kapcsolat folyamatosan megszilárdul és a krízisből kivezető úttá válik.”

A segítés jellemző vonulata öngyilkos lelkigondozása esetén igazából egy változás- és változtatás-management. Ennek érdekében előítélet mentes elfogadás és az együttérzés kinyilvánítása szükséges akkor is, ha a kliens ezt lekicsinylően fogadja. Fokozott odafordulás, érdeklődés, figyelem kell irányuljon a közlésekre és a magatartásra egyaránt. A segítséget kérőnek valamit szimbolikusan kell adjon a segítő (együttérzés, őszinte, szorongásmentes viselkedés, hitelesség), s ő is adni fog: kinyilvánítja kapcsolati készségét. Nem ajánlott alkalmat adni arra, hogy megfogalmazza öngyilkossági terveit. A problémáiról kell beszélni, s teret engedni érzelmei felszabadulásának. Ez oldhatja a beszűkülést, s ez mozgathatja ki őt pszichésen a holtpontról.

A segítő szerep helyett a segítő embertárs beszélget, aki nem ígéri a problémák megoldását. Az „öngyilkos” szót nem mondja ki a segítő, mert ezzel csak ötletet ad, vagy megerősít, a preszuicidális szindróma evolúcióját generálja. Nyílt öngyilkossági fenyegetőzés esetén is az érzelmi-indulati levezetés (ventilláció) ösztönzése és kézbe tartása a feladat, s majd a kapcsolat hitelbázisán adhatók aztán apró feladatok, tanácsok. Mint minden terápiás kapcsolatban, itt is benne rejlik a kudarc lehetősége. Ezt vállaljuk annak érdekében, hogy segíteni tudjunk azoknak, akiknek lehet, kellő szakismeret, terápiás gyakorlat és s szervezett terápiás-kórházi háttér birtokában.

7. A szervezeti szintű prevenció

Durkheim az egyén és társas, társadalmi környezete viszonyának keretébe helyezte az öngyilkosság kérdését, és a társadalmi integráció zavarának megnyilvánulását látta benne, mely az ő felfogásában legalább kétszintű. Egyik az emberi kapcsolatok szintje: minél több és erősebb emberi kapcsolat fűzi az egyént a közösséghez, életének válságai annál kisebb valószínűséggel váltanak ki öngyilkosságot. Mint Buda (1974, 423) megállapítja: „a kapcsolati integráció hiányossága egoista, túlzott erőssége altruista öngyilkosságban mutatkozik meg”. A társadalmi integráció másik szintje egy szubjektív beállítódásra utal: egy életstílusra, amely megfelel vagy nem felel meg a társadalmi valóságnak. Ha az egyén vágyai, motivációi nagyon eltérnek a környezet lehetőségeitől, anómiás öngyilkossággal válaszolhat. A társas integráció abban segít, hogy az egyén szabályozza vágyait, készletét, és biztonságérzete kevésbé rendülhet meg. Ez a szociológiai szemlélet a tágabb társas környezet integrálódásra való alkalmasságára, illetve a változás szükségességére hívja fel a figyelmet. Klinikai kutatások alátámasztják a környezetben beállító pozitív változás hatékonyságát, ugyanis akiknek első kísérletét ilyen változás követte, azok közül nagyon kevés kísérlete meg újra (Kobler & Stotland, 1964/1974).

Szervezeti léptékű változás rendszerszintű információ-bevitel vagy kapcsolati átalakulások révén történik. Devians magatartásformák, valamint mentális zavarok kialakulásában és elterjedtségében jelentős szerepet játszanak a hétköznapi beállítódások. Ezek módosítása pedig az ismeretek és attitűdök feltérképezése és formálása útján történik, amikor is a közvetlen csoporthelyzetből, tanácsadói környezetből nyert tapasztalat határozza meg a továbbiakban az egyéni viselkedést. Az öngyilkos ma-

gatartásra irányuló megelőző programok tervezése során számolni kell azzal, hogy a lakosság öngyilkosságához kapcsolódó általános ismeretanyaga alacsony (Susánszky és Hajnal, 2008, 522), indokolt tehát a segítő foglalkozások, szociális, egészségügyi, egyházi intézmények és szervezetek esetében a magatartás-változtatás szervezeti szintű stratégiáinak kidolgozása.

Csillag és munkatársai (2008) a munkahelyi stressz, mint számottevő környezeti rizikófaktor, kezelésére fejlesztettek ki és írtak le megvalósítható intervenciókat. Ezek a beavatkozások a munkahelyek szervezeti és működési jellemzőinek megváltoztatására vagy újonnan történő kialakítására irányulnak, és az átfogó, minőségbeli változást, a szervezet jellemzőinek és az egyén magatartásformáinak kombinált megváltoztatását célozzák. Hat intervenciós területet azonosítanak: munkaszerep-jellemzők, munkakörü jellemzők, személyes munkakapcsolatok, szervezeti struktúra és kultúra, emberi erőforrás menedzsment rendszerek, fizikai környezet és technológia. Minél átfogóbb szemlélet vezérli a megvalósítás lépéseit, annál hatékonyabb a szervezetben dolgozók életminőségének javulása.

Negatív élethelyzetek egyik közege gyakorta a munkahelyi környezet. Meglepő módon a depressziós tünetegyüttes kialakulásának megelőzésére sikeres lépéseket lehet tenni a munkahely megváltoztatása, kilépés, pályaelhagyás nélkül is (állítja Purebl és Balog, 2008), pusztán attitűdváltás, a helyzet kognitív átstrukturálása, a személyiség teher és traumák általi növekedése útján.

A depresszió megelőzésének lehetőségei közül kiemelkedik a hagyományos támogató rendszerek – családok, kisközösségek – aktivitásának fokozása. A leszakadás, perifériára kerülés, izolálódás megakadályozásában a szociális készségfejlesztésre képzett szakemberek tényleges segítséget nyújthatnak. Önszegítő csoportokat mindenféle élethelyzeti problematika köré, ideiglenes működéssel is létre lehet és érdemes hozni. A szakmai, illetve laikus tájékoztató programok pedig eredményesebbek, ha pozitív megfogalmazásokat tűznek zászlajukra, s ekként állják útját a reménytelenségnek, kétségbeesésnek. Mindezek a stratégiák azonban főként közösségi programok formájában célravezetőek, különben az egyén továbbra is ugyanolyan magára hagyottnak fogja magát érezni. A közösen átélt élmények közvetve lámpásként fognak világítani, és a tágabb munkahelyi környezetben, majd a szervezeti kultúrában is változást indukálnak a mindig lehetséges egyetlen lépésnyi út megvilágítása által.

8. A prevenció legszűkebb vonatkozásai

Magától értődően a jól felkészült lelkipásztort önismerete és szakmai ismeretei bizonyos tekintetben védhetik a csapdahelyzettől. Ha ismeri saját rejtett vágyait, életfontosságú szükségleteit, és azt a párkapcsolat, baráti szálak vagy a szabadidő kreatív eltöltése során kifejezi, megelégedéssel megvalósítja, vagy alkotó módon szublimálja. Legveszélyesebb az elhallgatás, elfojtás, a szerepek mögé bújás. Kutatások szerint (Kobler & Stotland, 1964/1974) az öngyilkosság és az öngyilkossági szándék általában a stabil szerep elvesztésére adott reakció. A körülmények egy új alakzata közepette szubjektíven kell arról meggyőződnie, hogy meg fog tudni birkózni azzal a világgal, amely nem olyan, amilyennek ő képzelte vagy szeretné.

A következő lépés a személyes, a hitbeli és a szakmai fejlődés igényének fenntartása és kielégítése, ami soha nem azonos a csupán intellektuális gyarapodással; utóbbi csupán egy el nem hanyagolható szegmens. A hivatás miatt háttérbe szoruló képességei fejlesztésének alkalmait megkeresve azonban új módon, színebben és a maga számára is élvezetesebben élheti meg lelkési hivatását, nem ritkán olyan talentumokat felszínre hozva és kamatoztatva, amelyekre gyülekezete és egyháza közösségének elhanyagolhatatlan szüksége mutatkozik az épüléshez.

A következő lépés a magánélet szférájának gondozása, az intimitás lehetséges mélységeinek megtalálása a házassági elköteleződés új és új szakaszainak végigjárása által, akár szakszerű lelkigondozói segítség, párterapeuta igénybevételével.

A lelki készségek testi kondíció által, és a tudatos életmód mind több megvalósítható szempontjának érvényesítése útján is edzhetőek. A személyes imaélet, a testvéri lelki beszélgetések és közös élmények oly gazdag tárházát nyújtja a benső ember megerősödésének, amelyekben szűkölködni nem érdemes.

Ha pedig mégsem érzi jól magát a bőrében, önmaga lelki gondozása érdekében természetesen kell tartsa a testvéri vigasztalás (mutuum colloquium et consolatio fratrum) mellett pszichoterápiás, sőt akár pszichiáter szakember segítségének igénylését, mert a megelőzés nemcsak egy későbbi betegségnek állja útját, hanem az élettapasztalatok magasabb szintű integrálása által hivatása későbbi gyakorlása során Istennek méltóbb, kifinomultabb eszközévé válhat.

9. A megelőzés keretei és módjai

Jelenleg a megelőzés elveinek kidolgozása az aktuális teendő az egyházban. A preventív beavatkozás nehézségei azonban egyaránt adódnak a konkrét lépések terén és a korai felismerés vonatkozásában. Országos arányt tekintve a befejezett esetek 10–15-szörösét tehetik ki a megkísérelt öngyilkosságok.

Kutatási eredmények szerint öngyilkosságot megkísérelt személyekkel lefolytatott strukturált interjúk alapján (Szabó és Dérné, 2001) a válaszadók nem akartak meghalni, de nem tudták uralni élethelyzetüket, a környezetüktől nem kértek segítséget, külső segítség érdekében nem tettek lépéseket, és szimbolikus jelzéseiket a környezet nem is észlelte.

Az öngyilkosságot elkövetők diszfunkcionális attitűdjeit kutató szakember (Jekkel és munkatársai, 2001) szerint a szuicidumot megkíséreltek szignifikánsan impulzívabb magatartást mutattak, és sokkal több szuicid fantáziáról számoltak be, mint a kontrollcsoport. A megelőző jellegű munka tehát az *érzelmi önkifejezés fejlesztésének* fontosságát hangsúlyozza (Perczel Forintos és Poós, 2008), valamint a *realitáshoz közelítés* stratégiájának tanulását tűzi célul. Bár többet foglalkoznak ezen személyek a problémájukkal, és fokozottan próbálnak ahhoz alkalmazkodni, de ezt ingerlékenyen teszik, és sok indulattal telített, acting-out jellegű (ön)destruktív megoldást választanak. Összességében a problémaelemzés, érzelmi indítatású cselekvés, valamint az alkalmazkodás terén találtak statisztikailag kimutatható különbséget az átlaghoz képest. Ami leginkább előrejelzi az öngyilkossági szándékot, az a *reménytelenség érzése, a kontroll hiánya, s a boldogtalanság érzetével kapcsolatos diszfunkcionális attitűd* (pl. perfekcionizmus:

tökéletesen kell teljesítenie; le kell győznie mindenkit; meg kell felelnie mások elvárásainak). Ezek felismerését és terápiás befolyását tartják döntő jelentőségűnek a prevenció szempontjából.

10. Reménység – reménytelenség

A reménytelenség mint kulcsfogalom jelenik meg a témával foglalkozó pasztorálpszichológiai szakirodalomban (pl. Scherer-Rath, 2001). Jelentéstartalmában benne található a jelen bezárása a jövő előtt, a személyes szabadság korlátozott volta, az el nem érkezett Isten országa élménye, az étellel szembeni inkompetencia tapasztalata, a probléma uralma az élethelyzetek fölött, s az eszköztelenség érzésének összegzése – de a reménytelenség elviselhetetlennek talált állapota lehet a remény melletti döntés utolsó előtti pillanata is.

A szuicid magatartás szempontjából (Perczel Forintos, 2008) fontos előjelző (prediktor) a kudarc erőssége, ami szubjektív értékelés függvénye, és a gátolt menekülés érzetének kifejezési lehetősége, ami pedig megfelelő társas támasz mellett tud megtörténni. A menekülési lehetőségek az ún. közvetítő változók az öngyilkos veszélyeztetettség előrejelzésekor. A reménytelenség érzésével, a depresszív hangulattal összekapcsolódó gondolkodási minta egyre jobban rögzül és kiterjed, az egyes epizódok láncolatává állnak össze. Egy újabb negatív hangulatban már a teljes minta aktiválódik öngyilkossági fantáziák együtteseként.

A prevenció röviden is összegezhető: a sürgősségi ellátás elérhetősége, problémamegoldó készségek tanítása, és kombinált terápia, melyben kiemelt hangsúlyt kap a negatív érzések elviselésének megtanítása. Ha a problémát úgy tekintjük, mint élethelyzet, amelyben bizonyos célt el akarunk érni, de a cél elérésének útja számunkra rejtve van (relatív és szubjektív jelleg), akkor a problémamegoldás egy gondolkodási és viselkedési folyamat, amely hozzáférhetővé tesz több lehetséges megoldást az adott helyzetben, és megnöveli a leghatékonyabb válasz kiválasztásának valószínűségét. A segítségnyújtás tehát alternatívák generálása, az eredmény pedig döntéshozatal. A megoldás egy olyan válasz, amely úgy módosítja a szituációt, hogy az megszűnik problémának lenni az egyén számára, ugyanakkor maximalizálja a pozitív és minimalizálja a negatív következményeket. Ez akkor sikerül, ha felismerjük a problémát, meglátjuk a cselekvési lehetőségeket, képesek vagyunk az akadályok felmérésére, és súlyozni tudjuk a következményeket. Jürgen Moltmann (2005) megfogalmazása szerint ma kevésbé az a kísértés, hogy az ember istenként akarja megjátszani magát, sokkal inkább, hogy nem tartja magát képesnek arra az emberségre, amelyet Teremtője elvár tőle.

A keresztyén remény mindemellett nem egyszerűen a lehetséges változások irányáról beszél, hanem a Feltámadott eljövételét hirdeti. A keresztyén ember Krisztus személyével és történetével alapozza meg a jövővel összefüggő elvárásait. A reménység nem a tényleges tapasztalatokból indul ki, hanem új tapasztalatokra hív meg; remény a remény ellenére (Róm 4,18), amely az ellentmondások közepette igazolja vissza vigasztaló és ellenálló erejét. A keresztyén ember ahhoz, hogy a reménységben állhatatos legyen, s ne mondjon le önmagáról, meg kell tanulja a pozitívumot elővételezni. Így tud megmaradni

ebben az igazságtalan és halálos világban anélkül, hogy megbékélne vagy kiegyezne vele (Moltmann, 2005). *Az öngyilkosság megelőzése tehát az egyén segélykiáltására adott válaszból rejlik* (Shneidman és mtsai, 1963).

Összegzés

Az öngyilkosságot választók nem meghalni akarnak. Nem a halált választják, hanem az életet, de azt, amelyiket érdemes élni, illetve érdemes elszenvedni. *ÍGY NEM* akarnak tovább élni, de nem tudnak változtatni. A változtatást kell tehát elősegítenie a családnak, a társnak, a testvéri közösségnek, a lelkipásztori kapcsolatnak, de elsősorban a szabadulásra vágyó érintettnek: az egyéni fejlődési szükséglet révén, valamint a személyes hitnek a Szentlélek által előkészített és pártfogolt érlelődése útján.

IRODALOM

- Adler, A. (1958): Suicide. *Journal of Individual Psychology*, 14, 57–61.
- Adler, A. (1990): *Emberismeret*. Göncöl Kiadó, Budapest.
- Aebischer-Crettol, Ebo: *Aus zwei Booten wird ein Floß. Suizid und Todessehnsucht: Erklärungsmodelle, Prävention und Begleitung*, Hg.: Rüffer, A., Zürich, 2000.
- Andorka, R. (1996): *Bevezetés a szociológiába*. Aula Kiadó, Budapest.
- Ádány R., V. Hajdú P. (2006): Öngyilkosság. In: Ádány R. (szerk.): *Megelőző orvostan és népegészségügy*. Medicina, Budapest, 192–200.
- Bakó, T. (1992) *Öngyilkosság. Öngyilkossági kísérlet. Adatok és tények*. Animula Kiadó, Budapest.
- Bakó T. (1996): *Verem mélyén. Könyv a krízisről*. Cserépfalvi Kiadó, Budapest.
- Bandura, A. (1976): Szociális tanulás utánzás útján. In: Pataki F.: *Pedagógiai szociálpszichológia*, Gondolat, Budapest, 84–123.
- Bopp, M., Gutzwiller, F. (2003): Epidemiologie und Prävention des Suicids. In: Peter, H-B/Mösli, Pascal (Hg.): *Suizid...? Aus dem Schatten eines Tabus*, Zürich, 21–36.
- Buda B. (1974): Durkheim után. Az öngyilkosság szociológiai és szociálpszichológiai kutatásának eredményei és feladatai. In: Andorka R., Buda B., Cseh-Szombathy L.: *A deviáns viselkedés szociológiája*. Gondolat, Budapest, 423–434.
- Buda, B., Füredi, J. (1987): Az esettanulmányok jelentősége a pszichiátriában és a pszichoterápiában. In: Buda, B., Füredi, J. (szerk.): *Az öngyilkosság pszichés háttere. Esettanulmányok*. Medicina, Budapest, 5–16.
- Buda, B. (1987): Esettanulmányok az öngyilkosság-kutatásban. In: Buda, B., Füredi, J. (szerk.): *Az öngyilkosság pszichés háttere. Esettanulmányok*. Medicina, Budapest, 17–33.
- Buda, B. (2001): *Az öngyilkosság. Orvosi és társadalomtudományi tanulmányok*. Animula, Budapest.
- Catanzaro, D. (1980): Human suicide: A biological perspective. *Behavioral and Brain Sciences*, 3, 265–290.
- Cloninger, R. C., Bayon, C., Svrvakic, D. M. (1998): Measurement of temperament and character in mood disorders: a model of fundamental states as personality types. *Journal of Affective Disorders*, 51, 21–32.
- Csillag S., Szentkirályi A., Szilas R. (2008): Szervezeti szintű intervenciók a munkahelyi stressz kezelésében. In: Kopp M. (szerk.): *Magyar lelkiállapot 2008. Esélyerősítés és életminőség a mai magyar társadalomban*. Semmelweis Kiadó, Budapest, 305–321.

- Durkheim, E.: Az öngyilkosság. Szociológiai tanulmány. Közgazdasági és Jogi Könyvkiadó, Budapest, 1982.
- Eisenberger, N. I., Lieberman, D. L. (2006): Miért fáj, ha kihagyják az embert: idegi-megismerésbeli átfedés a fizikai és a társas fájdalom között. In: Williams, K. D., Forgas, J. P., von Hippel, W. (szerk.): *A társas kirekesztés pszichológiája (kitaszítás, kiközösítés, elutasítás és szekálás)*, Kairosz Kiadó, Budapest, 110–129.
- Fekete, S., Zill, P., Bondy, B. (2005): Öngyilkossági kísérlet, pszichopatológia és genetika. *Psychiatria Hungaria*, 20, 1, 18–24.
- Freud, S. (1931): Trauer und Melancholie. In: *Theoretische Schriften (1911–1925) von Sigmund Freud*. Internationaler Psychoanalytischer Verlag, Wien.
- Henseler, Heinz (1974): *Narzisstische Krisen. Zur Psychodynamik des Selbstmords*. Reinbek bei Hamburg.
- Herrmann, B., Thöni, Ch., Gächter, S. (2008): Antisocial punishment across societies. *Science*, 319, 1362–1367.
- Hézszer G. (1990): A pásztori pszichológia gyakorlati kézikönyve. Református Zsinati Iroda Sajtóosztálya, Budapest.
- Jekkel, É., Tringer, L., Vitrai, J. (2001): Diszfunkcionális attitűdök a szuicidum hátterében. *Mentálhigiéné és Pszichoszomatika*, 3, 1–2, 30–34.
- Keleti J. (1987): Esettanulmány – társadalomlélektani megközelítésben. In: Buda, B., Füredi, J. (szerk.): *Az öngyilkosság pszichés háttere. Esettanulmányok*. Medicina, Budapest, 95–118.
- Kis M., Kovács J. (2010): A bosszú pszichológiai összetevői. *Mentálhigiéné és Pszichoszomatika*, 11, 2, 129–150.
- Kobler, A. L., Stotland, E. (1964). A view of suicide. In: The end of hope. A social-clinical study of Suicide. The Free Press of Glencoe, New York, Collier-Macmillan Ltd. London, 1-18. Magyarul: A remény vége. Társadalmi-klinikai tanulmány az öngyilkosságról. In: Andorka R., Buda B., Cseh-Szombathy L.: A deviáns viselkedés szociológiája. Gondolat, Budapest, 381–399.
- Kopp M., Fóris N. (1995): *A szorongás kognitív viselkedésterápiája*. A hét szabad művészet könyvtára, A Zsámbéki Katolikus Tanítóképző Főiskola sorozata, Végeken Kiadó.
- Kopp M., Skrabski Á. (1995): *Magyar lelkiállapot*. A hét szabad művészet könyvtára, A Zsámbéki Katolikus Tanítóképző Főiskola sorozata, Végeken Kiadó.
- Kuritárné Szabó I. (2008): A borderline szuicidaritás jellegzetességei. Szakirodalmi áttekintés. *Psychiatria Hungaria*, 23, 1, 22–33.
- Merton, R. K.: *Társadalomelmélet és társadalmi struktúra*. Osiris, Budapest, 2002.
- Molnár K. (1993): *Én inkább végzek magammal. Öngyilkosságok a hadseregben*. Nótárius Könyvkiadó, Budapest.
- Moltmann, J. (2005): *Minden végben kezdet rejtezik. Kis reménytan*. Bencés Kiadó, Pannonhalma.
- Oravec R., Czigler B. (2003): Szuicidum, diskurzus, lelki fájdalom. *Mentálhigiéné és Pszichoszomatika*, 4, 3, 15–20.
- Ozsváth K. (1987): Az öngyilkosság mítosza. In: Buda B., Füredi J. (szerk.): *Az öngyilkosság pszichés háttere*. Esettanulmányok. Medicina, Budapest, 35–61.
- Pável M., Ónódy S., Vikár Gy. (2002): *Életesemények lelki zavarai I.*, Semmelweis Egyetem Párbeszéd (Dialógus) Alapítvány, Budapest.
- Perczel Forintos D. (2001). Az öngyilkos magatartás kognitív háttértényezői. *Psychiatria Hungaria*, 16, 6, 661–668.
- Perczel Forintos D., Poós J. (2008): Kiút a kiúttalanságból – problémamegoldó tréning az öngyilkosság-veszélyeztetettség megelőzésében. *Psychiatria Hungaria*, 23, 1, 4–21.
- Purebl Gy., Balog P. (2008): A depressziós tünetegyüttes jelentősége az esélyteremtés szempont-

- jából. In: Kopp M. (szerk.): *Magyar lelkiállapot 2008. Esélyerősítés és életminőség a mai magyar társadalomban*. Semmelweis Kiadó, Budapest, 584–591.
- Pusztai A. & Bugán A. (2005): Befejezett öngyilkosságot elkövetett személyek által hátrahagyott búcsúlevelek elemzése. *Psychiatria Hungaria*, 20, 4, 27–280.
- Ringel, E. (1974): A preszuicidális szindróma (öngyilkosság előtti tünetcsoport) tünettana. Ford. Buda B., In: Andorka R., Buda B., Cseh-Szombathy L.: A deviáns viselkedés szociológiája. Gondolat, Budapest, 367–380.
- Ringel, E. (1986): Manche sind anfällig – viele sind gefährdet. Die Suizidarität aus der Sicht des Psychotherapeuten. In: Haller, M. (szerk.): *Freiwillig sterben freiwillig? Selbstmord, Sterbehilfe, Sucht*. Hamburg, 103–130.
- Scherer-Rath, M.: *Lebenssackgassen. Herausforderung für die pastorale Beratung und Begleitung von Menschen in Lebenskrisen*. Empirische Theologie Bd. 3, Münster 2001.
- Shneidman, S., Farberow, N. L., Menninger, K. A. (1963): *Clues to suicide*. McGraw-Hill Book Comp., New York - Toronto - London.
- Susánszky É., Hajnal Á. (2008): Öngyilkossággal kapcsolatos ismeretek és attitűdök a magyar társadalomban. In: Kopp M. (szerk.): *Magyar lelkiállapot 2008. Esélyerősítés és életminőség a mai magyar társadalomban*. Semmelweis Kiadó, Budapest, 514–523.
- Süle F. (2009): *Az életerő forrásai a családban*. Szent István Társulat, Budapest.
- Stekel, S (1926): Fejfájás, migrén és egyéb ideges fájdalmak. Budapest, Ford.: Feldman, S.
- Szabó Z., Dér M-né (2001): Szuicidprevenciós modellkísérlet Tolnában. *Mentálhigiéné és Pszichoszomatika*, 3, 1–2, 26–29.
- Tökés I. (1998): Az öngyilkosság mint társadalmi kérdés és teológiai probléma. *Korunk*, 12, 82–86.
- Wassermann, D. W. (1986): Suicidal communication of persons attempting suicide and responses of significant others. *Acta Psychiatrica Scandinavica*, 73, 5, 481–499.

DR. KASZÓ GYULA

Az öngyilkos magatartás és a lelkigondozás

Bevezetés

Az öngyilkosságról és a lelkigondozásról külön-külön is elmondható, hogy nehezen megragadható jelenség. Már az egyértelmű meghatározás szintjén is komoly feladattal szembesülünk, mivel az idevágó definíciók meglehetősen sokféle ágaznak. A bonyodalmak megsokszorozódnak, ha az öngyilkosságot és a lelkigondozást kapcsolatba próbáljuk hozni egymással. Nem csoda, ha a szerteágazóan sokoldalú jelenségek találkozási mezején elbizonytalanodik az ember, és a szakember is ódzkodik a megnyilvánulástól. Talán ez tükröződik abban is, hogy a magyarországi református egyházi szakfolyóiratokban már évek, sőt évtizedek óta nem jelent meg tanulmány az öngyilkosság és a lelkigondozás viszonya kapcsán. Nem arról van szó, hogy az olvasóközönség az utóbbi években egyáltalán nem kapott volna támpontokat az öngyilkos magatartást orvosló lelkigondozáshoz,¹ hanem arról, hogy míg a külföldi (például a német nyelvű) egyházi sajtóban tanulmányok, sőt könyvek megjelentetésének formájában is kifejezésre jut az öngyilkosság és a lelkigondozás kapcsolata iránti érdeklődés,² addig idehaza kifejezetten erre a témára irányultan felettébb ritkán születik teológiai publikáció református tollból.

