

ECUMENE DOKTORI ISKOLA KIADVÁNYA

BABEŞ–BOLYAI TUDOMÁNYEGYETEM

A TUDÁS ÖSVÉNYÉN
III.

DOKTORANDUSZOK TUDOMÁNYOS SZESSZIÓJA

ECUMENE DOKTORI ISKOLA KIADVÁNYA

III.

A TUDÁS ÖSVÉNYÉN

DOKTORANDUSZOK TUDOMÁNYOS SZESSZIÓJA
2018 SZEPTEMBERE

PRESA UNIVERSITARĂ CLUJEANĂ / KOLOZSVÁRI EGYETEMI KIADÓ

2021

A sorozatot szerkesztik:

**Dr. Buzogány Dezső, Dr. Korinna Zamfir,
Dr. Nóda Mózes, Dr. Molnár János**

Descrierea CIP a Bibliotecii Naționale a României

© 2021; Szerzők; Presa Universitară Clujeană / Kolozsvári Egyetemi Kiadó

Korrektúra, számítógépes tördelés: Bilibók Renáta

**Universitatea Babeș-Bolyai
Presa Universitară Clujeană
Director: Codruța Săcelean
Str. Hașdeu, nr. 51.
400371 Cluj-Napoca, România
Tel./fax: (+40)-264-597.401
E-mail: editura@editura.ubbcluj.ro
<http://www.editura.ubbcluj.ro>**

Tartalom

<i>Előszó</i> (Dr. Molnár János).....	7
<i>Dr. Molnár János</i> Bibliai tudósítások Józsué könyvének irodalomtörténeti és kortörténeti kérdéseire.....	9
<i>Lészi Lehel</i> A jelek és csodák az Apostolok Cselekedeteiben.....	19
<i>Veres Ernő</i> A feltételes mondatok problematikája a Zsidókhoz írt levél harmadik fejezetében.....	41
<i>Zirbo Ioan</i> Imagini ale bisericii în Sfânta Scriptură	53
<i>Imreh Jenő László</i> Szabadságra rendelve	69
<i>Kovács Erika</i> Az álom az ókori görögöknél	81
<i>Costache Adelin Lucian</i> John Wesley – Doctrina perfecțiunii în raport cu păcatul	93
<i>Barbulescu Catalin</i> Pledoarie în favoarea revelației generale.....	107
<i>Mikola Nyiri Emese</i> Csoporttevékenység és lelkigondozói beszélgetés irodalmi szövegek bevonásával. A giccs hatása a lelkigondozásban.....	123
<i>Higyed János</i> Az -idegen- fogalma az Ószövetségben.	141
<i>Bartha Éva</i> Érzelmi intelligencia és spiritualitás szerepe a szupervízióban.....	159
<i>Becsky Borbála</i> Pál Apostol a házasságról.....	185
<i>Albert Csilla</i> Gyermeknevelés a Példabeszédek könyvében.....	205

Előszó

Számomra öröm, hogy *A tudás ösvényén* című első doktoranduszkötet sok olvasó tetszését és érdeklődését váltotta ki, és számos pozitív visszajelzés érkezett a Doktori Iskolába. Hasonló a helyzet a második kötettel is, mely 2020 végén jelent meg, szintén az Kolozsvári Egyetemi Kiadónál.

Minden megjelenő kötet öröm a számunkra, de talán nagyobb öröm a kötetben látni a bontakozó szárnyakat. Öröm látni doktorandusz diákjaink előrehaladását, fejlődését és tudásuk, intellektuális érettségük beérési szakaszait.

Ezekben a tanulmányokban öröm szemlélni, látni, érezni és kitapogatni a doktoranduszok kutatási területének egyre szélesedő határait, látni a kutatási eredmények bővülését és azt a fejlődő készséget, hogy a doktorandusz a szerzett tudást, a kutatási eredményeket miként tudja rendezni, helyre tenni, összegezni és rendszerbe foglalni. Maholnap, Ady szavaival szólva nekem, domb alján és emléken ülő idős egyetemi tanárnak és témavezetőnek öröm látni a fiatalokat a dombon és az ott őket váró gondokon kívül azt is, hogy a magukkal dombra vitt tudásanyagot miként tudják elmondani, leírni, közölni. Öröm tehát nemcsak a tudásanyag gyarapodását látni, hanem a nyelvi készség fejlődését is, amint a tudást közölni, közkinccsé tenni és másoknak átadni kell és lehet.

Harmadik tudományos szesszióinkat a jelenleg is tartó pandémia miatt elektronikus térben tartottuk meg. Én hálás vagyok, hogy a diákok nemcsak a tanulmányi szerződésükben szereplő, kötelező éves vizsgára jelentkeztek és jelentkeznek, hanem egyúttal minden diák hozta magával a tudományos szesszió plusz termését. Így vált lehetővé a harmadik kötet elkészítése, szerkesztése és kiadása is.

Ebben a harmadik kötetben is a témavezető, a mentorok és a doktoranduszok tanulmányait közöljük függetlenül attól, hogy ki milyen felekezeti és nemzeti hovatartozású. Doktori iskolánk nem véletlenül viseli az Ecumene nevet. Tanárok és diákok sokfélék, sokszínűek vagyunk, és mégis egyek és egyformák. Ugyanaz a Királyunk, Urunk, és mi ugyanannak az Atyának vagyunk a gyermekei függetlenül attól, hogy milyen dűlőszögben viselünk kalapot, vagy épp sapkát. Mi testvérek vagyunk, s célunk az, hogy hitünk mellé tudományt ragaszszunk, miként azt az Írás is tanácsolja nekünk.

Az első doktoranduszkötet a KMEI támogatásával jelent meg. Második kötetünk a Doktori Iskola kutatási alapjának támogatásával. Ez a harmadik kötet Zírbo Ioan lelkipásztor, doktorandusz gyülekezetének támogatásával.

Köszönet érte, köszönet mindhárom kötet megjelenési támogatásáért.

Isten adjon további áldott előrehaladást a tudást ösvényen!

Molnár János

DR. MOLNÁR JÁNOS

Bibliai tudósítások Józsué könyvének irodalomtörténeti és kortörténeti kérdéseire

A Józsué név jelentése: Isten szabadítás, segítség, üdvösség, Isten megszabadít, segít, megment. A Septuaginta, a héber Kánon Kr. e. 3. században készült görög fordítása *Jézusznak*, azaz Jézusnak fordítja a héber tulajdonnevet.

Józsué, a Józsué könyvének főszereplője, a Talmud szerint a könyv írója Mózes halálától (5Móz 34) saját haláláig (Józs 24,29), az új kronológia szerint Kr. e. 1406-tól mondja el és írja le Izrael történelmét, közelebbről a honfoglalás eseményeit. Ez az időintervallum az egyiptomi kronológia összefüggésében a korai hikszosz kor, a XIII. dinasztia bukása és a nagy hikszoszok, a XVII. dinasztia felemelkedése közti idő.¹

Józsué személye, életrajzi adatok

1. A Tórában

Józsuéval először a pusztai vándorlás éveiben, a vándorlás eseményeiben találkozunk. Mózes, Áron, Nádáb, Abihu és a 70 vén együtt vannak, és indulnak az Isten hegye felé. Isten Mózeset felhívja a hegyre. Mózes csupán Józsué kíséretében indul el a csodálatos találkozásra. Józsué a Mózes szolgája (2Móz 24,13).

Mózes szolgájaként jelenik meg az aranyborjúval való bálványozás történetében is. Józsué szinte elsőnek hallja meg a tábori zsvajt, amit harci kiáltásként mond el Mózesnek (2Móz 32,1). Ezt követően a sátorban várja kitartó hűséggel a hegyről érkező Mózeset, aki a hegyen úgy beszélt Istennel a nép helyzetéről, mint ember az ő barátjával, színről színre (2Móz 33,11).

Mózes szolgájaként jelenik meg akkor is, amikor azt kéri Mózesről, hogy tiltsa meg Eldádnak és Médádnak a prófétalást. Mózes ekkor megszégyeníti Józsuét, s azt mondja neki, hogy bárcsak az Úrnak népe próféta volna, hogy Isten az ő lelkét adná beléjük (4Móz 11,28-29).

De Józsuéval nemcsak mint szolgával találkozunk, hanem mint felderítő kémekkel is. Párán pusztájából Mózes 12 kémeket küld Kánaán kifürkészésére, közülük az egyik Józsué (4Móz 13,16). Az Amálekkel folytatott csatában viszont már hadvezérként jelenik meg. Mózes rábízta Refidimben a hadsereg kiválasztását és a csata irányítását. Józsué győz a csatában, Amáleket leveri. A csatát és a győzelmet Mózes könyvbe jegyezte fel emlékeztetőül az utókor számára (2Móz 17,9–16).

A 4Móz 27,18–23-ban Józsué már Mózes utódaként jelenik meg, férfiúként, akiben lélek van, aki a gyülekezet fölött áll, hogy „kimenjen ő előttük, és aki bemenjen ő előttük, aki kivigye őket és aki bevigye őket, hogy ne legyen az

¹ D. ROHL: *Az elveszett testamentum*. Gold Book, 2002. 271.

Úr gyülekezete olyan, mint a juhok, amelyeknek nincs pásztoruk” (17. vers). Mózes kezét az utódként kiválasztott Józsué fejére teszi, Eleázár pap és a gyülekezet elé állítja, és parancsolatokat ad neki, hogy mit kell cselekednie mint népvezérnek. 5Móz 1,38-ban azt olvassuk, hogy Isten utasítja Mózeset, hogy bátorítsa Józsuét, mert ő viszi be a népet az ígéret földjére. Hasonlóképpen bátorítja őt Mózes 5Móz 3,28-ban is. Mózes halála után pedig a bölcsesség lelkével beteljesedve áll a nép előtt, s a nép hallgat rá, és mindenki úgy cselekszik, amint parancsolta az Úr Mózesnek (5Móz 34,9).

2. Más bibliai könyvben

A Tórán és Józsué könyvén kívül a Bírak és a Krónikák könyvében találunk Józsuéval kapcsolatos adatokat.

A Bír 2,6–10 elmondja, hogy Józsué elbocsátotta a népet, hogy mindenki menjen a maga örökségébe. Ezt követően Józsué meg is hal 110 éves korában, és eltemetik őt az ő örökségének határában, Timnát Héreszben, egy faluban az Efraim hegyén, a Gaas hegyétől északra. A település azonos a Józs 24,30-ban említett Timnát-Széra helységgel (a név jelentése: a nap, a maradék osztályrésze). A 7. versben a könyv írója megjegyzi: „és a nép az Urat szolgálta Józsuének egész életében, és a véneknek minden napjaiban, akik hosszú ideig éltek Józsué után, akik látták az Úrnak minden nagy dolgait, melyeket cselekedett Izraellel.” Ebben a tudósításban Józsué már nem Mózes, hanem az Úr szolgáljaként jelenik meg (8. vers).

A Krónikák könyvének írója az 1Krón 7-ben beszél Józsuéről, amikor Izsakhár, Benjámín, Nafthali, Manassé, Efraim és Áser nemzetségtáblázatát írja le. Józsué a Nun fiaként jelenik meg, aki Efraimnak leszarmazottja (1Krón 7,20–27).

3. Életrajzi adatok a Józsué könyvében

A könyv Józsué és Isten beszélgetésével kezdődik. Mózes halála után Isten háromszor is bátorítja Józsuét. Úgy látszik, fél a megbízatástól, az előtte álló feladatoktól, a vállára nehezedő felelősségtől. Isten ezért mondja neki háromszor is: légy bátor és erős, ne félj és ne rettegj (1,6.7.9.).

A beszélgetést követően Józsué már az 1,10-ben parancsokat oszt a nép előljáróinak, hogy készítsék fel a népet a Jordánon való átkelésre, s ezzel az ígéret földjének birtokba vételére. Józsué külön tárgyalásokat folytat Rúben és Gád nemzetségével, és Manassé nemzetségének felével, akik a Mózes hagyatéka szerint a Jordán keleti térségét kapták örökségül. Az itt letelepedők feladata, hogy fegyveres segítséget nyújtsanak a Jordánon átkelő törzsek számára (1,12).

A 2,1-ben két kémek küld a föld és főleg Jerikó kikémlésére, akik visszatérésük után mindent elmondanak Józsuénak (2,23-24).

A 3. és 4. részben a Jordánon való átkelést szervezi és vezeti. Sittimből indulnak el, s mikor megérkeznek a Jordánhoz, Józsué 3 napos pihenőt rendel a népnek. Az átkelés előtti nap pedig általános megtisztulást parancsol a népnek,

majd a frigyládát vivő papoknak oszt parancsokat, hogy miként álljanak meg a Jordán vizében. Ezt követően a népnek mondja el az átkelési stratégiát, s jelenti be bátorítóan a folyón való átkelés módját (3,9). A sikeres átkelés után 12 férfit rendel, hogy 12 követ vegyenek ki a Jordán medréből, és a 12 követ állítsák oszlopul a Jordán medrében, ahol álltak a ládát hordozó papok. A mederből kivett 12 követ pedig Gilgálban, az átkelés utáni első állomáshelyen állíttatta fel emlékoszlopul, hogyha majd a fiak megkérdik, hogy mire valók ezek a kövek, tudják elmondani, hogy szárazon jött át Izráel a Jordánon (4,20–22).

Az 5. részben Józsué kőkéseket készít, és körülméleti azokat, akik a pusztában születtek. A vándorlás, az út és a természeti körülmények miatt ezt a szer-tartást nem gyakorolták a vándorló izraeliták. A körülmétkedés után az egész nép elkészítette és elfogyasztotta a páskát. A páska második napján kovásztalan kenyeret és pörkölt gabonát ettek a föld terméséből. A rákövetkező nap szűnik meg a manna, a vándorlás idején fogyasztott kenyér.

A körülmétkelés és a páska után Józsué Jerikó közelébe megy. Az író nem említi, hogy lett volna kísérete. Egyedül ment tehát. Itt találkozik az Úr seregének fejedelmével. A találkozás lényege, hogy Józsuében tudatosodjon, hogy a föld, ahol áll, szent hely, az Isten tulajdona.

A 6. rész a Kánaánba vezető kulcsváros, Jerikó elfoglalását mondja el. Józsué a szervezője és a vezetője az egész hadműveletnek. Parancsokat osztogat a papoknak (6,6), a népnek (6,10), parancsot ad a népnek a kiáltásra. De arra is figyelmezteti őket, hogy a zsákmányból senki semmit nem tarthat meg magának. A zsákmány egészében Istennek szentelt, s abból senki semmit el nem tulajdoníthat. A falak leomlása és a város bevétele után pedig átkot mond Józsué arra a férfiúra, aki majd felkel, hogy újból felépítse a lerombolt várost (6,26).

A 7. részben Józsué kémeket küld, hogy a következő kulcsfontosságú várost, Ait kémleljék ki, majd egy háromezer fős sereget küld a város bevétele-re, de Ai védői megszalasztják őket, és 36 férfit meg is ölnek a seregből. A kudarcot követően kerül sor a vereség okának felderítésére. Józsué itt már a nyomozó és a vizsgálóbíró, végül pedig az ítélethirdető. Ákánt, aki eltulajdonított egy babiloni köntöst, egy arany vesszőt és 200 siklus ezüstöt az Úrnak szánt dolgok közül, családostól megkövezik az Akor völgyében.

A 8. rész azzal kezdődik, hogy Józsué ismét fél. Isten újból bátorítja, hogy ne féljen és ne rettegjen, hanem folytassa a honfoglalást, s támadja meg újból Ait. Végül Józsué 30 főt számláló sereggel indul el, és ügyes taktikával elfoglalja a várost. A várost felgyújtatja, s a teljes megsemmisítésig kopjáját kezében fogva, felemelt karral irányítja az eseményeket a város királyának felakasztásáig és temetéséig.

Ai elfoglalása után kerül sor az oltárépítésre. Józsué az Ébál hegyén épít oltárt Istennek. Itt értesülünk arról, hogy Józsué író ember is volt. Saját kezűleg vési köre Mózes törvényének mását. Az egész nép pedig részben a Garizim hegy felé, részben az Ébál hegye felé fordulva állt. Közben a Garizim hegyén felhangzik az áldás, az Ébál hegyén pedig az átok (lásd 5Móz 11,29). Az ige

olvasója Józsué. A szentíró megjegyzi: „nem volt egy ige sem azok közül, amelyeket Mózes parancsolt vala, amelyet fel ne olvasott volna Józsué” (8,35).

A 9. részben Józsué a gibeoniták hódolatát és szövetségkötési szándékát fogadja. Az érkező követekkel békességesen bánt és szövetséget is kötött velük, de amikor megtudta, hogy becsapták, átvették őket, s a gibeonita városok nem is olyan távoli fekvésűek, mint ahogy a követek mondták, hanem csak 3 napi járásra vannak az izraelita szállásterülettől, nem bántották őket, azaz nem ostromolták meg a városokat, és nem pusztították el. De Józsué megbüntette őket. Az Úr oltára számára favágókká és vízhordókká tette a gibeonitákat.

A 10. rész több csataleírást és harci tudósítást tartalmaz. Mindegyik csata főhőse Józsué. Ő győzi le a Gibeonra támadó 5 király szövetséges csapatát, majd kivégezti a Makkadába, a barlangba menekült királyokat, elfoglalja Makkadát, a várost, majd Libnát, Lákiszt, ahol a lakisziak segítségére jövő gézeri király seregét is leveri. Lákisz bevétele után Eglon, Hebron, Debir bevétele és a Gósen egész területének elfoglalása következik egészen Gibeonig. (Gósen térség Palesztina déli részén Gáza és Gibeon között. Nem azonos az egyiptomi szintén Gósen nevű térséggel, ahova József Jákobot és családját letelepítette.)

A 11. részben folytatódik a honfoglalás leírása. Józsué Mérom vizeinél leveri több szövetséges kánaánita király seregét, majd elfoglalja Hásort, a hegyek közül kiirtja az anákokat, s ezzel szinte egészében birtokba veszi az ígért földjét. „Elfoglalá azért Józsué az egész földet és adá azt Józsué örökségül Izraelnek, osztályrészeikhez képest, nemzetségeik szerint. A föld pedig megnyugovék a harctól” (23. vers).

A 12. rész felsorolja a Mózes és Józsué által legyőzött országok és királyok névjegyzékét. A jegyzék összesen 31 király, illetve királyság (városállam) nevét tartalmazza.

A 13. rész évtizedek eseményeit átugorva azzal kezdődik, hogy Józsué megvénhedett és igen megidősödött. Isten elmondja Józsuénak, hogy sok föld maradt még elfoglalatlanul, de azt is, hogyan ossza el az elfoglalt földet a 9 és fél törzs között. Erről a felosztásról, a törzsi határok pontos kijelöléséről olvassunk a 13–17., valamint a 19. részben, amit a menekülésre való városok jegyzéke (20. rész) és a papok és a lévíták városainak jegyzéke követ (21. rész).

Mindezt a topográfiai feltérképezést a 18. rész töri meg, ahol Józsuét Silóban látjuk, ahol a szent sátozt állították fel, s Józsué innen küld követeket, hogy bejárják az el nem foglalt térségeket, s hogy leírják a látottakat.² A követek hét könyvbe jegyezték fel mindazt, amit láttak, s így tértek vissza Silóba, ahol Józsué folytatja az ország felosztását, és bátorítja a törzseket, hogy menjenek, és foglalják el örökségüket.

² Josephus Flavius úgy tudja, hogy a küldöttségben néhány mérnök is volt, ők ellenőrizték a méréseket. Mind a felmérés, mind a föld elosztása pedig elsősorban érték szerint történt, és nem terjedelem szerint. Lásd: Josephus FLAVIUS: *A zsidók története*. Budapest, 1980. 114–115.

A föld felosztása végül azzal fejeződik be a 22. részben, hogy Józsué Silóból hazabocsátja Rúben és Gád nemzetségét, valamint Manassé fél nemzetségét. A hazatérők Józsué áldásával indulnak vissza a Jordán keleti térségére, ahol annak idején Mózes jelölte ki nekik szállásterületük határait. A Jordánon átkelő törzsek a Jordán mellett oltárt is építettek, ami viszont a Kánaánban letelepedett nemzetségek nemtetszését váltotta ki. Az oltárépítést úgy értelmezték, hogy ez pártütés, szakadás a Jordántól nyugatra letelepedett törzsektől. A Fineás pap által vezetett delegáció végül tisztázta, hogy ellenkező a helyzet. Az oltárépítés az együvé tartozás jele, és nem a szakadásé.

A 23. részben ismét a megöregedett Józsuéval találkozunk, aki összehívja a népet és nép vezetőit. Hogy hol és hova, azt nem említi a szöveg, de a 24,1 arról tudósít, hogy a helység Sikem. Feltételezhető tehát, hogy a 23. részben elmondott figyelmeztetések és a 24. részben elmondott intézkedések mind Sikemben hangzottak el, ahol Józsué az Úr szolgálatára, Isten iránti hűségre és engedelmességre, az idegen istenektől és bálványoktól való elfordulásra szólítja fel a népet. Ő maga háza népével együtt nyilvánosan is az Úr szolgálatára kötelezi el magát, a népnek viszont megadja a szabadságot, hogy válasszon istent, akit szolgáljon. A nép azonban egyértelműen az Úr mellett kötelezi el magát. Erről a szövetségekötésről olvassuk a 24,26-ban: „és beírta Józsué e dolgokat az Isten törvényének könyvébe, és vön egy nagy követ és oda helyezteté azt a cserfa alá, mely vala az Úrnak szent házában”.

A sikemi országgyűlést közvetlen követő eseményekről a könyv semmit sem ír le. Az író a 24, 29-30-ban röviden és tömören arról tudósít, hogy Józsué 110 éves korában halt meg, s eltemették Timnát-Szerában az Efraim hegyén, abban a városban, melyet ő kapott örökségül.

Arról viszont, hogy volt-e felesége, családja, semmit sem olvasunk a könyvben.

4. A könyv írója

A hagyomány Józsuét tekinti a könyv írójának. A liberális teológusok viszont Józsué könyvét is különböző forrásokra bontják, s az egyes források kései egybeszerkesztéséről, redakciójáról, vagy épp többszörös redakcióról beszélnek.³ A szerző személyének meghatározásánál viszont a könyvben található adatok a mérvadók minden esetben.

A könyv sehol sem említi név szerint a szerzőt. Azt se említi, hogy Józsué írta volna a könyvet, de azt sem, hogy nem Józsué a szerző. Viszont a könyv beszél arról, hogy Józsué író ember volt. A 8,32 azt jegyzi fel róla, hogy kövekre írta Mózes törvényének mását. A 24,26 elmondja, hogy a 24. fejezetben elhangzott búcsúbeszédet maga Józsué írta könyvbe. Mindebből arra következtethetünk, hogy Józsuénak lehetett olyan mappája, amibe ő az eseményeket, a beszédeket írásban is rögzítette. Erre utalnak azok a történetek, Istennel, Isten angyalával való találkozások és beszélgetések is, amiknek nem volt se fül-, se

³ Otto EISSFELDT: *Einrichtung is des Alte Testament*. Tübingen, 1964. 330–34.

szemtanúja. Ezeket is Józsué jegyezhetette le. Viszont G. L. Archer feltételezi, hogy ezeket más is lejegyezhetette, főleg ha arra gondolunk, hogy Józsué bizonyos elmesélte ezeket munkatársainak is.⁴ Ha ezt a gondolatot visszük tovább, s arra is figyelünk, hogy a könyv leírja Józsué halálát, temetését és néhány Józsué halála utáni eseményt, Józsué temetése után József csontjainak elhelyezését és Eleázár, Áron fiának halálát (lásd: 14,29–33), akkor arra kell következtetnünk, hogy a szerzőt abban az ismeretlen íróemberben kell keresnünk, aki Józsué halála után Józsué írói hagyatékának őre lett. Ő írta meg és szerkesztette meg a könyvet Józsué feljegyzései, jegyzetei alapján közvetlenül a Józsué halálát követő időkben.

Ezzel kapcsolatosan számos igazoló adatot találunk magában a könyvben:⁵

5,1.6 versekben a szerző többes szám első személyben beszél: átjöttünk a Jordánon... az Úr megesküdött az atyáknak, hogy nekünk adja a tejjel és mézzel folyó földet... a két helyen is előforduló többes szám első személy arra utal, hogy a szerző szemtanú, azaz részese az eseményeknek.

A szerző a kánaánita városokat régi nevükön szerepelteti. Kirjat Jearim régi neve Baalá (15,9), Debir régi neve Kirjat-Szammá (15,49), Hebron régi neve Kirjat Arba (15,13). Tehát az eseményekhez nagyon közeli időben kellett élnie, hogy még ismerte a helységnevek régi változatát.

13,4–6-ban és 19,28-ban a szerző Szidónt említi mint legjelentősebb és vezető szerepet játszó várost, s ez történelmileg igaz. Szidón csupán a Kr. e. 7. században veszítette el hegemoniáját. Ettől kezdve Tirusz veszi át a vezető szerepet, s a korabeli okiratokban mindenhol Tirusz szerepel mint Fönícia, s nem Szidón. Ez a két adat is arra utal, hogy a szerző a Kr. e. 7. század előtti korban élt.

A 9,27-ben megjegyzi a szerző, hogy a gibeoniták még ma is favágók és vízfordók. Ez a tudósítás pedig a Saul előtti korra utal (Kr. e. 11. század második fele), amikor még a gibeoniták népes populációval voltak jelen a kánaánita térségben. Saul ugyanis uralkodása idejének egy adott pontján kivégezteti a gibeoniták nagy részét (2Sám 21,1–9), s ezzel a gibeoniták szinte eltűnnek a történelem színpadáról

A 18,16.28-ban a szerző külön megemlíti, hogy Jeruzsálemben a jebuzeusok laknak. Jeruzsálemből tudjuk, hogy jebuzeusok által lakott város volt egészen Dávid trónralépéséig (Kr. e. 1010–970). Sem a honfoglalóknak, sem a letelepedett Izraelitáknak nem sikerült bevenniük a várost. Dávid az, aki végül elfoglalja, s itt rendez be az új fővárost. A szerző tehát jóval ez előtt a kor előtt élhetett.

A 6,25-ben a szerző arról tudósít, hogy Józsué letelepíti Ráhábot és atyjának házanépét Izrael fiai között, s ők ott élnek mind e mai napig, azaz a szerző koráig, pontosabban az események írásba foglalásának koráig.

⁴ Gleason L. ARCHER: *Az ószövetségi bevezetés vizsgálata*. Budapest, 2001. 312.

⁵ G. L. ARCHER: *Az ószövetségi bevezetés* és John F. WALVOORD, Roy B. ZUCK: *A Biblia ismerete*. Budapest, Kommentársorozat II. 15–16.

Ezeknek a tudósításoknak figyelembevételével nem tévedünk tehát, ha a könyv szerzőjét abban az ismeretlen személyben keressük, aki átvette Józsué írói hagyatékát, s valamikor Józsué halála után, a Kr. e. 14. században a könyv mai irodalmi formájába rendezte az átvett írói hagyatékot. Ezt igazolja az is, hogy a szerző nem említi a filiszteusokat. A filiszteusok csupán a 13. században jelennek meg a térségben, s ezt követően válnak politikai tényezővé a már letelepedett és a még szállásterületeiket kereső izraeliták számára.

5. Józsué kora

Józsué korának és a honfoglalás eseményeinek datálása sokáig a régi kronológiát képviselő történészek és régészek vitatémáját képezte, s ma sincs ez másként, amennyiben tudósok kitartóan ragaszkodnak ahhoz, hogy az eseményeket a Kr. e. 13. század közepére kell datálni, közelebről II. Ramszesz uralkodásának idejére.

A problémát az jelentette és jelenti, hogy a 13. századi rétegtani vizsgálatok sehol sem igazolják, hogy azok a városok, amelyeket a honfoglaló izraeliták foglaltak el és pusztítottak el, valóban a 13. században pusztultak el. Ellenkezőleg. A 13. századi rétegtani vizsgálatok arról beszélnek, hogy az említett városok a 13. század közepe táján vagy gyéren lakott települések voltak, vagy zömében már jóval a honfoglalás előtti évszázadokban elpusztultak. Tehát semmi esetre sem a Kr. e. 13. században a kánaánita térségben megjelenő izraeliták rombolták le az említett városok falait és védőrendszerait. Mindez a Kr. e. 16–15. században ment végbe, s a hódítók nem az izraeliták, hanem az egyiptomiak voltak, akiknek az volt a céljuk, hogy Kánaánt egyiptomi tartománnyá tegyék, s ezzel egy időben megakadályozzák a kánaániták Egyiptomba való betöréseit.⁶ Ebből az általánosan elfogadott véleményből született meg teológus berkekben is az a vélemény, hogy tulajdonképpen a honfoglalás, amit a könyv leír, nem is történt meg, s ha egyáltalán történt is valami, az egészen másképp történt, mint ahogy a Biblia leírja. Wellhausen például azon a véleményen volt, hogy Jerikó elfoglalását a Júda törzs tagjai találták ki, hogy kedvezőbb színekben és megítélésben jelenhessenek meg a törzsi közösségben. Albrecht Alt és Martin Noth pedig azt a nézetet képviselte, hogy az egész honfoglalás egy békés bevonulás volt Kánaánba, az újonnan érkezett izraeliták harcok nélkül foglalták el az elnéptelenedett helységeket és térségeket. George Mendelhalt pedig úgy vélte, hogy mindaz, ami ott és akkor történt, tulajdonképpen nem volt más, mint néhány paraszt lázadása a helyi birtokosok ellen.⁷ Ebben a megközelítésben a könyvben elbeszélte történetek tulajdonképpen irodalmi fikciók, későbbi korok mondái és legendái, melyekben Júda törzse, vagy talán az egész népi közösség heroizált múltat teremtő fantáziáját és merészségét kell és lehet értékelni minden történelmi hitelesség nélkül. Viszont ez távolról sincs így. Az új kronológia figyelembevételével régészek, történészek és teológusok egészen másként véle-

⁶ Jan WILSON: *A Biblia történelem*. Gold Book, 2002. 66.

⁷ Uo.

kednek a 21. században a Bibliában elbeszélte eseményekről és történelmi tudósításokról. Az új kronológia szerint ugyanis a kivonulás nem a Kr. e. 13. század közepén történt, hanem a Kr. e. 15. század végén, pontosabban Salamon uralkodásának negyedik esztendeje előtt 480 évvel, amiként azt 1Kir 6,1 írója feljegyezi, azaz Kr. e. 1446-ban. Ha ebből kivonjuk a pusztai vándorlás 40 évét, akkor a honfoglalás eseményeinek kezdő éve Kr. e. 1406, a középső bronzkor utolsó szakasza (KöB IIB Kr. e. kb 1440–1353),⁸ az a kor, amikor a régészek szerint is hódítás következtében pusztult el Jerikó, Debir, Lákis, Hebron, Gibeon, Bétel, Arad, Hácór stb., azok a városok, amelyeknek az elfoglalásáról és pusztításáról Józsué könyve is tudósít.

A középső bronzkor utolsó szakaszára utal tehát első sorban a már jelzett bibliai időpont, de erre a korra utalnak az izraeliták által elpusztított városok régészeti emlékei is. De vizsgáljuk meg közelebbről a Jordán völgyében lévő Tell al-Sultan nevű halom, azaz a hajdani Jerikó területén végzett ásatási leleteket. Először Ernst Sellin és Carl Watzinger végzett itt ásatási munkálatokat 1907–1911 között. Munkájuk eredménye egy kiterjedt falrendszer feltárása volt. Az 1930-as években John Garstang angol régész folytatta a munkálatokat, s a Jerikó IV. réteghez tartozó övezetben feltárt falakról megállapította, hogy késő bronzkori falakról van szó, amelyek Kr. e. 1400 táján pusztultak el. A falak egy része Garstang megállapítása szerint leomlott, amit óriási pusztítás követett. Véleménye szerint a városhódítók áldozata lett, és a hódítók nem lehettek mások, csak az izraeliták.⁹

1952-vel kezdődően Kathleen Kenyon folytatta a jerikói ásatásokat. Feltárási munkájának eredménye, hogy elkészíti a település életének kronológiai és rétegtani térképét,¹⁰ és részletesen leírja Jerikó középső bronzkori rétegeiben talált leleteket. Kutatásának végeredménye azonban az, hogy Jerikó elpusztult ugyan a középső bronzkor utolsó szakaszában, de lakatlan volt a vaskor elején, amikor az izraeliták megérkeztek a kánaánita térségbe. Tehát Józsué semmiképpen sem pusztíthatta el a középső bronzkori várost.

Kenyon kutatási eredményeit azonban Bryant T. Wood amerikai bibliakutató és a jelenlegi izraeli régészek átértékelték, s az egyes rétegtani leleteket az új kronológia segítségével vizsgálták meg és tanulmányozták.

Kenyon ásatásai során feltárta a város falait, viszont helyenként csak a falak fundamentumára bukkant. Kissé távolabb azonban vörösesbarna földlerakódást talált, amiről megállapította, hogy a falak leomlottak, a földlerakódás az összedőlt falak maradványa. Azt is megállapította, hogy a középső bronzkori város területén a házakat és a középületeket szörnyű tűzvész pusztította el. Több helyen is egy méter mély hamut és elszenesedett törmelékréteget találtak az ásatás végzői. A Biblia azt írja Jerikó pusztulásáról, hogy a falai összedőltek, s a hódítók mindenestől felégették a várost. Csak az ezüstöt, az aranyat meg a réz- és vastárgyakat szedték össze, és tették az Úrnak szentelt dolgok közé.

⁸ D. ROHL: *Az elveszett Testamentum*, 259.

⁹ J. WILSON: *A Biblia történelem*, 68.

¹⁰ David ROHL: *Fáraók és királyok*, Gold Book, 1995. 291.

Az ásatások során már Garstang a házak kamráiban rengeteg agyagból készült tárolóedényt tárt fel, tele elszenesedett gabonaszemekkel. Ez is egyértelműen a Józsué vezette hódításra utal. A könyv tudósítása szerint a hódításra aratás után került sort, amikor a gabonát már betakarították. Ez viszont azt a feltételezést is megdönti, miszerint Jerikót az egyiptomiak pusztították el. Az egyiptomi gyakorlat az volt, hogy idegen városokat mindig aratás előtt támadtak meg, így a gabonát az egyiptomiak aratták le, s a várost kiéheztetéssel kapitulálásra bírták.

David Rohl egy másik régészeti leletre is felhívja a kutatók figyelmét. Ez a sikemi erődtemplom leletanyaga.¹¹ 1926 és 1927 között Sellin végzett itt ásatásokat, és egy templomerőd maradványait tárta fel, melynek falai 5 méter vastagok. A mennyezetet eredetileg 6 hatalmas oszlop tartotta, a bejárati portikusnál pedig tornyok magasodtak. A kutatók véleménye az, hogy ez az erődtemplom azonos a Bír 9,6 és 20-ban említett sikemi fellegvárral. 1956-ban az amerikai George Wright folytatta az ásatásokat, és az erődtemplom alatti rétegekben egy kisebb udvari templom romjait tárta fel, amely azonos a mórei tölgyes helyével, ahol Jákob oltárt épített Istennek (1Móz 33,18–20) Ábrahám sírja mellé. Erre a helyre épült a középső bronzkor IIA szakaszában a már említett erődtemplom. Ez előtt az erődtemplom előtt tárta fel Sellin azt az 1,5 m széles és 2 m magas kőtömböt, melyet a középső bronzkor IIB szakaszában Józsué állított a sikemi szövetségkötés alkalmából. Erről így ír a Biblia: „Szerze azért Józsué szövetséget a néppel e napon, és ada elibe rendelést és végzést Sikemben. És beírá Józsué ezeket a dolgokat Isten szövetségének könyvébe, és vón egy nagy követ, és oda helyezteté azt a cserfa alá, amely vala az Úrnak szent házában” (más fordítás szerint: amely az Úr szent helyén volt; Józs 24,25-26).