„Mindenestre a hanyagság vádjá elől nem szabad kitérni” – írja Tökés István elsősorban az Erdélyi Református Egyházkerület kapcsán, nem utolsósorban a kerület öngyilkos lelkészeinek a számára tekintettel 1998-ban.³

Kifejezetten a magyarországi viszonylatokra koncentrálna is kritikai élel fogalmazható meg, hogy míg a (társadalom-)tudományok hazai szakembereit komolyan foglalkoztatja az öngyilkosság problémája,⁴ egyházunk és a teológia nem rezonál erre a kérdésre és problémára megfelelő hangsúllyal.⁵

Ez a tény amiatt is elgondolkodtató, mert Magyarország helyzetét és lelkiállapotát folyamatosan jellemzi a kiélezett öngyilkossági problematika.⁶ Amióta adatokat gyűjtenek az öngyilkosságok számáról, hazánk gyakorlatilag mindig az elsők között volt Európában. A Központi Statisztikai Hivatal népmozgalommal kapcsolatos összesítése szerint Magyarországon 1983-ban 4911 ember vetett véget életének, ami egy 1955-től nyomon követhető meredek (statisztikai) emelkedés „csúcspontja” volt.⁷ A 80-as évek közepének mélyrepülését követően 1987 és 2007 között csökkenő⁸ tendenciát mutatott az öngyilkosságok aránya (1980-ban: 4809, 1990-ben: 4133, 2000-ben 3269, 2009-ben 2461 ember oltotta ki saját életét),⁹ viszont 2006 és 2009 között nem változtak mérvadóan az éves adatok.¹⁰ Mielőtt a viszonylagos stabilizálódásban optimizmusra, és a lelkigondozói szempontból is megközelíthető téma hanyagolására okot adó jeleket fedoznánk fel, érdemes figyelembe vennünk, hogy a számok továbbra – és világviszonylatban – is magasnak számítanak,¹¹ a stagnálás pedig a csökkenés megtorpanását jelzi (folyamatosan fogyó népesség mellett!). A probléma tehát továbbra is égető, s bár az emberi sorsokat fedő számadatok változnak, érvényes marad Gergely Mihály harminc évvel ezelőtti megfogalmazott figyelmeztetése: „Az öngyilkosság problémája (...) csak hazánkban évente 3000 embernek halálos tragédia, 20–21 000 túlélőnek évekig vagy halálig tartó dráma, (...) a rokonságot, baráti környezetet, munkatársakat számítva további százazrek idegeit sokkoló, és igen sok embernél az eset utánzására csábító élmény.”¹² Lelkigondozókként nem hagyhatjuk figyelmen kívül az öngyilkos magatartást tanúsító ember viselkedésének – szűkebb és tágabb környezetére gyakorolt – lelki hatását.¹³ Emellett figyelmet érdemel, hogy az önpusztítás, mint „a legszemélyesebb emberi döntés eredménye”,¹⁴ nem egyszerűen hat a környezetre, hanem maga a tett sem mentes a környezeti hatások befolyása alól. Az itt szóba hozható sok faktor – munkanélküliség, alkoholizmus, depresszió stb. – közül példaként most csak egyet emelnék ki ijesztő aktualitásként: félő, hogy a magyarországi lakosság mindennapi életébe (is) begyűrűzött gazdasági válság hosszú távon az öngyilkossági tendencia növekedését vonja majd maga után, ahogyan az a korábbi válságok után is megfigyelhető volt.¹⁵ Ha figyelembe vesszük, hogy hazánkban kormányzati, szakpolitikai szinten „nincs hivatalos program az öngyilkosságok megelőzésére”,¹⁶ nyilvánvalóvá válik, hogy a prevenciót célzó tudományos műhelyek és civil kezdeményezések mellett az Élet Urával kapcsolatban, és az Élet Ura szolgálatában álló egyháznak is feladata és felelőssége van ezen a téren.

Boross Géza egykor jogosan vetette fel kritikus élel a már-már költői kérdést: „... tettünk-e vagy teszünk-e egyáltalán valamit a mi sajátságos eszközeinkkel, prédikációval és a lelkigondozással ez ellen a nyomorúság ellen?” Tanulmányommal nem szó szerint erre a ma is sajgóan aktuális, jogos kérdésre, de még csak nem is annak a lelkigondozásra vonatkozó részére szeretnék válaszolni, hanem megpróbálom pozitív megfogalmazásban

felvázolni, mit és hol tesz és tehet a keresztyén lelkigondozás az öngyilkos magatartást tanúsító emberért. Naivitás lenne azt várni egyetlen tanulmánytól, hogy az öngyilkosság és a lelkigondozás, illetve kapcsolatuk minden szegmensébe bevezetést nyújtson. Mégis létjogosultságát látom annak a reményemnek, hogy egy rövid tanulmány is hozzájárulhat a két fogalom által jelölt jelenség és kapcsolatuk tisztázásához, ezen keresztül az öngyilkos magatartáshoz való lelkigondozói viszonyulás körvonalazásához,¹⁷ indirekt módon pedig az öngyilkos magatartást tanúsító ember megsegítéséhez is. Tanulmányomban külön-külön is meg szeretném közelíteni az „öngyilkos magatartás” és a „keresztyén lelkigondozás” kérdéskörét, hogy az így kikristályosított irányvonalak figyelembevételével hozzam kapcsolatba egymással a két jelenséget.

1. Az öngyilkos magatartás

Az öngyilkosság – egy ijesztő, és nem csak érzelmileg, hanem fogalmi szinten is nehezen megragadható jelenség. Általánosan a saját élet megszüntetésére irányuló szándékos cselekményt tartják öngyilkosságnak (orvosi néven: szuicidiumnak). Mivel azonban egyrészt nem minden ilyen cselekmény torkollik befejezett öngyilkosságba, másrészt „a halál keresése több olyan cselekmény mögött megtalálható, amely nem minősül öngyilkosságnak”¹⁸ (gondolhatunk itt a drog-abúzusra, vészhelyzetek felelőtlen vállalására stb.), máris megjelenik a bizonytalansági faktor.

Míg a fogalmak eredetének tisztázása általában segítséget jelent, ha precíz definiálást tartjuk célunknak, sajnos a „szuicidium” szó eredetének és történetének vizsgálata sem oszlatja el maradéktalanul a bizonytalanságokat. A szuicidium egy – „a suo cadere (caedere) kifejezésből származtatható”¹⁹ – neologizmus, amely egy 1636-ban íródott, s 1642-ben publikált mű (Sir Thomas Browne: Religio medici) nyomán terjedt el fokozatosan a 17. század közepétől.²⁰ Használata általánossá a 18–19. században vált – nem utolsósorban Émile Durkheim alaplívének köszönhetően, aki úgy vélekedett, hogy öngyilkosság (franciául: Suicide) „minden olyan haláleset, amelyet közvetlenül vagy közvetve magának az áldozatnak valamilyen pozitív vagy negatív aktusa idézett elő, ha tudta, hogy aktusa szükségképpen erre az eredményre vezet”.²¹ Az öngyilkossági kísérlet voltaképpen ugyanaz a cselekmény, amelybe azonban valaki vagy valami beavatkozott, mielőtt az célzott végeredményét elérte volna. Érdekes észrevenni, hogy már Durkheim művében két jelenség jelenik meg a definiálási erőfeszítések közben: a befejezett, tehát halálos kimenetelű (más néven letális) öngyilkosság, és az öngyilkossági kísérlet. E kettő elkülönítésének egyetlen biztos ismérve „a kimenetel”.²² Orvosi szóhasználatban a halálos kimenetelű öngyilkosságot jelöli az – elítélő erkölcsi felhangtól mentesebb – szuicidium kifejezés.²³ „A befejezett öngyilkosság feltételei: a meghalás tudatos szándéka, egy olyan módszer kigondolása, amely alkalmas az élet kioltására, valamint ennek megvalósítása.”²⁴ Öngyilkossági kísérletről – orvosi nomenklatúrában „tentamen suicidii”, más szóhasználatban paraszuicidium²⁵ – akkor beszélhetünk, ha valaki nem tudja megvalósítani önpusztító szándékát.²⁶

Fokozottan bonyolódik a definiálás kérdése, ha figyelembe vesszük, hogy az öngyilkosság jelensége tovább ágaztatható. Létezik például „kiterjesztett öngyilkosság”, amikor az öngyilkos személy valakit (általában közeli hozzátartozót) szándékosan magával visz

a halálba.²⁷ A filozófiában megjelenik a „szabad halál”, mint a szabadság filozófiai eszményét szem előtt tartva elkövetett befejezett öngyilkosság.²⁸ Beszélhetünk „asszisztált szuicidiumról”, ahol valaki (pl. az orvos) „tudatosan közreműködik/segítséget ad az egyénnek a meghaláshoz”.²⁹ Innen pedig már rálátunk az eutanázia³⁰ kérdéskörének széles horizontjára, illetve mindazokra a területekre, ahol megnövekszik a vélt „jó” és a rejtett (ön-)pusztítás találkozásának esélye – pl. akaratlagos veszélykeresés, életveszélyes sport, kábítószer-élvezet³¹ stb. Így érthető Tőkés vélekedése, aki (a Heidelbergi Kátéra, illetve magyarázatára is hivatkozva) megállapítja, hogy „öngyilkosságnak számít nemcsak az életkioltás pillanatnyi ténye, hanem az éveken át tartó fizikai vagy lelki önsorvasztás is”.³²

Éppen a fentebb felvázoltak készítették arra – amit a figyelmes olvasó valószínűleg már észre is vett –, hogy tanulmányom címében nem az „öngyilkosság”, hanem az „öngyilkos magatartás” fogalmát használok. Ez utóbbi kifejezést az öndestrukció jelenségével foglalkozó szakemberek is szabatosabbnak tartják, mint a szóban forgó soktényezős (multifaktorális) emberi cselekmény gyűjtőfogalmát. „Az öngyilkos magatartás fogalmába tartozik az önkezü halálra irányuló minden nyílt vagy rejtett gondolat, szándék, kijelentés és cselekmény; a választott módszertől, az alapot képező pszichológiai vagy pszichopatológiai folyamattól, a kiváltó okoktól és kimeneteltől függetlenül. Szűkebb értelemben ide sorolják az öngyilkosság gondolatát és szándékát, a szuicid kísérletet és a végzetes cselekményt egyaránt. Tágabb értelemben öngyilkosság-ekvivalensnek tekintik az önkárosító magatartások egyéb formáit: elsősorban az alkoholizmust, a szenvedélybetegségeket (sic), illetve a nemtörődöm és veszélykereső életmódot, mint a krónikus öngyilkosság alternatíváit”.³³

Jelen tanulmányomban (a lelkipálcázói reflexiónál is) elsősorban szűkebb értelmében használok a fogalmat. Öngyilkos magatartásnak azt az élettörténetbe ágyazott, elviselhetetlenséggel fenyegető krízisállapotot tekintem, amelyből a menekülést az érintett egyre inkább – a legsúlyosabb esetben már kizárólag – önmaga elpusztításában látja.³⁴

Már ebből a megfogalmazásból is nyilvánvalóvá válik, hogy nem ragadhatunk le pusztán a jelenségnél, hanem meg kell érkeznünk az érintett emberhez, aki egy folyamat erőterének foglya. Az imént a „krízisállapot” szót használtam, mert a krízisben levő emberrel mindig életének egy adott helyzetében, pillanatában, állapotában találkozunk, egész életösszefüggéséből a legintenzívebben azt érzékelve, amit éppen magával hoz. Mindazonáltal tisztában kell lennünk azzal, hogy a helyzetek és az azok által meghatározott állapotok egy folyamattá kapcsolódnak össze.

Az öngyilkos magatartást indukáló krízis egy folyamat. Gerald Caplan 1964-ben az elsők között volt, aki a pszichológiai krízissel mint folyamattal foglalkozott, és ezen belül is megkülönböztetett négy tipikus szakaszt:³⁵

– Az illető életében feszültség lép fel. A terhelő élethelyzetben – a nehézségek kiküszöbölésének reményében – a megszokott problémamegoldási stratégiák kerülnek bevetésre.

– Ha ez nem vezet eredményre, és a feszültség (amelynek egyik mozgatóeleme a félelem) tovább növekszik, az illető beismeri, hogy az eddig jól bevált módszerei hatástalanok. Ez természetszerűleg fokozza a feszültséget.

– A rossz érzetének uralkodóvá válása a belső és külső erőforrások mobilizálásába

torkollik: az egyén szokatlan problémamegoldó stratégiákhoz, akár addig számára ismeretlen viselkedési módok kipróbálásához folyamodik.

– Ha ezek is sikertelenek, a krízisben levő egyre inkább kizárja, elfojtja a nyomasztó valóságot. Életében a tanácsalanság és a tájékozódás képességének hiánya válik uralkodóvá: a személy elveszti irányítási képességét, és bekövetkezik a teljes pszichikai összeomlás.

A krízisben levő embert tehát egy folyamatos beszűkülés jellemzi, ami megoldási lehetőségeinek fokozatos csökkenésében is tükröződik.

A beszűkülés motívumának nyomán indul el Erwin Ringel³⁶ is, amikor az egyénen belül lezajló folyamatot magyarázva felvázolja az öngyilkossághoz vezető krízis főbb jellemzőit.

1. Fokozódó beszűkülés

Az öngyilkos magatartást tanúsító ember viselkedését fokozódó beszűkülés jellemzi. Ez a folyamat pedig a krízisben lévő személy életének több összefüggésében nyomon érhető:

– személyes lehetőségei terén az érintett úgy érzi, hogy kevés, és egyre kevesebb a lehetősége (szituatív beszűkülés). Ebben a szorított állapotban a külső események intenzívebb félelmet keltenek az egyénben;

– érzelmi téren az tapasztalható, hogy a korábbi emocionális spektrumához képest a krízisben levő egyre inkább egyoldalú és általában negatív irányú érzelmeket táplál. Egyre inkább félelem, pánik, depresszió, zsákutca-élmény jellemzi érzelmi életét (dinamikus beszűkülés). Pszichikai mozgásképtelenség lép fel, ami az érintett kommunikációjában is tetten érhető – pl. monoton beszéd, ugyanazon téma (életének sikertelensége) visszatérése;

– kapcsolati téren a krízisben levő izolálódik (interperszonális beszűkülés). Ez abban vehető észre, hogy fokozatosan eltávolodik korábbi szociális kötelekeitől, baráti és családi kapcsolatait nem ápolja, esetleg fixálódik egy személyre, keveset jár el otthonról, s fokozatosan elmagányosodik. Elmagányosodása egy öngerjesztő folyamat: mivel úgy érzi, mindeki elhagyja, nem értik meg, igazolva látja saját passzivitását interperszonális téren;

– értékrendi beszűkülés is tapasztalható az öngyilkos magatartásba kísért krízisfolyamat során. Észrevehető, hogy megrendül, zavarttá válik az érintett értékekhez való viszonya: elveszíti reális ítélőképességét, szubjektív értékrend alakul ki. Saját érték(esség) tudatát is elveszti – könnyen és lebecsüléssel viszonyul önmagához.

2. Az agresszív feszültség felhalmozódása és maga ellen fordítása

A több kontextusban megnyilatkozó beszűkülés az érintett kibontakozási terének gyökeres redukálását jelenti. Nem meglepő, hogy ebben az összezsugorodott létterben felhalmozódik az agresszió, és nem tölti be feladatát, mint a védekezés, támadás, illetve a kapcsolatfelvétel eszköze. A feszültség (nem utolsósorban a beszűkülés eredményeképpen) az egyénen belül marad, s mivel nem tud kirobbanni, önrobbanás következik be: a gátolt,

és ennek hatására felgyülemelő agressziót az ember önmaga ellen fordítja. Miközben egyre inkább eltávolodik a külvilágtól, a realitástól, egyre közelebb kerül saját negatív érzéseire: leértékeli önmagát, önmarcangolóan saját magát hibáztatja a kudarcokért.

3. Öngyilkossági fantáziák

A kibontakozási tér zsugorodása és az ezzel összefüggő intenzív önhibáztatás egyre inkább az önpusztítás gondolata felé szorítja a krízisben vergődőt. Miközben az érzelmvilággal párhuzamosan a gondolkodás is a negatív tartomány felé szűkül, az öngyilkosság az igazi alternatíva képében tűnik fel. A szuicidium gondolatával való élénk érzelmi foglalkozás terén két lépcső különíthető el: az érintett eleinte még aktívan, fantáziájába menekülve, tehát akaratlagosan foglalkozik az öngyilkosság gondolatával. Viszont idővel az eszme annyira belefészkel magát gondolat- és érzelmvilágába, hogy a téma akaratlanos előidézése nélkül, kényszerszerűen is jelentkezik.

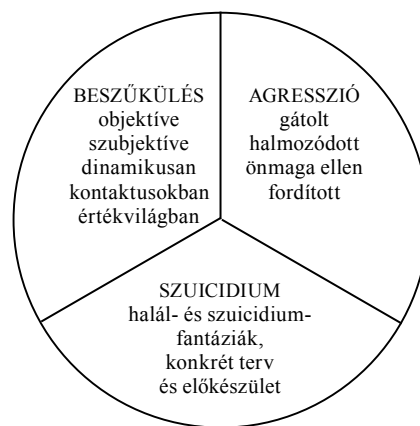
A gondolatok tartalmát illetően is differenciálni lehet:

– Eleinte csak annak az elképzelésnek enged teret az ember, hogy milyen jó lenne nem abban a helyzetben lenni, ami állandósult, sőt romlik. Az érintett abba az elképzelésbe menekül, hogy milyen jó lenne meghalni („jobb lenne nem élni”, „nincs értelme az életnek” kijelentések). Jellemző, hogy ilyenkor csak a halál mint eredmény jön elő, a halálhoz vezető kellemetlen út még nem képezi az elgondolás részét. Az elképzelésben a halál visszavonható.

– Ezt követően – és nyilván ehhez kapcsolódva – jelenik meg az önmegsemmisítés fantáziája, amelyhez még nem kapcsolódnak konkrét tervek, illetve végrehajtási elképzelések.

– Végül a krízis legveszélyesebb fázisába lép az érintett: gondolkodása fixálódik, a tett latolgatása jóformán állandó motívummá válik az életében (akut suicidális állapot). Az önmegsemmisítési fantázia részletesen eltervezett végrehajtási tervvé merevedik. A halál mód konkrét elképzelését, a halálterv kialakítását olykor apátia, belenyugvás követi, ami figyelmeztető, vihar előtti csend.

A három megnevezett faktor szorosan egybe tartozik, áthatja és katalizálja egymást, amit az érintett ördögi körként él meg.³⁷



Ezen kölcsönhatás figyelembevételével beszélhetünk (szűkebb értelemben) az öngyilkos magatartásról, mint élettörténetbe ágyazott krízisről, amelynek során a menekülést az érintett egyre inkább – a legsúlyosabb esetben már kizárólag – önmaga elpusztításában látja.

Az „öngyilkos magatartás” jelenségének körvonalazása után most megkísérlem tisztázni a címben szereplő másik – nem kevésbé fajsúlyos – fogalom jelentéstartalmát:

2. A lelkgondozás

Nagyon kifejező az, hogy ha beírjuk a „lelkgondozás” szót egy internetes keresőbe, több tízezer találatot kapunk, míg a szövegszerkesztő programok helyesírás-ellenőrzője folyamatosan problémát jelez a fogalom értelmezése kapcsán (hibaként jelzi ki). A hétköznapi egyházi életben is könnyed, magától értetődőnek használjuk a szót anélkül, hogy a mögötte meghúzódó jelentésgazdagságot igazán tisztáznánk, vagy legalább sejtenénk. A problémával akkor szembesülünk igazán, amikor önállóan kell megfogalmaznunk magunknak, vagy éppen másoknak, hogy mi is az a „lelkgondozás”, amiről annyit beszélünk, és amiről még egyházunk missziói törvénye is említést tesz.³⁸

A „lelkgondozás” fogalma nem jogvédelem, és gyakorlatilag mindenki saját felfogása felől közeledve telítheti tartalommal. Erről árulkodik az is, hogy amikor kinyitjuk Doris Nauer 2001-ben megjelentetett habilitációs dolgozatát, 29 aktuális – mind az elmélet, mind a gyakorlat terén képviselt – lelkgondozói koncepció rendszeres bemutatásával találkozunk. Ezek közül mindegyik definiálható, körülírható tartalmi szempontból, mindegyiknek van egy irányultsága és teológiai megalapozása stb. S ha ez a szám önmagában még nem lenne elég nagy, Nauer az irányzatok kritikus ismertetését követően harmincadikként felvázolja saját, teológiai-filozófiai megalapozású lelkgondozás-felfogását.³⁹ Az egyházi közhasználatban levő „lelkgondozás” kifejezés által fémjelzett jelenség tehát nem olyan egyszerűen megragadható, mint amennyire reflektálatlanul használni szoktuk ezt a – két jelentésgazdag részből összeálló – szót.

A bonyolult szerteágazás okát és magyarázatát abban látom, hogy a „lelkgondozás” kifejezés két mély tartalmú tagja közül általában a második, a pragmatikus segítséget ígérő „gondozás”, illetve annak módja kap nagyobb figyelmet. Mivel pedig az irányzatok különböző – nem utolsósorban lélektani terápiaiktól kölcsönzött – módszer- és eszköztárral dolgoznak, nem csoda, hogy elkülönülnek egymástól, sőt, olykor egymással szembe is fordulnak.⁴⁰

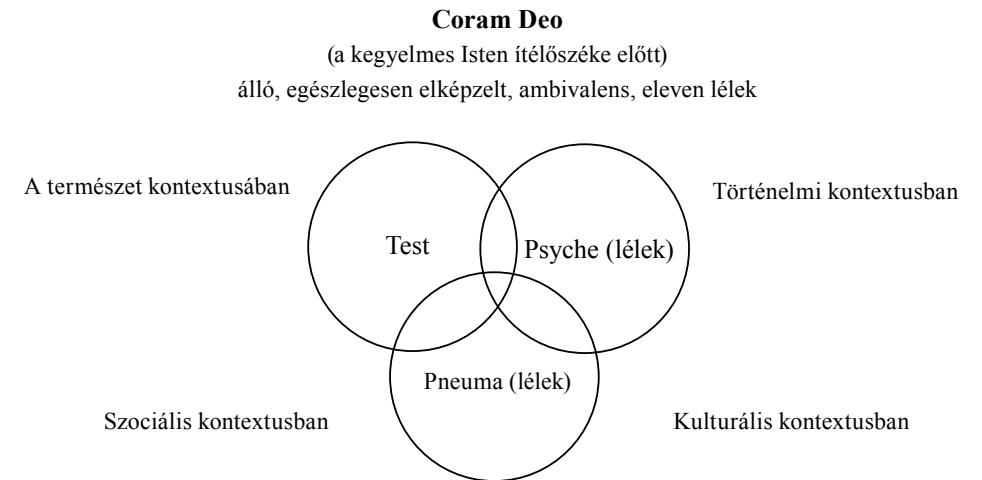
A magam részéről nem tartom jónak azt, ha lelkgondozói fáradozásaink egymás elleni csatározásba torkoltnak, és nem tartom követendőnek a lelkgondozói eszköztár leszűkítését sem egy módszer mellett való egyoldalú elköteleződés által. Ezt szeretném hangsúlyozni az öngyilkos magatartás vonatkozásában is. A lelkgondozás véleményem szerint az Isten-Lélek iránti elköteleződésből fakadó, az ember-lélek felé elkötelezett szolgálat, amelyben sokféle eszköznek és módszernek helye lehet. Éppen emiatt nem is a „gondozásra” és annak esetleg megosztó módszereire helyezném elsősorban a hangsúlyt a lelkgondozás jelenségének definiálása közben, hanem a „lelkgondozás” kifejezés első tagjára, a lélekre. Egyetértek Nauer véleményével, miszerint minden lelkgondozói gyakorlatot meghatároz a háttérben meghúzódó ember- és lélekfelfo-

gás,⁴¹ és meggyőződése, hogy csak a bibliai emberképben gondolkodó lelkigondozás tekinthető és nevezhető keresztyén lelkigondozásnak. Emiatt a szóban forgó jelenség megközelítése közben elengedhetetlennek tartom a bibliai emberkép (lélekkép) felvázolását – legalább fő vonalakban. Úgy gondolom, hogy nem kerülhetem el a töredékeség, a fragmentaritás vádját, amikor egy rövid tanulmányban próbálom meg felvázolni, mi mindent jelent ki a Szentírás az emberről. Ha belegondolok abba, hogy Nauer egy 2007-ben megjelentetett könyvében részletező alaposággal próbálja meg oldalakon keresztül érvelve bemutatni a Biblia kijelentései nyomán körvonalazható emberképet, és mégsem tud „teljes képet” adni, hanem csak az „összetett keresztyén emberkép sarokpontjait”⁴² dolgozza ki, csak egy dolgot tehetek: felvállalom ezt a vádat, mert a kérdést nem tartom megkerülhetőnek.

„Biblateológiai szempontból az ember nem szakítható testre és lélekre”,⁴³ hanem lényegét a testi, pszichikus-lelki és pneumatikus-lelki dimenziók kapcsolata határozza meg. Az ember egy ezen kapcsolatrendszerben megjelenő lényeg, bibliai szóhasználatban „lélek”. Teológiai antropológiákat felhasználó érvelésében Nauer rámutat arra, hogy az előttünk „lélek” fordításban megjelenő héber פֶּנֶחֶם kifejezés sokkal átfogóbb értelmű, mint ahogyan azt első olvasásra gondolnánk: magában foglalja a testi és lelki dimenziókat, és az embert ezek egységében jelenti. A héber jelentéstartalom által meghatározott – és a Septuagintában gyakran a héber szó fordításaként szereplő – újszövetségi ψυχή is vonatkoztatható az egész emberre, a személyre mint egészre.⁴⁴ Az embernek nem egyszerűen lelke van, hanem az ember lélek.⁴⁵

Ennek az emberi léleknek és életnek a testi és (pszichikus és pneumatikus értelemben vett) lelki dimenziójával találkozunk a lelkigondozásban, amikor ehhez a számunkra sok vonatkozásban titokzatos valósághoz viszonyulunk. Lelkigondozói viszonyulásunkat pedig az határozza meg, hogy az embert, a lelket mindig Istennel való kapcsolatban látjuk. Ezen reláció fenntartásának indoklása trinitáris szerkezetű: A lelkigondozásban azért figyelünk az emberre Istennel való kapcsolatában, mert minden ember Isten teremtménye és képmása, mert Isten Krisztusban az ember számára megközelíthetővé vált, és kész bevonni az embert megváltásának erőterébe, és mert az Úr, mint Szentlélek, megtapasztalható módon jelen van a világban.⁴⁶ A lélek tehát mindig csak a Coram Deo⁴⁷ összefüggésében, az őt nyilvánvalóan látó Isten közeledésének tudatában érthető meg igazán, s ez az összefüggés az, amely lehetővé teszi az ember igazi kibontakozását, ha áthatja életének kontextusait. Ezen a helyen többes számot használhatunk, mert az ember mint lélek a testi, pszichikai, pneumatikus, szociális, természeti, kulturális és történelmi kontextuális dimenzió bonyolult összjátékában éli életét,⁴⁸ és igyekszik kibontakozni. A „lélek” kifejezést bátran használhatjuk, amikor tudatában vagyunk annak, hogy az emberi egzisztenciának több vonatkozása van, de nem akarjuk egyenként felsorolni őket, mert „a lélek szóban az emberlét minden dimenziója megjelenik”.⁴⁹

Az ember egy olyan titok, amely több dimenzió kölcsönhatásában bontakozik ki: egy egészen (test-lélek-szellem egységében) elképzelt, a természet összefüggésébe, történelmi, szociális és kulturális kontextusba ágyazott, ambivalens,⁵⁰ kibontakozásra vágyó és Istennel való kapcsolatában kiteljesedésre hivatott eleven lélek. Lelkigondozói gyakorlatunkra nézve – bármelyik olyan eszköztárra támaszkodjon, amelyik nem lopja



meg a bibliai emberkép gazdagságát – ennek összefüggésében úgy fogalmaznék, hogy a keresztyén lelkigondozás a lélek/ember kísérése lehetőségeinek kibontakozása felé annak tudatában, hogy Isten számára is felkínálta és folyamatosan felkínálja azt a kapcsolatot, amelyben igazán gazdagon tud kibontakozni. A lelkigondozás egy Istenre tekintve, az emberrel közvetlen kapcsolatban maradvá bejárható út a lélek kiteljesedése felé.

3. Öngyilkos magatartás és lelkigondozás

A két korábban tárgyalt jelenség sajátos alapirányultságát tekintve ellentétessé mondható: az öngyilkos magatartás beszűkülése és a lelkigondozás kiteljesedés felé törekvése ellentétes irányú, akárcsak az önközpontúvá váló, sőt azon belül is redukálódó viszonyulás, és a dimenziókat gazdagító, mindent megalapozó Isten–ember kapcsolat. Amikor tehát egy címszóban említjük őket, akkor két homlokegyenest szembeálló tendenciát próbálunk találkozatni úgy, hogy találkozásuk ne romboló ütközést, hanem pozitív irányba történő elmozdulást eredményezzen. Vizsgálódásunkat az a meggyőződés határozza meg, hogy a lelkigondozás nyomán megsejthető kibontakozási tér bősége gazdagító módon felülírhatja a beszűkülő életterű/lelkű ember hiányait. Elsősorban a lelkigondozás (lehetséges) preventív hatása szempontjából közelítjük meg a két jelenség kapcsolatát.

Úgy gondolom, hogy a lelkigondozás, mint az ember horizonttágításához hozzájáruló kommunikációs folyamat, a krízis minden egyes fázisában támpontokat adhat a beszűküléssel szembeni ellenálláshoz.