A bibliai tudósítások elemzése, a régészeti leletek felülvizsgálása és az új kronológia szerinti datálás tehát egyértelműen igazolja, hogy Jerikó és a Bibliában felsorolt többi város a középső bronzkor utolsó szakaszában pusztult el (Kr. e. 1440–1353), amikor az új kronológia szerint Józsué és az izraeliták megérkeztek a kánaáni térségbe, átkeltek a Jordánon, hogy birtokba vegyék az ígért földjét.

Kérdés azonban, hogy hogyan omlottak le Jerikó falai akkor, amikor az izraeliták sem faltörökkel, sem ehhez hasonló harci technikával nem rendelkeztek. Viszont ha megnézzük Jerikó földrajzi fekvését, a város abban a földrengésveszélyes térségben fekszik, ahol gyakori a földrengés. Utoljára 1927-ben 500 ember lett földrengés áldozata, több száz ház összedőlt, s a földrengés négy súlyos sziklaomlást is előidézett a Jerikótól Jeruzsálembe vezető úton.¹²

Ez az a törésvonal, amely a Holt-tenger irányában folytatódik egészen Dél-Afrikáig. Ezen a törésvonalon a Kr. e. 19. században a földrengés okozta Sodoma és Gomora pusztulását, és a Holt-tenger mai térségének és arculatának a kialakulását.¹³

¹¹ Uo., 310–315.

¹² J. WILSON: *A Biblia történelem*, 70.

¹³ Werner KELLER: *Und die Bibel hat doch recht*. Düsseldorf, 1955. 87. és J. WILSON: *A Biblia történelem*, 31.

A kutatók szerint földrengés idején a Jordán útja is elzáródhat Adamnál, a rezgés következtében lehulló törmelék egyszerűen elzárhatja hosszabb időre is a Jordán vizét, ami lehetővé teszi a száraz lábbal való átkelést.

Földrengés tehát? Igen, lehetséges. Mikor a falak körül menetelő papok megfűjták a trombitákat, és a nép elkezdett kiáltani, a fizikai mérések alapján a hanghullámok is előidézheték a falak összeomlását, de a váratlan földrengés is közrejátszhatott a pusztulásban. Nem kell csodálkoznunk, hogy az események egybeesésében a szentíró Isten kezének művét látta és érezte.

Összegzés – néhány következtetés

Nemcsak Józsué könyve esetében, hanem minden ószövetségi könyv esetében fontosnak tartjuk a könyvben lévő belső bizonyítékok feltárását, elemzését és kontextusba helyezését. Tudjuk, hogy ebből a szempontból nem egységes az ószövetségi tudósok társadalma. Egyesek kifogásolják és elvetik a belső bizonyítékokat, mások elfogadják.

A belső bizonyítékok elfogadása szerintünk a hitvallásilag helyes írás-szemléletből fakad. Ha Pállal együtt valljuk, hogy az Írás Istentől ihletett, és mégis a redaktorok iskolájába küldjük a Szentírást, azaz kétségbe vonjuk az egyes könyvekben közölt történelmi adatok, információk, vagy akár narratívák hitélet, pontosságát és korhűségét, akkor egészében csorbul biblikus teológiai gondolkodásunk és egész világképünk.

Tudjuk, hogy minden könyv esetében az olvasó szembetalálja magát olyan információkkal, melyekkel szemben racionálisan kételyek merülnek fel. Józsué könyvében ilyen például a Jordán kettéválása, Jerikó falainak leomlása és még lehetne folytatni. Azért, mert a rációnk ezeket a történeteket a csodák, azaz a mesék világába utalja, nem kell őket meseként értelmezni. A pontos szövegtani és szemantikai vizsgálat, a kutatásban résztvevő archeológia és főleg a reáltudományok alapos és szakértelmű kutatás során sok kételyt eloszlatnak, és sok jelenségre racionálisan is elfogadható magyarázatot adnak.

A bibliai tudósok által feltárt belső bizonyítékok tehát egyértelműen a közölt történetek hitelességét, korhűségét igazolják és bizonyítják, minket pedig hozzásegítenek az Írás jobb megértéséhez, az akkor és ott üzenetének feltáráshoz és a szöveg jelentésén túl a jelentőség megfogalmazásához.

Bibliográfia

- ARCHER, Gleason L.: *Az ószövetségi bevezetés vizsgálata*. Budapest, 2001.
EISSFELDT, Otto: *Einrichtung is des Alte Testament*. Tübingen, 1964.
FLAVIUS, Josephus: *A zsidók története*. Budapest, 1980.
KELLER, Werner: *Und die Bibel hat doch recht*. Düsseldorf, 1955.
ROHL, David: *Fáraók és királyok*, Gold Book, 1995.
ROHL, David: *Az elveszett testamentum*. Gold Book, 2002.
WALVOORD, John F., ZUCK, Roy B.: *A Biblia ismerete*. Budapest, Kommentársorozat II.
WILSON, Jan: *A Biblia történelem*. Gold Book, 2002.

LÉSZAI LEHEL

A jelek és csodák az Apostolok Cselekedeteiben

Bevezetés

A könyv szerzője Lukács, aki orvos volt. Róla nem tudunk sokat, de bizonyos, hogy pogány származású értelmiségi volt. A páli levelek csak háromszor említik. A Kol 4,14 szerint a „szeretett orvos”, Lukács az apostollal van. Filemon 24 szintén úgy emlékezik meg róla, mint aki az apostolnál tartózkodik, és munkatársa. 2Tim 4,11 pedig arról tudósít, hogy Lukács a római fogságot is megosztotta az apostollal.

A könyv keletkezésével kapcsolatosan felmerül a *mikor* és a *hol* kérdése. Kiindulópont az ApCsel 28,30–31: „Marada pedig Pál két egész esztendeig az ő tulajdon bérelt szállásán, és mindazokat befogadja vala, kik ő hozzá menének. Prédikálván...” Nyilvánvaló, hogy a könyv csak a két esztendei fogság letelte után íródhatott. Nehéz eldönteni, hogy mennyi idő telhetett el utána, vagyis mikor kezdhetett hozzá a szerző könyve megírásához, de a kutatók többsége úgy véli, hogy eltelt pár esztendő. Így a szerzetési időt 80 körülre teszik, Vespasianus uralkodásának idejére (Kr. u. 69–79), helyeül pedig Rómát jelölik meg. Ezt vallotta egyébként már Hieronymus is.

Századokon keresztül az Apostolok Cselekedeteit az egyház megalapításának első története gyanánt tekintették. Az általános feltevés az volt, hogy annak írója az elbeszélte események szemtanúja és Istentől ihletett férfi volt. **Hieronymus** azt mondja ezzel kapcsolatosan, hogy „Evangelium sicut audierat Lucas scripsit, acta autem apostolorum sicut composuit”. **Tübingai Baur** ezzel szemben az apostoli kor tanulmányozása nyomán azt a feltevést hangoztatja, hogy az Apostolok Cselekedetei nem annyira történelmi, mint apologetikai célból született, és feladata az első egyházban kifejtett kétféle pártnézet, a Péter zsidó és Pál szabadelvű nézeteit kibékíteni. Ennek érdekében Péter életéből olyan vonásokat domborít ki, amelyek Pál eljárásával egybecsengenek, és Pál életében olyan cselekedeteket örökít meg hangsúlyosabban, amelyekből kitűnik, hogy ugyanazt az utat járta, mint Péter. Ezt a nézetet osztja **Ballagi Mór** is. A címirat megtévesztő lehet, mert nem tartalmazza az összes apostolok összes cselekedeteit. Elsősorban Péter és Pál áll előtérben. **Martin Dibelius** heidelbergi professzor azt mondja, hogy Lukács elsősorban nem történetíró, hanem *igehirdető, evangélizátor*. Célja az, hogy *hitet ébresszen*, mint ahogy az evangéliumok is lényegükben véve igehirdetések. A könyv nem csak azt akarja megírni, amit az apostolok tettek, hanem elsősorban azt, hogy mit cselekedett általuk az élő és mennybement Úr Jézus Krisztus. Majdnem teljesen tagadja a könyv történetiségét. Rajta talán csak **Ernst Haenchen** tesz túl az ilyen irányú véleményével. Lukács kétkötetes műve, az evangélium és az ApCsel szorosan összetartozik. Az első azt mondja el, mit cselekedett Jézus, amíg itt járt a földön, a másik pedig azt szemlélteti, hogyan végzi munkáját mint megdicsőült, Isten jobbán ülő

κῶριος. Nem hiába nevezik a Szentlélek evangéliumának az Apostolok Cselekedeteiről írt könyvet.

A felmagasztalt Úr azonban egyúttal Isten szenvedő szolgálja is, az *ebed-Jahve*. Cullmann rámutat, hogy az Apostolok Cselekedeteiben találjuk első nyomait annak, hogy az első század keresztyén teológiája Jézus Krisztusban látta a deuteró-ézsaiási ebed-Jahvét (παῖς = ebed-Jahve, LXX ApCsel 3,13.26; 4,25.30). Herman Ridderbos rámutat, hogy Ernst Haenchen téved, amikor elfogadva J. Gewiess fejtegetését¹ azt vallja, hogy a 3. és 4. fejezetben a παῖς ὑἱος-ként értendő (szerinte itt a *Szolga* megnevezést nem szabad összetéveszteni a *Fiú* szóval).

Kálvin azt vallotta az Apostolok Cselekedeteiről, hogy „ha Lukácsnak ez az írott emléke nem maradt volna fenn... nem tudnánk, hogy az evangélium tudománya az apostolok szolgálata révén terjedt el s jutott hozzánk különböző kezeken át. Nem tudnánk, hogy ők a Szentlélektől nyert ihletettség következtében csak a tiszta igazságot prédikálták, amire a mi hitünk biztosan támaszkodhatik.” **Wilhelm Löhe** szerint ebben a könyvben állandó pünkösöd van: „Az nagyon is érthető számomra, hogy az apostolok beszédei, megpróbáltatásai... sokakat megindítanak. Az ellenben semmiképpen nem volna érthető előttem, ha az ApCsel olvasása bárkit is hidegen és érintetlenül hagyna... Nézem, látom ... és csodálattal adózom az Egyház tavaszának.”

Ph. M. Hahn:

Nagyon csodálatos, hogyan jutott el az Isten országáról szóló örömhír abból a kis zárt szobából, amelyben a tanítványok Jézus halála után félelemmel és bizonytalansággal telten tartózkodtak, általuk csakhamar teljes bizonyossággal a templomba, a zsinagógákba, magánházakba, az utcákra, piacokra, mezőre, vendégfogadóba, börtönökbe, udvarokba, utazók kocsjába, hajókba, városokba és szigetekre, zsidókhoz és pogányokhoz, helytartókhoz és királyokhoz, katonákhoz, kincstárnokokhoz, foglyokhoz, rabszolgákhoz, asszonyokhoz, gyermekekhez, hajósokhoz, athéni nagy tanácsterembe, Rómába és végül további eszközök révén, akiket az ő lelkük gyűjtött fel, hozzánk is.

Lüthi: „Az egész Cselekedetek húsvéti bizonyágtétel.” **Aebi:** „A könyv hirtelen szakad félbe, nincs készen. Ennek a szent krónikának nincs vége, mert Isten nap nap után jegyzi fel Fiának cselekedeteit, amelyeket szolgálai által visz véghez.” **Brinke:** „Hadd legyen mindnyájunk tevékenysége úgyszólván további fejezete ennek a könyvnek.”

A mű alaphangját az 1,8 adja meg: „lesztek nékem tanúim úgy Jeruzsálemben, mint az egész Júdeában és Samáriában és a földnek mind végső határáig.” Miközben az evangélium egyre nagyobb teret hódít, ledőlnek faji és nemzetiségi korlátok, előbb a samáriaiak, majd egymásután a pogányok is befogadják az ígét. A zsidó misszió után megkezdődhet a pogányok közti térítő munka. Jézus Krisztus áldozatának egyetemes érvényessége, az üdvösség univerzalizmusa, a

¹ J. GEWIESS: *Die Urapostolische Heilsvorkündigung nach die Apostelgeschichte*. Breslauer Studien zur historischen Theologie N. F. V, Breslau, 1939. 46.

Szentlélek korlátokat nem ismerő ereje – ezek a könyv jellegzetes alapfogalmai. Lukács műve a páli szellemet sugározza. Luther ezt a bibliai könyvet a páli levelekhez írt glosszájának nevezi.

Főszereplők szerint két részre lehet osztani a könyvet (1–12. fejezetekben Péter, 13–28. részekben pedig Pál a kimagasló személyiség), missziós terület szempontjából három rész különböztethető meg:

- a. lesztek nékem tanúim *Jeruzsálemben* 1,1–8,4
- b. *Júdeában és Samáriában* 8,5–12,25
- c. és a *földnek végső határáig* 13,1–28,31.

Lukács második kötetének megírását azzal a beszámolóval kezdi, hogy feljegyzi azt, amit Jézus tovább cselekedett és tanított (1,1) apostolain keresztül, felemeltetése után. Ezután bevezetésül arról beszél alapfogalata érdekében, hogy miként tisztázza Jézus a tanítványok küldetésének igazi tartalmát, szemben az ő ígéretértelmezésükkel (ApCsel 1,1–14). A pünkösdi események elbeszélésében és Péter első igehirdetésében a tanítványok szinte tudtukon kívül elindulnak Krisztus útmegjelölésének irányába (Jeruzsálem – Júdea – Samária – a föld végső határai). Így születik meg az újszövetségi $\epsilon\kappa\kappa\lambda\eta\sigma\iota\alpha$. Az engedelmes gyülekezetben először cselekedett Krisztus, s azután az így kapott jelnek mintegy a magyarázata volt az igehirdetés (3. rész). Fontos mozzanat olvasható 6,2-ben, ahol az apostolok kimondják, hogy nem helyes Isten igéjét elhagyniuk, és az asztalok körül szolgálniuk, ezért választanak hét „diakónust”.

1. A jel és a csoda fogalma

1.1. A jel

Az Apostolok Cselekedeteiről írt könyvben az 1,3-ban olvasunk először a jelről, amelynek szerepe az, hogy általa a tanítványok megbizonyosodjanak Jézus feltámadásáról, arról a tényről, hogy „ő él”. Az itt előforduló görög semleges nemű főnév a $\tau\omicron\ \tau\epsilon\kappa\mu\eta\rho\iota\omicron\upsilon\upsilon$ (talán hapax legomena – Haenchen szerint igen), ami jelet, ismertetőjelet, bizonyítékot, bizonytságot, sőt az Újszövetség szóhasználatára szerint meggyőző bizonytságot jelent. Ennél sokkal gyakoribb a $\tau\omicron\ \sigma\eta\mu\epsilon\iota\omicron\upsilon\upsilon$ főnév, amely a jel terminus technicus, de utalást, ismertetőjelet, intő jelet, jelzést, jegyet is jelent. Általában az önmagán túlulató történés, esemény vagy cselekmény jelölésére szolgáló kifejezés. Az Újszövetségben 77-szer fordul elő a $\sigma\eta\mu\epsilon\iota\omicron\upsilon\upsilon$ főnév, leggyakrabban, 48-szor az evangéliumokban, és 13-szor a vizsgált Apostolok Cselekedeteiben, ezenkívül 8-szor a Pál leveleiben, 1-szer a Zsidókhoz írt levélben és 7-szer a Jelenések könyvében lelhető fel. Az ApCsel könyvében többször találkozhatunk annak bizonytságával, hogy az igehirdetést megelőzték, kísérték, vagy éppen követték az apostolok csodatételei. A jelek által Krisztus megerősítette bizonytságtevői üzenetét (ApCsel 14,3), vagy úgy is fogalmazhatnánk, hogy az evangélium első hirdetőinek szavát jelekkel is megpecsételte (Mk 16,20). Akárcsak a hatalommal bíró igében (ApCsel 6,10), a jelekben is megnyilvánult az az erő, amely a tanítványoknak megígértetett a Szentlélek eljövetele által (ApCsel 1,8). A jelhez nem feltétlenül kapcsolódik a

csoda fogalma, de nem kevésszer találkozunk a kettő egymás mellett való említésével (σημεῖα καὶ τέρατα).

1.2. A csoda

A jeleket időnként a csodákkal együtt említik a szentírók, de a csodák minden alkalommal többszámban és a jelekkel együtt fordulnak elő az Újszövetségben. Ezek követték, megerősítették az apostolok ajkán elhangzott igehirdetést. A τῶ τέρατος főnév jelent csodát, rendkívüli jelenséget, és többszámban fordul elő a σημεῖα pluraliszával kapcsolva, amikor is hendiadyoinként csodajeleket, rendkívüli vagy megfoghatatlan jeleket fed, olyan nem hétköznapi és ésszel föl nem fogható jelenségeket, amelyek azonban nem öncélúak, hanem utalnak valamire, többnyire Isten hatalmára, országára (ApCsel 2,19.22.43; 4,30; 5,12; 6,8; 7,36; 14,3; 15,12). A τῶ τέρατος 16-szor fordul elő az Újszövetségben, és ezek közül 9-szer az Apostolok Cselekedeteiről írt könyvben. Az Újtestamentum bizonyágtétele szerint húsvét után az apostolok is és Jézus más tanítványai is cselekedtek csodákat. Folytatódott az, amit a Jézus által Galileába küldött tanítványok „az ő nevében” tettek (Mk 6,7–13). Mivel a csodákat a Jézus nevében hajtották végre, azok mindenekelőtt a feltámadt Krisztus erejét tanúsították, de ugyanakkor a tanítványok által hirdetett üzenet valóságát is bizonyították. Pál apostol hangsúlyozta, hogy azokat a jeleket és csodákat, amelyek igehirdetését kísérték, Krisztus mutatta, illetve művelte általa, és azt is kiemelte, hogy minden a Lélek erejével történt. A valódi csoda az igehirdetés és a szeretet szolgálatában áll, nem annak dicsőségét szolgálja, aki végrehajtja, és nem is arra való, hogy látványossággul szolgáljon.