Amennyiben egy ember hétköznapi életében is jelen van a lelkigondozás, mint Istenre (is) utaló embertársi kapcsolat, akkor már a Caplan-féle első fázisban (vö. 1. szakasz), közvetlenül a terhelő helyzet által előidézett feszültség fellépésének idején az átlagnál szélesebb eszköztárral rendelkezik, hiszen hozzáférése van egy olyan probléma-megoldási stratégiához is, amelytől a legtöbb ember ezen a szinten megfosztja magát. Nyilván nagyobb eséllyel lehet interveniálni azokban az esetekben, amikor közös (kommunikációs) bázisra tekinthetünk vissza, amikor a krízisintervenció előtt is folyamatos kapcsolat-

ban voltunk. Ebben a kapcsolatban eleveníthetők fel az öngyilkos magatartással szemben ható preventív erővonalak: a hit, amely értelmet kölcsönöz az emberi életnek; a reménység; az életösszefüggések és életterek megbecsülő megőrzése; a harci kedv; a humor; a szenvedés értelmének megtanulása.⁵¹

A tapasztalatom azonban sajnos az, hogy még a keresztyén emberek nagy részének hétköznapi életét sem jellemzi a lelkipozíció „stratégiai jelentőségű” megléte. Sokkal inkább az állapítható meg, hogy legkorábban a Caplan-féle második krízisfolyamat-fázisban nyúlunk a lelkipozícióhoz, amikor a földi életünkben elkerülhetetlen feszültségek elhárításában hatástalannak bizonyultak megszokott módszereink.

A leggyakrabban azt tapasztalom, hogy az emberek csak a harmadik krízisfázis szorításában, „szűk”ségében nyitnak a lelkipozíció felé. A lelkipozíció beszélgetés tudatos keresése (akárcsak Isten tudatos keresése) a legtöbb (keresztyén) ember számára csak mint „szokatlan problémamegoldó stratégia” jön szóba. Bár azt kritizálhatónak tartom, hogy ilyen a lelkipozícióhoz való viszonyulás, nem hagyhatjuk figyelmen kívül, hogy a szűkebb értelemben vett öngyilkos magatartás is tekinthető ilyen „harmadik fázis”, a szabadulás reményével kecsegtető szokatlan viselkedési módnak és stratégiának. „A szuicidium menekülés egy elviselhetetlen helyzetből, ahol a lényeg nem az élet értékének tagadása. Ez az érték, úgy érzi, számára biztosan elvész, ezért aktív cselekménye elsősorban saját sorsa kézbevitelének utolsó erőfeszítése.”⁵²

A két vonal, az öngyilkos magatartás és a lelkipozíció keresésének szokatlan viselkedése olykor találkozik lelkipozíció gyakorlatunkban: az ember, aki látja és tapasztalja kiúttalanságát, addig számára ismeretlen viselkedési módot tanúsítva keres segítséget elkeseredettségében Istennél és az egyháznál. Ezek felettébb megterhelő lelkipozíció találkozások, mert ilyenkor egy elharapózott problémával vagyunk kénytelenek szembesülni úgy, hogy közben érezzük: túl hirtelen kell kiépíteni egy közös alapot a hathatós segítséghez, mert nincs megfelelő bázis. Ilyenkor nemcsak embertársunk problémájával, hanem saját félelmeinkkel is szembesülünk.

A félelem pedig gátolja a prevenciót. Ezért jó tudatosítanunk, ezáltal tompítanunk, sőt lefegyvereznünk az öngyilkos magatartáshoz kapcsolódó félelmeinket: félünk a tehetetlenségtől; az agressziótól; a haláltól (az öngyilkos tabusértő magatartást tanúsít); a felettes énünk által diktált normák megrendülésétől (kellene, de nem tudunk segíteni); az (élet-)értelem elvesztésétől (ha a hit segítségét kínáljuk fel, s beszélgetőtársunk mégis eldobja az életet magától, az bennünket is elbizonytalaníthat); a (vallásos színezetű) ítélet-től (ha nem sikerül megakadályoznunk); a nyilvános megszégyenüléstől; a bűnrészességtől; saját önpusztító magatartásunk következményeitől.⁵³ Ha sikerül túllátni magunkon (és túltenni magunkat az olyan kérdéseken, mint: Miért csak most jön? Eddig nem kellett neki Isten?), nagy lehetőségeket, beszélgetőtársunk számára kibontakozási lehetőséget rejt magában egy ilyen helyzet is.

Végül a legnehezebb, mert a legelmérgesedettebb helyzettel a Caplan-féle folyamat utolsó, negyedik fázisának közelében találkozunk, amikor akuttá válik a fenyegetés, hogy a krízisben levő elveszti irányítási képességét, és a pszichikai összeomlás határára sodródik. Ebben a szituációban – amely egyben kompetenciánk határát is jelenti, mert innen már szakpszichológus és pszichiáter segítsége is elengedhetetlen – fokozottan oda kell figyelni a figyelmeztető jelekre (Cry for Help), amelyek a prevenció pályájáról

a közvetlen intervencióba kényszerítenek. Ilyen jelek lehetnek a lélek beszűkülésének nyomai: a begubózás, visszahúzódás a társadalmi aktivitások színteréről (fiataloknál pl. apátia és állandósult zenehallgatás); a viszonylag hirtelen és külső okokkal megmagyarázhatatlan teljesítmény-csökkenés; a feltűnő viselkedés-változás (pl. étkezési és alvási szokások feltűnő módosulása); a személyes kinézet/megjelenés elhanyagolása; a fokozódó alkohol- és egyéb drogfogyasztás; a csökkent önértékelés és értékeségérzet/-tudat (haszontalan, csúnya, buta vagyok); az egyre erőteljesebb foglalkozás a halállal, a halál gondolatával – egészen a nekrofíliáig; a veszély-keresés; a depresszió és/vagy az erőteljes hangulatváltozások; a személyes tárgyak elajándékozása; (korábbi) öngyilkossági kísérletek felemlgetése és a végrendelet megfogalmazása.⁵⁴

A szerteágazó jelrendszer és az öngyilkos magatartáshoz vezető külső és belső okok sokrétűsége tükrözi azt, hogy a krízises beszűkülés súlypontja bármelyik lélekdimenzióban megjelenhet, és – ahogyan azt Ringel modelljéből is láttuk – kihathat a többi dimenzióra és kontextusra. Ennek nyomán viszont nyilvánvalóvá válik a lelkipozíció jelentősége is az öngyilkos magatartást tanúsító emberhez való viszonyulásban. Ha pedig keresztyén emberként egy krízisben levő embertársunkat eredményesen kísérjük lehetőségeinek kibontakozása felé, akkor ezzel túlulunk magunkon az életet adó és gazdagító Istenre, és sikerül a gyakorlat terén is megfelelő kapcsolatba hozni egymással az „öngyilkos magatartás” és a „lelkipozíció” jelenségét.

Zárszó (helyett)

Lelkipozíció felelősségünk tudatában érdemes szem előtt tartanunk azokat a gondolatokat, amelyeket a tapasztalt szakemberek szívünkre helyeznek, amikor eligazítást adnak az öngyilkos magatartást tanúsító ember kísérésére nézve. Az alábbi útmutatást Klaus-Peter Jörns az akut veszélyeztetettekkel folytatandó beszélgetésekre tekintettel fogalmazta meg, de úgy gondolom, hogy az általa felmutatott irányvonalak meghatározóak akkor is, ha beszélgetőtársunk (még) az öngyilkossági kísérlet előtt áll:

Vademecum – útmutató az öngyilkos magatartást tanúsító emberrel folytatott beszélgetéshez

„Alaptétel: Az öngyilkossági kísérletet elkövető emberből hiányzik a biztos és önmagára vonatkoztatott érték(esség)tudat, illetve értékeségérzet. Ezért olyan emberekre van szüksége, akik elfogadják úgy, ahogyan van – ambivalenciáival együtt és szenvedéssel teli állapotában. Már önmagában annak a ténynek is gyógyító (terapeutikus) jellege van, hogy valaki időt szán rá, szimbolikusan „időt ad neki”, amikor empátiával közeledik felé. Az alábbi lépésekkel érdemes számolni a beszélgetés során:

– A beszélgetés elkezdésének feltétele, hogy a segítő elfogadja azt, hogy az öngyilkossági kísérletet elkövető személy elviselhetetlen élethelyzetbe, életkrízisbe került, aminek véget akart vetni.

– A beszélgetés során feltétlenül figyelmet kell szentelnünk azoknak az elképzeléseknek, amelyek beszélgetőtársunkban összekapcsolódtak az öngyilkos magatartással: mit akart elérni (biztonságot, nyugalmat, el akart menekülni stb.); mit akart közölni (tette által) embertársaival önmagáról, vagy magukról az embertársakról?

– Mivel az öngyilkossági kísérletekhez agresszív elemek is járul(hat)nak, meg kell beszélni, milyen ellenkezést, és ki, illetve mi ellen irányuló ellenkezést volt hivatott kifejezni az öngyilkos magatartás.

– Meg kell kísérlni összefoglalóan megfogalmazni az öngyilkos magatartás üzeneteit – illetően verbális sikra emelve őket.

A beszélgetés eddigi menetétől függ a folytatás:

– Ha a beszélgetőtársunk nyugalomra vágyott, akkor azt keressük a továbbiakban, mi okozta azt az érzést, hogy nem hagyják békén.

– Hasonlóan kell körüljárni a biztonságra, elmenekülésre vágyódás, az ellenkezés és a (valamire/valaki felé való) apellálás felismerhető okait.

– A beszélgetések így terjednek ki azokra a kapcsolatokra, amelyekben a beszélgetőtárs a kommunikációs törések előtt élt. Ezért van nagy jelentősége annak, hogy együtt, hosszabb távon vizsgáljuk meg a személyes kapcsolatok alakulását, és eközben figyeljünk oda a különbségekre a környezete és az általa használt szavak szemantikája, illetve a nem verbális szinten kifejezett tartalmak között. Felismerhetők a double-bind-kommunikáció nyomai?

– A beszélgetések során lassan körvonalazódnak azok a sérelmek, amelyek fokozódó kommunikációs nehézségekhez vezettek. Mivel az öngyilkossági kísérlet egy hosszú folyamat végén helyezhető el, felvetődik a kérdés, milyen eszközökkel próbált meg harcolni beszélgetőtársunk a nehézségek ellen – tehát milyen krízismegoldási lehetőségei/stratégiái vannak. A cél ezek felhozatala és megerősítése. Más szóval: Mit vetett latba, hogy leküzdje nehézségeit? Hol keresett menedéket? Hol ütközött nehézségekbe, hol kapott megerősítést? Mi bátorítanítja általában el? Mi ad neki lendületet, bátorságot?

– Ezek után térhetünk ki az öngyilkossági kísérlet módjára és időpontjára: Miért pont most? Miért a választott módon?

– Az eddigi beszélgetések során az vezérelt bennünket, hogy a beszélgetőtársunkkal együtt ismerjük meg és fel egyrészt az értékesség-tudata sérelmeit/sérüléseit, másrészt életének pozitív aspektusait. Ezekre a pozitívumokra lehet (azokhoz kapcsolódva) építeni. Ezt úgy tehetjük példának okáért, hogy elmeséltetjük beszélgetőtársunkkal pozitív élettapasztalatait, ami által azok újra megszínesedhetnek és felerősödhetnek.

– A későbbiekben arra kell odafigyelni, hogyan állíthatóak helyre azok a régi kapcsolatok, illetve hogyan alakíthatók ki olyan új életösszefüggések, amelyek hozzájárulnak a pozitív elemek kidomborodásához és a sérelmekkel teli motívumok gyengüléséhez. Milyen életet segítő eszközök állnak beszélgetőtársunk rendelkezésére? Ezek közül melyekhez van hozzáférése?

Minden beszélgetés célja az, hogy:

– az öngyilkossági kísérletet tett személy a tettét úgy értse meg, mint életkrízisének megoldására irányuló próbálkozást;

– vele együtt más megoldási kísérleteket keressünk, amelyek a jövőben lehetővé teszik számára, hogy éljen és valamikor (magától) meghaljon.”⁵⁵

FELHASZNÁLT IRODALOM

- AEBISCHER-CRETTOL, EBERHARD: Seelsorge und Suizid: Seelsorge mit Hinterbliebenen, die von einem Suizid betroffen wurden, Bern-Berlin-Bruxelles – Frankfurt a.M. – New York – Wien, Lang 2000.
- AMÉRY, JEAN: Hand an sich legen. Diskurs über den Freitod, Stuttgart 1976.
- BOROSS GÉZA: Az öngyilkosság mint gyakorlati teológiai probléma, RE 1973, 72–74.
- BÖSZÖRMÉNYI EDE: Az öngyilkosság problematikájához, in: RE 1973, 159.
- DURKHEIM, ÉMILE: Az öngyilkosság. Szociológiai tanulmány, Budapest 2003.
- EBERHARDT, HERMANN: Praktische Seel-Sorge-Theologie. Entwurf einer Seelsorge-Lehre im Horizont von Bibel und Erfahrung, 2. überarb. Aufl., Bielefeld 1993.
- FEKETE SÁNDOR/OSVÁTH PÉTER: Az öngyilkosság. Az öröklődéstől a kultúráig, Pécs 2004.
- GERGELY MIHÁLY: Röpirat az öngyilkosságról, Budapest 1972, 15.
- HAJDUSKA MARIANNA: Krízislélektan, h.n. 2008.
- HÉZSER GÁBOR: A pásztori pszichológia gyakorlati kézikönyve, Budapest 1995.
- JÖRNS, KLAUS-PETER: Nicht leben und nicht sterben können. Suizidgefährdung – Suche nach dem Leben, 2. Aufl., Göttingen 1986.
- KLESSMANN, MICHAEL: Pastoralpsychologie. Ein Lehrbuch, Neukirchen-Vluyn 2004.
- KULESSA, CHRISTOPH: Zur Theorie der Krise, in: Gastanger, Heimo (Hrsg.): Hilfe in Krisen, Wien/Göttingen 1982, 67–93.
- MINOIS, GEORGES: Geschichte des Selbstmords, Düsseldorf – Zürich 1996.
- MOLNÁR MIKLÓS: Vizsgálja meg azért a lelkész önmagát... avagy a lelképásztorok lelkigondozása, RE 2005, 272–274.
- NAUER, DORIS: Seelsorgekonzepte im Widerstreit. Ein Kompendium, Stuttgart – Berlin – Köln 2001.
- NAUER, DORIS: Seelsorge. Sorge um die Seele, Stuttgart 2007.
- NÉMETH DÁVID: Lelkészek kiégésének veszélye, okai, gyógyulása (Kétszer tíz segítség megfáradás Ellen), RE 2007, 119–122.
- OZSVÁTH KÁROLY: Deviancia, öngyilkosság, pszichopatológia, kételyek, in: Csürke József–Vörös Viktor–Osváth Péter–Árkovits Amaryl (szerk.): Mindennapi kríziseink. A lélektani krízis és a krízisintervenció kézikönyve, Budapest 2009. 105–124.
- RINGEL, ERWIN: Selbstmord – Appell an die anderen. Eine Hilfestellung für Gefährdete und ihre Umwelt, München 1974.
- SÉDA ERNŐ: Az öngyilkosság fejtegetve vallási, bölcsészeti, jogi, történeti, lélektani, erkölcsi és társadalmi szempontból, Budapest 1877.
- SZÜCS FERENC: Teológiai etika, Budapest 1993, 233–236.
- TÖKÉS ISTVÁN: Az öngyilkosság mint társadalmi kérdés és teológiai probléma, in: Korunk, 1998, 12 sz. 82–86.
- WOLF, HANS WALTER: Anthropologie des Alten Testaments, München 1973.

Internetes anyag:

- <http://portal.ksh.hu/pls/ksh/docs/hun, 2011.03.29>.
- ILLYÉS ANDRÁS: A halálvágnál is több kell az öngyilkossághoz, <http://www.origo.hu/tudomany/20100125-ongyilkosság-pszichologia-statisztika-a-pusztahalalvagy-nem-eleg.html?pldx=1, 2010.02.9>.
- SZOMOLAI DÓRA: Súlyos pszichés krízishelyzetek és szuicid (öngyilkossági) veszély felismerése, magyarázóelvi és kezelési lehetőségei, in: http://193.224.76.4/download/konyvtar/digitgy/publikacio/szomolai_dora01.pdf, 2011.03.30.
- VARGA P. ÁGNES: A létező legrosszabb döntés. Öngyilkosság: Magyarország az élbolyban, http://www.hetek.hu/hatter/200205/ongyilkosság_magyarország_az_elbolyban, 2010.02.9.

JEGYZETEK

1 A prevencióhoz értékes támpontokat nyerhet az érzékeny olvasó pl. az alábbi tanulmányokból: Molnár Miklós: Vizsgálja meg azért a lelkész önmagát... avagy a lelkipásztorok lelkigondozása, RE 2005, 272–274; Németh Dávid: Lelkészek kiegészének veszélye, okai, gyógyulása (Kétszer tíz segítség megfáradás Ellen), RE 2007, 119–122. – **2** A teljesség igénye nélkül, csak néhány a közelmúltban megjelent műre hívom fel a figyelmet: Aebischer-Crettol, Eberhard: Seelsorge und Suizid: Seelsorge mit Hinterbliebenen, die von einem Suizid betroffen wurden, Bern-Berlin-Bruxelles – Frankfurt a.M. – New York – Wien, Lang 2000; Aebischer-Crettol, Ebo: Aus zwei Booten wird ein Floß. Suizid und Todessehnsucht: Erklärungsmodelle, Prävention und Begleitung, Zürich 2000; Kießling, Klaus: Leben und Tod. Suizidalität als Provokation einer Hoffnung in Stellvertretung, in: Kramer, Anja–Ruddat, Günter–Schirmacher, Freimut (Hg.): Ambivalenzen der Seelsorge. Michael Klessmann zum 65. Geburtstag, Nukirchen-Vluyt 2009, 91–102; Klessmann, Michael: Seelsorge. Begleitung, Begegnung, Lebensdeutung im Horizont des christlichen Glaubens. Ein Lehrbuch, Nukirchen-Vluyt 2008, 394–402; Morgenthaler, Christoph: Seelsorge. Lehrbuch Praktische Theologie Bd. 3., Gütersloh 2009, 190–193; Scherer-Rath, Michael: Lebenssackgassen. Herausforderung für die pastorale Beratung und Begleitung von Menschen in Lebenskrisen. Empirische Theologie Bd. 3, Münster 2001; Ziemer, Jürgen: Seelsorgelehre. Eine Einführung für Studium und Praxis, Göttingen 2000, 313–326. – **3** Ld. Tökés István: Az öngyilkosság mint társadalmi kérdés és teológiai probléma, in: Korunk, 1998, 12 sz. 82–86, itt 82. vö. 83. – **4** Megint csak a teljesség igénye nélkül ajánlok néhány a közelmúltban publikált írást: Bakó Tihamér: Titkok nélkül. Lélektani vizsgálódások az öngyilkosságról, Budapest 2004; Buda Béla: Az öngyilkosság. Orvosi és társadalomtudományi tanulmányok, 2., bővített kiadás, Budapest 2001; Csürke József–Vörös Viktor–Osváth Péter–Árkovits Amaryl (szerk.): Mindennapi kríziseink. A lélektani krízis és a krízisintervenció kézikönyve, Budapest 2009; Erdős B. Márta: A nyelvben élő kapcsolat. Egy öngyilkosság-megelőző sürgősségi telefontárgyalat beszélgetéseinek vizsgálata, Budapest 2006; Fekete Sándor–Osváth Péter: Az öngyilkosság. Az öröklődéstől a kultúráig, Pécs 2004; Hajduska Marianna: Krízislélektan, h.n. 2008; Nagy Ádám (szerk.): Ifjúságügy. Ifjúsági szakma, ifjúsági munka, Budapest 2008, 225–234; Rihmer Zoltán: Öngyilkosság, in: Szádóczky Erika–Rihmer Zoltán (szerk.): Hangulatza-varok, Budapest 2001, 302–319. – **5** Tudomásommal Boross Géza írt utoljára a Református Egyház hasábjain a lelkigondozás és az öngyilkosság kapcsán, éspedig bő 25 éve – ld. Boross Géza: Az öngyilkosság mint gyakorlati teológiai probléma, RE 1973, 72–74. Hiánypótlóként méltatható és méltatandó Hézszer Gábor könyvének témába vágó része – ld. Hézszer Gábor: A pásztori pszichológia gyakorlati kézikönyve, Budapest 1995, 115–153; az etikai tájékozódáshoz pedig Szűcs Ferenc igyekszik értékes támpontokat adni: ld. Szűcs Ferenc: Teológiai etika, Budapest 1993, 233–236. – **6** Ld. a Központi Statisztikai Hivatal népmozgalommal kapcsolatos összesítését: http://portal.ksh.hu/pls/ksh/docs/hun/xstadat/xstadat_hosszu/h_wdsd001c.html, 2011.03.29. – **7** Ld. http://portal.ksh.hu/pls/ksh/docs/hun/xstadat/xstadat_hosszu/h_wdsd001c.html, 2011.03.29., vö. Öngyilkosságok, Statisztikai Tükör II. évf. 10. sz., 1. o. <http://portal.ksh.hu/pls/ksh/docs/hun/xftp/gyor/jel/jel307121.pdf>, 2011.03.29. – **8** 1987 és 2006 között 47%-kal csökkent a százezer lakosra jutó öngyilkosságok száma (2006-ban 2460 – a KSH táblázata szerint 2461 – esetet regisztráltak. Vö. Statisztikai Tükör, i. m. – <http://portal.ksh.hu/pls/ksh/docs/hun/xftp/gyor/jel/jel307121.pdf>, 2011.03.29. – **9** Ld. http://portal.ksh.hu/pls/ksh/docs/hun/xstadat/xstadat_hosszu/h_wdsd001c.html, 2011.03.29. Az adatok összehasonlítása közben is figyelmet érdemel, hogy 2005-ben módszertani változás történt a haláloki feldolgozásban. – **10** http://portal.ksh.hu/pls/ksh/docs/hun/xstadat/xstadat_hosszu/h_wdsd001c.html, 2011.03.29., vö. Ilylyés András: A halálvágnál is több kell az öngyilkossághoz, <http://www.origo.hu/tudomany/20100125-ongyilkosság-pszichologia-statisztika-a-pusztahalalvagy-nem-eleg.html?pid=1>, 2010.02.9. – **11** Vö. Varga P. Ágnes: A létező legrosszabb döntés. Öngyilkosság: Magyarország az élbolyban, http://www.hetek.hu/hatter/200205/ongyilkosság_magyarorszag_az_elbolyban, 2010.02.9. – **12** Gergely Mihály: Röpirat az öngyilkosságról, Budapest 1972, 15. – **13** Böszörményi talán túlzó, de nagyon kifejező módon egyenesen az „öngyilkossági hagyomány »fertőzés-jellegéről«” beszél – ld. Böszörményi Ede: Az öngyilkosság problematikájához, in: RE 1973, 159. – **14** Fekete–Osváth, i. m. 9. – **15** Vö. pl. Minois, Georges: Geschichte des Selbstmords, Düsseldorf – Zürich 1996, 271kk. „Dél-Koreában 2008-ban (...) a gazdasági válsággal összefüggésben az előző évihez képest hirtelen megkétszereződött az öngyilkosok aránya” – írja Illyés, i. m. – **16** Ld. Illyés, i. m. – **17** Tökés István pontosan az öngyilkossághoz való viszonyulást aposztrofálja „roppant jelentőségű és minket talán legközelebből érdeklő teológiai probléma”-ként „a mindennapok keserűségében” – ld. Tökés, i. m. 85. vö. 86. – **18** Szűcs, i. m. 233. – **19** Ozsváth Károly: Deviancia, öngyilkosság, pszichopatológia, kételyek, in: Csürke–Vörös–Osváth–Árkovits (szerk.), i. m. 105–124, 114. – **20** Vö. Minois, i. m. 266k. – **21** Ld. Durkheim, Émile: Der Selbstmord. Neuwied – Berlin 1973, 27. Magyar fordításban is megjelent az eredetileg 1897-ben publikált francia mű (Durkheim, Émile: Le suicide. Étude de sociologie) – vö. Durkheim, Émile: Az öngyilkosság. Szociológiai tanulmány, Budapest 2003. – **22** Ld. Ozsváth, i. m. 114. – **23** Ozsváth, i. m. 114. – **24** Hajduska, i. m. 177. – **25** Ozsváth, i. m. 114. vö. Kertai Pál: Megelőző orvostan, Budapest, 1999. – **26** A kísérlet sikertelenségének okait Hajduska foglalja össze: Hajduska, i. m. 177. – **27** Ld. Hajduska i. m. 178, vö. pl. SEDA Ernő: Az öngyilkosság fejtegetve vallási, bölcsészeti, jogi, történeti, lélektani, erkölcsi és társadalmi szempontból, Budapest 1877, 72kk. SEDA beszél a vezér halálba követéséről (pl. a hindu özvegyeknél), ami szintén az öngyilkosságnak egy olyan formája, ami érzelmi kötődésre (vagy közösségi elvárásból származó nyomásra) vezethető vissza. – **28** Vö. pl. Améry, Jean: Hand an sich legen. Diskurs über den Freitod, Stuttgart 1976; és Fekete–Osváth, i. m. 118k. – **29** Fekete–Osváth 143. – **30** Az „eutanázia” kifejezést általában azon helyzetek megjelölésére használják, „ahol tudatos beavatkozás idézi elő az adott személy halálát, azzal a szándékkal, hogy enyhítsék vagy megelőzzék a beteg szenvedését”. „Aktív eutanázia” „az a tevékenység, mely halált okozó akció – pl. letális dózisú medikáció – révén megrövidíti az egyén életét, a halál meggyorsításának szándékával”, míg a „passzív eutanázia” az életet meghosszabbító kezelés visszatartását vagy felfüggesztését jelenti. „Voluntáris eutanázia” az, „amikor a kompetens haldokló akaratlagos beleegyezését adja a beavatkozáshoz, mely a halálát eredményezi”, „nem voluntáris” eutanáziáról pedig olyankor beszélnek, amikor „az adott személy nem képes jelenleg beleegyezését adni a halált előidéző beavatkozáshoz”, viszont „az eutanázia konzisztensnek minősül a személy korábbi kívánságával”. Ld. Fekete–Osváth, i. m. 143. – **31** Vö. pl. Fekete–Osváth, i. m. 118. – **32** Ld. Tökés, i. m. 84. – **33** Ozsváth, i. m. 113, a körültekintő differenciálást ld. már 1877-ben in: SEDA, i. m. 47kk. – **34** Vö. Fekete–Osváth, i. m. 120; Szomolai Dóra: Súlyos pszichés krízishelyzetek és szuicid (öngyilkossági) veszély felismerése, magyarázóelvi és kezelési lehetőségei, in: http://193.224.76.4/download/konyvtar/digitgy/publikacio/szomolai_dora01.pdf, 2011.03.30. – **35** Vö. Caplan, Gerald: Principles of preventive psychiatry, New York 1964. Az alábbiakhoz összefoglaló jelleggel vö. Kulcsa, Christoph: Zur Theorie der Krise, in: Gastanger, Heimo (Hrsg.): Hilfe in Krisen, Wien/Göttingen 1982, 67–93.; Klessmann, Michael: Pastoralpsychologie. Ein Lehrbuch, Neukirchen-Vluyt 2004, 453; Hézszer, i. m. 119k. – **36** Az alábbiakhoz részletesebben vö. Ringel, Erwin: Selbstmord – Appell an die anderen. Eine Hilfestellung für Gefährdete und ihre Umwelt, München 1974, 15kk. (magyarul ld.: Ringel, Erwin: A preszuicidális szindróma tünettana, in: Andorka–Buda–Cseh–Szombati [szerk.]: A deviáns viselkedés szociológiája, Budapest 1974, 367–381); összefoglaló jelleggel ld. Hézszer, i. m. 143kk. – **37** Az ábra Hézszer könyvében is szerepel – ld. Hézszer, i. m. 145. – **38** Vö. 1995. évi II. törvény 5.§ (7), ill. 6.§ (5) pontja. – **39** Ld. Nauer, Doris: Seelsorgekonzepte im Widerstreit. Ein Kompendium, Stuttgart – Berlin – Köln 2001, 376kk. – **40** Vö. Nauer, Doris: Seelsorge. Sorge um die Seele, Stuttgart 2007, 22.

– 41 Ld. Nauer: Seelsorge, i. m. 110. – 42 „Eckpunkte des komplexen christlichen Menschenbildes” Ld. Nauer: Seelsorge, i. m. 111. – 43 Ld. Nauer: Seelsorge, i. m. 130, vö. 41. – 44 Vö. Nauer: Seelsorge, i. m. 39kk. Kritikusan jegyezném meg, hogy Nauer fejtegetései nem tekinthetők újszerűnek, mivel az általa bemutatott teológiai emberkép alapvonásait korábban már Eberhardt is taglalta in: Eberhardt, Hermann: Praktische Seel-Sorge-Theologie. Entwurf einer Seelsorge-Lehre im Horizont von Bibel und Erfahrung, 2. überarb. Aufl., Bielefeld 1993. Nauer könyvét olvasva furcsaságként hat, hogy míg a tézisek vonatkozásában hasonlóság, sőt gyakran átfedés fedezhető fel, Nauer egyetlen helyen sem utal Eberhardt művére. – 45 Vö. a tétel részletes kifejtését in: Wolf, Hans Walter: Anthropologie des Alten Testaments, München 1973, 25–48. – 46 Ld. Nauer: Seelsorge, i. m. 135. – 47 „Coram Deo impliziert daher, Mensch-Sein in allen Lebenskontexten im Licht der trinitarischen Gottesverständnisses zu betrachten, d.h. im Licht der komplexen und ambivalent erfahrenen Beziehung, die Gott als Schöpfer, Jesus Christus und Heiliger Geist mit der Welt und den Menschen schon immer eingegangen ist und stets auf Neue angeht.” – Nauer: Seelsorge, i. m. 111. – 48 Ld. Nauer: Seelsorge, i. m. 141. – 49 Nauer: Seelsorge, i. m. 146. – 50 Az ember egyszerre teremtmény, por, és Isten – képmására teremtett, választott – szövetségstársa; egyszerre bűnös és vétkező és szeretett, megváltott (simul iustus et peccator/) – vö. Nauer: Seelsorge, i. m. 147. – 51 Vö. részletesebben és bővebben Jörns, Klaus-Peter: Nicht leben und nicht sterben können. Suizidgefährdung – Suche nach dem Leben, 2. Aufl., Göttingen 1986, 92–107. – 52 Fekete-Osváth, i. m. 120. – 53 Vö. Jörns, i. m. 113k. – 54 Ld. Aebischer-Crettol, i. m. 116. Mindezek mellett hangsúlyoznunk kell, hogy sem biztosan előre jelezni, sem biztosan megakadályozni nem tudjuk a szuicidiumot. – vö. pl. i. m. 117. – 55 Az útmutató Jörns, i. m. 144k. oldalain olvasható eredetiben.

DR. PAP FERENC

„Reformátusok a kegyelem trónusánál”

Teológiai alapelvek és a mai magyar református istentisztelet kérdései

A *Reformátusok a kegyelem trónusánál* című kiadvány megjelenése a magyar református istentisztelet-történet újabb fejezetét nyitja meg. A teológiai koncepció 2010-es megjelenését több éves előkészítés és tanulmányi munka előzte meg, amely a magyar ajkú reformátusság legújabb egyházjogi és a Magyarországi Református Egyház énekeskönyv-előkészítői munkájával szorosan összefügg,¹ a munka egyúttal illeszkedik a keresztyén istentisztelet egyetemes, valamint a magyar református liturgiátörténet több évszázados történetébe is. Az a feladatom, hogy ismertessem az előkészítő munka gyümölcszeként megalkotott liturgiai alapelvet, amely a további tudományos munka és gyakorlati előkészítés számára is kijelöli az utat.

A teológiai, liturgiai koncepció a Zsid 4,16 egyik exhortatív-bátorító fordulatára utal, miszerint Jézus Krisztusért, az egyetlen Főpapért bizalommal járulhatunk és járuljunk a kegyelem királyi székéhez vagy trónusához, mivel ott kéréseink, könyörgéseink kegyelmes meghallgattatását találjuk, hiszen az intronizált Főpap megindul, felindul szükségseinken, erőtlenségeinken, nyomorúságainkon. A teológiai alapvetés felirata kellő magaslathoz emeli az istentiszteletről való közös gondolkodás ügyét. Helyes és eddigi liturgiátörténetünkben az utóbbi évszázadokban teljességgel elhanyagolt műfaj ez a faj-

ta teológiai alapvetés, amely először nem akar fontos részletkérdésekben elmerülni és parttalanra válni, hanem a keresztyén istentisztelet magyar református módját mintegy magaslathoz, összképi módon szemléli. Természetesen nem lehet elkerülni alapvető részletkérdések tisztázását és bátor kiigazítását (pl. az úrvacsora szertartásának és az egész istentiszteletnek újrendezése, az ún. „úrvacsorai kérdések” történeti kiigazítása). E tekintetben az 1960-as évek második felében elkezdett és elvégzett tudományos és tanulmányi munka jelen ismereteink szerinti folytatásáról és elmélyítéséről van szó.

A fellevezetés hangsúlyos része az a megállapítás, miszerint a konkrét gyülekezeti istentisztelet, a földi kultusz valójában a mennyei istentisztelet része,² ami szintén magasabb szintre emeli az istentiszteletről és annak mikéntjéről való gondolkodásunkat. A koncepció másik hangsúlyos alapvetése a liturgikus tér, továbbá ezzel összefüggő módon a *szent, szentség, megszentelődés* összetartozó és összetartó fogalmainak újraértelmezése és újrafelfedezése³ pontosan az ún. szekularizációban és református kegyességünkben.⁴ Nyitott és mindeddig őszintén meg nem vitatott kérdés, hogy teológiai motivációink gyakorlati megvalósításai, a „világhoz” és egyéb mindennapi elvárásokhoz való alkalmazása hogyan mozdítják elő az egyháziasság további erőtlenedését. A szekularizmust szekularizmussal meggyőzni nem lehet, a missziói stratégiák és módszerek megfogalmazásánál erre szüntelenül figyelniünk kellene.⁵

Az istentisztelet megújuló értelmezésének és gyakorlatának döntő kérdése az, hogy a szekularizmus és a deszakralizáció világában sem lehet az istentisztelet és az egyház definíciójának kiindulásaként a környezeti adottságokat kizárólagosan figyelembe venni. A tervzet röviden rámutat az istentisztelet megújulása és az életünk megújulása közötti szoros, de rendkívül érzékeny összefüggésre is. Öröndetes, hogy a koncepcióban a *kultusz, a kultuszi cselekmény* pozitív értelmű kifejezés, hiszen teológiai gondolkodásunkban erőteljesen jelentkezik a prófétai kultuszkritikák reflexióiként az, hogy a kultusz valójában csak rossz és negatív lehet. Ahogyan a rítus és a „mindennapi élet” rituáléi erőteljesen felértékelődnek pontosan ebben a korban a lélektan és a pedagógia hatására, a protestáns és a református egyház sem vonhatja ki magát abból, hogy a kultusz és a rítus valódi és tiszta értelmét az istentiszteleti közösségben gyakorolja és élje meg.

Az istentisztelet az egyház központi kérdése és ügye. Az „egyház-lét” ismérve az istenszolgálat megvalósulása, ami mindenekelőtt a kultuszi közösségben megy végbe. A liturgiai munka értelemszerűen az istentiszteleti elemek, sorrendek, gyakorlatok teológiai és történeti vizsgálatát tűzi ki célul. Csak látszólagosan formális ez a munka, még ha tágabb értelemben egyes tartalmi kérdések részletes kifejtését nem is vállalhatja magára. E vonatkozásban a legégetőbb két kérdéskör a *prédikáció mint liturgikus aktus* és az *istentisztelet és a sákramentum kapcsolatának* tisztázása és mai gyakorlatunk korrigálása.

Egy jó és alapos liturgiai munkafolyamat tekintettel van a magyar református és az egyetemes keresztyén liturgiátörténet egészére, továbbá eléggé merész ahhoz, hogy ne eszményítse és ne megkérdőjelezhetetlen kiindulópontként kezelje a fennálló, jelen állapotot, ahogyan ez korábban többször megtörtént.

Keresztyén testvérfelekezeteink képviselői – bármennyire is fájó meghallani – joggal hangoztatják, hogy a mai magyar református gyakorlatban valójában nincs liturgia, hanem prédikáció van csak, amit fel- és levezet, aláfest és szükségszerűen kísér minden

más liturgiai elem. Ebből következően valójában önálló értékéből és igehirdetői szerepéből vesztett minden istentiszteleti alkotóelem: imádságaink fokozatosan szerkezet nélküli magánimákká, énekrendjeink kontextustalan aláfestő zenévé lettek, és valójában nem az ige dominál az istentisztelet egészének mintegy pedagógiai megszerkesztettségében, hanem az, amit a prédikátor műveltségénél vagy annak hiányainál fogva az ígéről gondol. Mivel meglazult a közösségi istentiszteletet, a nyilvános kultuszt tartó keret, ezért természetsszerűleg a szubjektív parttalanság jellemez bennünket.

A bajok és a feszültségek, a hiánybetegségek nyilvánvalóan érzékelhetőek. A legnagyobb kérdés természetesen az, hogy hogyan és mit kell változtatni. Kötelességünk ugyanis korrigálni mindazt, amiről tudjuk, hogy rossz és helytelen, illetve egészségtelen hangsúlyeltolódás. Ebben az értelemben hangsúlyozza a teológiai alapvetés az istentisztelet megújulásának és az egyház megújulásának érzékeny és mély kapcsolatát. A „nem kell változtatni semmit” álláspontja mellett egyre erősebben jelentkezik az a veszélyes felfogás, amely a liturgia eredendő és kódolt dramatikussága helyett a kultikus cselekményt a „performansz” szempontjából közelíti meg. Eszerint a keresztyén istentisztelet mintegy az egyéni, emberi, közösségi megnyilvánulások és önmegvalósítások gyűjtőhelyeként valósul meg. Az egyén, az ún. „modern ember” állítólagos életérzései és vélelmezett igényrendszerei és ezek kielégítésére való törekvési szándékok dominálnak az istentiszteletben. A történeti kötöttségektől és definíciós kényszerektől mentes „performansz liturgiát” mintegy a változandóság jegyében az ember, a főrendező, a lelkész szabadon találja ki, formálja és barkácsolja. Dominál a csoportdinamika, a pszichológiai kísérletezés, a marketing, az élményszerűség.

A keresztyén egyház azonban a bibliai mérce szerinti jobbítás igényével mindig figyelembe vette és örömmel hordozta mintegy az egyház katolicitásának jeleként és jegyeként a hitvallás és a keresztyén önértelmezés történetileg letisztult megnyilvánulásait, formáit (kötött szövegek, énekek, imádságok stb.), amelyek a mindenkori mában „a kötött és szabad elemek egyensúlyaként”⁶ realizálódnak. Éppen ezért nem lehet „múzeum” az egyház istentisztelete. Ez a legjobb és legnemesebb értelemben vett tradíció, a hagyomány béklyójából való szabadulás a 16. században az ún. radikális, szektába hajló reformáció (anabaptizmus) sajátja volt, ennek későbbi követői állították, hogy az „ész nem igényel kiegészítést a múltból”.⁷

Nagy veszélyt rejtenek az egyre szaporodó „jelzős szerkezetes istentiszteletek”, amelyek vásár- és ünnepnapokon egyes rétegeket céloznak. A keresztyén és református istentisztelet „nem rétegalkalom”.⁸ Az istentisztelet és az énekeskönyv nem egyéni ízlések kifejezésének a színtere, ahol pl. egyes csoportok vagy egyének szubjektív hit-tapasztalásának és hitélményei kifejeződésének közösségi normává emelése, másokra erőltetése történik.

A kiadvány nyomatékossítja, hogy az istentiszteletnek is van teológiája. A *liturgikus teológia* alig művelt szakterület egyházunkban, ami összefügg a teológiai képzési struktúrával és ennek hiányaival. Nagy kérdés, hogy meddig maradhat a liturgikus nevelés és képzés ennyire elhanyagolt terület az egyházi oktatási rendszerben, továbbá a lelkész-képzésben. Hogyan lehet egyháziasságot, egyházhoz tartozást, az „élet istentiszteletét” előmozdítani és számon kérni református növendékeinktől konkrét liturgikus nevelés nélkül? Hogyan lesz a lelképásztor a kultusz vezetőjévé, ha maga nincs magas szinten

kiképezve az egyház istentiszteleti életének elméleti, történeti és gyakorlati kérdéseit illetőleg? Tapasztalataink szerint a teológiai hallgatók, lelkészjelöltek jó része nem hoz magával ilyen jellegű szilárd háttérrel, amivel még talán két évtizeddel ezelőtt is konkrétan lehetett számolni. Az egyházi iskola, a liturgikus nevelés és a liturgia iránti érzék fejlesztése elengedhetetlen a megfogalmazott hiányok enyhítése céljából.

A teológiai képzés e területen (is) lépéskényszerben van, a megoldás halogatása összességében évtizedes negatív következményeket vonz maga után. A testvérfelekezetek példája e téren erősíthetne bennünket, hiszen a liturgiátörténet, az elvi liturgia, illetve a liturgiaelmélet a liturgikus teológiával együtt a liturgikus cselekmény konkrét tartalommal való megtöltését segíti elő, amire a legkülönbözőbb helyekről érkező visszajelzések szerint is nagy szükség lenne. A gyülekezeteknek lelkiismeretük, egy nálunk használt kifejezéssel: spiritualitásra van szüksége. A spiritualitás részét képezi a liturgikus cselekmények (kézmozdulatok, ülés, állás, csend, éneklés stb.) elmélyült ismerete is.

A teológiai ismeretek (bevezetést, kortörténet, exegézis), a szubjektív hitélmények narrációja mellett hangsúlyosabban kellene megjeleníteni a hit tanításának, az ünnepek és ünnepkörök által hordozott hitigazságok tanításának és elmélyítésének. A gyülekezet istentiszteletének keretében végzett keresztesítés, mint liturgikus cselekmény, nem csupán a keresztesítő család vagy egy szűkebb csoport belügye, hanem abban a tekintetben a teljes gyülekezeté, hogy a keresztesítési tanítás az egész gyülekezetnek szól a keresztyén egzisztencia, a Krisztushoz tartozás alapjáról, és nem csupán jókívánságokat tartalmaz az éppen megkeresztesített életére és családjának. A keresztesítés szertartása emlékezteti a jelenlevőket saját keresztesítésükre, ezt a tudatot erősíti és mélyíti el. Hangsúlyos az is, hogy a konfirmáció 18. század második felében megjelenő szertartását korai ágendáink *keresztesítésre való emlékeztetésként* nevezték meg.

Mai közbeszédünk „istentisztelet” alatt javarészt csak a vasárnap délelőtti istentiszteletet érti. Gyülekezeteink kultuszi élete a késő 19. és kora 20. század éveiben már nyilvánvalóan jelentkező „egyházias kiégés” következtében, továbbá számos társadalmi változással összefüggésben általában csak ezzel az egy istentisztelettel azonosítható, amibe mindent bele szeretnénk sulykolni és amin mindent számon szeretnénk kérni. A mindenféle áhítatok és esti istentiszteletek, kazuális liturgiák a fent nevezett két markáns tényező következtében a vasárnap délelőtti istentisztelet „kivonatai” szeretnének lenni. A prédikáció nélküli, de bibliaolvasással és igényes imádsággal, énekléssel fémjelzett *könyörgés*, amely a reformáció korából ismert mellék-istentiszteleti forma, az imaóra egyszerűsödött változata, teljességgel ismeretlen mai liturgikus gyakorlatunk számára. Pedig ezt a formát még a 20. század első felében is gyakorolták elődeink. A gyülekezet és az egyház liturgikus életének szűkítése semmiképpen nem szolgálja az egyháziasság erősítését.

Ha jól megfigyeljük, a teológiai alapelvek megfogalmazása közben nem esik szó semmiféle reformról a szó negatív értelmében, ahogyan erről az elmúlt kb. 200 év egyháztörténetében beszélünk és beszélhetnénk. Kis túlzással élve a 19. század eleje óta csak nagy elszárással és nekibuzdulással bírtak atyáink az uniformizáló reformálások területén (liturgia, énekeskönyv), de ezek javarészt véghez nem vitt vagy valamiért megbukott reformok voltak. Sokszor nem sikerült felismerni, illetve megragadni a megfelelő, alkalmas időt, vagy éppen megfelelő személyek nem álltak rendelkezésre. A bevezető-

ben az alábbiakat olvassuk: „Végre ne az egyházkormányzói hiúság, hanem a teológiai felismerések alakítsák az istentisztelet rendjét.”⁹ Másrésztől üdvözlendő a reform szó kerülése az elmúlt kb. egy évtized közéletére tekintettel, ahol reform, sőt reformáció alatt is – tisztázatlan és kiforratlan módon – mindent lehetett érteni és mondani. A legújabb egyházi törekvésekre tekintettel és történetileg igazolható módon a jelen kiadvány alcíme a magyar református istentisztelet *megújulásáról* beszél. Kérdés, hogy erre hogyan van mód és lehetőség a Kárpát-medencei református realitások közepette, sőt feltételezhetőleg ennél sokkal szélesebb körben: a világ magyar ajkú vagy magyar református identitású gyülekezetei és egyházai vonatkozásában.¹⁰

Tény, hogy lépésenként vagyunk, hiszen külföldi testvéregházaink egy évtizeddel vagy még többel megelőznek bennünket a liturgiai megújulás útján, a svájci és holland református egyházakban, sőt a magyarországi lutheránus egyházban is komoly és jelentős munkálatok folytak és folynak e területen. A lépésenként a liturgia és az énekeskönyv vonatkozásában azonban valahol előny is, hiszen a tanulmányi anyagokból, tervezetekből, némely elhamarkodott kísérletezésből, a szakmai és javarészt emocionális vitákból tanulni, sőt okulni lehet.

Hasznos, hogy a kiadvány függelékében röviden a kezdetektől nyomon kísérhetjük a Bizottság munkáját. Azaz a Szűcs Ferenc és Fekete Károly nevével fémjelzett, 2004 májusában keltezett javaslatától a jelen szöveggel összefüggésben olvasandó tanulmányok felsorolásáig, amelyek a Confessio 2008/2-es rendkívüli számában jelentek meg, ahol egyébként a Bizottság működésének leírását is megtaláljuk.¹¹

A teológiai, liturgiai koncepció az istentisztelet, illetve istentiszteletünk kérdéséből központi üggyé és kérdéssé, illetve a közbeszéd tárgyává kívánja tenni. Az egyház elsősorban mégis csak kultuszközösség, az egyház életének hierarchikus (a műszó eredeti értelmében) rendjét természetesen az istentisztelet határozza meg. „A református istentisztelet az egyház életének központi eseménye. Az egyház valamennyi életmegnyilvánulása az istentisztelet köré szerveződik, ezért az nem mindegy, hogy milyen.”¹² Sőt: az istentisztelet az egyház életének „célja és forrása”.¹³

A Bizottság a közös megbeszélés kapcsán nem új alapelveket, illetve az alapelvek közös összeállítását kéri és tűzte ki célul, hanem a megfogalmazottak megbeszélését és továbbgondolását. Remélhetőleg a célközönség nem érti félre a kérést. A célkitűzés első rendben egy Liturgiai Példatár megalkotása, mivel „új istentiszteleti rendtartást alkotni az összes egyháztest számára most még korai lenne”.¹⁴ Helyes a Bizottság és a teológiai koncepció javaslata, célkitűzése, miszerint a lehető legszélesebb rétegeket szólítja meg, kéri együttműködésre, de a döntéseket mégis saját szakértői, illetve a zsinat (zsinatok?) hatáskörében tartja.

A jelen javaslat – tanulva és komolyan véve az elmúlt évszázadok tapasztalatait és eredménytelenségét – óvatos lépéseket, a már meglévő hagyományanyag gazdagítását és személyi, helyi stb. körülményekhez mért megújulási lehetőségét tűzi célul. Abból a kitételeből indul ki a koncepció, hogy az egyház a maga sokrétűségében és különbözőségében él és nyilvánul meg. A korábbi uniformizáló reformok a legkevésbé kívánták ezeket a tényeket figyelembe venni, talán a legkisebb közös nevező megfogalmazására, a minimumpozíció megteremtésére törekedtek, amely törvényszerűen a még meglevő formák általános és egyetemes kiüresedéséhez vezetett.

A tervezet kijelenti, hogy nem a minimalizálás elve szerint szeretne a liturgia megújításához hozzájárulni.¹⁵ A 2009. május 22-i Alkotmányozó Zsinat döntése szerint a magyar református istentiszteleti élet, a magyar református liturgia megújításának egyszerre kell teológiai és liturgiátörténeti reflexiókra építenie – csak így tudom a „*biblikusan végiggondolt, a több évszázados magyar református hittapasztalatot tükröző, a református teológiai gondolkodás konzekvens érvényesítő*”¹⁶ feladat kijelölést értelmezni és lefordítani. A liturgia átgondolása és az énekeskönyv megújítása – a célkitűzés szerint – szorosan össze kell hogy kapcsolódjon, ami eddig az elmúlt két évszázad reformjainak soha nem történt meg.¹⁷ Nem szabad engedni, hogy a liturgia és az énekeskönyv éppen aktuális formája és tartalma csupán a korszak divatteológiájának, általános ízlés, a kor-szellem kizárólagos megnyilvánulása és lecsapódása legyen.

Az istentiszteletben találkozni kell nem csupán hittannak, hittudatnak, hanem évszázados vagy talán még régebbi hitélménynek is, amelyek érzékeny egyensúlyként egymásra hatnak. A liturgia valójában a hittudat, a hitélmény, a hittartalom hordozója és kifejezője, valamint az egyház, a keresztyén tanítás védelmezője is (volt). Éppen ezt mutatja, hogy a korai keresztyénség történetében a dogma- és liturgiátörténeti kérdések elválaszthatatlanul összefüggtek, a liturgia az ortodox hitvallás kifejezője volt, másrészt pedig az ortodoxia és a heterodox („alternatív keresztyénség”) csatározásának a színteréül is szolgált.

Ma a (biblikus) teológiai reflexió segít a liturgikus tartalmak és cselekmények értelmének, szimbólumrendszerének, jelentésének és jelentőségének tisztázásában, pontosításában és megújításában (pl. keresztség, úrvacsora), azonban a liturgikus cselekmények megnyilvánulásait, a liturgikus rendeket nem lehet csupán a teológiai reflexió alapján meghatározni. Ahogyan egyházzenei kérdésekben is az (egyház)zenetudomány (beleértve az irodalomtudományt is) és a teológia egyenrangú egyensúlyára van szükség, ugyanígy a liturgia tudománya vonatkozásában is.

A teológiai koncepció fontos hangsúlya továbbá a közösségi és az egyéni hittudat, a közösségi és az egyéni kegyesség összefüggése. A közösségi hitgyakorlat formái és tartalmi teremtik meg az egyéni hitgyakorlat formáit és tartalmait – és nem fordítva. A történeti reflexió és aspektus jeleníti meg a ma egyháza számára a folytonosságot és a keresztyén egyház idői és térbeli katolicitását.¹⁸ Ez a katolicitás, az egyház egysége a Helvét Hitvallás szellemében nyilvánvalóan nem feltétlenül és egyöntetűen a szertartási egység, az uniformitás által jön létre.¹⁹ Ott sem lehet beszélni az egyház egységéről, ahol a szertartási egység megvalósul – ha ilyenről egyáltalán és valóságosan lehet beszélni (erre példa a római katolikus egyház mai gyakorlata).

Az uniformitás hiánya azonban nem szabadíthat vagy hatalmazhat fel senkit az egyénieskedésre, egy svájci lelkész szavaival: *a jó szándékú liturgikus barkácsolásra, ötletelésre, szüntelen kísérletezgetésre és változtatásokra*, hiszen ez is veszélyezteti a tökéletes hitbeli, teológiai és szervezeti egységet, az egyház katolicitása sem valósul meg, nem lesz a gyülekezet számára kézzelfoghatóvá, megtapasztalhatóvá, hiszen csak a lelkész egyéni tehetségét vagy tehetségtelenségét (az előző szöveg szavaival: diszponáltsága vagy indiszponáltsága),²⁰ a lelkész magánszáma, olykor személyének és ízlésvilágának diktatórikus megnyilvánulását lehet megtapasztalni. Manapság szinte magától értetődő az, hogy minden héten és minden alkalommal változik a szertartásrend, keverik a régi

és új fordítású kötött szövegeket. Ez természetesen ismételt a készültséggel, az *ad hoc* jelleggel van összefüggésben, innen magyarázható a „Lélek által felindított” improvizált úrvacsorai-bűnbánati kérdések jelensége. Egy lelkész esetében is, de az ún. „több-lelkészes” helyeken is rendkívül zavaró ez a jelenség. Az istentisztelet egyik alapelve az állandóság és a ciklikus ismétlés.

Még a 19. században is szigorúan tiltották az egyházi törvények a saját szakállra történő változtatást (helyi hagyományok vonatkozásában is), ma pedig már csak annyi van hatályos törvénykönyvünkben, hogy a Zsinat – többek között határoz – az ünnepekről, az istentisztelet rendjéről, a hivatalos bibliafordítás, az istentiszteleti rendtartás és az énekeskönyv ügyében. Az istentiszteletnek nem elve az esetlegesség, a lelkész nem magát képviseli, hanem az egyház egész közösségét, ezért szükséges a meghatározott szertartásrend, valamint a hivatali-liturgikus öltözet megfelelő viselése és alkalmazása.

Röviden szeretném megemlíteni a liturgiai uniformizálás, illetve egységesítés kérdését történeti aspektusból. A liturgia egységesítésének, majd uniformizálásának első markáns szándéka a tridenti zsinat (1545–1563) utáni liturgiai reform alkalmával fogalmazódott meg. 1570-ben bevezették az ún. tridenti misekönyvet, amelyet valójában a római, kuriális liturgia adaptációjának, illetve kodifikációjának nevezhetünk. A reformáció korának vitái, zűrzavarái és veszteségei között kikötötte a bevezetést elrendelő pápai bulla, hogy a 200 évnél nem régebbi helyi hagyománnyal, azaz nem eléggé begyökerezett liturgikus hagyománnyal és nyelvezettel rendelkező helyi egyházak kötelesek bevezetni az új misekönyvet. Magyarország tehát akkor már fél évezredes liturgiaadaptációja, saját liturgikus kultúrája miatt mentességet élvezett volna. A magyar liturgikus „tájegységek” közül kiemelkedik Kalocsa, Nagyvárad, különlegessége miatt Zágráb, valamint természetesen mindenekelőtt Esztergom. Pázmány Péter akaratából és erőltetésére az 1630-as nagyszombati zsinat, 50 évvel a korábbi rendelkezés után, áttért a római rítusra, amit a liturgiátörténészek alapján helytelenül neveznek, illetve nevezünk tridentinek. A nyugati, római egyházban a reformáció után fokozatosan ez a szertartás lett egyeduralgódóvá a II. vatikáni zsinat után, a *novus ordo* 1970-es bevezetéséig. Korábban – úgy mondjuk – a keresztyén, majd nyugati rítus tájegységnyi, regionális adaptációk formáiban, kisebb változatokkal, eltérésekkel élt. Az európai népek krisztianizálásakor a nagy nyugati szellemi központokból érkeztek és ötvözödték a későbbi helyi egyházak liturgikus hagyományai.

A reformáció valójában különféle liturgikus kontextusok különféle gyakorlatával találkozott, még ha ezek némileg hasonlítottak is egymásra. Alapvetően különbözik a kor délnémet (beleértve: svájci) helyzete és liturgikus kontextusa Luther adottságaitól és liturgikus kontextusától, de ugyanígy elmondható, hogy Magyarországon is más volt a helyzet. A reformáció nagy központjai és személyiségei a saját kontextusukban kerestek választ és kínáltak megoldást. Ezért tér el pl. Kálvin és Zwingli, de ugyanígy beszélhetünk Bázel, St. Gallen és Schaffhausen, Strasbourg stb., valamint egyes városok reformációjáról és liturgiájáról. Még ha számos ponton egyeztek vagy hasonlítottak is, de számos ponton el is tértek, mindezt a konkrét helyzetből kell értelmezni. Egy az egyben átfordítás és alkalmazás, sablonok és patentek alkalmazása elképzelhetetlen ebben a korban. Az is evidencia, hogy Kálvin és a későbbi kálvinista istentisztelet kö-

zött óriási különbség fedezhető fel.