2. A jel és a csoda mint hitelesítő esemény

A jel és a csoda fogalmának tisztázása után megvizsgáljuk a jel és a csoda szerepét, mint amelyek hitelesítő eseményként szolgáltak az apostolok szolgálatára nézve. A jelek és a csodák hiteles bizonyosságai voltak az őket megszólító Isten kilétét illetően, ugyanakkor hitelesítették az Úrtól való küldetésüket, egy szóval legitimizálták tevékenységüket, és azt bizonyították, hogy a megfeszített és feltámadt Jézus Krisztus általuk tovább munkálkodik a földön, Isten országa még közelebb került az emberekhez, és Isten Jézusban felajánlott kegyelme mindenkinek szól.

2.1. Jézus él (ApCsel 1,3)

A megjelölt lókus nem a címben megfogalmazott, tanítványok által véghezvitt jelekről és csodákról tesz bizonyosságot, hanem még hátrább megy a történet fonalát követve, és egyenesen Jézusról beszél. A bevezetőben is utaltunk már a jelek és csodák szerepére, arra, hogy azok nem önmagukban és önmagukra nézve léteznek, nem légtüres térben mennek végbe, hanem jól meghatározott céljuk van. Az apostolok által véghezvitt jelek és csodák ilyen vagy olyan áttétellel Istenre utalnak, arra, amit ő szeretne és elvárna az emberektől. Isten nélkül beszélni a jelekről és csodákról, amelyek tőle jönnek és rá utalnak, teljes hiába-

valóság, értelmetlenség, és csupán rajongáshoz, tévhithez vezethet. Az ApCsel 1,3 is világosan kifejezi, hogy az Erasmus által jeleknek nevezett és Kálvin által bizonyosságoknak fordított valóság Jézusra utal.² Krisztus feltámadt, és megjelenése ennek volt bizonyága. Lukács kihangsúlyozza a Jézus megjelenéseit. A feltámadott Úr tehát negyven napon keresztül több meggyőző bizonyítékkal (a τεκμηριον³ főnév a meggyőző, kétségbevonhatatlan bizonyítékot jelenti) szolgált tanítványainak arra nézve, hogy ő él. Ezalatt ő megjelent a tanítványoknak (láthatóvá vált), beszélt nekik az Isten országáról (tehát látták és hallották őt), és egy alkalommal velük étkezett, ami arra utalt, hogy nem kísértet, hanem tapintható valóság (10,41). Jézus ezek szerint felfogható volt a tanítványok érzékszervei számára: a szemük, a fülük és a kezük által megbizonyosodtak Uruk eleven-sége felől.⁴ Az általa véghezvitt jelek tehát bizonyították, megerősítették a valóságot, hozzásegítették az embereket az igazság elfogadásához. A jel itt követi a történeteket, aláhúzza azok fontosságát és valódiságát. A jelek és a csodák mindig utalnak valamire, ami már előbb megtörtént, de ami feledésbe merült, vagy pedig ami olyan helyre került, ami nem méltó fontosságához. Minden ezután bekövetkező jel és csoda valamilyen módon (akár negatív is) Jézusra utal, arra, hogy ő feltámadt, ő él és jogot formál az ember életére.

2.2. Jézus bizonyágot nyert Istentől (ApCsel 2,22)

A következő ige teljesen egybecseng az előző üzenetével. Még félreérthetlenebbül elénk tárja azt a kétségbevonhatatlan tényt, hogy Isten az erők, csodatételek és jelek által bizonyágot tett Fia mellett, tehát megerősítette a küldetését, és hitelt adott szavainak és cselekedeteinek. A természetfeletti cselekedeteket itt három névvel illeti Lukács: erők (*dynameis*, amelyek Isten erejét hivatottak bizonyítani), csodatételek (csodák, *terata*, amelyeknek hatása csodálatot vált ki) és jelek (*semeia*, ezek célja megtestesíteni vagy kifejezni a spirituális igazságot). A jelek tehát Istentől jöttek, Jézus által váltak láthatókká, és mindezek Istenre utaltak. A zsidó szemlélet szerint Isten a csoda tulajdonképpeni alanya. A 22. vers az első pünkösöd alkalmával hangzik el Péter igehirdetésében. Jézus tehát a jelek és csodák által bizonyágot nyert Istentől. 1Jn 5,7–8-ban ez áll megírva: „Mert hárman vannak, akik bizonyágot tesznek a mennyben, az Atya, az Ige és a Szentlélek: és ez a három egy. És hárman vannak, akik bizonyágot tesznek a földön, a Lélek, a víz és a vér: és ez a három is egy.” A bizonyásra, a megerősítésre nem annyira Jézusnak volt szüksége, mint az embereknek. A bizonyágot Haenchen egyenesen hitelesítésnek, legitimizá-

² KÁLVIN János: *Magyarázat az Apostolok Cselekedeteihez*. I. kötet, Szabó András fordítása, Székelyudvarhely, 1940. 10.

³ Walter BAUER: *A Greek-English Lexicon of the New Testament and Other Early Christian Literature*. Translated and adapted by William F. Arndt and F. Wilbur Gingrich, 2nd edition, revised and augmented by F. Wilbur Gingrich and Frederick W. Danker from Baur's fifth edition, 1958, University of Chicago Press, 1979. 815. /l. BAGD/

⁴ John R. W. STOTT: *The Message of Acts*. The Bible Speaks Today, Leicester, InterVarsity Press, 1984. 35.

lásnak fordítja. I. Howard Marshall szerint később a zsidó polemika nem vonta kétségbe Krisztus csodatetteit, de inkább azt vallotta, hogy Jézus varázsló volt, hiszen már földön lételekor is ellenlábasai Belzebubnak tulajdonították az általa végrehajtott exorcizmust (Lk 11,15).⁵

2.3. Az apostolok kiszabadulnak (ApCsel 5,17–29)

Az apostolok a megfenyítésük után folytatják tevékenységüket engedelmeskedve Jézus missziói parancsának. Az evangélium ellenségei azonban nem nyugszanak, újból börtönbe záratják a tanítványokat, ezzel akarván megakadályozni a hirdetett ige terjedését. Embereket el lehet zárni, de Isten ígését nem lehet bilincsbe verni. Isten a kövek által is megszólalhat, de kedvesebb neki övéi bizonyágtétele, ezért éjjel megnyitja a börtönkapukat, és utasítja őket, hogy „hirdessétek a templomban a népnek ez életnek beszédit!” (ApCsel 5,20). Ezek után még inkább felbátorodva és megerősödve folytatják az apostolok az ige hirdetését. Az itt leírt csoda megtörténtében közvetítőként sem vesznek részt az apostolok, csak boldog szenvedő alanyai a csodálatos szabadulásnak. A főpap és a szadduceusok irigysége (ζήλος – harag, vetélkedés, féltékenység 17. v.) miatt zártak be a tanítványok, hogy ne jelentsenek konkurenciát a vallásos életben és az ige hirdetésben, de Isten másként látta jónak dönteni ebben a kérdésben. Ő nem a versengés híve, de rábízta örömuzenetének hirdetését szolgálóira, és ezért az igének meg kell érkeznie a címzettekhez, hogy elvégezze áldásos munkáját. Isten azért küldi el angyalát éjjel, azért nyitja meg a börtönkapukat, azért történik ez a nem mindennapi csoda, hogy az apostolok a templomban szabadon és bátran hirdethessék az örömhírt. Nem a nehézségektől való megszabadítás a célja Istennek ezzel a csodával, hiszen az apostolok később visszakertülnek a börtönbe, hanem az evangélium hirdetésének szabadsága és annak a tudatnak a megerősítése, hogy az Úr gondot visel az ő ígését hirdető szolgálóiról. William Neil úgy próbálja megmagyarázni ezt a csodát, hogy a páratlan szabadulást az őrségből egy titkos szimpatizánsnak vagy együttérző őr tettének tulajdonítja.⁶ Joachim Jeremias véleményét osztja Ernst Haenchen is e csoda elterjedését és megjelenését illetően, amikor arról beszél, hogy az ehhez hasonló történeteket megvizsgálva feltételezhető, hogy Lukács a forma kiválasztásában egy közismert fordulatot vett igénybe.⁷ A történet nem jogosít fel minket arra, hogy emberi megoldást keressünk Isten érthetetlen csodáira, még akkor sem, ha a csodálatos ajtómegnyílások és a foglyok lábbilincsei lepattanásának történetei meglehetősen gyakoriak az ókorban, és az ApCsel könyvében is ezen kívül

⁵ I. Howard MARSHALL: *The Acts of the Apostles*. Tyndale New Testament Commentaries, 1980, Leicester, England, Inter-Varsity Press/ Grand Rapids, Michigan; William B. Eerdmans Publishing Company, 1992, second edition. 75.

⁶ William NEIL: *The Acts of the Apostles*. In the *New Century Bible*. Oliphants/Marshall. Morgan and Scott, 1973. 96–97.

⁷ Joachim JEREMIAS: *Theological Dictionary of the New Testament*. A translation by Geoffrey W. Bromiley of *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, vols. 1–4 edited by G. Kittel, 5–10 edited by G. Friedrich, Grand Rapids, 1964–76, III. 175. kk.

(5,19) még kétszer olvashatunk hasonló eseményről Péter (12,6–11) és Pál apostollal (16,26 kk.) kapcsolatosan. Amit nem értünk, azt nem kell föltétlenül megmagyaráznunk, elég ilyenkor alázatosan leborulnunk és imádnunk azt, aki mérhetetlenül nagyobb nálunk, akinek gondolatai nem a mi gondolataink és utai nem a mi utaink (Ézs 55,9). Jürgen Roloff szerint ebben a csodában nem az egyéni szabadulás a hangsúlyos, hanem az isteni megbízatás megújítása és megerősítése.⁸

2.4. Péter Jézus követségében (ApCsel 9,32–42)

Péter Liddába látogat körútja alkalmával, ahol meggyógyítja a nyolc éve bénán fekvő Éneást, majd Joppéba hívják, ahol feltámasztja az elhunyt Tábitát. Így megfogalmazva nagyon leegyszerűsödhetnek a történetek, úgy tűnhet, mintha az apostolok menetrendszerűen hajtották volna végre a csodákat mindazokon a helyeken, ahol megfordultak. Ezt a szemléletmódot tükrözi Lénárt József, amikor azt írja, hogy „s mindkét apostol [Péter és Pál] csaknem minden lépten szórja a csodákat, mint búza-szemeket”.⁹ Kálvin határozottan állítja, hogy az apostolok nem tudtak mindenkit meggyógyítani, ezért csak azoknak mondták a gyógyulást feltételező mondatokat, akik felől meg voltak győződve, hogy Isten az ő erejével valóban véghezviszi az elképzelhetlent.¹⁰ Indoklása szerint maga Jézus is mértéket tartott a csodatételekben, és ezért a tanítványok esetében is a rendkívüli események nem önmagukért voltak, hanem sokszor az apostolok Istentől küldöttségét igazolták, legitimizálták. Péter ki is hangsúlyozza Éneáshoz intézett beszédében, hogy a gyógyítás nem tőle jön, ő csak szolga, csak közvetítő eszköz: „Éneás, gyógyítson meg téged a Jézus Krisztus” (9,34). Az eddig bénán fekvő férfi teljesen meggyógyul, mert feláll, és megveti ágyát is. A csodát „mindnyájan” látták, tehát híre elterjedt, és ezáltal is erősödött az apostolok szavahihetősége, ugyanakkor pedig annak az igének a hitelképessége is, amelyet és akit képviseltek.

A Tábita elhunytát követően Pétert Joppéba (a mai Jaffa), a kikötővárosba hívják, a haláleset színhelyére, mert közel tartózkodott a fentnevezett helyhez. Az apostol elmegy, de ez a csoda teljesen másképp megy végbe, mint az előző. Péter itt már nem olyan biztos Isten akaratában, mint Liddában. Mégis mindent megtesz annak érdekében, hogy Tábitával ne szegényedjék meg a keresztyének serege. Ez a „minden” abban állt, hogy imádkozott, könyörgött. A csodát itt sem tudta volna végrehajtani Isten ereje nélkül, ő itt is csak engedelmes eszköz. A történet emlékeztet 2Kir 4,32–34-re, ahol Elizeus feltámasztja a sünemita asszony fiát. A csoda eredménye, hogy sokan hisznek, de nem Péterben, aki pontosan tudta, hogy hol van az őt megillető hely ebben a történetben, hanem az Úrban.

⁸ Jürgen ROLOFF: *Die Apostelgeschichte*. NTD Band 5, Göttingen, Vandenhoeck und Ruprecht, 1981), 102.

⁹ LÉNÁRT József: Az apostolok cselekedeteiről írt könyv. Péter és Pál. In: *Erdélyi Protestáns Közlöny*, IV. évf. Kolozsvár, 208-52. szám, 1874. dec. 24. 414.

¹⁰ KÁLVIN J.: *Magyarázat az Apostolok Cselekedeteihez*, 238.

A börtönből való kiszabadulás, Éneás meggyógyítása és Tábita feltámasztása úgy mutatja be Péter apostolt, mint aki nagyon hatékony eszköz volt, akin keresztül a feltámadt Úr a Szentlélek által folytatta tevékenységét az emberek között. Azt is meg lehet figyelni, hogy Lukács itt úgy mutatja be Pétert, mint Jézus hiteles apostolát, akinél az „apostolság jelei” felismerhetőek (2Kor 12,12). Illés és Elizeus prófétái mivoltát hasonló csodák véghezvitele pecsételte meg. A két csoda Jézus esetére emlékeztet. Éneás meggyógyítása a kapernaumi béna (Mk 2,11) meggyógyításának hű mása, míg Tábita feltámasztása Jairus leányának megelevenítését juttatja eszünkbe. Lukács ezzel is világosan érzékelteti, hogy itt a főszereplő nem Péter apostol, hanem ugyanaz az Úr, aki nemrég maga hajtotta végre a csodákat, és most tanítványai által tovább tevékenykedik a világban. Hogyha Péter arámul beszélt Dorkás ágya mellett, akkor csak egyetlen betűben különbözött mondata a Jézusétól (*Talitha koum!* /Mk 5,41/ és *Tabitha koum!* /ApCsel 9,40/). Mindkét csodát Péter a Jézus nevében hajtotta végre, ezzel is elismerve, hogy ő képtelen lett volna erre. Ezek a csodák a Jézus szabadításának előjelei voltak, mert Éneás meggyógyult, Tábita feltámadt, de később újból meghalt, tehát csak előre mutattak arra a tökéletes szabadításra, amelyet Krisztus megígért a benne hívőknek. A csodák hatása az volt, hogy Jézus királyi hatalma és dicsősége még inkább nyilvánvalóvá vált, és az emberek hittek. A jelek és csodák céljuknak megfelelően hatottak, és hitelesítették az apostolok üdvösségről szóló üzenetét, mivel az emberek hallották az ígét, látták a jeleket, a csodákat és hittek.

2.5. Pált megharapja a vipera (ApCsel 28,3–9)

Pál isteni kijelentés folytán (23,11) a császárra apellál ügyét illetően, és így kerül egy Róma felé tartó hajóba. Életüket veszélyeztető hajózás után kivetődnek Málta (Bruce megjegyzi, hogy ez a név az akkor ott beszélt sémi nyelvben menedéket jelentett¹¹) sziget partjára, ahol Pál nem tétlenkedik, most már részben szabadlábbon van, rőzsét gyűjt a megfázott, elcsigázott hajótöröttek melege érdekében. Haenchen nehezen tudja elképzelni ezt a 276 embert egy tűz körül, ezért szerinte Lukács itt inkább a keresztyének kisebb csoportjára gondolhatott. Munka közben az ágak hosszában egy tompultságban fekvő vipera a melegtől feléled és Pál kezébe mar, aki lerázza azt a tűzbe, és folytatja munkáját, mintha csak szűnyog csípte volna meg. Page megjegyzi a századfordulón, hogy ma már alig található fák Málta szigetén, a viperák pedig teljesen kipusztultak.¹² A máltaiak, ezek a föníciai eredetű és pun dialektusban beszélő emberek elcsodálkoznak a látottakon, babonás hitükkel álmélgodnak a sors működésén, mert íme, itt egy ember, aki megszabadult a tengerbefulladásától, de nem menekült meg a biztos parton a mérgeskígyótól. Azt gyanítják, hogy Pál gyilkos, és várják megérdemelt halálát. Eltelik az idő, és semmi sem történik, ekkor

¹¹ F. F. BRUCE: *The Book of Acts*. New International Commentary, Grand Rapids, New London Commentary, London, 1954. 521.

¹² Thomas Ethelbert PAGE: *The Acts of the Apostles*. London and New York, Macmillan and CO., 1895. 265.

a később említendő liztraiak hibájába esnek, amikor istennek nézik az apostolt. Isten ezen a pogányok lakta szigeten is megjelenik Pál személyében, és csodát művel általa, hogy megérezzenek valamit az élet illatjából (2Kor 2,14–15).

Arról is szól ez a beszámoló, hogy a sziget főemberének (Publiusz v. Popliosz) apja lázas vérhasban szenved („máltai láz”), akit Pál meglátogat, imádkozik érte, és kézrátétellel meggyógyítja őt. Ott van az orvos Lukács is, mégis Pál imájára gyógyul meg a beteg apa. Az ima itt arra utal, hogy nem Páltól származik a csoda, ő csak közvetítője ennek. E csodatételnek híre terjed, és a szigetről más betegek is hozzá fordulnak könnyebbülésért, ő pedig meggyógyítja őket is. Nincs lejegyezve, hogy Pál ígét hirdetett volna ezeknek a pogányoknak, jöhetnek, köztük létele is eleven prédikáció volt, és róla, aki azt mondta, hogy a törvény nélküliek számára azokhoz lett hasonló, csakhogy megnyerje őket Krisztusnak (1Kor 9,21), nehezen elhithető, hogy ne tett volna említést arról, akinek az élet és az egészség köszönhető.