Ezek a „liturgikus tájegységek” másként vélekednek az istentiszteleti éneklésről, az orgonahasználatról, mivel más kontextusban éltek és működtek. A zeneszerző Zwingli tartózkodása is a maga kontextusában értelmezhető, amitől a zürichi egyház fokozatosan el is távolodott az idők folyamán. Magyarország ezekben az évtizedekben teljesen más miatt volt krízishelyzetben, mint Nyugat-Európa államai vagy városállamai, régiói.

Azonban egy fontos egyezőséget mégis felfedezhetünk: a keresztyén istentisztelet egységét, ige és sákramentum, ígéhirdetés és úrvacsora egységét szerették volna mindannyian megvalósítani. Kálvin szerint hetente legalább egyszer kellene az úrvacsorát kiszolgáltatni, természetesen úrnapiján. A hetenkénti úrvacsora törekvését figyelhetjük meg Zwingli teológiai-liturgiai elképzeléseiben is, de még azt sem lehetett elfogadtatni az emberekkel, hogy havonta legyen úrvacsorai közösség. Svájcban általában évi három úrvacsora-osztással találkozunk, Magyarországon az átlag évi hat úrvacsorás istentisztelet rendje rögzült. Természetesen a kérdés mögött történeti előzmények húzódnak meg. Az évenként egyszeri kötelező húsvéti áldozást és gyónást – minimumfeltételként a IV. lateráni zsinat rendelte el 1215-ben (21. kánon, *Omnis utriusque sexus*). Ez a 13. századi döntés a korábbi dél-franciaországi Agde-i (*lat.* Agatha) 506. évi zsinat évi háromszori úrvacsorázási kötelezettség enyhítéseként fogható fel (ez a kíváncsiak számára a 3. században Fábán püspök idejében is megjelent).²¹

A magyar református írók már a 17. századtól szinte töretlenül panaszkodtak a szertartási különbözőség és sokszínűség miatt. A budai zsinat (1791) következményeképpen kellett volna megszületnie az első uniformizált magyar református rendtartásnak, amiből csak a reforménekeskönyv született meg (1806, 1813). A Ravasz-féle Ágendát nevezhetjük valamennyire közös szertartásrendnek, sem a '70-es, '80-as évek törekvéseit és szertartásrendjét, sem a Tanácskozó Zsinat által kiadott szertartásrendet nem lehet immár kellő recepció hiányában és egyházjogi problémák miatt annak tartani. Valójában ezek az ágendák a liturgiai kiüresedés manifesztumai, a magyar református istentiszteleti tájegységek és hagyományok e bonyolult összefüggésrendszerben elveszítették életerejüket.

Az elmúlt évek és évtizedek elmélyült és új eredményeket hozó liturgia- és homiletikatörténeti kutatásai alapján számomra túlzottan elnagyolt és elfogadhatatlan a következő anakronisztikus állítás: „Köztudott, hogy a reformáció a kultuszi cselekmény egyházával szemben az ígéhirdetés egyházának győzelmét jelentette.”²² E vonatkozásban a reformáció célkitűzései és a reformáció utáni fejlemények között nem lehet egyenlőségjelet tenni.

Svájc, illetve a délnémet liturgikus tájegység esetében a reformáció liturgikus törekvéseit a 13. századtól a „mise” szertartásából fokozatosan önállósodott, kiszerveződött ún. prédikációs istentisztelet (*pronaus*, *pronaos* – a szó etimológiai értelmezése vitatott) és az úrvacsorás istentisztelet *összekapcsolásaként*, a prédikációs istentiszteleti cselekménybe történő integrációjaként kell felfognunk. Ez a *pronaus* szertartás kvázi liturgikus cselekményként, körülbelül fixált szertartásrenddel élt és volt népszerű a hallgatóság körében, míg a konkrét miselátogatás valóságosan visszaszorult. Ezt erősítette a korszak ún. antisakramentalizmusa, valamint az, hogy a *pronaus* anyanyelvű

szertartás volt. A konkrét mise a szentélyben, sokszor falak mögött tartott magányos liturgikus cselekmény volt. A *pronaus* szertartásrendjét legrészletesebben Johann Ulrich Surgant (1450–1503) könyvéből ismerjük.²³ Ezt a „kétközpontú struktúrát” képviseli és hangsúlyozza a reformáció szellemében tervezetünk, az írott-hirdetett és látható ige egyensúlyát, mivel az istentisztelet nem csupán „merő beszéd”.²⁴

Az 5. pont a gyülekezet és az istentisztelet kapcsolatáról szólván megállapítja, hogy a gyülekezet az istentisztelet aktív tényezője, valójában a gyülekezet egésze végzi az istentiszteletet. A tervezet hangsúlyozza, hogy a gyülekezet nem „tétlen szemlélő vagy műsorhallgató”, hanem „cselekvő és párbeszédese” résztvevő.²⁵ Valójában a II. vatikáni zsinat óta katolikus oldalon sokat vitatott *actuosa participatio* kiforrott értelmezését látjuk abban, ahogyan a koncepció a gyülekezet által végzett istentiszteletet leírja. A „lelkészi monopólium” feloldása ellenében bevezetésre ajánlott, egyes helyeken bevett korlátozott (!) liturgikus funkcióelosztás azért veszélyeket is rejt magában. Ugyanis az olvasásra és imádságra felhívott személyek a legtöbb esetben olyan értelmű szereplésként élnek meg szolgálatukat, illetve fellépésüket, ami ellen a koncepció harcol. Ezt még fel is erősíti, amikor a lelkész név szerint felkonferálja, hogy ki „adja elő” vagy „tolmácsolja” az igeszakaszt, annak a személynek esetleg mi a foglalkozása és a titulusa, ki és mit hány kézzel vezényel, hány lábbal orgonál, ki és mikor írta. A liturgia anonim műfaj, ha kritikával illetjük az „Isten dicsőségére adta”, majd utána háromszor akkora betűvel felvett adakozó feltüntetését, akkor ezeket a jelenségeket is kezeljük fenntartással.

A II. vatikáni zsinat után bevezetett és a lutheránusok által is átvett *oratio oecumenica* is a szereplés jellegét erősíti, nem az imádság szolgálatát. A felhívott gyülekezeti tag még fel is néz a rá szabott szakasz felolvasása után, hogy elismerést vív-e ki. Nem lesz „aktívabb” az istentisztelet, ha ún. ifjúsági vagy iskolai istentiszteleten megkomponált szövegeket maníros viselkedéssel, a csak erre az alkalomra kikeményített inggel és kilakozott hajjal mondják el a „szereplők” és nem a liturgusok. A szabadon formált imádságok pedig sokszor tévtanításokat tartalmaznak, magánkönyörgésként fogandók fel. Később megemlíti a tervezet, hogy a liturgikus funkcióval megbízott gyülekezeti tagokat fel kell készíteni a szolgálatra (felolvasás, hanghordozás stb.).²⁶ Feszültség van elméletünk és gyakorlatunk között abban is, hogy bizonyos mértékig elméletben harcolunk a lelkész személyének és adottságainak túlhangsúlyozása ellen, azonban a gyakorlatban bizonyos elemek a teljes személyi kultuszt erősítik. Az istentiszteleten nem dízőökre, hanem liturgikus szolgálatot végzőkre van szükség.

Részletesen nem szeretnék foglalkozni azzal a fontos és helyes érvrendszerrel, amit a tervezet a lelkő-textus-igehirdetés liturgiai kontextusba helyezéséről és hasznairól tartalmaz.²⁷

A koncepció 6/b pontjában külön szó esik az istentisztelet első harmadában történő nyilvános bűnvallásról, közgyónásról (*confessio generalis*). A korábbi törekvéseknek megfelelően a liturgiai koncepció megteremti az istentiszteleti cselekmény első részében, mintegy bevezető részében (*ritus initiales*) az *actus penitentialist*, amit alapvetően lélektani szükségéből fakadó igényként fog fel és magyaráz, egyúttal nem történik meg a kérdés liturgiátörténeti beágyazása. Természetesen van lélektani és lelki igény gyónásra és feloldozásra, azonban a félreértések elkerülése végett hangsúlyoznunk kell,

hogy nem új alkotásról, hanem a keresztyén, protestáns és református istentisztelet korábban létező elemének visszavételéről is szó van.

Az istentisztelet bevezető részének megszilárdulása, a bűnbánati aktus beiktatása a 10. század környékén ment végbe. A *Confiteor* mint eredeti értelme szerint a pap imádsága E/1-ben ekkor került az istentisztelet kezdetére. A közgyónás, bűnvallás (*confessio generalis*) a protestáns liturgiában is jellemzően egyes számban hangzott fel (olykor a lelkész mondta a gyülekezet nevében), számos közgyónás áll rendelkezésünkre a hagyományos *Confiteor*-adaptációktól az újabb alkotásokig. Az istentisztelet elején ordinárium tételként felhangzó *Kyrie* (eredeti értelme szerint imádsást és hódolatot fejez ki!) és a bűnvallás összemosódott a köztudatban, sok helyütt a *Kyriét* azonosították a bűnvallással. Ez helytelen, a legújabb magyar evangélikus liturgikus törekvések szerint mind a kettőnek a maga tudatos helyét és funkcióját kívánják megfogalmazni és visszaadni.

A korai magyar liturgiátörténetben (17. század) alapvetően – a pfálzi gyakorlat adaptációjaként – háromszáttatú istentisztelet-típussal és gyakorlattal számolunk: 1. homíliás istentisztelet; 2. bűnbánati-gyónó és feloldozó szertartás; 3. úrvacsorai istentisztelet. A közgyónás és feloldozás Kálvinnál azonban az istentisztelet elején volt, rendszerint ezt a gyakorlatot követték és követik a reformált egyházak.

Melyik a helyes? Mindkettő. Miért? Korábban részletesebben bemutattam, hogy a közgyónás és feloldozás annak függvényében került, illetve maradt az istentisztelet elején vagy a prédikáció után, hogy a korábbi *pronaus* és a *mise* összekapcsolása, reintegrációja miként ment végbe. A *pronaus* kötelező alkotóelemei közé tartozott a szertartás végén közösen és anyanyelven elmondott közgyónás (*Offene Schuld*) és általános érvényű feloldozás, amely mintegy szilárd kapcsolópontként tartotta össze és egyesítette a korábban kettévált szertartáselemeket. A 13–14. század folyamán kivált és önállósodott *homília* azonban számos esetben a korábbi miseliturgiába beépülve azt eredményezte, hogy a közgyónás (*confessio generalis*) a teljes: homíliás és úrvacsorás istentisztelet bevezető részében maradt (Strasbourg, Kálvin), másutt pedig arra követtük, hogy a prédikációt követte a bűnvallás és az úrvacsora (Zwingli, Bazel, Bern).²⁸

A magyar gyakorlatból következik azonban, hogy a liturgia(vissza)fejlődés során a 19. századra a bűnbánati aktus és az úrvacsora szertartása teljesen összekeveredett. Ezért kicsorbult és hangsúlyjaiban eltolódott az úrvacsorai gyakorlatunk, amit sokszor szoktak gyászmenetként jellemezni. Ezt a jelleget erősítik az úrvacsoraszertartás alatti (*sub communione*) bűnbánati zsoltárok és a 457. és következő, kétes teológiai és zenei értékű dalok, amit megannyian kritizálnak és kritizálunk.

Azok a liturgiai elemek, amelyeket *úrvacsorai kérdések*nek nevezünk, liturgiátörténetileg *ab ovo* nem léteznek, nincsenek. A visszafejlődés, az abúzus következtében lettek ezek „úrvacsorai kérdéssé” nagyon későn, eredetileg ezek gyónó-bűnbánati kérdések voltak (*confessio specialis*), amelyek a közgyónást követték. Figyeljük meg, a Ravasz-féle *Ágendában* sem az úrvacsora tanítására, jelentésére vonatkoznak a kérdések, hanem az ember bűnére és megváltására. Számomra nyitott és megválaszolatlan kérdés, hogy a Liturgiai Bizottság hogyan képzei el ezek alapján az úrvacsora szertartását, egyáltalán a prédikációs istentisztelet konkrét összekapcsolását az úrvacsorával.

Amennyiben a bűnvallás és feloldozás, illetve kegyelemhirdetés a bevezető részben megtörténik, nincs helye és értelme még egyszer bűnvallást tenni vagy bűnvallásszerű aktust végrehajtani (ahogyan az ún. Csiha-féle ágendában ez mégis megvalósul).

A hitvallás kiemelése és felértékelése (több forma, énekelve, közösen stb.) is helyes törekvés, kérdés konkrét helye vásár- és ünnepnap i stentiszteleten, valamint akkor, amikor egy vagy két sákramentumot szolgáltattunk ki.²⁹

Szintén fontos és hangsúlyos elem a tervezetben az egyházzene, egyházi éneklés felértékelése és igehirdetői szerepének hangsúlyozása, értékközvetítő jellegének tudatosítása, továbbá a kántor liturgikus szerepének rehabilitálása.³⁰ Történetileg és alapvetően a lelkésszel együtt az iskolamester-kántor volt a gyülekezet liturgusa, aki vezette és irányította az éneklést, a liturgiát, megállapította az énekrendet, mivel közös alapra építettek. Ma az is megtörténik, hogy az embernek az orgonapadon a beharangozás végén fogalma sincsen semmiről, a bevezető orgonajáték hangnemét is hasraütésszerűen kell meghatározni, mivel semmilyen információval nem rendelkezünk sem a liturgiáról, sem az énekrendről. Az esküvői szertartás ilyen jellegű anomáliáiról ne is beszéljünk!

A közrebocsátott koncepció fontos alapelve, hogy az egyházzene az istentisztelet szerves része és nem kiegészítője, járulékos dísz, hangulati aláfestése. Tudatosítani kell, hogy az istentiszteleti orgonajáték vagy bármiféle egyházzenei megnyilvánulás nem a gyülekezeti tagok, a presbitérium, a lelkész meghitt beszélgetésének, nevetgélésének, csoszogásának plázaszzerű zenezuhatagos párásítása és aláfestése. Értelmetlen a végtelen orgonálgatás (amit elvárnak) istentisztelet *előtt* és *után*. A kórus nem dalárda és népdalkör, amely az istentisztelet szövetéből kilógva azt csinál, amit akar.

Ha elvárjuk, hogy az igehirdetés mint ihletett „szellemi alkotás” alatt kellő figyelmet tanúsítson a gyülekezet, akkor Bach vagy Brahms prédikációja alatt is ugyanaz a követelmény érvényes. Félreértés ne essék: nem az egyházzenész személyét kell tisztelni, ahogyan a prédikálás alkalmával sem az igehirdető személye kötelez bennünket figyelemre. De menjünk tovább: ha érvényes a képtilalom, mert fehér falú templomaink puritán egyszerűséggel vannak megalkotva, akkor ugyanígy érvényes a képtilalom a templomi-istentiszteleti diaporámák, meditációk esetében is, temetések alkalmával pedig az arcképek esetében is. Ha hangsúlyozzuk az eredetiség és egyediség elvét a liturgiában, akkor a hangutánzó szerkezetek és multimédiás reprodukciós eszközök is essenek az elvhűség kategóriája alá. Ha elvetjük a művirágot, akkor a művi zenét és zeneeszközöket is, meg az ún. digitális orgonát is, ami lényégénél és definíciójánál fogva nem hangszer, nem hangot képez, hanem hangot reprodukál. De ha református identitásuknál fogva kb. a 19. század közepéig vérig menő érvelésekkel ellenezték az orgonát és a *vox humana* igaz istendicsérő valóságát dicsérték, miért kell nekünk ma késhegyre menni érvelésünkben az istentiszteleti orgonálás, „szintetizálás”, jazzorgonálás mellett? Ha érvényes az anyanyelviség és a latin nyelv tilalma, akkor ez miért nem vonatkozik a héber nyelvre, az angol nyelvre és az értelmetlen blablára, ami ugyan magyarul van, de értelmezhetetlen? Miért van az, hogy a leáldozott *beat* korszak stílusában írt katolikus áldozási sláger kritika és kérdés nélkül elhangozhat református istentiszteleten?

A hirdetések a református istentisztelet talán legneuralgikusabb pontja,³¹ amely néha akár 20-25 percig is eltart. Újabban több helyen gyakorlat, hogy az istentisztelet bevezető részében, szinte minden liturgikus elem előtt mondják el a hirdetéseket, mindennek teológiai indokai vannak: miszerint ezáltal nagyobb és egyértelmű hangsúlyt kap az istentisztelet egésze. Történeti forrásaink is hangsúlyozzák, hogy a hirdetéseknek tulajdonképpen liturgiai funkciója nincs (vagy alig van), egyházigazgatási, pásztori funkciója azonban annál több. Úgy kell a hirdetéseket megfogalmazni és elvégezni, hogy ne „tegye tönkre” az istentiszteletet.

Az egyházi év és a templom teológiai és liturgiai értelmezése³² két külön előadás lenne, most csak annyi álljon itt, hogy sürgősen tisztáznunk kell a keresztyén teológia- és kultusztörténet egészének összefüggésében és fényében e két összetevőhöz való viszonyunkat. Mindenesetre a tényleges ünnep és a témavasárnap között markáns különbséget kell tenni. Az egyházi év újraértékelésének egyik legfontosabb eszköze az énekeskönyv! Tisztázni kell, hogy mire való a templom.

A jelenlegi koncepción felül még röviden szeretnék szólni arról, hogy az áldás teológiai és liturgiai-liturgikai szerepének és jelentésének tisztázása is feladataink közé kell tartozzon. Eltekintve a hitelveinkkel és liturgikus gyakorlatunkkal össze nem egyeztethető gyakorlatoktól (pl. tárgyak megáldása), arra is rá kell mutatnunk, hogy a túlbujánoztatott aranyos, egyedi és egyéni jókívánságok nem merítik ki az áldás fogalmát, pontosan úgy, ahogyan az ifjú párt exkluzív módon paláttal beterítő pszeudopápista papi nászáldás sem egyeztethető össze az áldás teológiai és liturgiai jelentésével és jelentőségével. Semmi sem indokolja továbbá – teológiailag sem –, hogy az áldást a záróének (sic!) után „összük ki”. Történeti ágendáinkból és egyéb forrásainkból tudjuk, hogy ott is énekszó zárta be az istentiszteletet, ahol esetlegesen a szertartásrendek ezt konkrétan nem jelzik. Magától értetődő volt, hogy az istentisztelet énekléssel fejeződött be, majd az éneklés alatt kezdődött a kivonulás (vö. RÉ 195). A záróének *záróének jellegének* megtartása azért is fontos, mivel így az áldás „kiosztása” után nem áll fenn annak az igénye, hogy az istentisztelet végén az esetek többségében kínos és célközönség hiányában valójában értelmetlen, beszélgetést, csoszogást és pénzszámolást nagy hangerővel aláfestő orgonálgatás következzen be, ami méltatlan az egész istentiszteletre nézve.

További tisztázandó kérdéseket sorolok fel: az ún. „nemzeti imádságok” liturgiai alkalmazása; iskolai istentiszteletek, évzárók és évnyitók formai és tartalmi kérdései; nemzeti ünnep és úrvacsora; köszöntések, szavalatok, műsorok, liturgiaidegen betétek jelensége; az adiaforon liturgiai vonatkozásának részletes értelmezése.

FELHASZNÁLT IRODALOM

- FEKETE Károly: *Beszámoló a Generális Konvent eddigi üléseiről*. In: *Confessio XXXV* (2008/2) 23–27.
- FÜRST, Alfons: *Die Liturgie der alten Kirche. Geschichte und Theologie*. Münster, 2008.
- LITERÁTY Zoltán: *Kálvin retorikussága az ige szolgálatában*. In: *Kálvin-Konferencia tanulmánykötet*. Budapest, 2010. 29–36.

LONOVICS József: *Népszerű egyházi archaeologia vagyis a katolikus ünnepek, szentségek, ünnepélyek s szertartások értelmezése, és a különféle rendes s rendkívüli szószéki jelentések, részint rendes szentbeszédekben, részint hirdetmény-alaku oktatásokban. Harmadik kötet: ünnepélyek s hirdetések.* Bécs, 1857.

McGRATH, Alister E.: *Bevezetés a keresztény teológiába.* Budapest, 1995.

PAP Ferenc: *Néhány gondolat a SZENT mai értelmezéséhez.* In: BÉKÉSI Sándor (szerk.): *Ostium in caelo. Jubileumi kötet dr. Bolyki János teológiaprofesszor 75. születésnapjára.* Budapest, 2006. 114–126.

PAP Ferenc: *Református gyónás. A bűnvallás, bűnbocsánat-hirdetés történeti és gyakorlati kérdései.* In: *Porta Speciosa* (2007/1) 28–50.

PAP Ferenc: *Istentisztelet és művészet. Kálvin istentiszteletéről alkotott felfogása és gyakorlata.* In: BÉKÉSI Sándor (szerk.): *Pius efficit ardor. A művészet értékelése Kálvin művében és a református kultúrában.* Budapest, 2009. 68–87.

FEKETE Károly (szerk.): *Reformátusok a kegyelem trónusánál. A magyar református istentisztelet megújulásának teológiai alapelvei.* Budapest, 2010.

SZÜCS Ferenc: *A katolicitás gondolatának fejlődése a dogmatörténetben.* In: Szücs Ferenc: *Tükör által. Válogatott írások és tanulmányok.* Budapest, 2004. 63–73.

SZÜCS Ferenc: *Az istentisztelet a református dogmatika szempontjából.* In: *Confessio XXXV* (2008/2) 40–51.

JEGYZETEK

1 Vö. FEKETE 2008, 23–27.; RKT 2010, 39–41. – 2 RKT 2010, 15–17. – 3 A kérdéssel doktori értekezésemen kívül részletesebben foglalkoztam: PAP 2006, 114–126. – 4 RKT 2010, 34–35. – 5 Vö. SZÜCS 2008, 49. – 6 RKT 2010, 10., 14. – 7 A hagyomány és liturgia kapcsolatával kapcsolatban lásd részletesebben: McGRATH 1995, 181–184. – 8 RKT 2010, 15. – 9 RKT 2010, 9. – 10 Vö. RKT 2010, 9. – 11 RKT 2010, 39–41. – 12 RKT 2010, 11. – 13 RKT 2010, 13. – 14 RKT 2010, 9. – 15 Vö. RKT 2010, 10. – 16 RKT 2010, 12. – 17 RKT 2010, 35–36. – 18 Vö. részletesebben: Szücs 2004, 63–73. – 19 RKT 2010, 14. – 20 RKT 2010, 10. – 21 „Mert egy évben csak egyszer járultak eddig az emberek az Úr asztalához[,] s azt gondolták, hogy egy év lefolyása elég, ha látják, hogy mit művel a pap az úrvacsorájának ürügye alatt, de úgy, hogy abban az Úr vacsorájának még csak nyoma sincsen.” LONOVICS 1857, 121–127.; vö. FÜRST 2008, 42.; PAP 2009, 68–87. – 22 LITERÁTY 2010, 29. – 23 A *pronaus* istentisztelettel részletesen foglalkoztam: PAP 2007, 28–50. Surgant a retorika speciális keresztyén tartalommal való megtöltésére törekedett. Antik szerzők nyomán arra törekedett, hogy a retorikát mint a humanisztikus tudományok foglalatát összekapcsolja a filozófiával. Főműve az 1502-ben, mások szerint 1503-ban megjelent könyv (*Manuale Curatorum predicandi prebens modum tam latino quam vulgari passim quoque gallico sermone practice illuminatum. Cum certis aliis ad curam animarum pertinentibus. Omnibus curatis tam conducibilis quam salubris*), amely a reformáció előtti kor egyik jelentős homiletikája liturgikus részekkel. Több utánnyomást élt meg a XVI. században, mivel a mű számos középkori forrást használ, ezért prédikációs kompendiumnak is számít. Leo Jud és Zwingli is épít rá. – 24 RKT 2010, 17–18. – 25 RKT 2010, 18–19. – 26 RKT 2010, 21. – 27 RKT 2010, 17–18., 20–21. – 28 Vö. részletesebben: PAP 2007, 28–50. – 29 RKT 2010, 22–23. – 30 RKT 2010, 25–29. – 31 RKT 2010, 31. – 32 RKT 2010, 31–35.

DR. MOLNÁR PÁL

Jogalkalmazási szempontok az egyházak jogi helyzetének új szabályozásához¹

Bevezetés

Az előadás címében hangsúlyozottan a jogalkalmazói szempontok kiemelésére kívántam utalni. Bár a konferencián a Magyarországi Református Egyház tudományművelő műhelye, a Doktorok Kollégiuma jogi szekcióját is képviselem, fontosabb az, hogy 1990 óta a Tiszántúli Református Egyházkerület jogtanácsosaként, illetve ügyvédként – egyes ügyekben más egyházakat is képviselve – szereztem jogalkalmazói tapasztalatokat. A konferencia meghívott előadóit ismerve pedig úgy gondoltam, hogy református és gyakorlati szempontok ismertetésével gazdagíthatom legjobban a konferencia anyagát.

1. Nem lehet a jogalkalmazói szempontokról sem beszélni az alkotmányhoz kapcsolódás rövid vizsgálatával

A jelenlegi alkotmány a vallásszabadságot – Schanda Balázs megalapozott minősítése szerint² – individualista megközelítésben, kizárólag az állampolgárok vallásszabadsággal kapcsolatos egyéni jogai körében szabályozza, meglehetősen részletesen. Az egyház, mint önálló jogi entitás viszont a jelenlegi Alkotmányban – csak a 60. § (3) bekezdésében – kizárólag negatív megközelítésben, mint az államtól elválasztott intézmény jelenik meg. Sem az egyházra, sem az állam és az egyház intézményes kapcsolatára a hatályos Alkotmány semmilyen szabályt, utalást vagy értelmezési lehetőséget nem tartalmaz.

Nem ismert még a lelkiismereti és vallásszabadságra, illetve az egyházakra vonatkozó részletes és végleges alkotmányos szabályozás, csak az Országgyűlés Alkotmány-előkészítő Eseti Bizottsága 2010. decemberi szabályozási tervezete, és a 2010. március 10-étől hozzáférhető szövegtervezet. Feltételezve azt, hogy a szövegtervezet ebben a részében a parlamenti vita során lényegesen nem változik, szükségesnek látszik a megvizsgálása. A szövegtervezet az állam és az egyházak elválasztását a „különvált működés” kifejezést bevezetve fenntartja. Két lényeges új elem, hogy az egyházak önállóságát és a közösségi célok érdekében történő együttműködést is megfogalmazza. A szövegtervezet ezekkel az elvi deklarációkkal már meghaladja a még hatályos Alkotmány alapvetően individualista szabályozását, és kibővül az egyházakra vonatkozó elvi szintű szabályokkal. Végül – a jelen konferencia tárgya szempontjából is – kiemelkedő jelentőségű az a különbség, hogy míg a hatályos alkotmány a lelkiismereti és vallásszabadságról szóló kétharmados törvény megalkotására adott felhatalmazást, addig a közzétett szövegtervezet már az egyházakra – mint a vallásszabadságot azonos hitelvek alapján gyakorlók közösségeire – vonatkozó részletes szabályokat utalja sarkalatos törvény szabályozási körébe.

2. A lelkiismereti és vallásszabadságról, valamint az egyházakról szóló jelenleg hatályos 1990. évi IV. törvény (Ltv.) rövid értékelése

A törvény megalkotása óta eltelt húsz év tapasztalatai alapján megállapítható, hogy rendeltetését – az egyházak nyilvántartásba vételére vonatkozó szabályozás kivételével – alapvetően betöltötte. Alapvetően új szabályozást álláspontom szerint csak az egyházaként történő elismerés tartalmi kérdései és az ezen alapuló nyilvántartásba vétel igényel.

A jogalkotás során feltétlenül szükségesnek tartom viszont

– egyrészt a törvény meglévő egyes szabályainak további részletszabályokkal történő kiegészítését,

– másrészt a törvényben néhány olyan új szabályozási elem beemelését, melyek az állam és az egyházak kapcsolatának az elmúlt 20 évben felértékelődött fontos területeit érintik.

3. A hatályos törvény egyes hiányosságai de lege ferenda

a) Az önálló jogi személyiséggel rendelkező egyházi szervezetek megjelenése, jogi személyiségük igazolása az állami jogalkalmazók előtt és a magánjogi jogviszonyokban.

A hatályos Ltv. az egyházak belső szervezeti egységeinek jogalanyiságáról a 13. §-a (2) bekezdésében rendelkezik.

13. § (2) Az egyház és – ha az alapszabály így rendelkezik – az egyház önálló képviselői szervvel rendelkező szervezeti egysége (szervezete, intézménye, egyházközsége stb.) jogi személy.

A protestáns egyházak, így a Magyarországi Református Egyház (a továbbiakban rövidítve: MRE) esetében is, igen széles körű az önálló szervezettel és képvisellel rendelkező egyházi jogalanyok köre. Az egyház belső szabálya, az *1994. évi II. törvény a Magyarországi Református Egyház alkotmányáról és kormányzatáról* 4. §-a szerint a MRE egyházközségei, egyházmegyéi, egyházkerületei, ezen túl oktatási és más intézményeinek túlnyomó többsége önálló jogi személy, az önálló jogi személyiséggel rendelkező egyházi szervezetek száma ezért a Magyarországi Református Egyházban ezernél is több.

A hatályos Ltv. 13. §-a (2) bekezdése – helyesen – az egyházak önálló belső jogalkotási hatáskörébe utalja annak a szabályozását, hogy jogi személyiséggel mely szervezeteiket, intézményeiket ruházzák fel. Hiányzik viszont az egyházak belső szabályozása és az állami jog között az a kapcsolat, amely szabályt vagy útmutatást adna abban a kérdésben, hogy az önálló jogi személyiséggel rendelkező egyházi szervezetek az állami jogalkalmazók és más jogi vagy természetes személyek előtt hogyan igazolhatják az önálló jogi személyiségüket, valamint az elnevezésükre, székhelyükre, a képviselőik személyére és a képviselő módjára vonatkozó adataikat.

A jogalkalmazók számára visszatérő problémát okoz már az is, hogy az egyházak

csak egyházanként egy-egy bírósági nyilvántartási bejegyzéssel rendelkeznek, ezért az egyes egyházi jogi személyek állami nyilvántartási bejegyzést felmutatni nem tudnak. A jogi személyek minden más típusa – általában jogalanyonként – saját bírósági bejegyzéssel (a cégek cégbejegyzéssel, az alapítványok vagy társadalmi szervezetek bírósági nyilvántartással, a költségvetési szervek kincstári nyilvántartással) rendelkeznek. Ebben a kérdésben van ugyan egy közzétett bírósági döntés (BH1992.200.), mely kifejezetten azt tartalmazza, hogy az egyház önálló képvisellel rendelkező szervezeti egységét az egyház alapszabálya nyilváníthatja jogi személlyé, és a bírósági nyilvántartásba vételének nincs helye. De ez az iránymutatás még a bíróságok számára sem kötelező, a közigazgatási hatóságok, adóhatóság vagy más jogalkalmazók előtt pedig teljesen ismeretlen.

Ezzel a problémával a közokiratok szerkesztése során a közjegyzők is jelentős számban találkozhatnak, legalábbis erre utal a Közjegyzők Közlönyében dr. Schlosser Annamária által közzétett két tanulmány. Az idézett szerző szerint is „... az egyházi jogi személyek a magánjogi jogviszonyok fontos alanyai, és a jogi személyiségükkel kapcsolatos kérdésekkel és problémákkal a jogalkalmazók sokasága találkozik. »³

Ennek a hiátusnak a pótlására a MRE – és tudomásom szerint hasonlóan a Magyarországi Evangélikus Egyház is – kialakította az *egyházfőhatósági igazolás* intézményét. Ebben az igazolásban a MRE Zsinatának lelkes elnöke – mint az egyház bírósági nyilvántartásba bejegyzett képviselője – igazolja azt, hogy mi a belső szervezeti egység neve, székhelye, ki jogosult a képviselőre, és azt, hogy az adott szervezeti egység az egyház önálló jogi személyiséggel rendelkező szervezete. Erre az igazolásra azonban az állami jogban semmilyen felhatalmazó szabály nincs, ez csak az egyház saját gyakorlata által kialakított jogszokás.

Úgy gondolom kimondható, hogy *ez a csekélynek tűnő szabályozási hiány a jogrendszer alkotmányos hiányosságának tekinthető, hiszen nemcsak az egyházak, hanem a velük kapcsolatba lépő állami szervek és más jogalanyok is nélkülözik ebben a kérdésben jogbiztonság garanciáját.* A tervezett jogalkotás során a kérdés szabályozása álláspontom szerint szükséges, komoly jogelméleti vagy alkotmányossági kérdést nem vet fel, és akár a MRE által már hosszú ideje alkalmazott *egyházfőhatósági igazolás* törvénybe emelésével is megoldhatónak látszik.

A törvényi szabályozás során gondoskodni kell az igazolás okirati minőségéről is, azaz arról, hogy a Polgári perrendtartás szerint közokiratnak vagy magánokiratnak minősül-e.⁴

b) Az állam és az egyház elválasztásának, az egyházak önállóságának részletes szabályozása

15. § (1) A Magyar Köztársaságban az egyház az államtól elválasztva működik. [Alkotmány 60. § (3) bek.]

(2) Az egyház belső törvényeinek, szabályainak érvényre juttatására állami kényszer nem alkalmazható.

Mint már korábban erre kitértem, a hatályos alkotmány csak az elválasztásról szól, a várható szabályozás talán már az egyház önállóságát is deklarálni fogja.

A hatályos Ltv. csak megismételte az alkotmány szövegét, és pusztán azzal egészítette ki, hogy az egyház belső szabályainak érvényre juttatására állami kényszer nem alkalmazható. A szabályozás tehát az Ltv-ben is negatív tartalmú, feltehetően kizárólag azt kívánta a jogalkotó deklarálni, hogy az egyház és az állam történelmi kapcsolatában ismert *ius advocatiae* felélesztésére nem került sor.

A második bekezdés ezzel a negatív megközelítéssel is elismeri azonban, hogy az egyházak autonóm módon saját belső szabályokat alkotnak és azokat törvénynek is nevezhetik. Ez lényegében a történelmi egyházak jogalkotási gyakorlatának elismerését is jelenti. A belső jogalkotási autonómia elismerésén túl azonban nincs a törvényben szabály arra vonatkozóan, hogyan járjanak el az állam jogalkalmazó szervei, ha az egyházak belső jogi normáival bármilyen összefüggésben találkoznak. Ez olyan jogbiztonsági hiányt jelez, mely az alábbi publikációkkal és jogesetekkel szemléltethető.

A szabályozási hiányossággal kapcsolatban a jogtudomány művelői is megnyilatkoztak, a kérdésben Schanda Balázs⁵ és Szathmáry Béla⁶ is kifejtette az álláspontját. Mindkét szerző az *Alkotmánybíróság* ebben a kérdésben hozott 32/2003. (VI. 4.) AB határozatát is elemzi. Ez is utal arra, hogy az Alkotmánybíróság ezen határozata az Ltv. 15. §-a (1) és (2) bekezdéseinek alkalmazásához megkerülhetetlen értelmezést ad, kiemelkedő jelentőségű. Az Alkotmánybíróság ebben a határozatában adott először elvi útmutatást abban a kérdésben, hogy az egyház és a vele jogviszonyban álló személyek közötti jogviták elbírálására az állami bíróságok mikor jogosultak, illetve a jogviták elhatárolására milyen szempontokat kell alkalmazni. A konkrét jogvita egy olyan megállapodásra alapított kártérítési igénnyel indult, melyet az egyház alkalmazásában álló teológiai tanár és az egyház, a teológiai tanár nyugdíjba vonulásával kapcsolatban kötött meg. Az ügy lényegi eleme volt az, hogy a jogvitát indító személy lelkészi jellegű volt, ezért az eljáró bíróságoknak minden esetben azt kellett vizsgálniuk, hogy az ügyben egyáltalán rendelkeznek-e az ügy tárgyalására megfelelő törvényes felhatalmazással.

Az ügyben a különböző fokú, illetve hatáskörű állami bíróságok öt érdemi határozatot hoztak. Jelentős pozitívként értékelhetjük azt, hogy az állami bíróságok – részben eltérő indokokkal, de – minden esetben elzárkóztak attól, hogy a belső egyházi jogviszonyt érdemben vizsgálják. Ugyanakkor meglepő módon – az állam és az egyházak Alkotmányban deklarált elválasztása ellenére – az ügyben mind az állami bíróságtól az egyház bíróságához történő áttételre, mind az egyházi bíróság által állami bírósághoz történő áttételre is sor került. Az ügy alkotmányos jelentőségét jelzi az, hogy az Alkotmánybíróság a döntés közzétételét elrendelte. Úgy gondolom, érdeklődésre tarthat számot viszont az is, hogy az Alkotmánybíróság adott határozata – a megjelenésekor – milyen útmutatást adott a jogvitában eljáró bíróság számára.

Az ügghöz kapcsolódó alkotmánybírósági határozat megszületése után az ügy felperese újabb bírósági eljárást is indított a munkaügyi bíróság előtt. Ebben az eljárásban kellett arra szomorú következtetésre jutnom, hogy az elvi útmutatást tartalmazó alkotmánybírósági határozat az ügyben már korábban is eljáró bíróság számára nem világos útmutatást, hanem – szubjektív megítélem szerint – inkább elbizonytalanodást okozott. Ezt a tanácsalanságot mindkét peres fél észlelte, és a bírósági eljárás kiszámíthatatlannak tűnő eredményét a felek inkább egyezség kötésével kerültk el. Természetesen egy esetből felelőtlenség lenne általános következtetéseket levonni, de ott és akkor azt lehetett

tapasztalni, hogy az Alkotmánybíróság útmutatása előreláthatóságot, kiszámíthatóságot, azaz jogbiztonságot az adott ügyben nem nyújtott.

Az Alkotmánybíróság a megjelölt 32/2003. (VI. 4.) AB határozatában – más korábbi határozataira is támaszkodva – külön is foglalkozott azzal, hogy bár *a bírósághoz fordulás az alkotmányban szabályozott alapjog, de ez nem zárja ki annak az alkotmányos lehetőségét sem, hogy egyes személyek ezt a jogukat maguk mellőzzék vagy kizárják*. Ennek a részletnek a kiemelése azért indokolt, mert álláspontom szerint, aki a Magyarországi Református Egyháznál lelkészi szolgálatait viszonyba lép, ezt teszi meg. A lelkészi szolgálat vállalása ugyanis a református felfogás szerint elhívás eredményeként következik be. A lelkész a döntésével a Magyarországi Református Egyház – számára addig már teljesen ismert vagy megismerhető – teljes jogrendjének is aláveti magát. Ez a jogrend az egyház valamennyi belső szabályát és az önálló bírósági fórumrendszerét is magában foglalja. Aki lelkészi szolgálatba lép, ezt a pályát – világi jogi értelemben – minden külső ráhatástól mentes szabad akarata alapján választja. Ezért semmi nem zárhatja el attól, hogy a bírósághoz fordulás mint állampolgári alapjog tekintetében önkéntes jogkorlátozást, joglemondást vállaljon.

Az egyház belső jogszabályain alapuló jogviszonnyal kapcsolatban a közelmúltban született *néhány eseti bírósági döntés* is arra utal, hogy az egyházak belső jogszabályainak alkalmazása, illetve az egyházak belső bírósági rendszerében hozott döntések elismerése tekintetében a hiányos törvényi szabályozást az alakuló bírósági gyakorlat sem tudja pótolni.

Lelkészi jogviszony alapján a lelkész által az egyháztól követelt díjazás kérdésében az elsőfokú bíróság a lelkészi jogviszonyt nem minősítette polgári jogi jogviszonnyal, és a keresetet elutasította. Figyelemre méltó az elsőfokú bíróság pontos elemzése. E szerint *a lelkészi szolgálati jogviszony azért nem tartozik a polgárjog szabályai alá, mert nem a piaci-vagyoni forgalomban magánautonómiával rendelkező felek között létrejött megbízási szerződés. A lelkészt ugyanis egyházi eljárás alapján nevezték ki a lelkészi tisztségre, és díjazását a presbiteri gyűlés határozata alapján alkotott díjlevél határozta meg*. A másodfokú bíróság ezzel szemben a jogviszony polgári jogi jellegét állapította meg. A felülvizsgálati eljárásban a Legfelsőbb Bíróság a Pfv.VIII.20.387/2009/4. sz. határozatában fejtette ki azt, hogy az Ltv. 15. §-a (1) és (2) bekezdése alapján a követelés csak az egyházi törvények alapján, az egyház belső fórumai előtt, állami bírói úton viszont nem érvényesíthető. Ennek megfelelően a Legfelsőbb Bíróság permegszüntetésről döntött.⁷

Ma is folyik olyan bírósági eljárás az egyik megyei bíróságon, amelyben az egyházból már önként kilépett korábbi lelkész, a lelkészi adminisztratív mulasztásai miatt vele szemben lefolytatott egyházi fegyelmi bírósági eljárásban hozott határozat miatt, a MRE Zsinati Bírósága eljáró tanácsának valamennyi tagjával szemben, személyiségi jogok megsértése miatt indított peres eljárást. Az eljáró állami bíróság az egyház és az állam elválasztására, és a már idézett alkotmánybírósági határozatra történő ismételt hivatkozás ellenére, jelenleg olyan bizonyítást folytat le, melyben az egyházi bírósági eljárás megállapításait nem fogadja el, hanem saját bizonyítási eljárásában kívánja az egyházi belső jogszabályok végrehajtását vizsgálni.

A *közigazgatás* számára is jelentős és gyakori nehézséget okoz az, hogy az egyház belső törvényhozó és végrehajtó autonómiáját, sem az Alkotmány, sem az Ltv. kifejezet-

ten és nyilvánvalóan nem tartalmazza. Konkrét példaként megemlíthető az alábbi eset.

Egy jelentős vidéki városban mintegy 10 református egyházközség működik. Ezek az egyházközségek – az 1990-es évek elején kialakult helyzet folytán – közösen tartanak fenn közoktatási intézményt. Az egyházközségek között az idők során vita alakult ki az intézmény fenntartói jogának gyakorlása kérdésében. Az állami közoktatási törvény a közoktatási intézmény fenntartójának személyét illetően változást csak a fenntartók megállapodása formájában teszi lehetővé, más megoldást a törvény nem ismer el. Az adott esetben a fenntartók nagy száma miatt a fenntartók közötti megegyezés nem hozható létre. A közoktatási intézmény zavartalan működése érdekében ezért az egyház legmagasabb jogalkotó testülete (Zsinata) olyan jogi szabályozást alakít ki, mely a fenntartó egyházközségek megegyezésének hiányában az egyházkerületre – mint az egyházközségek fölött két szinttel feljebb elhelyezkedő igazgatási testületre – ruházza a fenntartó kijelölésének hatáskörét. Az egyházkerület ezt a jogát gyakorolja, és az intézmény működési engedélyének kiadására jogosult állami közigazgatási szervnek az általa kijelölt fenntartó egyházközség személyét bejelenti. A közigazgatás azonban az egyház belső joga alapján történt, és az egyház valamennyi belső szervezeti egységére kötelező intézkedést nem veszi tudomásul.

Egy egyházközség belső elszámolásaival kapcsolatban egyházi bírósági eljárás indul. A vizsgálat olyan egyházi bevételekre terjed ki, melyek az Ltv. 18. §-a szerinti az egyház saját bevételei (adományok), ezért gazdasági-vállalkozási tevékenység bevételeinek nem minősülnek. Az egyház saját bevételeiről az állam – az egyházak hitéleti és közcélú tevékenységeinek anyagi feltételeiről szóló 1997. évi CXXIV. törvény 2. §-a szerint – adatot nem kérhet, nyilvántartást nem vezethet. Az eljárásban az ügy irataihoz csatolják az egyházközségnek az adományokról vezetett belső gazdálkodási iratait. Ezzel párhuzamosan magánszemély feljelentése alapján állami büntetőeljárás is indul a gazdálkodásban résztvevő egyházi (természetes) személlyel szemben. A rendőrség a Be. 71. §-a⁸ alapján megkeresést intéz az egyházkerülethez, hogy az egyházkerületi bíróság előtt folyó eljárás irataiból az egyházközségnek az adományokról vezetett belső gazdálkodási iratait küldje meg. Mivel a Be. zárt felsorolást tartalmaz azokra a szervezetekre vonatkozóan, melyeket a bűnüldöző szervek megkereshetnek, és ezek között az egyházak nem szerepelnek, részletesen erre, az Ltv. 15. §-a (2) bekezdésére, az Alkotmánybíróság 32/2003. (VI. 4.) AB határozatára és az egyházfinanszírozási törvény idézett szabályára is hivatkozva a megkeresésre választ adtunk, és közöltük, hogy annak nem tehetünk eleget. Ezután a nyomozóhatóság váratlanul megjelent, és a büntetőeljárásban a kényszerintézkedések közé tartozó házkutatás keretében kívánta az egyházi bíróság irataiból az általa kért nyilvántartást lefoglalni.

A szemléltető példaként megjelölt esetek alapján az a következtetés vonható le, hogy az állam és az egyház elválasztásának, illetve különvált működésének, és az egyház önállóságának deklarálása önmagában a jogalkalmazás számára elegendő támpontot nem nyújt. A hiányzó törvényi szabályozást a jogalkalmazók számára sem az Alkotmánybíróság, sem a bíróságok eseti döntései nem pótolják. Ez az állapot pedig álláspontom szerint egy ilyen vitában érintett valamennyi fél – egyház, magánszemély, bíróság, közigazgatás, nyomozóhatóság stb. – számára a jogbiztonság súlyos hiányát jelenti.

4. Az elválasztás kérdésében milyen szabályozás képzelhető el?

A szabályozás konkrét normaszövegére javaslatot tenni még korai lenne, előbb a szabályozás elveit, tartalmát kell meghatározni.

Elvi útmutatásként rendelkezésünkre áll az Alkotmánybíróság már idézett 32/2003. (VI. 4.) AB határozata, mely nagyon leegyszerűsítve arról szól, hogy *az állam és az egyház külön-külön önálló jogrenddel rendelkezik*. Az állami bíróság vagy más hatóság csak az állami jogszabályok alkalmazása körében járhat el, ugyanakkor az egyház belső jogrendje keretében alkotott jogszabályt, vagy egyházi belső jogalkalmazói döntését állami bíróság nem vizsgálhatja felül, sőt az adott egyházi belső jogviszony tekintetében elismerni köteles. Ki kell térnem ennél a kérdésnél arra is, hogy a jogirodalomban több olyan álláspont is van, mely meghatározott körben lehetővé tenné az egyház belső bírósági döntéseinek állami bíróság általi felülvizsgálatát. Ezt a véleményt azzal indokolják, hogy a bírósághoz fordulás olyan alkotmányos alapjog, melyről érvényesen lemondani önkéntes jogkorlátozás esetében sem lehet.⁹ Álláspontom szerint az egyház belső bírósági döntéseinek állami bíróság általi felülvizsgálatának a lehetővé tétele legalább két okból elutasítandó.

Egyik ok az, hogy ez a lehetőség az állam és az egyház egymástól elkülönült működésének alkotmányos alapelvét súlyosan sértene, és egyoldalúan, kizárólag az állam javára fellazítaná.

A másik ok az alábbi összetett tartalmú helyzetben ragadható meg. Az egyház belső jogszabályainak állami bíróság általi felülvizsgálata során nem kerülhető el az egyház belső szabályainak értelmezése, alkalmazása, illetve az egyház belső bírói eljárásának a felülvizsgálata, abból a szempontból, hogy az adott egyház, illetve bírósága az egyház belső anyagi vagy eljárási szabályait betartotta-e. Úgy gondolom, nem vitatható az állítás, hogy az egyház belső – akár anyagi, akár eljárási – normája csak az adott egyház hitelveinek egyidejű elfogadása és a belső törvény értelmezésébe történő beépítése mellett valósulhat meg. Álláspontom szerint egyházi belső törvényt az adott egyház hitelveitől, teológiai alapvetéseitől elkülönítve, ebből a szempontból értékteljesen, sem értelmezni, sem alkalmazni nem lehet.

Ebből következően az állami bíróság az egyházi norma felülvizsgálatát csak az alapul szolgáló hitelvek és teológiai alapok együttes figyelembevételével tudná megfelelően, az adott ügytípusra adekvát módon elvégezni. Azon túl, hogy az állam bíróságától ilyen típusú felkészültséget, szakmai tudást senki nem várhat el, az adott egyházi belső norma alkalmazása azzal az eredménnyel járna, hogy az állami bíróság az adott eljárásában – az eddig alkotmánybírósági döntésben megfogalmazott¹⁰ – világnézeti semlegességét veszítené el.

A szabályozás módja tekintetében szükségesnek látszik megvizsgálni, *lehetséges-e a joghatóság fogalmának és intézményének alkalmazása az egyház önálló belső jogszabályai és eljárásai, illetve az állami bíróságok és hatóságok eljárásai közötti határvonal kialakítására*. Álláspontom szerint ugyanis az egyházak önálló jogalkotása és bírászkodása a nemzetközi magánjogban kialakult joghatóság intézményével lenne megfelelően szabályozható. Hozzáteszem természetesen azt, hogy ez esetben nem hazai és külföldi jog viszonyáról, hanem az állam és az elkülönült, önálló törvényhozói, végrehajtói és bí-

rósági hatalommal rendelkező egyház egymástól elkülönülő joghatóságáról kell szabályt alkotni. Bár ez a gondolat újszerűnek tűnhet, a hatályos magyar állami szabályozás a polgári peres eljárásokban már 2001. május 1. óta lehetővé teszi azt, hogy a magyar bíróság joghatóságát törvény kizárja.

A Pp 130. § (1) A bíróság a keresetlevelet idézés kibocsátása nélkül [125. § (1) bek.] elutasítja, ha megállapítható, hogy

a) a perre a magyar bíróság joghatósága a törvény vagy nemzetközi egyezmény rendelkezése alapján kizárt; (...).

Kétségtelen, hogy ez a szabály a nemzetközi kereskedelmi ügyek gyakorisága miatt került be a polgári perrendtartásba, de törvényi szinten bármely más kérdésre is kiterjeszthető.

Bírósági eljárásban is tettünk már kísérletet ennek a megoldásnak az alkalmazására, de az eddig ismert bírósági gyakorlat¹¹ csak a bíróság előtt nem érvényesíthető követelésnek minősítette az egyház belső jogán alapuló perbeli igényt,¹² mert a joghatósági kérdést egyelőre csak a nemzetközi magánjogi tényállásoknál teszi lehetővé tételes szabály.

A leendő szabályozáshoz támpontul szolgálhat az is, hogy 1998. december 8-án a Magyar Köztársaság Kormánya és a Magyarországi Református Egyház között létrejött Megállapodás 1. cikkelye az adott esetben csak a Református Egyházra vonatkozó, de általában az egyházakra is kiterjeszthető megfogalmazást alkalmaz. „*A Református Egyház olyan önkormányzattal rendelkező jogi személy, mely saját szervezete tekintetében egyházi törvényhozói, végrehajtói és bírói hatalommal rendelkezik...*» A Megállapodást az 1057/1999. (V. 26.) Korm. határozat kihirdette, így a megfogalmazás máris a hatályos jog része, ezért a leendő törvényalkotásnál is felhasználható.

Természetesen figyelembe kell venni a szabályozásnál azt is, hogy a Magyarországon működő egyházak nem mindegyike jut el a szervezetség és önrendelkezés olyan szintjére, hogy önálló belső jogrendet törvényhozó, végrehajtói és bírói hatalmat alakítson ki. Ezért az egyházak számára lehetővé kell tenni azt is, hogy önmeghatározásukban maguk döntsék el, ezzel a lehetőséggel élni kívánnak-e. Amennyiben igen, csak akkor merülhet fel az elkülönült jogrend elismerése és a joghatóságok elválasztása.

A szabályozás módja tekintetében nem jelentene álláspontom szerint az egyházak közötti alkotmányba ütköző különbségtételt az sem, ha az egyházak önálló jogrendje, illetve joghatósága tekintetében azok az egyházak, melyek a kormánnyal megállapodást kötöttek – beleértve az Apostoli Szentsszékekkel fennálló megállapodásokat is –, az egyéb egyházaktól eltérő elbánásban részesülnének. A megállapodások megkötésére ugyanis csak azon egyházak tekintetében került sor, melyek jelentős mértékben állami közfeladatot, közoktatást, szociális tevékenységet stb. vállaltak át. A jövőre nézve pedig ez a lehetőség elvileg minden egyház esetében fennáll, de annak valószínűleg csak akkor merül fel mindkét fél részéről az igénye, ha az adott egyház közhasznú, közérdekű, közösségi tevékenysége folytán az állam fontos partnerévé tud válni.

5. Néhány fontos új szabályozási igény az egyházakról szóló a törvényen túl, de az egyházakról szóló sarkalatos törvény megalkotásával egyidejűleg

a) *A polgári jogi kodifikáció során szükséges az, hogy a jogi személyek egyes fajtái között a leendő Polgári Törvénykönyv a sarkalatos törvény szerint nyilvántartásba vett egyházat is megjelölje.* A magánjogban a Polgári Törvénykönyv minden jogviszonyra és a jogalkalmazók jogtudatára is kihat. Mindaddig, amíg a polgári jogi kódex a jogalanyok között az egyházat nem jelöli meg, az egyház a szekularizált társadalomban a jogalkalmazók széles köre előtt is ismeretlen, bizonytalan jogi státusú intézmény marad.

Természetesen fenn kell tartani az egyházakra vonatkozó külön sarkalatos törvényi szabályozást, mivel az egyház semmilyen más ismert jogi személyhez nem hasonlítható sui generis jogi képződmény.

b) Az egyházak egy része jelentős intézményrendszert tart fenn, nagyszámú lelkészi és nem lelkészi státusú munkavállalót is foglalkoztat. *A foglalkoztatási jogviszonyok miatt több kérdés törvényi szintű szabályozása szükséges:*

b/1. Törvényi szinten kellene felhatalmazni az egyházakat arra, hogy maguk döntsék el a *lelkészek esetében* bármilyen kérdésben kívánják-e a Munka Törvénykönyvét, illetve annak bármilyen részét alkalmazni, vagy ezt kifejezetten kizárhatják.

A Magyarországi Református Egyházban lelkészi tisztség betöltése szolgálati jogviszony (szolgálat), és a munkaviszonytól határozottan elkülönül, tartalmában eltér. Ezt az 1994. évi II. törvény a Magyarországi Református Egyház alkotmányáról és kormányzatáról, a 9. §-ában az alábbi módon szabályozza.

9. § (1) Az egyház alkalmazásában levő, lelkészi képesítésű és jellegű személyek (egyházi személyek) szolgálati viszonya és felelőssége tekintetében az egyházi törvények, minden egyéb alkalmazott munkaviszonya tekintetében pedig a mindenkor hatályos állami jogszabályok rendelkezései szerint kell eljárni.

Erre a belső szabályra esetleges jogviták során a bíróságok előtt is hivatkozunk, de mivel itt is hiányzik az állami törvény ilyen belső szabályozásra felhatalmazást adó rendelkezése, a hivatkozás elfogadása kizárólag a bírói mérlegelés körébe tartozik.

b/2. Az egyházak nem lelkészi státusú munkavállalói esetében feltételezhető, hogy a munkaviszony létrejöttét és fenntartását nemcsak a munkaerőpiaci általános feltételek, hanem ezeken túl, vagy akár ezek ellenére, az adott egyházhoz egyháztagként tartozás, vagy az adott egyház értékrendjével történő lelkiismereti alapú azonosulás is – kettős kötődés – indokolja. Ezért a nem lelkészi munkavállalókra vonatkozóan arra kell az egyházakat – megfelelő törvényes garanciák mellett – felhatalmazni, hogy:

– Egyrészt a munkaviszonynak olyan, az egyházra irányadó többlettartalmát – többletkötelezettséget – is meghatározhassák, melyet egy esetleges jogvita során, mint a munkaviszonyra vonatkozó belső szabályt, a világi bíróság is köteles figyelembe venni. (Erre Németországban, illetve Olaszországban találunk példát.)

– Másrészt a munkaviszony fenti többlettartalma, valamint az egyházi kötődés, illetve lelkiismereti elkötelezettség miatt lehetővé kell tenni azt is, hogy egyházi munkál-

tatók a Munka Törvénykönyve Második Részében szabályozott intézményes munkaügyi kapcsolatok alkalmazásától eltekinthessenek. (Országos érdekegyeztetés és ágazati szociális párbeszéd, szakszervezetek, kollektív szerződés, munkavállalók részvételi joga, üzemi tanács választása, esélyegyenlőségi terv.)