3. A jel és a csoda mint keret

A jelek és a csodák sokszor keretként szolgáltak az igehirdetés számára. Az apostolok nem voltak bűvészek, nem akarták elkápráztatni az összegyűlt tömegeket. Ők *apostolok* (apostello), küldöttek voltak, a testté lett ígét hirdették. Időnként Isten beleszólt a mindennapi élet menetébe, rendkívülit művelt gyermekei által, de csak azért, hogy ezáltal a lényegre terelje az emberek figyelmét. A jelek és a csodák nem egyedül jelentek meg, hanem többnyire követte ezeket az igehirdetés, az Istenről szóló bizonyágtétel. Ilyenkor a jelek és a csodák szerepe annyiban állt, hogy keretként szolgáltak Isten üzenete számára. Ezzel kapcsolatosan Walter Lüthi azt mondja, hogy „ami az Ékes kapu előtt történt, az úgynevezett kísérezene, és nem pusztán valaki magánszerencséje”.¹³

3.1. Az Ékes kapui sánta (ApCsel 3,1–26 és 4,9–22)

Jürgen Roloff rámutat, hogy ez a történet közvetlenül kapcsolódik a Péter pünkösdkor elhangzó prédikációjához, és a sánta meggyógyítása a kiindulási és a hivatkozási pontja Péter második terjedelmesebb igehirdetésének.¹⁴ Ebben az esetben a csoda kétségkívül keretet szolgáltat Isten ígéje hirdetéséhez. Magát a csodát Jézus Krisztus nevében hajtja végre Péter, és a helyes megértés érdekében ennek kihangsúlyozására még egy párszor visszatér. A Nikanor kapuban kolduló, sántán született ember meggyógyítása láttán álmélkodó tömeg csődül össze, amely előtt az esti áldozat alkalmával tartandó imára igyekvő Péter félreérthetetlenül tisztázza, hogy nem „tulajdon erejűnkkel vagy jámborságunkkal” (12. v.) hajtották végre a csodát. Thomas Walker ezzel kapcsolatosan megjegyzi, hogy „az erő Krisztusé volt, felsegítő kéz pedig Péteré”.¹⁵ Nyilván ezáltal nem

¹³ Walter LÜTHI, *Die Apostelgeschichte*. Basel, Verlag Friedrich Reinhardt AG., 1958. 62.

¹⁴ J. ROLOFF: *Die Apostelgeschichte*, 71.

¹⁵ Thomas WALKER: *The Acts of the Apostles*. 1910, Moody Press, 1965. 67.

Péternek szeretne juttatni valamit a dicsőségből, hanem azt hangsúlyozza, hogy Jézus tanítványain keresztül, őket felhasználva működik tovább közöttünk.

Az evangelizációs igehirdetés bevezetéseként elhangzó beismerő vallomás nélkül ott lappangott volna az ámuló-bámuló sokaság tudatának mélyén, hogy csodadoktorokkal áll szemben. Péter ezt a tévhitet kívánja eloszlatni prédikációja elején, ezért kijelentésével keretté, kiinduló ponttá minősíti a nem mindennapos csodát, hogy megérkezheessen a lényeghez, a 15. versben megjelenő „élet fejedelméhez”, akinek ők *bizonyosságai*. Az apostolok tehát semmi esetre sem természetfeletti erők birtokosai, ahogyan abban a korban vándor csodatevőkről és „istenembereiről” állították (ApCsel 14,11–13). Péter a tekintetek fókuszát a meggyógyultról és önmagukról Jézusra irányítja. Nem ők állnak az események középpontjában még akkor sem, ha a felületes szemlélőknek ez a benyomása támad, nem tőlük ered a gyógyulás, ahogyan ezt Péter a 16. versben világossá teszi: „az ő [Krisztus] nevében való hit által erősítette meg az ő neve ezt, akit láttok és ismertek; és a hit, amely ő általa van, adta néki ezt az épséget.” Ezt állítja az előtérbe a kerettörténet befejező része is (először a tömegnek tesznek bizonyosságot a sántát meggyógyító és a hallgatók életét is egészségesekké tenni óhajtó Jézusról, majd a számon kéretés során a véneknek, írástudóknak és a főpapnak is), amikor a Szanhedrin kérdésére Péter újból elmondja, hogy Jézus Krisztus neve által gyógyult meg a sánta. Ézsaiás messiási próféciajának csodálatos beteljesedése ez: „akkor ugrándo, mint szarvas, a sánta” (Ézs 35,6a). A történetből fakadó üzenettel összhangban nyilatkozó írásmagyarázókkal ellentétben J. M. Hull azt állítja, hogy „Lukács számára az egyház mágikus erővel bír, amely csak annyiban különbözik a pogány csodatevőktől, hogy erősebb”.¹⁶ A zsidó nép vezetői tanácstalanok az egyszerű és tanulatlan apostolokkal szemben, nem tagadhatják az általuk véghezvitt „nyilvánvaló csoda” (ApCsel 4,16) megtörténtét.

3.2. Ananiás és Safira (ApCsel 5,1–12)

Ananiás és Safira története a jelek kategóriájába sorolható. Szomorú, figyelmeztető eset a Szentlélek kitöltetésének és áradásának pünkösdi utáni közvetlen szakaszában. A szóban forgó házaspár eladta birtokát (talán Barnabás példáját akarták követni, 4,36–37), amellyel szabadon rendelkezhetett. Be akartak lépni az ösgyülekezet szeretet- és vagyonszövetségébe, élvezni szerették volna ennek a gyülekezetnek az elismerését és szociális hálójának biztonságát „lelki panama”¹⁷ árán. Nem voltak kötelesek eladni birtokukat, vagy miután azt pénzzé tették, nem várta el tőlük senki, hogy az egész összeget betegyék a közösbe. A vétkük abban állt, hogy hazudtak, valótlan állítottak, szimóniával próbálták biztosítani jövőjüket, lelki dolgokban anyagiak árán szerették volna a saját dicsőségük malmára hajtani a vizet. Az eltulajdonítás (υποφιλομαυ) görög igéje emlékeztet a LXX. szövegében Ákán történetére, aki ellopott a Jerikóban

¹⁶ J. M. HULL: *Hellenistic Magic and the Synoptic Tradition*. London, 1974.

¹⁷ RAVASZ László: *Az Újszövetség magyarázata*. I. kötet, Budapest, A Református Egyház Zsinati Irodájának Sajtóosztálya, 1991. 364.

ejtett és teljesen Istennek szentelt hadizsákmányból értékeket, tettének büntetése pedig szintén halál volt (Józs 7,1 kk.). Nem csupán a görög ige rokonítja a két történetet. Bengel szerint „Ákán és Ananiás bűne sok vonatkozásban hasonlít az ószövetségi és az újszövetségi gyülekezeti élet kezdetén.”¹⁸ F. F. Bruce további analógiát vél felfedezni a két esemény között: „Ananiás története ugyanazt jelenti az ApCsel könyve számára, amit Ákán története a Józsué könyve számára. Mindkét elbeszélésben egy csalás szakítja meg Isten népének győzedelmes előmenetelét.”¹⁹ Ebből a történetből az is következik, hogy Isten azonosítja magát gyermekeivel, mert Ananiásék az apostolokat akarták becsapni, de Isten ezt úgy ítélte meg, mint a neki mondott hazugságot. Erre nem csak Péter szavából lehet következtetni (5,4a), hanem abból a tényből is, amivel az esemény zárul. Meg kell jegyeznünk, hogy nem Péter kér halált a csaló Ananiásra és feleségére (jóllehet, Safira esetében már sejti, hogy mi fog következni, és ezt meg is fogalmazza), hanem maga Isten bünteti meg az ellene vétkezőket. A történetben Péter úgy jelenik meg, mint aki belelát az emberekbe (Zsid 4,13 szerint ez Isten kiváltsága, de ezzel megajándékozza az apostolokat), és Pálhoz hasonlóan (ApCsel 13,6–12) hatalma van hatékony istencsapást mondani az embereknek. Ananiás szemrebbenés nélkül hazudik, Safira viszont nem állít semmit, ezért Péter megadja a beismerés lehetőségét, de a nő ezt eljuttatja életével együtt. Chrysostomus is megjegyzi ezzel kapcsolatosan, hogy Péter meg akarta menteni Safirát. Ananiás neve azt jelenti, hogy JHVH irgalmas, kegyelmes, de ő a kegyelmet semmibe veszi, ezért az igazságosan ítélő Úr haragját tapasztalja meg. A Safira neve szépet jelent, de szépsége nem segít rajta, hazugsága neki is vesztét okozza. Sokan felvetik a kérdést, hogy miért nem értesítették Safirát férje haláláról. A legvalószínűbb választ Derrett nyújtja, aki szerint egy olyan embert, mint Ananiás, akit a büntetésként Istentől jövő hirtelen halál bűnösnek jelentett ki, azonnal eltemették, minden siratás vagy szertartás nélkül.²⁰ A két hirtelen halál a jel erejével és figyelmeztetésével bír: „és támada nagy félelem az egész gyülekezetben és mindazokban, akik ezeket hallják vala” (5,11). Talán ennek is köszönhető, hogy a kívülállók nem mertek ezek után közéjük elegyedni (5,13), mert megérezték, hogy itt többről van szó, mint egy emberi kezdeményezésről és tömörülésről. Isten szentsége visszariasztotta a kalandorokat és a szélhámosokat. A párhuzamosság igénye nélkül érdekességként megemlíthető, hogy ugyanabban a korban a qumráni közösségben a hazugságnak az volt a következménye, hogy elkövetője visszakerült a noviciátus állapotába, és elveszítette táplálékának egynegyedét. A megtörténet eset ismertté vált az ősgyülekezeten belül és kívül is; keresztyének, zsidók és pogányok szá-

¹⁸ Johan Albrecht BENDEL: *Gnomon of the New Testament*. II. kötet, 1742, Andrew R. Fausset angol fordítása, Edinburgh: T. & T. Clark, 1866, hatodik kiadás. 556.

¹⁹ F. F. BRUCE: *Commentary on the Book of the Acts*. The English Text with Introduction, Exposition and Notes in The New London Commentary on the New Testament, Marshall, Morgan and Scott / Eerdmans, 1954. 110.

²⁰ J. D. M. DERRETT: Ananias, Sapphira, and the Right of Property. In: *Downside Review* 89, 1971. 225–232.

mára elgondolkoztató jel volt. A 12. versben Lukács megjegyzi, hogy az apostolok keze által sok „σημεῖα καὶ τέρατα” történt a nép között. Walter Lüthi szerint Isten nem csak az ítélet példáját statuálta, ahogy ezt Ananiás és Safira történetében láthattuk, hanem az utolsó vers bizonyossága szerint számára sokkal kedvezőbbek kegyelmi megnyilatkozásai,²¹ amelyekről a következő fejezetekben olvashatunk.

3.3. A listrai béna (14,8–20)

Júdea után következett Samária, majd Jézus parancsának megfelelően a föld végső határa a tanítványok menetrendjében. Így érkezik meg Pál és Barnabás Ikóniumba, Listrába és Derbébe (Likaónia). Listrában pogányok éltek (az első város, ahol nem volt zsinagóga²²), akik azt hitték, hogy az istenek rendszeresen jönnek-mennek közöttük, meglátogatják őket. Ovidiusnak a *Baucis és Philemon* című költeménye egy olyan népmondából született, amely ezen a földrészen keletkezett. Ilyen városba kerül Pál és Barnabás, itt hirdetik Isten igéjét. A prédikáció során Pál meggyógyít egy bizakodó sántát, és a csodára összefutó babonás tömeg áldozni akar neki és Barnabásnak, mert isteneknek nézik őket, és el szeretnék kerülni a szomszéd Frígia lakosainak sorsát. Ezt akadályozzák meg a tanítványok (miután megértik, hogy mi is történik), és Pál ezt az alkalmat ragadja meg, hogy szóljon a néphez. Lehetetlen észre nem venni, hogy a történet első része mennyire hasonlít a Péter által az Ékes kapuban ülő sánta ember meggyógyításához. Sok kifejezés is teljesen megegyezik a két elbeszélésben, de míg ott Pétert használja fel Isten a csoda véghezvitelében, itt Pál által gyógyítja meg a bénán született férfit, és a tömeg is másképpen viszonyul a történetekhez.²³ Pál a prédikáció elején tisztázza, hogy félreértés történt, nem az istenek jöttek le a listraiak közé, hanem Isten követői jöttek el közéjük, akik az Úr örömteli üzenetét hozták, akik pont olyan hús-vér emberek, mint ők, akik áldozni szerettek volna nekik. Az élő Isten követségében járnak tehát, aki teremtetette a világmindenséget, aki tud a pogányokról is, és aki bizonyosságot tett magáról, jóságáról, valahányszor esőt, termő időt, eledelt és örömet adott az őt nem ismerő pogányoknak. A csoda tehát itt is keretként szolgált annak az igehirdetésnek, amely elvezethette a pogányokat Isten akaratának és megváltásának ismeretére és megtapasztalására. A két küldetésben járó tanítvány nem tulajdonít magának semmit abból, ami küldő Uruk tulajdona, sőt, amikor mások esnek ebbe a hibába, készségesen kijavítják őket, még akkor is, ha ez hamarosan majdnem Pál halálát okozza.

Egyik nap még istennek nézték Pált (Mercurius gyanánt uralkodhatott volna a babonás pogányokon), másnap pedig megkövezték (bizonyára eszébe juthatott István kivégzése és imája, amelyen ő is jelen volt, vö. 7,59), és az útfélre vetették, mint egy gonosztevőt Krisztusért. Ez nem volt törvényes kivégzés,

²¹ W. LÜTHI: *Die Apostelgeschichte*, 90.

²² Ernst HAENCHEN: *Die Apostelgeschichte*. Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 13. Auflage, 1961. 366.

²³ J. R. W. STOTT: *The Message of Acts*, 230.

hanem lincselés. Isten azonban a halál szájából is megszabadította szolgáját (Lukács itt nem feltámadásról beszél), ahogyan 2Tim 3,11-ben Pál megemlékezik ezekről az eseményekről. A megkövezett Pált (2Kor 11,25) körülállják a tanítványok, talán imádkoznak érte, ő pedig feláll, bemegy a városba, majd továbbmegy Derbébe, folytatva Isten igéjének hirdetését, és csodák meg jelek követik szolgálatát.

4. A jel és a csoda mint kísérő elem

Az előző fejezet arról szólt, hogy a jel és a csoda keretet (sőt okot, kiindulópontot) szolgáltatathat az igehirdetésnek, vagy pedig Ananiás és Safira történetére gondolva rámutathat Isten szentségére és igazságosságára, akit nem lehet becsapni. A vizsgált jelenségek viszont ugyanakkor időnként úgy mutatkoznak meg, mint bizonyos események kísérő elemei. Gondolhatunk itt elsősorban az ApCsel könyvének kontextusában a Szentlélek kitöltetésére vagy arra, ahogyan az apostolok világban való forgolódását követték a jelek, a csodák, mert megfelelő edények voltak Isten kezében, ezért tudta őket használni az ő munkájában.

4.1. A Szentlélek kitöltetése (ApCsel 2,2–4. 17–19)

Szentlélek nélkül elképzelhetetlen a keresztyén tanítványság valósága, mert akkor nem létezne az igazság Lelke, nem lenne közösség a Lélek egysége nélkül, nem hangzana hatékony igehirdetés a Lélek ereje nélkül. A Szentlélek kitöltetésének története annak megvalósulása, amit a feltámadt Jézus felemeltetése előtt megígért tanítványainak (1,8). Most kapják az erőt ahhoz a feladathoz, amivel megbízta őket küldő Uruk. Eddig Jézus személyesen hirdette Isten országának elközelítését, és szólította fel az embereket a megtérésre, mostantól kezdve azt szeretné, hogy ne a kövek szólaljanak meg, hanem a tanítványokon keresztül akar munkálkodni, általuk akar megérkezni a rászorulókhoz az igehirdetésen és jelenlétükön keresztül. Az aratás (hetek- vagy a Sinai hegyi törvényadás) ünnepén az apostolok együtt vannak, ahogyan meghagyta nekik Mesterük (Lk 24,49). Ezek után váratlan, rendkívüli és természetfeletti dolgok történnek velük és körülöttük: szelet éreznek, kettős tüzes nyelveket látnak és nyelveken beszélnek, a Szentlélek (görögül πνεῦμα) rájuk való kitöltetésének külső jeleként. A szél (itt πνεῦμα) többször kíséri Isten megjelenését az Ószövetségben (1Kir 19,11; Ézs 66,15; Zsolt 50,3). A tűz Isten közelségének a jele, ahogyan az több lókusból is kitűnik (Ex 19,18; 13,21; 3,2; 1Kir 19,12). A Szentlélekkel való beteljesedés egyenes következménye a szólás. A Babel tornyánál (Gen 11.) az Isten felé törés bűnének megbüntetéseként történt nyelvek összezavarása után pünkösdkor megtörténik a nagy áttörés, a négy égtáj felől összegyűlt zsidó tömeg érti az apostolok által nyelveken mondott üzenetet. Ez a külső jel is kísérte a Szentlélek emberi szívekben végbemenő kitöltetését, és szerepet játszott abban is, hogy a Péter igehirdetésére sokan megtérnek az ünnepelni összegyűlt seregből.

Péter itt elhangzó igehirdetése világosan úgy tükrözi vissza a pünkösdi történetet, mint a Jóel (Jóel 2,28–32) jóslatának beteljesedését. A jóeli idézetten

kívül Péter prédikációja során idézi a vizsgált versekben (17. v.) Ézsaiás 44,3-at. Herman Ridderbos szerint ez a pütkösdí igehirdetés elsősorban a Szentlélek kitöltését magyarázza. Ezek az ószövetségi idézetek és utalások rávilágítanak a próféciák beteljesedésére. A jóeli idézet fényében megjegyezhető, hogy nincsenek társadalmi, nemi, korbeli, vagy rangbeli akadályok arra nézve, hogy kik részesülhetnek Isten Szentlelkében. A nyelveken szólással ellentétben (melyet csak magyarázással egybekötve tartott hasznosnak) Pál apostol előnyben részesítette az értelmes beszédet (1Kor 14,19) és a prófétálást (1Kor 14,24–25). A jel és a csoda jelenléte a pütkösdí történetben kísérte a Szentlélek kitöltését és segítette az embereket az életüket megmenteni, megváltoztatni és megerősíteni óhajtó Krisztus elfogadásában.