6. A szabályozás jogtechnikája

Az eddig felvetett szabályozási igények az egyházakról alkotandó törvényen túl, több más törvénnyel szabályozott jogterületet is érintenek (Polgári perrendtartás, Munka Törvénykönyve stb.). Ezért az egységes elveken nyugvó és időben is egybeeső szabályozás, álláspontom szerint, az egyes ágazati törvények módosításával nehezen képzelhető el. Ezért megfontolandó egy olyan szabályozási megoldás, mely az *egyházakról szóló törvény részeként, vagy esetleg mellékletében, tételes szabályokban adna felhatalmazást az eltérésekre* a Polgári perrendtartás, a Munka Törvénykönyve és minden olyan általam nem említett törvény szabályaitól, melyek esetében az egyházak sajátos működése miatt az általános szabálytól történő eltérés, és ennek törvényi garanciákkal történő szabályozása indokolt.

JEGYZETEK

1 Előadás a Károli Gáspár Református Egyetem Állam- és Jogtudományi Kara, a Református Közéleti és Kulturális Központ és a Magyar Külügyi Intézet által szervezett „*A vallásszabadság és az egyházak jogi helyzetének szabályozása az Európai Unióban és Magyarországon*” c. konferencián 2011. március 16-án. – **2** Schanda Balázs: Stabilitás és bizonytalanság a magyar állami egyházjogban. Húsz évvel az 1990. évi IV. törvény után (Jogtudományi Közlöny 2010. január, 3–12.). – **3** Dr. Schlosser Annamária: Az egyházak és az egyházi szervezetek képviselete (Közjegyzők Közlönye 2005. 12. szám 28–31.); Dr. Schlosser Annamária: Az egyházi jogi személyek azonosító adatai (Közjegyzők Közlönye 2010. 4. szám 1–20.). **4** Pp. 195. § (1) *Az olyan papír alapú vagy elektronikus okirat, amelyet bíróság, közjegyző vagy más hatóság, illetve közigazgatási szerv ügykörén belül, a megszabott alakban állított ki, mint közokirat teljesen bizonyítja a benne foglalt intézkedést vagy határozatot, továbbá az okirattal tanúsított adatok és tények valóságát, úgyszintén az okiratban foglalt nyilatkozat megtételét, valamint annak idejét és módját. Ugyanilyen bizonyító ereje van az olyan okiratnak is, amelyet más jogszabály közokiratnak nyilvánít.* Pp. 196. § (1) *A magánokirat az ellenkező bebizonyításáig teljes bizonyítékul szolgál arra, hogy kiállítója az abban foglalt nyilatkozatot megtette, illetőleg elfogadta, vagy magára kötelezőnek ismerte el, feltéve, hogy az alábbi feltételek valamelyike fennáll: a) a kiállító az okiratot saját kezűleg írta és aláírta; b) két tanú az okiraton aláírásával igazolja, hogy a kiállító a nem általa írt okiratot előttük írta alá, vagy aláírását előttük sajátkezű aláírásának ismerte el; az okiraton a tanúk lakóhelyét (címét) is fel kell tüntetni; c) a kiállító aláírása vagy kézjegye az okiraton bíróilag vagy közjegyzőileg hitelesítve van; d) a gazdálkodó szervezet által üzleti körében kiállított okiratot szabályszerűen aláírták; e) ügyvéd (jogtanácsos) az általa készített okirat szabályszerű ellenjegyzésével bizonyítja, hogy a kiállító a nem általa írt okiratot előtte írta alá, vagy aláírását előtte saját kezű aláírásának ismerte el, illetőleg a kiállító minősített elektronikus aláírásával aláírt elektronikus okirat tartalma az ügyvéd által készített elektronikus okirattal megegyezik; f) az elektronikus okiraton kiállítója minősített elektronikus aláírást helyezett el. Mivel az egyház nem gazdálkodó szervezet, a magánokirati kellékeknek az egyház által kiállított okirat a jelen-*

leg hatályos szabályok szerint nem felel meg. – **5** Schanda Balázs: Stabilitás és bizonytalanság a magyar állami egyházjogban Húsz évvel az 1990. évi IV. törvény után (Jogtudományi Közlöny 2010. január, 3–12.). – **6** Szathmáry Béla: Az egyházi autonómia határai (Jogtudományi Közlöny 2007. március, 87–99.); Szathmáry Béla: Az appellatio ab abusu a magyar jogrendszerben (Magyar Jog 2010. évi 7. szám 416–422.). – **7** A döntést az LB is iránymutató jellegűnek minősítette, és BH2001.89. szám alatt közzétette. – **8** 71. § (1) *A bíróság, az ügyész és a nyomozó hatóság állami és helyi önkormányzati szervet, hatóságot, köztestületet, gazdálkodó szervezetet, alapítványt, közalapítványt és társadalmi szervezetet kereshet meg tájékoztatás adása, adatok közlése, átadása, illetőleg iratok rendelkezésre bocsátása végett,...* – **9** Szathmáry Béla: Az egyházi autonómia határai (Jogtudományi Közlöny 2007. márciusi szám 87–99.) és az általa idézett Bitskey Botond: Antidiszkrimináció és egyházi autonómia (Fundamentum 2004. évi 2. szám 77.). – **10** 4/1993. (II. 12.) AB határozat A/1. pont. – **11** BH2010.89. – **12** Pp. 130. § (1) *A bíróság a keresetlevelet idézés kibocsátása nélkül [125. § (1) bek.] elutasítja, ha megállapítható, hogy... f) a felperes követelése időelőtti, vagy – az elévülés esetét ide nem értve – bírói úton nem érvényesíthető; (...).*

HIVATALOS RÉSZ

DR. KÁDÁR ZSOLT

Főtitkári jelentés

*A Doktorok Kollégiuma közgyűlése
(Pápa 2010. augusztus 25.)*

A Doktorok Kollégiuma történetében először tartja ülését a Dunántúlon a Dunántúli Egyházkerület és a Pápai Református Teológia testvéri hívásának és befogadó szeretetének jegyében. Önmagában véve nem mondható különösnek a helyszín megválasztása, hiszen az utóbbi időkben törekedtünk a decentralizációra, arra, hogy ne csak Debrecenben vagy Budapesten, hanem egyházunk más spirituális és tudományos centrumaiban is összegyűljünk, jelezve a magyar református teológiai tudomány létét, látható valóságát, szívet – lelket – értelmet formáló, reformáló, gazdagító hatását.

A kegyelemes Isten biztosít számunkra az utóbbi esztendőben újabb és újabb helyeket, melyek a Doktorok Kollégiuma megindulásakor nem csupán az infrastrukturális háttér hiánya miatt még nem szerepelhettek egy református tudományos közösség nagy létszámú többnapos konferenciájának helyszínéként.

Istennek adunk hálát, hogy Pápa ismételtelen olyan református egyházi központ, mely befogadhatja a magyar református tudomány jelenkori képviselőit, meggazdagítva mindannyiunkat mindazzal a szellemi és lelki örökséggel, amelyet ez a város és benne a református intézmények hordoztak és hordoznak napjainkban is. Köszönjük a Dunántúli Egyházkerület elnökségének, a pápai református intézmények vezetőinek és munkatársainak, hogy megvalósulhat ez az ülés, mely bizonyára az itt elhangzó komoly előadások révén visszhangra talál nemcsak egyházunk tudományos köreiből, hanem egyházunk legszélesebb közösségében, s reményeink szerint az ökumené távlatában is.

A tavaly augusztusban végbement választás, mely részint a Doktorok Kollégiuma elnöksége, részint a szekcióelnökök és titkárok személyét illetően hozott változást, egyszerre hordozza magában a megújulás szükségességét és a személyre szabott feladatok súlyának és fontosságának komolyan vételét.

Ami a Doktorok Kollégiuma elnökségét illeti, igyekeztünk az elmúlt hónapokban úgy együtt munkálkodni, hogy ismert közegyházi, tanítói és lelkipásztori kötelezettségeink, feladataink mellett komoly, célirányos, összehangolt munkát végezzünk azért, hogy a Doktorok Kollégiuma mindazt a tőle elvárt, tartalmi munkát töretlenül tovább végezhesse, mellyel egyházunk egészét hivatott szolgálni. Figyelmet fordítottunk arra, hogy mindazok a speciális tudományos célkitűzések, feladatok is teljesüljenek, melyek a regionális találkozóktól, a kihelyezett szekcióüléseken keresztül az elhangzott előadások publikálásáig terjedtek.

Az elmúlt évi közgyűlésen hangzott el, hogy a Doktorok Kollégiuma történetének újabb ciklusában a klasszikus teológiai diszciplínák mellett igyekszik integrálni az egyház egész küldetését segítő társtudományokat. A teljes valóság keresésének és kutatásának folyamatában elementáris igény a tudományok művelőinek egymáshoz való közeledése sajátos témákban való együttműködése.

Különös hangsúlyt kap mindez akkor, amikor az egyes világi tudományterületek jeles

képviselői úgy lehetnek együtt, hogy életüknek, értékrendjüknek, bármely területen végzett szolgálataiknak azonos a zsinórmértéke.

Az ige által tájékozódó és az ige fegyelme alatt élő magasan kvalifikált református magyar értelmiségnek az együttműködése és összefogása olyan kincs, melyet tudatosan kell keresnünk, feltéve kell őriznünk és adott szituációban, megtalálva e megfelelő formát egyházunk és minden ember javára együtt kell továbbadnunk.

Örömünk az, hogy a nem lelkészi képesítésű, illetve nem teológiai doktorátussal rendelkező rendes és tiszteletbeli tagjaink létszáma az utóbbi években látványosan megemelkedett.

Örömünk az is, hogy nemcsak mi fordultunk gondoskodó szeretettel a tudós utánpótlást jelentő doktoranduszaink felé, hanem ifjú tudós barátaink közül egyre többen felismerték azt, hogy testületünk olyan keretet biztosíthat számukra a tudományos pályán való előrejutásban, mely nem megkerülendő, hanem az ehhez való tartozás megtiszteltetés és kiváltság.

Örömünk az, hogy a határainkon túl működő egyházi tudományos műhelyek nagyszerű eredményeket felmutató képviselőit is köreinkhez tartozónak mondhatjuk. Minden időben rendkívüli fontossága volt annak, hogy az elszakíttóság tragikus állapota ellenére keressük meg és találjuk meg azokat a kapcsolódási pontokat, melyek lelkünk mélyében alapozódtak.

A hit a tudás és a tenni akarás bátorsága és leleménye átível minden történelmileg vagy geopolitikailag kialakult nyomorúságos helyzet fölött. Így szárnyalhatott és talált leszállásra biztos helyet a teológiai tudományosság a kicsiny hazán belüli és kívüli területeken is összekötve, egybetartva mindazt, amit semmilyen emberi gögös erőfölény sem választhatott szét.

Hálásak lehetünk Istennek, hogy a tavaly májusi ünnepi döntést megelőzően is, de annak természetes folyamánként napjainkban is, a magyar református teológiai együttműködés él és komoly eredményeket mutat fel itt a Kárpát-medencében.

Örömünk az is, hogy körünkben vannak azok a tudós testvéreink, akik a világi élet legkülönbözőbb helyein a jogtudomány kiváló művelői, s egyben elkötelezett reformátusok is, akik felkészültségük és tudásuk legjavát ajánlották föl egyházunk szolgálatára újjáalakítva a Doktorok Kollégiuma jogi szekcióját. A zsinati törvényalkotás végképp nem könnyű folyamatában nélkülözhetetlen az a segítség, melyet magasan képzett jogászok adhatnak egyházunk törvényhozó testületének. Mindemellett a teoretikus, jogi irányelvek és tételek megfogalmazásán és más jogszabályokkal való körültekintő egybevetésén túlmenően egyre fontosabbá válik az egyházon belüli jogi események szakszerű vizsgálata és kezelése.

Mivel a bűn minden időben betör Isten népe köreinek legbelsőbb szférájába is, az ige rendjéhez igazodóan szükségsszerű egy olyan tisztességes jogértelmezés, joggyakorlat kialakítása, mely hozzásegít ahhoz, hogy Isten magyar református népe körében rend legyen, igazságosság legyen, és béke legyen. Ezért mi sokat imádkozunk, ám sokszor és sok mindent talán nem mindig helyesen adminisztrálunk. Ezért lehet támasz számunkra a joggal foglalkozók azon közössége, akik a teória és a praxis területén egyaránt jártasak – a számunkra sokszor idegennek ható jogi kánaáni nyelvről nem is beszélve –, hogy a megoldatlanságok és ellehetetlenülések közepette a mindent tisztázó törvényes megoldáshoz, s ezzel együtt az elengedhetetlen kiengesztelődéshez elvezessenek.

A jogi szekció tagjaival együtt köszöntjük a Generális Konvent Jogi és Egyházalkotmányi Bizottságának tagjait, akik ülésünk idején külön is tanácskoznak az egész magyar reformátusságot érintő egyházjogi, alkotmányozási kérdésekről.

Szinte természetesnek tűnik, hogy a klasszikus teológiai diszciplínák felosztása szerint munkálkodó szekcióinkban milyen gazdag a tudományos termés. Bizonyára sokak számára inspiratív erővel hat a Doktorok Kollégiuma éves találkozója vagy regionális összejövetele, amikor lehetőség nyílik a szakemberek diskurzusára az egyes tudományterületek legújabb eredményeinek áttekintésére.

Köszönettel tartozunk a teológiai szekciók elnökeinek és titkárainak azért a munkáért, mely elsősorban a szekciók által tárgyalandó témák kijelölésében és megnevezésében jelenik meg.

Külön hangsúlyt kap e téren az a kezdeményezés, hogy a teológia doktorai mellett kapjanak artikulációs lehetőséget a doktoranduszok, és azok a kitűnően felkészült lelkipásztorok, akik jóllehet tudományos fokozattal nem rendelkeznek, de hitük, látásuk és tudományuk sajátos értékeivel igen jelentős és szép elméleti gazdagságról tesznek tanúbizonyságot.

Tavaly óta próbáltuk ésszerűsíteni az egyes teológiai szekciók munkáját. Így ismételtelen egy szekcióban munkálkodik a korábban a külön szekciót alkotó szisztematika teológiát és szociáletikát művelők közössége. Kérdéses a diakóniai szekció léte, azonban a missziológiai szekcióval együttműködve a diakónia teológiai háttérének elmélyült kutatását, új értelmezését vihetik tovább. Jóllehet most nem tart ülést a vallástudományi szekció, de nagy várakozással tekintünk e teljesen megújuló szekció munkája felé. Az ökumenikai szekció is kibővült az egyház szociológiai témában kutatókkal, ahogy a hymnológiai szekció is foglalozik a gyakorlati teológiához köthető témákkal és egészen konkrét és aktuális egyházzenei kérdésekkel.

Amint arról az előbbieken már említést tettem, üdvözljük a jogi szekció újjáalakulását, munkájukra nagyon számítunk a Zsinattól a szórványgyülekezethez, az egyházi belső jogi kérdések tisztázásától az egyház és az állam, valamint az egyház és a szekuláris világ jogi kapcsolatrendszerének kölcsönösen fontos kialakításáig.

Lényegesnek tartjuk, hogy az egyház és a kultúra kapcsolatrendszerének tudományos igényű, történelmi és kritikai feldolgozásánál olyan kiváló tudósokkal gyarapodhatott Kollégiumunk, akik a magyar történelemtudomány, irodalomtudomány és nyelvtudomány legjelentősebb hazai képviselői. Ismeretes az előttünk, hogy e tudós körnek több világi, szakmai fóruma létezik és működik kitűnően, ahol az e témakörben elkötelezettek találkozhatnak. Számunkra megbecsülés az, hogy mindezek mellett a református identitás által meghatározottan a történelemmel, irodalommal és a nyelvészettel foglalkozók jelentős köre csatlakozott Kollégiumunkhoz.

Itt kell megemlítenünk az egyházi, vallási néprajz témájával elkötelezettek tudós körét is. Felbecsülhetetlen az a munka, melyet a tárgyi emlékek, a folklórral összefüggő hagyományok összegyűjtése, rendszerezése és értékelése terén végeznek, nemcsak itthon, hanem a Kárpát-medence jelentette hazában. Ahogy Bartók és Kodály szinte a legutolsó pillanatban érték el az ősi forráshoz, hogy a nép dalkincsének, de egyben nyelvének, táncának, kifinomult közösségmegtartó rendszerének jelenségeit egybegyűjtsék – egyházi néprajzosaink ugyanezt végzik a még fellelhető egyházi tárgyak, a még élő egyházi szokások tudományos igényű feldolgozását vállalva.

Egyháztörténészeink számára mindig kincsesbányát jelent a régmúlt egyházi és világi történeteinek, összefüggéseinek kutatása és nyilvánosságra hozatala. Ez talán a könnyebb és neutrálisabb feladata e tudós közösségnek. A nehezebb és rendkívüli körülménytől igénylő történész feladatot napjainkban a két évtizede végbement politikai struktúraváltásból adódó munka jelenti számukra. Igen érzékeny terület a közelmúlt kutatása, a tudatos torzítások és megtévesztések világának hazai és határon túli történetének tényszerű feltárása. Azonban leginkább ma erre van igény.

Egy olyan tisztázó folyamat kulcsemberei ma az egyháztörténet tudós művelői, akik meghatározó szereppel bírnak a tekintetben, hogy egyértelmű képünk legyen közelmúltunkról, a sok tekintetben sebeket ejtő és sebeket hordozó magyar református helyzetünkről.

A gyakorlati teológiához köthető mégis külön diszciplínában megjelenő tudományos területek művelői, részint a klasszikus gyakorlati teológiai tudományokat, részint pedagógiai, részint pasztorálpszichológiai témákat kutatva alkotnak külön szekciókat. Itt és most ismert körülményeink messze nem teszik lehetővé, hogy az igehirdetés, lelkigondozás, nevelés jelentőségéről, akárcsak érintőlegesen is szóljunk.

A gyakorlati teológiai, a pedagógiai és a pasztorálpszichológiai szekciók tudós tagjai tisztában vannak azzal, hogy egyházunk e téren milyen fontos útmutatást vár tőlük, amikor a globális krízis mai világában beszélhetünk az igehirdetés és az igehirdető krízisééről, a nevelésben megmutatkozó krízisekről és a személy legbensőjében végbemenő sorozatos krízisekről, nem is szólva – életmentő, lelket mentő, egyházat és nemzetet a labirintusból a kiút reményével és valóságával megajándékozó lehet az a munka, amit e szekciók a tudományos analízis és az egészen gyakorlati útmutatás által élénk tárnak.

Átérezve felelősségüket, e szekciók nemcsak a többi szekcióval együttes időben tartanak alkalmat, hanem kihelyezett és rendkívüli szekcióüléseken, tudományos konferenciákon hozzák elő és tárják fel a krízisek labirintusából kivezető utakat, így erősítve meg sokakat, mindannyiunkat az egyetlen jó hír, az Evangélium valóságáról, erejéről.

A Doktorok Kollégiumának szekcióiban folyó tudományos munkálkodás értékmérője végül is az, hogy a gyülekezeteiben és intézményeiben élő egyház mit ért meg, mit tud hasznosítani mindabból, ami üléseinken elhangzik, nyomtatásban megjelenik. Tudományunknak a szívekbe rejtetten, szolgálatokban láthatóan, a cselekedetekben konkretizáltan mérhető a hatása és hasznossága. Azért vagyunk, azért ülésezünk, azért görnyedünk sokszor fáradtan, sokszor lelkesülten számítógépeink monitorja előtt, mert Isten feladatunkul adta, kiválasztott arra, hogy elvek, empiriák, teóriák, tézisek, tények megfogalmazóiként, értelmezőiként, magyarázóiként dolgozzunk.

Isten immár 38 éve adja e testület számára a tudományos feladatokat, megszabva a tudományos munkálkodás mennyei és földi koordinátáit. Legyen mindannyiunk öröme és hálaadása, hogy jutalmunk és kiváltságunk e Kollégiumban együtt lenni, ígére figyelni, kiérlelt, megtusakodott és megérett gondolatainkkal, tanulmányainkkal, látásunkkal meggazdagítva lelkiekben és szellemiekben egymást s rajtunk keresztül az egyház népét, a nemzetet, Krisztusban minden testvérünket. Ezért is csak Istené lehet és legyen egyedül a dicsőség.

DR. FEKETE KÁROLY

Dr. Boross Géza Aranygyűrűs teológiai doktor

Az egyházi sajtó szerkesztőségeiben valószínűleg megjelenésre várnak a hat hete hazatért dr. Boross Géza professzor úrra emlékező nekrológok, éppen ezért ennek a még augusztusban megszavazott megbecsülésnek az átadásánál egy olyan kettős laudációnak van értelme, amely először az istenmagasztalás hangján szól, hogy fény vetüljön az emberi teljesítményre is.

Boross Géza professzor úr kedves igéje segít igazi dicsőséglátással tekinteni az élet és halál fejedelmére, a mindenható Istenre: „*Isten mégis nagyobb a mi szívünknel, és mindent tud.*” (1Jn 3,20b) Isten tudása nagyobb a mi nyugtalan szívünknel, amit nyomaszthat gyász, kudarc, csőd, csalódás, mert az Isten szíve tud valami olyat, amit senki másé nem tud. Az Isten szíve a megváltani tudás képességével bíró szív. A mi szívünk elítél, az Isten szíve szeret. Mi lefokozzuk magunkat és kesergünk, ő magához ölel és kegyelmet ad. Örök szeretetbe mindannyian beleférünk. Istennek ez az örök szeretete nyűgözte le és állította szolgálatába érzékeny lelkű szolgáját is, hogy tudóssá tegye, aki élethosszig hirdethette: nagyobb az Isten a mi szívünknel!

Boross Géza Kiskunhalason született 1931. december 5-én. Iskoláit Szirákon és Cegléden végezte. Budapesten lett teológiai hallgató, ahol 1955–1957 között tanársegédként működött. 1956-ban kötött házasságot Szappanos Márta lelképásztorral. Házasságukat három gyermekkel áldotta meg az Élet Ura, valamint a közös szolgálat örömteli igájával. Gézán, Mártán és Sándoron keresztül pedig nyolc unokát kaptak.

Az 1957/58. tanévet ösztöndíjjal Wuppertalban töltötte. Hazaérkezve előbb Cecén és Budapest-Kelenföldön, majd a Budapest-Kálvin téri gyülekezetben volt segédlelkész. 1963-tól húsz éven át volt a Budapest-Törökőri Egyházközség lelképásztora, aki feleségével együtt mintaszerű és áldásos gyülekezetépítő munkát végzett. Közben tudományos munkáját is töretlenül folytatta. Rendszeresen publikált, előadásokat tartott, homiletikai segítő anyagokat készített. Kedvelt vezéregyénisége lett az országos szaktanfolyamoknak és az Északpesti Egyházmegye Homiletikai Szemináriumának.

Teológiai doktori fokozatát 1970-ben Debrecenben szerezte Czeglédy Sándor professzornál, „*A prédikáció dinamikája*” című értekezésével. 1972-ben ismét Wuppertalban tanult. A budapesti Teológián 1983-tól lett a gyakorlati teológiai tanszék professzora, ahol húsz éven át munkálkodott. Dékáni tisztelet az 1992/93-as tanévben viselt. Munkásságáért kitüntetést kapott a Diakonisches Werk-től és Spurgeon-kutatásaiért Baptista Egyháztól.

A Doktorok Kollégiuma Gyakorlati Teológiai Szekcióját tíz éven át nagy odaadással vezette. 2003-tól professor emeritusként segítette a Károli Egyetem Hittudományi Karának munkáját. Hetvenötödik születésnapjára, 2006-ban jubileumi kötettel örvendeztették meg kollégái és tanítványai.

Dr. Boross Géza teológiai professzor életművét számba véve, nyugodtan mondhatjuk, hogy az elmúlt ötven év legszorgalmasabb magyar református gyakorlati teológusát tiszteli meg a Doktorok Kollégiuma az *aranygyűrűs teológiai doktor* címmel. Tankönyveinek és könyveinek száma 20 db, tudományos tanulmánya mintegy 75 db jelent meg.

Boross Géza 1964 és 1985 között aktívan részt vett a liturgiai reform tanulmá-

nyi munkájában, mint a bizottság titkára, 1996–1998 között pedig a Tanácskozó Zsinat kiadásában megjelent rendtartás előkészítésében. Munkatársa volt a *Studia et Acta ecclesiastica* V. kötetének és az ígéhirdetők kézikönyvének.

Munkamódszerének jellegzetessége lett, hogy a műbe vett témát mindig átfogóan láttatta, és az összes gyakorlati teológiai diszciplinában megvizsgálta. Előadásain a pontosan kidolgozott gondolatmenetet az elhíresült „tacepaókon”, kézzel írt nagyméretű táblákon tárta diákjai elé. A nagy ívű áttekintésekből sosem maradtak ki a címre vonatkozó alapelemek – buktatók – módszerek – paradigmák – gyakorlati tudnivalók és a tájékozódást segítő további irodalom. Tankönyvein keresztül minden hazai teológia gyakorlati tanszékére bevonultak tanításai. Legjelentősebb tanulmányai három csoportba sorolhatók: vannak a szakirodalmat számba vevők, az ökumenikus jellegűek, valamint a prédikáció és az istentisztelet teológiájával foglalkozók.

Boross Géza gyakorlati teológiájában meghatározó gondolat a Biblia isteni tekintélyének hangsúlyozása. Fájóan emlegette, hogy korunk gyakorlati teológiai kontextusát a Biblia relativizálása, profanizálása és szekularizálása jellemzi, mégpedig azzal a jelszóval, hogy „vissza az igétől az emberi szavakhoz!” Boross Géza éppen ezért szkeptikus volt a gyakorlati teológia empirikus irányzataival. Mivel ismerte, kutatta ezeket is, érces hangon hirdette: az emberi szavaktól vissza kell találni az Isten igéjéhez! Rajta tartotta kezét a gyakorlati teológiai szakirodalom ütőerén, mert izgatta, hogy hol tartunk, s milyen folyamatok zajlanak nemzetközi szinten. Voltak, akikkel azonosult és jó ízűen emlegette a nevüket, mint pl. E. Thurneysen, H. Tacke, Th. Oden vagy R. Bohren munkáit, míg D. Bastian, D. Stollberg vagy Gert Otto gondolataival hevesen perlekedett. Ellensúlyként ezért is írt könyvet „Biblia és gyülekezetépítés”, illetve „Biblia és lelkigondozás” címen. Ezért állította reflektorfénybe Pál apostol, Kálvin és Spurgeon gyakorlati teológiáját, mint a biblikus szemléletmód kincseskamráit.

Boross Géza gyakorlati teológiai munkásságának egyik döntő kulcsszava lett a dűnamisz újszövetségi fogalma és az ebből következő pneumatológiai látás. Először „*A prédikáció dinamikája*” című disszertációja jelezte pneumatológiai szemléletét, majd kiterjesztette vizsgálódását arra is, hogy hogyan kellene érvényesülnie általában az egyházi szolgálatokban a pneumatológiai meghatározottságnak. Tudományágának definícióját ekkor már egyetlen mondatba tudta sűríteni: „A gyakorlati teológia a Szentlélek terápiája a Krisztus testében, az egyházban.” Vallotta: „A sokféle kihívás, amely manapság éri a keresztyéniséget... egyre nyilvánvalóbbá teszi, hogy az egyházaknak ma... nem új elméletekre és módszerekre van szüksége, hanem Isten országának erejére.” „Ezért szeretném felmutatni azt a tényt, miszerint Isten országának ereje nem spekuláció, nem projekció, nem illúzió és nem mitológia, hanem valóság. [...] Isten országa nem rajongó hívők ábrándja, hanem jelen világunkban is ható »sugárzás«, »erőtér«, »energiaimpulzus«.” Amikor előadott vagy ígét hirdetett, akkor ebből az erőteréből tüzes szó és lendületes beszéd származott. Gazdag homiletikai invencióval, gyorsvázlatok bőséges patakjával táplálta tanítványait, hogy legyenek a textus-hasogatás mesterei. Professzorként a lelkészképzés ügye kötötte le, mert tudta, hogy a Szentírás kutatásának semmivel nem pótolható élménye az, amikor a rácsodálkozásból felismerés lesz, az „aha!”-élményből közlésvágy válik, és megfogalmazódik az ütőképes, szívig hatoló üzenet, amely az illusztrációs ablakok segítségével a Krisztus életgazdagító világosságával árasztja el a gyülekezetet.