4.2. Ima a jelekért és a csodákért (ApCsel 4,29–31; 2,43)

Az Ékes kapuban ülő sánta meggyógyítása után (ApCsel 3.) megkezdődik a keresztyének számonkérése, fenyegetése és üldözése (1Pt 4,17). A meghurcolt apostolok beszámolnak ezekről az eseményekről a tanítványi körnek, és erre következik az az ima az első keresztyén közösség részéről, melynek része vizsgált lókusunk is. A bevezetőben a teremtő Isten magasztalása után (I. Ezékiás imáját Ézs 37,16 sk.-ben) a könyörgésben felismerik, hogy az üldözés Jézus ellen folyik, és mivel ők róla tesznek bizonyosságot, ezért ők sem kerülhetik el a pogányok és a zsidók haragját (itt a textusmag Zsolt 2,1–2). Az ösgyülekezet kérése az, hogy Krisztus adjon övéinek bátorságot az evangélium hirdetésének (λαλεῖν τὸν λόγον az őskeresztyén missziói beszéd terminus technicus, és a missziói igehirdetést jelöli)²⁴ a folytatásához. Ebből is látszik, hogy nem hagyta közömbösen őket a Szanhedrin részéről elhangzott fenyegetés, ezért imájukban hálaadással feltárták mindazt, ami nyugtalanította őket (Fil 4,6–7). A bátor szó-lás mellett azt is kéri Istentől, hogy gyógyítson, jeleket és csodákat cselekedjék. Nem kell föltétlenül összekapcsolni a két kérést, de az imádságban mindenképpen közvetlenül egymás után következnek, és ez mintha egy kicsit azt sugallná, hogy ők is bátrabban szólnák az ígét, ha Isten jelekkel erősítené meg tevékenységüket. Sokatmondó az, hogy nem tulajdonítják itt sem maguknak a jelek és csodák művelését, még csak azt sem mondják, hogy általuk vigye végbe azokat Isten, hanem így fogalmazzák, hogy „a te kezdet kinyújtván gyógyítás-ra” és „Jézus neve által” (30. v.) menjenek végbe azok. Az imára azonnal válasz érkezik, megmozdul a hely (ez a teofánia jele az Ószövetségben, Ex 19,18; Ézs 6,4), mindnyájan betelnek Szentlélekkel, és bátran hirdetik az életet megtartó ígét, majd a következő fejezetekben arról szerezhetünk tudomást, hogy Isten meghallgatta és megcselekedte kérésüket a gyógyításokra, jelekre és csodákra nézve is, amelyek kísérték tevékenységüket.

A 2,43-ban szintén ennek a később elhangzott imának a meghallgatását találjuk, mert Isten már akkor jeleket és csodákat művelt az apostolokon keresztül. A 4.1. fejezetben már tárgyaltuk, hogy a Szentlélek kitöltését milyen jelek

²⁴ E. HAENCHEN: *Die Apostelgeschichte*, 185.

és csodák kísérték, a történet után pedig megjegyzi Lukács, hogy ezek láttán az emberekben félelem támadt. Az Apostolok Cselekedeteiről írt könyvben többször találkozunk ezzel a megjegyzéssel (ApCsel 2,43; 5,11; 19,17). A félelem itt nem jelent egyértelműen istenfélelmet (Walter Lüthi itt teljesen ellentétes véleményt hangoztat)²⁵, mert egy esetben sem olvassuk azt, hogy az álmétkodó, féltő emberek Istenhez tértek volna. Inkább a természetfölöttitől, a megmagyarázhatatlantól, az embert meghaladó és valóságosan létező erőktől féltek azok, akikről ezt Lukács feljegyzi.

4.3. Isten gyógyít Péter és Pál által (ApCsel 5,15–16; 19,11–17)

Ananiás és Safira története után Lukács elmeséli, hogy az emberek csodatevő erőket tulajdonítottak Péternek, ezért a betegeket az utcákra tették ki, hogy az arrajáró apostolnak legalább az árnyéka érje őket a gyógyulás reményében. Jürgen Roloff véleménye szerint Péterre kivetítették az antik istenembere képzetet, melynek értelmében valaki fizikailag annyira tele van természetfeletti isteni erővel, hogy ezek környezetére is kisugároznak.²⁶ Az árnyék az antik pogányság számára az ember életének hordozója és képmása volt. P. W. van der Horst azt állítja a Péter árnyékáról írt könyvében, hogy az ókorban közkeletű volt az a nézet, miszerint az árnyéknak mágikus ereje van, és ez jelenthet rontást vagy áldást is.²⁷ Meg kell említeni, hogy az ἑπιπορεύω igét, amely elhangzik Péterrel kapcsolatosan, és amely beárnyékolást jelent, Lukács az evangéliumában is használta kétszer Isten jelenlétének árnyékként való kifejezése körülírására (Lk 1,35 és 9,34). Az elbeszélő itt nem állítja azt, hogy a betegek meg is gyógyultak volna Péter árnyékától, és az 5,16-ot értelmezhetnénk külön is az előző verstől, de a 19,11–12-ben Pálról elmondottak feleslegessé teszik körültekintésünket. Az emberek látták azokat a rendkívüli dolgokat, amelyek történtek az apostolok által, ezért reménykedtek a gyógyulásban. Olyan volt ez, mint amikor a vérfolyásos asszony Jézushoz járult hátulról, hogy csak ruhájának peremét érinthesse, és ez a hit (remény) gyógyulást hozott neki (Lk 8,43–48).

Efézusban a keresztyén gyülekezet pogány környezetben élt, és ezért más vallások jelenléte veszélyt jelentett számára, ugyanakkor a szinkretista törekvések lappangó megnyilvánulása is éberségre ösztökélte a fiatal gyülekezetet. A Pál igehirdetését követő csodatettek valamennyire emlékeztetnek az előbb említett Péter nevéhez fűződőkre, sőt azokon túl is tesznek, mert itt szó szerint az áll, hogy a Pál testéről elvitt kendők és kötények hatására a betegek meggyógyultak, a gonosz lelkek pedig eltávoztak. Az orvos Lukács itt különbséget tesz betegség és démoni megszállottság, a gyógyítás és az ördögűzés között. Fontos azt is észrevenni, hogy Lukács itt kihangsúlyozza: a nem mindennapos (τῶ χροῖσσι) csodákat Isten cselekszi Pál keze által. Ennek folytatásaként arról is

²⁵ W. LÜTHI: *Die Apostelgeschichte*, 51.

²⁶ J. ROLOFF: *Die Apostelgeschichte*, 98.

²⁷ P. W. van der HORST: *Peter's Shadow: the Religio-Historical Background of Acts 5:15*. NTS 23, 1976–77. 204–212.

tudomást szerzünk, hogy Efézusban voltak ördögűzők, itt név szerint Skéva főpap hét fiáról van szó, akik látván a csodákat, kedvet kaptak praktikáik kiterjesztéséhez és korszerűsítéséhez, ezért elkezdtek az ördögöket a Pál által hirdett Jézus neve (varázsszó) által kiűzni. Próbálkozásuk szinte tragédiába fulladt a beszámoló szerint, mert a távozásra felszólított ördögök ismerték Jézust, tudtak Pálról, de nem hallottak Skéva fiairól. Ez a párbeszéd emlékeztet egy kicsit a Jézus által a Gadarénusok földjén a megszállottból kiűzött ördögökre, akik ismerték Jézust, és végül a disznónyájba vették. Azért fontos a Skéva fiairól szóló történet, mert sok Istentől jövő csoda említése után először találkozunk hamis ördögűzéssel és fehér mágiával. A természet Ura rendelkezik természetfeletti erővel, de ezek nem működnek sem mechanikusan, sem automatikusan, és nem lehet őket másodkézből véve alkalmazni. Nem Péter árnyéka vagy Pál kendője gyógyít, hanem az élő Úr Jézus. A feljegyzett történetek által Péter és Pál apostol heroldszerepe kerül előtérbe, az a tény, hogy Isten alkalmas szolgálóknak találja őket, és ezért rendkívüli csodák kísérik tevékenységüket, melyek nem tőlük erednek, hanem küldő Urukát dicsérik.

5. A jel és a csoda mint feltétel

Lukács beszámolójából világosan kiderül, hogy Isten időnként jelekkel és csodákkal kísérete tanítványai működését és igehirdetését. Ezt az általuk hirdetett ige megerősítése és komolyan vétele végett tette. Máskor viszont emellett szinte azt állíthatnánk, hogy a csodák és jelek megtörténte feltétele volt annak, hogy valaki hitre jusson, elforduljon előbbi élete tévelygésétől. Simon mágus, Barjézus és Sergius Paulus tisztartó példája azt mutatja, hogy a végbement csoda mélyen elgondolkottatta őket, félelemmel és csodálattal töltötte el őket, és reménység szerint hozzájárult a helyes döntés meghozatalához életükben.

5.1. Filep és Simon mágus (ApCsel 8,5–25)

Isten semmilyen eszközt sem tart lehetetlennek vagy túlságosan keménynek és nagyinak ahhoz, hogy az egyházat ránevelje a helyes küldetés vállalására. Amikor a jeruzsálemi ösgyülekezet kezd egyre jobban bezárkózni a saját keretei közé, és azt hiszi, hogy az új nép kérdése megoldódik egy nagyszabású zsidókeresztyén egyháznak vagy birodalomnak a létrejöttével, akkor Isten egy napon szétszórja a hetes kör tagjait (akiket tévesen diakónusoknak szoktak nevezni, valójában az ösgyülekezetben a hellénista zsidókeresztyének lelkipozíciójára rendelt csoport tagjai voltak) egészen Ciprusig és Antiókiáig. Ezzel szinte kényszeríti az egyházat a pogánymisszió vállalására. Isten ekképpen felvetette a gyülekezetben a pogánymisszió problémáját. Ebben a következő lépés, s egyúttal Jézus Krisztus missziói útvonalának a következő szakasza Samária volt. Samária félpogány, pogány hatásoknak fokozottabban kitett, de végeredményében Izrael Istenét hívó nép volt. Egyszer már elbukott Izrael azon a próbán, melyet Samária jelentett, s Ezsdráséknak ez az engedetlensége, amellyel elzárkóztak a feljűk forduló samaritánusoktól, a gyűlölködés és ellenségeskedés keserű gyümölcseit teremté évszázadok óta. Samária városa, ahol Filep evangé-

lista, a hetes kör másik tagja megjelent, itt csak Samária lelki centrumát, Sike-
met jelentheti. Simon (gnosztikus)²⁸ mágus (aki a Szentírásen kívüli irodalom-
ból /Justin mártír, Irenaeus, Hippolytus/ úgy ismeretes, mint aki egy Helena
nevezetű hölgygel nem csak szülőföldjén, de Rómában is istennek próbálta
kiadni magát²⁹) kihasználja a nép fokozott messiásvárakozását (Jn 4,25). Míg
Filep lemond a népszerűségről, és szembefordulva az emberek hamis vallásos
váradalmaival, Krisztust prédikálja, és Isten megerősíti ezt az igehirdetést jelek-
kel (megszállott emberek szabadulnak meg – hangos csodák –, bénák és sánták
gyógyulnak meg), addig Simon a saját trükkjeivel próbálja félrevezetni polgár-
társait. Öröndetes dolog, hogy az ott élők figyelnek Filep igehirdetésére, jól
értik meg a jeleket, és jól értik az ígét is, és sokan megkeresztelkednek magával
Simonnal együtt. Azt olvassuk, hogy „hittek Filepnek, aki az *Isten országára és
a Jézus Krisztus nevére tartozó öröndetes dolgokat hirdeti*” (8,12). Az új élet
tisztta öröme tölti el hamarosan a várost. Az apostolok megjelenése mindenkép-
pen öröndetes és fontos eseménye a gyülekezetnek. Megszűnik az a veszély,
hogy a samáriai munka egy szabadelvű hellénista magánakciója maradjon; az
egész gyülekezet munkájává válik, és tovább is halad Péterék igehirdetése nyo-
mán a környező falvakba. A Samáriában lakók megkeresztelkednek, de nem
kapják egyelőre a Szentlélek ajándékát. Péter és János (Lk 9,51–56) megérkez-
nek Jeruzsálemből, imádkoznak a Szentlélek kitöltetéséért, ami be is következik
kézrátételük pillanatában. Ezt látja Simon is, még jobban elcsodálkozik, és téve-
sen értékeli a történeteket. Becstelen próbálkozása, amellyel meg akarja vásárol-
ni a kézrátétel titkát, az egyháztörténelemben névadója lett annak a visszaélés-
nek, amikor valaki anyagi javak ellenében egyházi tisztet, lelki hatalmat
követel. Azt mondhatnánk, hogy ezután következik a két Simon párbeszéde.
Péter válasza nem késik, és Simon átkot hall annak következményeként, amit
nemrég még jó üzletnek látott. A nagy erőkkkel kérkedő szélhámós nem hal meg
azonnal, mint Ananiás, aki meg akarta vásárolni a keresztyének elismerését,
hanem azt a benyomást kelti, hogy megbánta tévedését. Egyes kéziratok (Béza)
szerint sírva kéri, hogy könyörögjenek érte. Nem tudjuk a történetből, hogy
mint alakult Simon sorsa (egyes iratok úgy mutatják be, mint az első tévтанítót
és a keresztyének ellenségét³⁰), de mindenképpen volt esélye a megtérésre, és
talán őszintén meg is bánta tévelygését (Kálvin is így vélekedik). A végbement
csoda feltétele volt annak, hogy belássa bűnét, különben egy sikeres bűvészt
soha senki sem győzött volna meg tévedése felől.

5.2. Pál, Sergius Paulus és Barjézus (ApCsel 13,5–12)

A samáriai eseményekben az egyház engedelmességére kaptunk szemlélte-
tő példát. Az Apostolok Cselekedetei 1,8 alapján megérkezünk az utolsó lép-

²⁸ W. A. MEEKS: Simon Magus in Recent Research. In: *Religious Studies Review* 3, 1977. 137–142. (Véleménye szerint Simon csaló volt, akinek később gnosztikus meg-
győződést tulajdonítottak.)

²⁹ RAVASZ L.: *Az Újszövetség magyarázata*, 373.

³⁰ I. H. MARSHALL: *The Acts of the Apostles*, 160.

csőhöz, a föld végső határáig a harmadik nagy részben (13–28. fejezetek), amelyet Pál neve fémjelez. Lukács a 8–12. részekben nagyon gondosan készíti elő ennek a lépésnek az elbeszélését. Fokról fokra halad, és mindenhol azt hangsúlyozza, hogy történelmi tényekben vezette Isten az egyházat ezen az úton. Filep-től Péteren át így vezet az út Barnabás közvetítésével a Saulból lett Pálban az antiókiái gyülekezet pogánymissziójához.

Pál, Barnabás és Márk János hirdetik a jó hírt Páfoszban (Ciprus), miközben találkoznak egy másik (ezúttal zsidó) mágussal, Barjézussal. Ahogyan a rabbinikus irodalomban az abszolút név JHVH nevét jelöli, úgy helyettesíti a szír változatban a név (a Nevek Fia) a Jézus nevét.³¹ Barjézus Sergius Paulus helytartó társaságában található, és amikor a prokonzul meghívja magához Pálékat, mert kíváncsi az általuk hirdetettekre, akkor ellenkezik velük, hogy ne veszítse el a kétségkívül tehetős kormányzóra gyakorolt gonosz befolyását. Akárcsak Péter korábban Simon mágussal kapcsolatosan, Saulus is azonnal reagál, mert itt nem csupán egy eltévelyedett varázsló anyagi biztonságáról van szó, hanem egy Isten felé fordulni kívánó ember akadályozásáról (két Pál), ezért Pál Szentlélekkel megtelven ránéz Elimásra, és bejelenti Isten büntetését, az ideiglenes vakságot. Bizonyára Pál még emlékezett arra, amikor ő vakult meg Jézus dicsőségének látványától, és be kellett vezetni őt Damaszkuszba. Az ige hirdetését Isten jele követi, és ezáltal esélye van Elimásnak elgondolkozni eddigi csalásairól, és talán jó útra is térni, de ez csak feltételezés, ami viszont biztos és kimaradt a Károli fordításból (hűn), hogy a római helytartó az álmélgodáson túl hitt annak, akiről Pál prédikációja szólt. Azt mondhatjuk, hogy a csoda itt is a feltétel szerepét játszotta egy ember hitre jutásában. Lehet, hogy a helytartó a csoda nélkül is hitt volna, de nem valószínű, ha Isten jónak látta közbelépni és vaksággal elhallgattatni az ellentmondó Elimást (Atomos?), aki Jézus nevét bitorolva nem visszatérítette (ἑπιστρέφω) az embereket, hanem eltérítette, félrevezette (διᾶστροφω 13,8.10) őket, és ezért nem maradt büntetés nélkül. E fejezet végén önként adódik a Tamás felé elhangzó mondat: „Mivelhogy láttál engem Tamás, hittél: boldogok, akik nem látnak és hisznek” (Jn 20,29). Egyeseknek megadatott az a kiváltság, hogy jeleket és csodákat lássanak, de csak azért, hogy higgyenek. Azok a boldogok, akik enélkül is hisznek.

Összefoglalás

Módszerünket tekintve sok kifogás merülhet fel. Maga a felosztás sem a legjobb, és a megfogalmazott fejezetcímek sem a legsikerültebbek. Sokféleképpen tárgyalhattuk volna a címben szereplő témát. Kényelmes lett volna analitikusan végigmenni az Apostolok Cselekedeteiről szóló könyvön, és egymásután tárgyalni a soron következő eseteket. Ehelyett a bonyolultabb, de éppen ezért érdekesebb szintézist választottuk kérdésünk megközelítési módszerének. A

³¹ Hermann L. STRACK und Paul BILLERBECK: *Kommentar zum Neuen Testament (aus Talmud und Midrasch)*, 1924, zweiter Band, München, C. H. Bek'sche Verlagsbuchhandlung, 1978, siebente Auflage. 711.

nehézség ebben a helyzetben abban mutatkozott, hogy az egyes eseteket nehezen lehetett egészen pontosan egyik vagy másik csoportba sorolni, mert időnként két, vagy akár három fejezethez is könnyen illettek volna. Ezenkívül olyan csoda is van a vizsgált könyvben, amely egyik kategóriába sem sorolható be a történeten való erőszakítétel nélkül.

Megemlíthető, hogy csoportosíthatunk volna az anyagot a csodákat művelő apostolok személye szerint, ehhez pedig nagyon közel állt volna az a felosztás, amely a jeleket és a csodákat azok a földrajzi egységek szerint tárgyalta volna, ahol éppen végbementek. Könnyebb eligazodás végett a történetek ilyen fejezetcímeket sugalltak: a jelek és csodák mint imameghallgatás, mint az életet gyökeresen megváltoztató körülmény, mint csodálat (félelem) tárgya, mint letagadhatatlan, nyilvánvaló esemény.

Az Apostolok Cselekedeteiről szóló könyvben találkozunk Péter, János, István, Filep és Pál által véghezvitt jelekkel és csodákkal. Azért fontos kihangsúlyoznunk, hogy a csodák általuk történtek, és nem ők művelték a csodákat, mert a csodákat Isten cselekedte, ő vitte végbe rajtuk keresztül. Területileg szemlélve a kérdést, mindenhol találkozunk csodákkal, mert azok nincsenek helyhez kötve, ahol Isten jónak látta megmutatni erejét, ott a nép tanúja lehetett azoknak a csodáknak, amelyeket nem láthatta akkor, amikor hitetlen szívvel Jézustól kérte azokat a látványosság kedvéért (Lk 11,29). A jel és a csoda mindig túlutal, túlmutat önmagán, arra, akitől jön, az Alfára és az Ómegára. Tamás megszegyenülve vette tudomásul Jézus szavait (Jn 20,29). A jel és a csoda nem önmagáért van, nem elkápráztatni vagy megfélemlíteni akar (nagyon sokszor ezt a hatást váltotta ki az emberekből), hanem arra utal, hogy Teremtőnk és Megváltónk a mennyben van, ő visel gondot rólunk, és azt szeretné, hogy a bűnös megtérjen és éljen.

A jelek és csodák mai megítélésében induljunk ki abból, amiben a legtöbb keresztyén megegyezik: jóllehet, a Teremtő gondviselése a világegyetem rendszerességéből és törvényszerűségeiből kitűnik, mégis időnként az általa teremtett természet törvényeitől eltér, és ilyenkor rendkívüli dolgok történnek, amelyeket mi csodáknak nevezünk. Campbell Morgan azt mondja, hogy „ha elfogadod a Szentírás első versének igazságát, akkor nem lesz több nehézséged a csodákkal”.³² Ennek ellenére elég sok kérdés vetődik fel a csodákkal kapcsolatosan. Mivel hisszük, hogy a Szentírásban lejegyzett csodák megtörténtek, nincs semmilyen a priori alap arra nézve, hogy megkérdőjelezzük a mai előfordulásuk lehetőségét, különben azok csoportjában találnánk magunkat, akik meg szeretnék kötni Isten kezét és meghatározni, hogy mit tehet és mit nem. A Szentírás tanítása szerint a csodák nem mindennapos események, de létüket nem lehet tagadni, nem lehetetlenek, de nem is közönséges történések.³³

Az Apostolok Cselekedeteiről írt könyvben található jelek és csodák szerepének tárgyalásakor Jézus exmissziós küldetése volt az alap, amelyből kiindul-

³² G. Campbell MORGAN: *The Acts of the Apostles*, Fleming H. Revell, 1924; Pickering & Inglis, 1946. 91.

³³ J. R.W. STOTT: *The Message of Acts*, 104.

tunk az első két fejezetben. Isten elküldte Fiát a világra, aki eleget tett küldetésének („Elvégeztetett!” Jn 19,30). Jézus tanítványokat választott magának, akiket felhatalmazott és exmittált az Isten országa hirdetésére és betegek gyógyítására. Jól meghatározott és körülírt feladatot kaptak, a feladat végrehajtásához pedig hatalommal ruházta fel őket küldő Uruk. Azért fontos a hatalom is, mert a mandátum nem valósítható meg hatalom nélkül, de a hatalommal vissza is lehet élni (potestas apostolici).

Az apostolok nem csodaemberek, nem vallásos génuszok vagy hősök önmagukban (ahogyan ezt végig hangsúlyoztuk), nem csodatevők és nem teurgusok. Egy pillanatig sem szabad ezt szem elől téveszteni, mert különben rögtön úgy beszélünk róluk, mint rendkívüli emberekről, akiket bálványozni, utánozni kell. Rendkívüliségük abban állt, hogy emlékeztek küldő Uruk parancsára, nem feledkeztek meg feladatukról, engedelmeskedtek a Szentlélek vezetésének, és Isten jelekkel és csodákkal erősítette meg tevékenységüket. A sikereket nem önmaguknak könyvelték el, hanem kiváltságnak érezték, hogy Jézus a legcsodálatosabb munkában használja és munkatársakként kezeli őket. A tanítványok az előtérben (Vorgrund) csak abból a háttérből (Hintergrund) szolgálhattak, amelytől egy pillanatig sem szakadtak el, akár a templomban prédikálták az igét, akár a börtönben ültek véres háttal. Isten országa hirdetésének folyamatában vannak jelen a jelek és a csodák, annak terjedését segítik elő, és azt erősítik.

Felhasznált irodalom

- BALLAGI Mór: Az apostolok cselekedetei. In: *Protestáns Tudományos Szemle*, III. évfolyam, 5. szám, 1871. március 5. 65–71.
- BALLAGI Mór: A bibliai csodák. In: *Protestáns Egyházi és Iskolai Lap*, XX. évfolyam, Budapest, 6. szám, 1877. február 11. 166–172.
- BIRTHA József: Jézus csodatetteinek lényege és értelme. In: *Protestáns Egyházi és Iskolai Lap*, XLVI. évfolyam, 3. szám, 1903. január 18. 39–41.
Uo. 4. szám, 1903. január 25. 57–59.
Uo. 5. szám, 1903. február 1. 72–73.
- CZELDER Márton: A bibliai csodákról. In: *Protestáns Egyházi és Iskolai Lap*, XX. évfolyam, Budapest, 6. szám, 1877. február 11. 161–166.
Uo. 15. szám, 1877. április 15. 453–457.
Uo. 23. szám, 1877. június 10. 711–716.
- FARKAS József: A csodákról. In: *Protestáns Egyházi és Iskolai Lap*, XX. évfolyam, Budapest, 4. szám, 1877. január 28. 97–103.
- HAENCHEN, Ernst: *Die Apostelgeschichte*. Kritisch-exegetischer Kommentar über das N.T. – Meyer, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1961.
- HARSÁNYI István: Az apostolok cselekedeteiről írott könyv. In: *Sárospataki Lapok*, XXIII. évfolyam, 3. (1152.) szám, 1904. január 18. 56–58.
Uo. 4. (1153.) szám, 1904. január 25. 80–82.
Uo. 10. (1159.) szám, 1904. március 7. 250–253.
Uo. 17. (1166.) szám, 1904. április 25. 428–430.
Uo. 19. (1168.) szám, 1904. május 9. 488–489.
Uo. 46. (1195.) szám, 1904. november 14. 1206–1208.

- KÁLVIN János: *Magyarázat az Apostolok cselekedeteihez*. Fordította Szabó András, Székelyudvarhely, 1942.
- KOZMA József: A bibliai csodák. In: *Protestáns Egyházi és Iskolai Lap*, XX. évfolyam, Budapest, 3. szám, 1877. január 21. 65–71.
Uo. 8. szám, 1877. február 25. 225–232.
- LÉNÁRT József: Az apostolok cselekedeteiről írt könyv. Péter és Pál. In: *Erdélyi Protestáns Közlöny*, IV. évfolyam, Kolozsvár, 207-51. szám, 1874. december 17. 406–407.
Uo. 208-52. szám, 1874. december 24. 414–415.
- LÜTHI, Walter: *Die Apostelgeschichte*. Basel, Verlag Friedrich Reinhardt AG., 1958.
- MARSHALL, I. Howard: *The Acts Of The Apostles*, Tyndale New Testament Commentaries, Leicester, Inter-Varsity Press/Grand Rapids, Michigan, William B. Eerdmans Publishing Company, 1992.
- NAGY Sándor: A bibliai csodák. In: *Protestáns Egyházi és Iskolai Lap*, XX. évfolyam, Budapest, 1. szám, 1877. január 7. 9–11.
- PAGE, Thomas Ethelbert: *The Acts of the Apostles*. London, Macmillan and Co/ and New York, 1895.
- RAFFAY Sándor: Apostolok Cselekedetei. In: *Protestáns Szemle*, XVII. évfolyam, 6. füzet, 1905. június 15. 349–360.
- RAFFAY Sándor: Az apostolok. In: *Protestáns Szemle*, XII. évfolyam, 1900. 345.
- RAVASZ László: *Az Újszövetség magyarázata*, I. kötet, Budapest, A Református Egyház Zsinati Irodájának Sajtóosztálya, 1991.
- ROLOFF, Jürgen: *Die Apostelgeschichte*. NTD, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1981.
- STOTT, R. W. John: *The Message of Acts*. The Bible Speaks Today, Leicester, Inter-Varsity Press, 1993.
- STRACK, L. Hermann und BILLERBECK, Paul: *Kommentar Zum Neuen Testament (aus Talmud und Midrasch)*. München, C. H. Beck'sche Verlagsbuchhandlung, 1978.
- SZABÓ László: Bevezetés az Apostolok Cselekedeteiről írt könyvhöz. In: *Református Egyház*, XV. évfolyam, 7. szám, 1963. július 1. 161–163.
- VARGA Zsigmond: Az apostolok cselekedeteiről írott könyv. In: *Református Egyház*, VI. évfolyam, 10. szám, 1954. május 15. 15–18.
- VARGA Zsigmond: Az apostolok cselekedeteiről írott könyv magyarázata. In: *Református Egyház*, VI. évfolyam, 11.sz., 1954. június 1. 19–23.
Uo. 16. szám, 1954. augusztus 15. 12–17
Uo. 21. szám, 1954. november 1. 15–17.

VERES ERNŐ

A feltételes mondatok problematikája a Zsidókhöz írt levél harmadik fejezetében

1. Bevezetés

Az Újszövetségben kb. 600 és 1000 közé tehető a feltételes mondatok száma, beleértve a formailag és az implicit módon kifejezettek is. A Zsidókhöz írt levélben található feltételes mondatok helyes értelmezésére való törekvése azért is fontos, mert ezekből olyan dogmatikai következtetések vonhatók le, amelyek a keresztyének üdvösségét és hitét érintik, valamint kihatással vannak gyakorlati életvitelükre. Ebben a tanulmányban először a feltételes mondatok szerkezetét és szemantikai jelentőségét szeretnénk bemutatni, majd pedig a Zsidókhöz írt levél 3,6-ban és a 3,14-ben található konkrét eseteket elemezni, azok értelmezési kísérleteit bemutatni, végül pedig ezek alapján egynéhány következtetést is megfogalmazni.

A feltételes mondatok értelmezése komoly és összetett munkát jelent a bibliai exegézis gyakorlatában. Gyakran tapasztaljuk, hogy a nyelv ismerete még nem elég ahhoz, hogy az exegézis során a szerző által kodifikált értelmet megfejtessük. A nyelvtan és mondattan kellő ismerete nélkül pusztán a szavak jelentése még nem fogja megadni a kívánt eredményt, főleg akkor, ha egy nehezen értelmezhető feltételes mondatról van szó. Minden esetben fontos, hogy a szöveg több szempontból is a vizsgálat tárgyát képezze.

Az Újszövetség görög nyelvében a feltételes mondatok explicit és implicit formában vannak jelen. Explicit formában a protázisban lévő „*ha*” (*εἰ, ἐάν*) feltételes particula utal rá. Implicit formában egy határozói vagy főnevesített melléknévi igenév (Zsid 2,3; Mt 5,6), imperativus (Jn 2,19), egy vonatkozó mellékmondat (Mt 5,39), vagy olykor egy kérdés (Mt 26,15) utalhat rá.¹ Az implicit feltételes mondat általában a harmadik osztályhoz tartozik. Az explicit forma a protázis sajátos görög kifejezéseit tartalmazza, és jelen tanulmányunkban inkább ezzel a formával kívánunk foglalkozni.

Wallace szerint a feltételes mondatok strukturális, szemantikai és pragmatikai oldalról közelíthetők meg leginkább.² A strukturális (formai) vizsgálat az *εἰ* és az *ἐάν* feltételes járulékszavakat, a protázisban használt igemódot és igeidőt, valamint az apodózist értelmezi. A szemantikai megközelítés a feltételes mondat egészét, két tagmondatának jelentését külön-külön, valamint egymáshoz fűződő viszonyát taglalja. Itt lényeges szempont, hogy a protázis és az apodózis között milyen kapcsolat áll fenn, legyen az ok-okozat vagy evidencia-következtetés. Pragmatikai (beszédaktus-elmélet) vonatkozásban arra keressük

¹ Daniel B. WALLACE: *Basics of New Testament Syntax*. Grand Rapids, Michigan, Zondervan, 2000, 308.

² WALLACE: *Basics of New Testament Syntax*, 303.

a választ, hogy a beszélő mit akart közölni, amikor úgy döntött, hogy a közlésben a feltételes formát választja. Ez már nem a tagmondatok egymáshoz fűződő viszonyáról szól, hanem azt kutatja, hogy a feltételes mondatokban mennyire van jelen a fenyegetés, kérés, követelés, parancs vagy egyéb szándék.

2. A feltételes mondatok strukturális elemzése

A koiné görögben a feltételes mondatok négy osztályba sorolhatók, attól függően, hogy protázis a beteljesedéstől vagy valóságtól milyen távolságra helyezkedik el.³ Ezt az elméletet képviseli Hermann, Winer, Blass, Broadus, Robertson, akik a négy osztályt a „meghatározott” és a „meghatározatlan” tegelek függvényében vizsgálják.⁴ A négyes felosztást akár ötös felosztásban lehetne tárgyalni, ahogyan ezt Evert van Emde Boass és társai teszik a *Cambridge Grammar of Classical Greek* tanulmánykötetükben.⁵ Mi megmaradunk a négyes felosztásnál, mivel ötös felosztás nem igazán hoz érdemi változást a korábbi felosztáshoz képest, hiszen nem tesz egyebet, mint a hagyományost kissé variálja az optativus esetében. A felosztások használhatósága szempontjából pedig a nyelv evolúcióját is érdemes figyelembe venni, ugyanis a koiné a klasszikus görög nyelvből fejlődött ki, amit leginkább az jellemzett, hogy nem a könyvek, hanem az élet nyelve volt. Ebből következően az első osztály (valós feltétel) veszített a jelentőségéből, valamint az úgynevezett ötödik osztály ($\epsilon\iota$ + optativus = ismétlés a múltban) is elsorvadt a gyakoriságot illetően.⁶ De a lényeg az, hogy a feltételes mondatok első két csoportjába az olyan típusú mondatok tartoznak, amelyekben a protázisban lévő ige indicativusban szerepel. Maga az indicativus mindig a ténynek vagy valóságnak megfelelő képet festi le, még akkor is, ha a cselekmény egyáltalán nem valósul meg. A harmadik és negyedik osztályban viszont a protázisban előforduló igék subjunctivusban és optativusban találhatók. Ezek megvalósulása értelemszerűen a valóságtól távolabbra esik. De nagy különbség van az első és a második osztály között is, ahol mindez a beteljesedés fokában érzékelhető: az első valós, tehát beteljesedett feltételt, míg a második nem valós, azaz be nem teljesedett feltételt mutat be.

A harmadik és a negyedik osztály között is nyilvánvaló a beteljesedés fokában mérhető különbség. Bár mindkét állítás kétséges és bizonytalan, az optativus még a subjunctivusnál is bizonytalanabb. Ennek megvalósulása tehát kevésbé lehetséges. Leegyszerűsítve az egészet: a feltételes mondatok valós, nem

³ Thomas ROBERTSON: *A Grammar of the Greek New Testament*. London, Hodder & Stoughton, New York, 1919. 1004.

⁴ ROBERTSON: *A Grammar of the Greek New Testament*, 1004.

⁵ EMDE, Van, et al.: *The Cambridge Grammar of Classical Greek*. Cambridge; New York, Cambridge University Press, 2019.

⁶ Treat C. JAY: *Differences Between Classical and Hellenistic Greek*. Id.: <https://www.sas.upenn.edu/~jtreat/koine/classical.html>, 2020. 10. 07.

valós, valószínű és lehetséges osztályait különböztetjük meg.⁷ Wallace felosztása alapján a feltételes mondatok szerkezete a következő:⁸

A feltétel típusa	Protázis („ha”)	Apodózis („akkor”)
Első osztály: valós (igaznak feltételezi a vita kedvéért)	εἰ + indicativus bármilyen módban és időben (tagadása: οὐ)	bármilyen igemódban, bármilyen igeidőben
Második osztály: valótlan (a ténnyel ellentétes feltétel)	εἰ + indicativus <i>múlt idő</i> aoristos... imperfectum... (tagadása: μὴ)	(ᾗ) + indicativus praeteritum ...aoristos (múlt idő) ...imperfectum (jelen idő)
Harmadik osztály: valószínű (a jövőt illetően valószínű, a jelent illetően általános)	ἐάν + subjunctivus bármilyen igeidőben (tagadása: μὴ)	bármilyen igemódban bármilyen igeidőben
Negyedik osztály: jövőbeli lehetséges (csak hiányosan fordul elő az Újszövetségben)	εἰ + optativus jelen időben vagy aoristosban	ἄν + optativus jelen időben vagy aoristosban

A fenti táblázat nagy segítséget jelent minden kutatónak, aki az exegézis során a feltételes mondatokkal találkozik. De vizsgáljuk meg részletesebben, hogy mi is alkotja ezeket az osztályokat, és hogyan alkalmazhatjuk mindezt a Zsidókhöz írt levél fgyelmeztető szakaszainak vonatkozásában.