A Pápán tartott nyári Doktorok Kollégiuma ülésen kaptuk meg a dunántúli kerület-től ajándékba Boross Géza utolsó könyvecskéjét esketési vázlataival. A kötet utolsó sorai ezek: „Bőkezű, nagylelkű, irgalomban bővölködő Istenünk van. Azért ne féljete, hanem inkább azon gondolkodjatok, hogy Neki, aki jobban szeret adni, mint kapni, nos, Neki – mit tudnátok adni hálából jótéteményeiért? Kálvinnal szólva csak egy ajándékot: szívünket, mint égő hálááldozatot.” – Ezt tette dr. Boross Géza professzor úr is igehirdetői, tudományos teológiai életművével. Áldott legyen érte a kegyelmes Isten!

DR. KÁDÁR ZSOLT

Dr. Buzogány Dezső Aranygyűrűs teológiai doktor

A Doktorok Kollégiuma belső szabályai szerint az elnökség javaslatát elfogadva a közgyűlés titkos szavazással dr. Boross Géza budapesti és dr. Buzogány Dezső kolozsvári teológiai professzornak adományozta az Aranygyűrűs teológiai doktor kitüntetést 2010-ben.

Dr. Buzogány Dezső testvérünk, barátunk, munkatársunk a hetedik az Aranygyűrűs teológia doktorok sorában. Dr. Kozma Zsolt professzor után a második, aki Erdély földjén élve tölti be az Istentől neki rendelt küldetést, de elválaszthatatlanul közénk tartozik. Olyannyira, hogy a magyar reformátusság jelenlegi legátfogóbb teológiai tudományos vállalkozásának, a kálvini teológiai örökség közreadásának feladatában, valamint a Doktorok Kollégiuma fórumain történő legmagasabb tudományos minőséget jelentő megszólalásban meghatározó szerepet vállal.

Ha a tizenhatodik századi egyetemes egyháztörténet, vagy ennek elengedhetetlen részeként tárgyalt magyar egyháztörténet, reformáció korabeli teológiatörténet kutatásának jeles tekintélyeit keressük, akkor a szakmai körökön túlmenően is tudott dolog, hogy dr. Buzogány Dezső kihagyhatatlan e sorból.

Tudományos kutatásainak fő területe egy egészen specifikus tematika, a tizenhatodik századi reformátorok úrvacsoratanak fejlődésének vizsgálata. Doktori értekezésének témájául Melancthon úrvacsoratanak történeti fejlődését választotta. Kutatási területe kiterjed a Második Helvét Hitvallás történeti és teológiai értékelésére, valamint az erdélyi református zsinatok végzéseinek elemzésére.

Igazi egyháztörténészként részletekbe menően foglalkozik az erdélyi egyházmegegyék parciális zsinatainak végzéseivel, és mindazzal a gazdag egyháztörténeti anyaggal, melyet az erdélyi református egyházmegegyék és egyházközsegek múltja jelent.

Buzogány professzor úr tehát történész, tudományos szakfordító, egyetemi oktató és az egyházi média jelentős személyisége is. A Református Szemle felelős szerkesztője. Mint teológiai professzor fontos feladatának érzi, hogy a história iránt érzékenyen érdeklődő ifjú tehetségeket, tanítványokat, munkatársakat ösztönözzön és irányítson a diszciplínákban való elmélyülésre – páratlan és fáradhatatlan szervezőkészségről és az oly annyira fontos és sokszor hiányolt közösségformálásra is szép bizonyosságot téve.

Az Aranygyűrűs teológiai doktori cím a díjat adományozó testületünk álláspontja szerint elsősorban nem egy teológusi életmű elismerését jelenti. Olyan kiemelkedő teológiai

tudományos munkálkodást értékelünk e szerény jellel, mely napjaink magyar református teológiai gondolkodását, irányultságát – nemzetközileg is elismerten – markánsan tükrözi. Természetesen több esetben olyan tudós testvéreket részesítettünk ebben a kitüntetésben, akik tudományos pályájuk szinte minden szakaszában mindannyiunkat meggazdagító teológiai újdonságokat és összegzéseket mutattak fel. Életművük és a legújabb publikációjuk egyaránt indokolta, hogy méltán nyerték el az Aranygyűrűs kitüntetést.

Dr. Buzogány Dezső jóllehet igen gazdag történelmi kutatás eredményét tette már le a magyarországi és az erdélyi református teológiai tudomány asztalára – jelenleg azonban egy olyan nyelvészeti és rendszeres teológiai feladat részese és meghatározó közreműködője, melynek már a vállalása is elismerésre méltó.

Egyházunk és az egységes Magyar Református Egyház jelet kíván hagyni, a tőlünk elvárható legmagasabb színvonalú jelet arról, hogy 500 évvel Kálvin után hogyan őrizzük és adjuk tovább e zseniális elme és hiteles krisztuskövető ember legfontosabb művét, az Institutiót.

A Zsinati Kálvin Emlékbizottságtól Buzogány Dezső éveket kért és kapott arra, hogy ezzel a rendkívüli szellemi erőfeszítést igénylő munkával az Institutio komplett új fordításával elkészüljön. Mint minden fordítás, ez sem lehet csupán nyelvészeti szempontokra redukált munka, hanem a korszerű és időszerű fordítás, egyben értelmezés is.

Kálvin megértéséhez és újrafelfedezéséhez nélkülözhetetlenül fontos, hogy újraértelmezve ismét előttünk legyen az az igei alapú, átgondolt, megtusakodott struktúra, a keresztyén hitnek rendszerbe foglalt bizonyosságtétele, mely a jelen kor nemzedékei számára hozza egészen közel Istennek mindig aktuális üzenetét. Ennek munkálására hivatott el Buzogány professzor, hogy a neki adott talentumok révén sokak gazdagítója legyen.

Kívánjuk szívünkben, hogy ez a magas elismerést jelentő aranygyűrű legyen lelki és szellemi ösztönzés Buzogány Dezső számára. Kérjük Istent, hogy adjon Neki elegendő türelmet, kitartást, bölcsességet és látást, hogy egy napon kezünkbe vehessük, és szívünkbe zárhassuk az ő tudós közvetítése révén a máig ható, s nekünk is üzenő Kálvin Jánost.

DR. KÁDÁR ZSOLT

Németh Pál Aranyokleveles teológus

A magyar református teológia elkötelezett és tudós művelői között sokan vannak olyanok, akik jóllehet tudományos fokozattal nem rendelkeznek, munkásságuk azonban mindenképpen elismerésre méltó. Többen e tudós atyafiak közül olyan speciális témával foglalkoznak, hogy elmondható róluk, egy-egy szakterületet illetően ők rendelkeznek a legátfogóbb ismerettel. A Doktorok Kollégiuma ezért határozta el, hogy Aranyokleveles teológus díjjal tünteti ki azokat a lelkipásztorokat, akiknek munkássága értékei által indokoltan, méltán adható számukra a tudós és tiszteletes titulus mellé a tudományos elismerésnek és megbecsülésnek e szerény jele.

Mint a 15–16. századi Európának, így napjainknak is újra világméretű problémája annak a vallásnak a megjelenése és térkövetelése, amelyről bevallottan sokszor pejoratív

módon gondolkozunk. A korabeli iszlám hódítás érzékenyen érintette a magyar történelmet, s az iszlám hatás másfél évszázadon keresztül, majd azt követően is rányomta bélyegét az európai és ezzel együtt a magyarországi történelemre, kultúrtörténetre.

Ismeretes előttünk, hogy napjainkban Nyugat-Európában a migrációs folyamatok eredményeként Párizstól Londonig és Brüsszeltől Berlinig milyen feszítő gondot okoz az a körülmény, amikor egy tradicionálisan keresztyén közegben megjelenik egy olyan világvallás, mely céljai elérése érdekében rendkívüli erőket és indulatokat képes mozgósítani.

Itthon még alig érezzük ezt a problémát, de társadalomszociológiai szempontból, valamint a kultuszok és kultúrák békés koegzisztenciája vonatkozását tekintve mindenképpen foglalkoznunk kell vele. Ebben az esetben is iránymutató lehet a keresztyének egymáshoz való kapcsolatrendszerét meghatározó elv, miszerint, ha készek vagyunk egymást jobban és mélyebben megismerni, akkor megannyi előítélet feloldódik, s a megismerésből megértés fakad.

Neves hazai iszlámisták máig ható alapmunkái által hozzáférhetővé tették az iszlám teológiai és kulturális örökségének összetett és igen gazdag eszmei, filozófiai, művészeti tárházát. Az iszlám kutatásának, megismertetésének terén hatalmas érdemei vannak Goldziher Ignácnak, Germánusz Gyulának, vagy a református vallástörténész Varga Zsigmondnak.

Napjainkban a kevés számú magyarországi iszlámista között kihagyhatatlanul ott van egy református lelkipásztor, kultúrtörténész, könyvtáros, nyelvtanár, szakfordító és teológus, aki közülünk a legtöbbet tudja arról a világvallásról, amely éppen az ő közvetítése révén kerülhet vallástörténeti, vallástudományi, egyházzsociológiai, kultúraközi szempontból közelebb hozzánk.

A Doktorok Kollégium elnöksége úgy ítélte, hogy a sémi filológia és arab szakos diplomával is rendelkező, az arab nyelvet és irodalmat jól ismerő, az iszlám vallásjogot és filozófiát magas szinten oktató református lelkipásztort, egy különleges diszciplína egyik legnevesebb hazai művelőjét részesíti ebben az esztendőben az Aranyokleveles teológus kitüntetésben. Az elnökség javaslatával egyetértve a titkos szavazás eredményeként Németh Pál nyerte el ezt a díjat.

Németh Pál budapesti lelkipásztor több éven keresztül részt vett az új protestáns bibliafordítás revideált kiadásának előkészítő munkálataiban. Évekig a budapesti Biblia Múzeum igazgatója volt. Egyházi és világi főiskolák oktatójaként filozófiatörténetet, kultúraközi kommunikációt, református keresztyén apologetikát tanított. Ő szerkesztette a Kálvin Kiadó gondozásában megjelent remek forrásmunkát, a Magyar református önismereti olvasókönyvet. Kötetet és tanulmányokat publikált a magyarországi protestáns művelődésről. Ószövetségi teológiai és egyháztörténeti témákban is impozáns ismeretanyaggal rendelkezik.

Mindezek mellett azonban tudományos munkássága legjavát az iszlám vallástörténeti és filozófiatörténeti jelentőségének elemzése adja. Különleges tudományterületen munkálkodik lassan négy évtizede már. Ő az a lelkipásztor, aki nem nyugati, hanem keleti egyetemen specializálódott, amikor több éven keresztül a Szíriai Arab Köztársaságban volt állami ösztöndíjas a Damaszkuszi Egyetem hallgatójaként. A magyarországi muszlimok körében is ismert szakember, tevékeny munkatárs, akit a magyar iszlám kö-

zösség a közelmúltban Gül baba-díjjal jutalmazott, de ismert a Keresztény–Zsidó Társaság köreiben is, ahol ugyancsak magas kitüntetéssel érdemesítették kutatómunkáját.

Széles körű teológiai és tudományos munkásságának hosszú ideje keret ad a Doktorok Kollégiuma szekcióiban való – mindig élénk figyelemmel kísért – megszólalása. Németh Pál nemcsak hatalmas tárgyi tudással rendelkező, vallástörténeti viszonylatokban naprakészen tájékozott tudományos szakember, hanem lenyűgöző előadó is.

Az iszlám témáját illetően még a legbátrabbaknak is nehéz mellette szóhoz jutni. Isten olyan tehetséggel áldotta meg, mely egyszerre teszi őt az aprólékos kutatás elkötelezett emberévé és az ismeret továbbadásának szuggesztív egyéniségévé. Becsüljük őt, mint sokoldalúan elkötelezett embert, aki sajátos ismeretanyaga révén végül is azt munkálja, hogy az egymásnak feszülő ellentétek mai világában közelebb kerülhessünk az egymással való megbékélésre.

A muszlim világ számunkra idegen és bizonyos fenyegetést magában rejtő és félelmet keltő általános megítélésekor Németh Pál segít bennünket abban, hogy megértsük, ha teljességgel elfogadni természetes nem is tudjuk, azt a vallási, értékrendszerei különlegességet, amelyet az iszlám jelent. A pozitívumokra hívja fel a figyelmet, az iszlám előttünk rejtett értékeiről szól.

A multikulturális világ mai útkeresésében kell hogy legyen ilyen lámpásunk is. Köszönet illesse Németh Pált, aki közelebb hozza hozzánk a muzulmán történetet, valóságot és jelent, hogy egy másképpen Istenhez forduló több száz milliós vallásos közösséget úgy tudjuk elfogadni, hogy ne a félnivaló ellenséget lássunk bennük.

DR. FEKETE KÁROLY

Sepsy Károly Aranyokleveles teológus

A debreceni Nagytemplom művészi szintű, neves orgonistái közül Sepsy Károly az a szolgálattevő, aki a 20. századi református egyházzene meghatározó alakjává vált.

A Nyírségben található Őr községben született 1930-ban, ahol édesapja a református iskola igazgató-kántortanítója volt. Középiskolai tanulmányait a kisvárdai Bessenyei Gimnáziumban kezdte, majd a debreceni Református Gimnáziumban folytatta és fejezte be. Teológiai tanulmányait is Debrecenben végezte 1948–1953 között. Segédlelkészként és lelkipásztorként közel egy évtizeden át szolgált Miskolcon és Miskolc-Tapolcán (1953–1963). Ebben az időben mélyítette el zenei tanulmányait a Miskolci Konzervatóriumban. Érett fejjel még inkább hatással voltak rá tanárai, közöttük is Virágh Endre orgonaművész, illetve a zeneelmélet és a zeneszerzés terén Kardos Pál és Frank Oszkár.

Mint *orgonista-lelkipásztor* 1963-tól 2005-ig szolgált a debreceni Nagytemplomban.

Az 1965-től Debrecenben elindult *Országos Kántorképző Tanfolyam* ügyét a kezdetektől felvállalta, s annak mint tanára, majd 19 éven át mint vezetője, nagy odaadással és határozottsággal szervezte és irányította a munkát. Egyformán törekedett arra, hogy a szakmai színvonal mellett megmaradjon minden korosztály számára a tanfolyamok református spiritualitása. A rendszerváltás előtt ez volt az ifjúsági misszió legnépesebb

és legszervezettebb munkaága. Ahogyan visszatekintésében ő maga írja: „Megható volt a növendékek odaadása, vasszorgalma és elért eredményük. Fegyelmi ügy egyetlen egyszer sem adódott. Ki-ki szentül élt és teljes erővel dolgozott. A Szentlélek járt közöttünk. Az előadói kart forró testvéri barátság fűzte egybe.”

Harminc éven át lelkész-nemzedékek sorát oktatta Debrecenben, mint *teológiai ének-zene tanár*. Növendékei közül került ki az új orgonista-nemzedék jó része, és sokan az ő hatására indultak zenei pályára, vagy lettek lelképászorokként az egyházzene ügyét felkaroló munkatársaivá. Tanári munkája kapcsán bontakozott ki szakírói tevékenysége az egyházzene terén, amikor a teológiai kurzusok mellett tanulmányok és cikkek sorát írta. Munkatársa volt a „*Tanulmányok az Evangélium szerint reformált keresztyén gyülekezet istentiszteletéről*” (1977) című kötetnek.

Egyházmegyei és egyházkerületi ének- és orgonaügyi előadóként harcosa lett a ritmikus éneklésnek, s az orgonaépítők körében is elismert szaktekintélyével közel 150 előregedő orgona újjáépítésénél, komolyabb javításánál működött közre. Gazdag tapasztalatai országos hírvorgató orgonatervezővé avatták. Önálló orgonatervei alapján épült mintegy 30 orgona, amelyek közül a legjelentősebbek a következők: Budapest-Kelenföld (ref.), Bükkaranyos (ref.), Császár (ref.), Debrecen-Nagyerdő (ref.), Debrecen-Nagytemplom (ref.), a Debreceni Református Kollégium orgonái, Hajdúhadház (ref.), Hejőpapi (ref.), Kecskemét (ref.), Miskolc-Deszkatemplom (ref.), Nyírbátor (ref.), Soltvadkert (bapt.) és Veszprém (ref.). *Orgonaismeret* című főiskolai jegyzete hosszabb-rövidebb terjedelemben is megjelent az Egyházzenei vezérfonal I. kötetében (Budapest, 1969.), a baptista Orgonaiskolában (1980) és 1981-ben a budapesti Teológián a Máté Jánossal együtt készített „*Egyházi ének-zene*” kompendiumban.

A debreceni Nagytemplom általa tervezett orgonája példaadó hangszer, amely a jelen és a jövő Debrecenben nevelődő orgonista-nemzedékeinek adhat követendő mintát, szívbemarkoló hangzásideált. Az építéstörténetet és a szakmai műleírást 2001-ben könyvben is megörökítette.¹ Meg nem alkuvó kitartással *szervezte 1965 óta a nagytemplomi zenés áhítatok évadjait*, amely 1996-tól nyugdíjba vonulásáig új lendületet kapott az új koncertorgona elkészültével.

A *Kollégiumi Kántushoz diákkora óta kötődik*, 1965-1968 között vezetője is volt, majd Berkesi Sándor karnagy munkásságának első korszakában mint orgonakísérő csatlakozott a kórusokhoz a kiszállásokon, az ünnepi hangversenyeken és ösbemutatókon, rádiófelvételeken és az első Ausztriába és Németországba vezető hangversenykörúton. *Szólistaként* több országban adott orgonahangversenyeket. Orgonajátékát hallhatták Erdélyben, Kárpátalján, Csehországban, Svájcban, Németországban, Ausztriában, Hollandiában és Amerikában. Rádiós felvételei mellett már az új nagytemplomi orgona pazar hangzását reprezentálja az „*Egy orgonista naplójából*” címet viselő CD-lemeze. Megjelenés előtt áll a kántori munkát segítő intonációs gyűjteménye.

Az Országos Kántorképző Tanfolyamok szellemi műhelye nevelte fel tagjait és kezdeményezte a *Doktorok Kollégiuma Hymnologiai Szekciójának* létrejöttét, amelynek éveken át Sepsy Károly volt az elnöke. Tematikus és aktuális feladatok bőven akadtak, s vezetése alatt kiformalódott a szekció arculata is.

Amikor 1986-ban súlyos autóbalesete miatt hosszabb időre nélkülözni kellett az egyházkerületi és országos egyházzenei feladatok végrehajtása közben, akkor derült

ki, hogy tehetsége és vasszorgalma mennyire hiányzik. Csodás felépülése után csökkenenie kellett munkaköreinek fesztávját, de igyekezetének intenzitása és mélysége újra a régi lett.

Új nézőpontokat találó és *ihletett igehirdető* volt korábban is, de a nagy „visszatérés” után mintha a gondolatok és a szavak is új forrásvidékre találtak volna, amikor egyre többször jutott igehirdetési szolgálatokhoz. Az Isten ajándékául fogadott muzsika sokszor érezhetően visszahat Sepsy Károly igehirdetéseire, s lesz homiletikai impulzussá. Így tanította átvitt értelemben a zene az igehirdetőt formaérzetre, gondolati-érzelmi-formai ellenpontosításra, belső arányokra, a témavándorlás lehetőségeire. Igihirdetése közül jónéhány nyomtatásban is megjelent.² Önálló prédikációs kötete „*Tóvá lesz a délibáb...*” címmel jelent meg 2010 augusztusában. A kötet püspöki ajánlása szerint: „Megragadóan egyszerű, kristálytisztá fogalmazás, sallangmentes mondatok, amelyek egyszerre tárják fel egy-egy bibliai szakasz mélységeit és kapcsolják össze mondanivalójukat a mai kor példáival és kihívásaival. Árad belőlük a református biblikus gondolkodás egyszerűsége és tisztasága, a személyes hit- és élettapasztalat, az egyház és a világ sokszor kacskaringós útjainak sokévtizedes ismerete és a reménytelenség ellenére is reménykedő hívő létforma megtartó ereje” (Bölcskei Gusztáv).

Az igei üzenet áradása érezhető ki orgonajátékából is, amikor énekszöveg, daltamvilág, régi és mai egyházi-világi kontextus tömörítődik invencióval teli művészi előjátékaiba, jellegzetes énekkísérő stílusába. Ez a komplexitás teszi eredetivé és igényessé művészi énekharmozásait. Ez is közrejátszott abban, hogy az 1996-ban kiadott Magyar Református Énekeskönyvhöz készített *orgonakönyv szerkesztőjéül* őt kérték fel. A dallamok harmozálásának tekintélyes részét Sepsy Károly végezte. „Az új anyagot már intonációkkal közli a könyv. Ez segítség az istentiszteleti orgonálásban, de inspiráló hatású abban is, hogy mintájára a kántorok maguk is próbáljanak alkalmas bevezetőket készíteni.”³

Sepsy Károly egész munkássága alatt átérezte annak felelősségét, hogy a debreceni Nagytemplom a Magyarországi Református Egyház egyik fontos egyházzenei központja, amelynek kisugárzása van. Rátette az életét arra, hogy meghonosítsa az elvárást: aki ilyen szolgálatban és itt áll helyt, annak ezt a felelősséget éreznie kell és ennek a ténynek a tudatában kell végeznie a dolgát: a kitüntetett ünnepi pillanatokban éppúgy, mint a mindennapos kántori szolgálatban. Sokoldalú tevékenységét Debrecen városa 2004. október 23-án Csokonai-díjjal, majd a Debrecen Kultúrájáért díjjal jutalmazta. 80. születésnapján szülőfaluja, Őr díszpolgári címmel tisztelte meg. Méltó, hogy magyar református egyházunk közössége is kifejezze köszönetét eddigi szolgálataiért az *Aranyokleveles teológus* címmel. Isten őrizzze Sepsy Károly életét még sokáig!

JEGYZETEK

¹ Ifj. Fekete Károly–Sepsy Károly: *Korok és képek a debreceni Nagytemplom zenei életéből*. Debrecen. 2001. – ² Református Egyház, Nagytemplomi Gyülekezeti Élet, Az Ige fényénél I–II–III., Igihirdető, DRHE Legátus prédikációk 2000/2001., Református Tiszántúl. – ³ Sepsy Károly: *Magyar Református Korálkönyv*. Nagytemplomi Gyülekezeti Élet. XI. évf. 2000/3. 28–29.

DR. KÁDÁR ZSOLT

Az Év könyve 2010.

*Dr. Huszár Pál: Kálvin János élete, teológusi,
reformatori és egyházszervezői munkássága
Kálvin Kiadó, Budapest, 2009.*

Több éve már a Doktorok Kollégiuma megtisztelő feladata, hogy a Kálvin János Kiadó felkérésére kiválassza a Kiadó amúgy gazdag évenkénti kínálatából azt a magyar szerző által írt, s az adott évhez kötött kötetet, melyet az Év könyve díjra javasol. A Doktorok Kollégiuma igyekszik ezt a feladatot belső rendje szerint alaposan körüljárva teljesíteni. Így az elnökség előterjesztését először a szekcióelnökök és titkárok értekezlete vitatja meg, majd az ott kialakult, elfogadott határozatot terjesztjük ez után a közgyűlés elé.

Jelentem a Főtisztelő Zsinatnak, hogy a Pápa 2010 augusztusában megtartott közgyűlésen a résztvevők teljes egyhangúsággal az Év könyve díjra dr. Huszár Pál zsinati, világi elnök urunk Kálvin Jánosról írt munkáját tartották a kitüntető címre méltónak.

Természetesen e döntésnél nem az vezérelte egyházunk tudós testületét, hogy a körreinkhez tartozó irodalmi és történeti, nyelvészeti és pedagógiai munkák hosszú sorát felvonultató jeles egyházi személyiséget, a magyarországi reformátusság jelenlegi első számú világi képviselőjét, a Zsinat világi elnökét emeljük még magasabbra. Döntésünket elsősorban az a szempont vezette, hogy a Kálvin Kiadó sajtósági missziót is jelentő könyvkiadásának 2009. évi terméséből kiválasszuk azt a kötetet, mely leginkább reprezentálja egyházunkat és szolgálja a legszélesebb olvasói réteget.

A Kálvin-évek során amúgy tekintélyes számú Kálvinnal kapcsolatos teológiai publikáció és korábban megjelent munkák új kiadása látott eddig napvilágot. Helyesnek mondható az a kiadói szándék, mely egy olyan kötet megjelentetését is fontosnak vélte, ami egészen személyes, közvetlen hangvétellel hozza közel a kettős évforduló kapcsán Kálvint. Azt a világszerte ismert és újrafelfedezésre váró grandiózus teológust, igazi lelki embert, egyházszervezőt, aki máig kimutathatóan és meghatározóan ott van magyar református népünk szívében és tudatában.

Egyházunk Kiadójától, valamint a Zsinati Kálvin Emlékbizottságtól dr. Huszár Pál atyánk arra kapott megbízást, hogy a tudományos eredményeket, egyháztörténeti tényeket szem előtt tartva a népszerű életrajzok mintájára foglalja egybe a sokak számára egészen magyarnak érzett genfi reformátor életét és munkásságát. Az elfogyott példányok alapján elmondhatjuk, hogy dr. Huszár Pál ennek a feladatnak minőségi és mennyiségi szempontból egyaránt sikerrel tett eleget. Megszületett egy egyéni stílusú, személyes hangvételű új Kálvin életrajz – a szerző szándéka szerint annak a célközönségnek, akik teológiai végzettséggel nem rendelkeznek, az egyháztörténetben sem feltétlenül járatosak, talán egyházunkhoz sem kötődnek –, de épp az évfordulók által motiváltan érdeklődnek mindarról, amit Kálvin jelent teológiai, egyháztörténeti vonatkozásban, de mindezekben túlmenően emberi, lelki, hitbeli példaadás terén a magyarságnak.

Igazi értéke ennek a könyvnek az, hogy szerzője sok évtizedes tapasztalattal bíró

gyakorlott pedagógus, professzionális fordító, a témát kitűnően ismerő egyháztörténész és hitben élő kálvinista egy személyben.

Úgy kalauzolja végig Kálvin életén oldalról oldalra haladva az olvasót, hogy végig érezni lehet a szerző jelen van, ott van az olvasó mellett: informál, eligazít, magyaráz, félreértéseket tisztáz, vallomást tesz.

Megtanít arra, hogy az egyházi megújulás és nemzeti megmaradás szempontjából miért volt fontos, s miért fontos ma is Kálvinról tudni, életét, tanítását újra felidézni, felfedezni. Rámutat arra, hogy az Istentől sok talentumot kapott ember annyiban lehet örök példakép számunkra, amennyiben küldetését a hit, az engedelmesség és alázatosság koordinátái határozzák meg.

Így állítja elénk Kálvint, a tusakodó hívőt, az imponáló tudású tudóst, a következetes egyházszervezőt, aki szívét úgy emelte az Úrhoz, hogy lassan fél évezrede már hitének, tanításának és életének példája indított e hazában és világszerte nagyon sokakat a Krisztus követésére, Isten igaz magasztalására, dicsőítésére.

Az Év könyve díjjal nem csak elismerjük dr. Huszár Pál munkáját. Noha elsősorban ez a díj arra utal, hogy többféle szempontot figyelembe véve egy jól megírt, jól forgalmazott, hamar népszerűvé váló írói alkotást értékelünk.

Az Év könyve díjjal mi szeretnénk kifejezni köszönetünket és hálaadásunkat is.

Magyar református népünk és a magyarul értő és olvasó Krisztust keresők és Krisztus-hívők köszönik Huszár Pál Kálvin-könyvét, mely nemcsak a reformátor küzdelmes életét hozza egészen közel az olvasókhoz, hanem e szorongatott élet Krisztusban megtalált győzelmét mutatja fel nemes és tudatos írói eszközökkel, hogy az olvasóban megérjen a gondolat és megteljen a szív az őszinte hálaadásra.

A Zsinat által meghirdetett Kálvin-évek első esztendejének lelki, szellemi, tudományos, közösségi ajándékai között hálát adunk az év sikerkönyvéért, Huszár Pál Kálvin-életrajzáért. A művet a Doktorok Kollégiuma javasolja az „Év könyve 2010” díjjal való elismerésre.

Kiadja és terjeszti
a Magyarországi Református Egyház Kálvin János Kiadója
1113 Budapest, Bocskai út 35. • Telefon: 386-8267, 386-8277
kalvin.kiado@kalvinkiado.hu • www.kalvinkiado.hu
Felelős kiadó: Galsi Árpád