1. Az feltételes mondat első osztályát egyszerű feltételnek is szokás nevezni, mert a protázis valószínű eredményét valósnak, igaznak feltételezi az érvelés folyamatában. Itt a protázis alkotóelemei az *εἰ* (ha) feltételes kötőszó és az ige indicativus igemódban lévő alakja. Az ige akármilyen időt felvehet, és ugyanez érvényes az apodózisban lévő igére is, amely bármilyen időben és módban előfordulhat. Robertson szerint a protázis és az apodózis között nem áll fenn semmilyen szükségszerű igeidejű egyeztetés.⁹ Általában az protázis megelőzi az apodózist, vagyis a feltétel előbb található, azután következik a főmondat. Az apodózis lehet kijelentő, kérdő, állító és tagadó mondat. A protázis is formailag sokféle alakot vehet fel, de mindig indicativusban található. A tagadást az *οὐ* tagadószóval képezzük. Az Újszövetségben kb. 300 ilyen feltételes mondat található.¹⁰ A fordítási kísérleteknél vigyázni kell, hogy a protázisban lévő *εἰ*

⁷ Farrar ugyanezt lehetséges, lehetetlen, enyhén valószínű és valószínűtlen osztályokba sorolja. Vö.: F. W. FARRAR: *A Brief Greek Syntax and Hints on Greek Accidence: With Some Reference to Comparative Philology, and with Illustrations from Various Modern Languages*. London; New York, Longmans, Green, 1897. 156.

⁸ WALLACE: *Basics of New Testament Syntax*, 309.

⁹ ROBERTSON: *A Grammar of the Greek New Testament*, 1008.

¹⁰ Lásd Lukács 4,3: εἶπεν δὲ αὐτῷ ὁ διάβολος· εἰ υἱὸς εἶ τοῦ θεοῦ, εἰπέ τῷ λίθῳ τούτῳ ἵνα γένηται ἄρτος (Ekkor az ördög így szólt hozzá: „Ha Isten Fia vagy, mondd ennek a

kötőszót ne a „*mivel*” kötőszóval adjuk vissza, még akkor sem, ha ez a valóságot mutatja be, mert ilyenkor a „*ha*” feltételes kötőszó veszíteni fog retorikai súlyából.¹¹

2. A feltételes mondat második osztályában a valósággal elletétben álló feltétellel találkozunk.¹² Ez a protázis valószínű eredményét mind a jelenben, mind a múltban valótlannak vagy irreálisnak mutatja be. Jó tudni, hogy mindez a beszélő szempontját, állásfoglalását tükrözi.¹³ Itt is az *ei* kötőszó és az ige indicativus igemódban lévő alakja alkotja a protázist, az igeidő pedig imperfectumban vagy aoristosban található. Az apodózis hasonlít a protázishoz az igeidőt és az igemódot tekintve, ám a gyakori partikula itt az *ἄν* szokott lenni. Az *ἄν* particula olykor hiányzik az apodózisból.¹⁴ Ennek a feltételnek az egyik legáltalánosabb és legegyszerűbb előfordulása az, amikor két imperfectum¹⁵ vagy két aoristos¹⁶ jelenik meg a mondatban: egyik a protázisban, a másik az apodózisban. Az előbbi (két imperfectum) a jelen tagadását, míg az utóbbi (két aoristos) a múlt tagadását fogalmazza meg. A tagadást itt nem az *οὐ*, hanem a *μὴ* tagadószóval képezzük.

3. A harmadik osztályban a valószínű feltétellel találkozunk, amelyben a protázis beteljesedése bizonytalan, de nem lehetetlen. Itt az *εἰ* + *subjunctivus* kapcsolatot figyelhetjük meg, ahol a beteljesedés reménységét a kötőmód adja. Robertson szerint a subjunctivus jelenléte olykor akaratot, máskor futurisztikus szemléletet sugall.¹⁷ A protázis igéje bármilyen igeidőben előfordulhat, akár-

kőnek, hogy változzék kenyérré.”) A protázisban az ördög által állított igazság van megfogalmazva. Ez jelen esetben igaz, de fontos tudni, hogy az állítás nem mindig a valóságot tükrözi. Itt a „*mivel*” kötőszóval történő fordítás egyértelműen azt jelentené, hogy a protázis tényét igaznak fogadjuk el. Ezt figyelhető meg némely angol nyelvű fordításokban is: The Devil told him, “*Since* you are the Son of God, tell this stone to become a loaf of bread.” (ISV, CEB, VOICE).

¹¹ Az *ei* kötőszó vonzata az első osztályban a közlő által vélt feltételt valósnak véli, de a kontextus fényében éppen az ellenkezője is fennállhat. Ezért a fordításoknál fontos mérlegelni a közvetlen és a tágabb kontextust is, hogy szemantikailag ugyanarra az eredményre jussunk.

¹² A Zsidókhöz írt levélben négy, illetve öt második osztályba tartozó feltételes mondatot találunk: 4,8; 8,4.7; 11,15; 7,11(?). Pál leveleiben is meglehetősen ritkán találkozunk az ilyen fajta feltételes mondatokkal, viszont az evangéliumokban már gyakoribbak.

¹³ ROBERTSON: *A Grammar of the Greek New Testament*, 1013.

¹⁴ A János 15,24-ben is az *ἄν* particula hiánya fedezhető fel: *εἰ τὰ ἔργα μὴ ἐποίησα ἐν αὐτοῖς ἃ οὐδεὶς ἄλλος ἐποίησεν, ἁμαρτίαν οὐκ εἴχουσιν*. (BGT).

¹⁵ A Lukács 5,37-ben és a János 5,46-ban ez a két imperfectum páros jelenléte, egyik a protázisban, a másik az apodózisban így néz ki: *οὗτος εἰ ἦν προφήτης, ἐγίνωσκεν ἂν τις* (ez ha próféta volna, tudná, hogy ki az); *εἰ γὰρ ἐπιστεύετε Μωϋσεῖ, ἐπιστεύετε ἂν ἐμοί* (mert ha hinnétek Mózesnek, hinnétek nekem).

¹⁶ Két aoristosi alak fordul elő az 1Kor 2,8-ban: *εἰ γὰρ ἔγνωσαν, οὐκ ἂν τὸν κύριον τῆς δόξης ἐσταύρωσαν* (mert ha felismerték volna, a dicsőség Urát nem feszítették volna meg).

¹⁷ ROBERTSON: *A Grammar of the Greek New Testament*, 1016.

csak az apodózisban lévő főige, amely bármilyen módban is állhat.¹⁸ A protázis tagadását itt is a $\mu\eta$ tagadószóval képezzük. Ez a forma több mint 300-szor található meg az Újszövetség görög nyelvében.

4. A feltételes mondat negyedik osztályát a lehetséges (kevésbé valószínű) feltétel képezi. Ez már nagyon ritkán fordul elő az Újszövetségben,¹⁹ és talán nem is csoda, hogy a modern görög nyelvben már nem is található. Ennek képezését a protázisban az $\epsilon\acute{\iota}$ + optativus jelenti, ahol az ige jelen időben vagy aoristosban található, az apodózisban viszont az $\acute{\alpha}\nu$ + optativus (jelenben vagy aoristosban) szerkezet fordul elő.

3. A feltételes mondatok szemantikai vizsgálata

Az újszövetségi görög nyelvben a feltételes mondat általában két részből tevődik össze.²⁰ Az első részben többnyire a mellékmondat, míg a második részben a főmondat kap helyet. A főmondatot a nyelvészetben apodózisnak, míg a mellékmondatot protázisnak szokás nevezni. Az apodózis a feltételes mondat azon részét képezi, amely a következtetést vagy az eredményt fejezi ki. A protázist onnan lehet felismerni, hogy részét képezi az $\epsilon\acute{\iota}$ vagy $\acute{\epsilon}\alpha\nu$ feltételes partikula. A feltétel mindig a protázisban van kifejezve. Ha a protázis teljesül, akkor az apodózis is megvalósul. Jóllehet az apodózis nyelvtanilag független, szemantikailag mégis függőségben van. A protázis pedig ennek pontosan az ellentéte: nyelvtanilag függőségben van, de szemantikailag független. Ez azt jelenti, hogy önmagában nem tartalmaz egy teljes gondolatot, tehát ilyen formában nem értelmezhető. Mivel a nyelv mindig a valóságnak a kifejezésére törekszik, az általa bemutatott kép soha nem teljes. A valóság mindig többet jelent, mint a nyelv által felvázolt kép. De ez nem azt jelenti, hogy a felvázolt kép nem a valóságot mutatja be.

Az egyik gyakori felfogás szerint a protázisban az okkal találkozunk, az apodózisban pedig ennek következményével, az okozattal.²¹ A kettő kapcsolatát tekintve valójában három lényeges összefüggést tart számon a nyelvészet: 1) ok-okozat, 2) evidencia–következmény, 3) ekvivalencia.

Az ok-okozat kapcsolat olyan feltételt jelenít meg, amelyben a protázisban végbemenő cselekmény eredményét az apodózis fogalmazza meg. A „*ha*” tagmondat az okot, az „*akkor*” tagmondat pedig az okozatot jelöli. Példának okáért, magyarul ez így néz ki: Ha kimégy az esőbe, (akkor) megázol.

¹⁸ A Máté 4,9-ben a δώσω futurumban, a προσκυνήσης pedig aor. subj.-ban áll: ταῦτά σοι πάντα δώσω, ἐὰν πεσὼν προσκυνήσης μοι (Mindezt neked adom, ha leborulva imádsz engem).

¹⁹ Az 1Pt 3,14-ben a πάσχετε alak praesens optativusban található: εἰ καὶ πάσχετε διὰ δικαιοσύνην (ha szenvedtek is az igazságért). Ez egy olyan feltétel, ami a jövőre vonatkozó általános igazságot fogalmaz meg.

²⁰ http://www.ntgreek.org/history_new_recent/conditional_index.htm, 2020. 09. 30.

²¹ WALLACE: *The Basics of New Testament Syntax*, 304.

Az evidencia–következtetés kapcsolat arról szól, hogy az apodózisban megfogalmazott következtetés a protázisban bemutatott evidencia tényére épül.²² Ebből az következik, hogy itt az ok–okozat jelenség az előzőhöz képest éppen ellentétes irányban valósul meg, legalábbis az esetek többségében. Tévedés lenne viszont minden evidencia–következtetés kapcsolatot fordított ok–okozat kapcsolatként értelmezni.

Ekvivalencia esetén pedig a képlet úgy szól, hogy ha létezik A , akkor létezik B is, ami azt jelenti, hogy $A = B$. Ennél a protázis és az apodózis értelme ugyanazt jelenti.

Mielőtt messzemenő következtetéseket vonnánk le ezekből az összefüggésekből vagy kapcsolatokból, jó tudni, hogy a három elkülönített eset egymás közötti variációit is gyakran megfigyelhetjük. Wallace helyesen mutat rá annak fontosságára, hogy például egy összetett mondat protázisa nem feltétlenül azt jelenti, hogy mindkét feltétel ugyanolyan kapcsolatban van az apodózissal.²³

4. A probléma felvázolása

A Zsidókhöz írt levél 3. fejezetében két olyan feltételes mondatot találunk, amelyek értelmezésében a kálvinizmus és az arminianizmus képviselői már számos alkalommal dogmatikai vitáikban megkülönböztek. A vita tárgyát az állhatatosság kérdése képezte, főleg az, hogy hogyan jelenik meg az üdvösség viszonylatában. Korunk teológusai is vagy az egyik, vagy a másik értelmezési elméletet vallják, és kevesen vannak, akik ezektől függetlenül gondolkodnak. Az arminianizmus szerint a keresztyének elveszíthetik üdvösségüket, mert az aposztázia valós veszélyt jelent számukra. Ezért a Zsidókhöz írt levél írója szándékosan fogalmaz olyan keményen a figyelmeztető szakaszokban, hogy megóvja őket ettől a kárhozatos büntől. Ezzel szemben, a másik tábor értelmezése szerint a figyelmeztető szakaszok nem a valódi hívők állapotát mutatja be, hanem azokét, akik csupán látszatkeresztyének, akiknek élete vége is ezt támasztja alá. Természetesen e két felfogásnak is van keveredése, ami jelen tanulmányunkból is kiderül.

A két feltételes mondat szintézisében az figyelhető meg, hogy az első feltételes mondat a második figyelmeztető szakasz kontextusát hozza létre, míg a második feltételes mondat már a figyelmeztető szakasz szerves részét képezi.

Χριστὸς δὲ ὡς υἱὸς ἐπὶ τὸν οἶκον αὐτοῦ· οὗ οἰκὸς ἐσμεν ἡμεῖς, ἐάν[περ] τὴν παρρησίαν καὶ τὸ καύχημα τῆς ἐλπίδος κατάσχωμεν. (Zsid 3:6 BGT)

Krisztus azonban mint Fiú hú a maga házához. Az ő háza mi vagyunk, ha a bizalmat és a reménység dicsekedését mindvégig szilárdan megtartjuk. (Zsid 3,6 RÚF)

²² Egy magyar példa erre: Ha maszkot fog hordani, akkor baj van. Itt megfigyelhetjük, hogy a protázis nem előfeltétele az apodózisnak. Sőt, pontosan az ellenkezője történik: a *bajból* fakad az, hogy maszkot hord.

²³ WALLACE: *The Basics of New Testament Syntax*, 306.

μέτοχοι γὰρ τοῦ Χριστοῦ γεγονάμεν, ἐάνπερ τὴν ἀρχὴν τῆς ὑποστάσεως
μέχρι τέλους βεβαίαν κατὰσχῶμεν. (Zsid 3:14 BGT)
Mert részeseivé lettünk a Krisztusnak, ha azt a bizalmat, amely kezdetben élt
bennünk, mindvégig szilárdan megtartjuk. (Zsid 3,14 RUF)

Tekintsük meg először az első feltételes mondatot! A főmondat jelen idejű állítása, „az ő háza mi vagyunk”, egy olyan feltételnek van alárendelve, amit az ἐάνπερ kötőszót követő mondatrész állítása kell biztosítson: „ha a bizalmat és a reménység dicsekedését mindvégig szilárdan megtartjuk.” „Az ő háza mi vagyunk” (3,6b) jelenre vonatkoztatott állítását úgy tűnik, hogy a szerző alárendeli egy jövőbeli feltételnek: „ha mindvégig szilárdan megtartjuk” (3,6c). A második feltételes mondatban pedig a „részeseivé lettünk Krisztusnak” (3,14a) állítás van alárendelve a „mindvégig szilárdan megtartjuk” (3,14c) jövőbeli feltételnek. Ebből természetesen az következik, hogy az állhatatos, vagyis a mindvégig kitartó hit elengedhetetlenül fontos az üdvösség elnyeréséhez.

A két értelmezői tábor tehát abban különbözik meg egymástól, hogy míg az egyik azt vallja, hogy az állhatatos hit az üdvösség feltételét képezi, addig a másik azt állítja, hogy csak azok állhatatosak a hitben, akik Krisztusnak és az ő házának valóban részesei lettek.

5. Megoldási kísérletek és irányzatok

A bibliakutatók egyik népes táborát a kérdéssel kapcsolatosan azok alkotják, akik az üdvösség tekintetében az állhatatos hit fontosságát hangsúlyozzák ki. Ezek a tudósok a másik táborhoz képest többségben vannak. Ebben a tanulmányban őket a *Lane-irányzathoz*²⁴ fogjuk rendelni. Abból a megfontolásból tesszük, hogy William Lane munkássága és a Zsidókhoz írt levélhez írt kommentársorozata megkerülhetetlen tudományos jelentőséggel bír a téma kapcsán. Lane érvelése arra mutat rá, hogy a kitartás Isten követelménye azok számára, akik „Krisztus társai” lettek.²⁵ A másik táborat a *Bruce-irányzathoz*²⁶ fogjuk kötni, mert F. F. Bruce határozottan vallotta, hogy azok a valódi szentek, akik mindvégig kitartanak, és ezt végső kitartásuk is bizonyítja.²⁷

²⁴ A Lane-irányzat neves teológusai a következők: Craig R. Koester, a Luther Seminary professzora, David A. de Silva, az Ashland Theological Seminary professzora, Paul Ellingworth, a University of Aberdeen professzora, Hans-Friedrich Weiss, a Universität Rostock professzora, Harold William Attridge, a Yale University professzora, (Bernard) Ceslas Spicq, a Université de Fribourg professzora és mások.

²⁵ William L. LANE: *Hebrews 1-8. WBC*. Dallas, Word Books, 1991. 88.

²⁶ A Bruce-irányzat neves képviselői között a következő teológusokkal találkozunk: D. A. Carson, a Trinity Evangelical Divinity School professzora, Buist M. Fanning, a Dallas Theological Seminary professzora, Scot McKnight, a Northern Baptist Theological Seminary professzora és mások.

²⁷ Bruce azt is állítja, hogy a keresztyén életben a kitartás a valóság próbája. Vö.: F. F. BRUCE: *The Epistle to the Hebrews*. Grand Rapids, Michigan, 1988. 58–59.

A Bruce-irányzat alapvetően a reformátorok hitét és meggyőződését fogalmazza meg. Ezt John Owen puritán teológus a következő összefüggésben fejtegette:

Krisztusban való létezésünket vagy foglalkozásunk, vagy valódi egységünk határozza meg. Hogy valójában milyen kapcsolatról van szó, azt kintartásunk fogja bizonyítani... A hitben való kintartás és állhatatosság olyan nagy próbakövet és megpróbáltatást jelent, ami a Krisztussal való egységet bizonyítja.²⁸

Buist Funning, a Bruce-irányzat képviselője amellet tör lándzsát, hogy a Zsidókhoz írt levél írója töretlenül hisz a levél címzettjeinek végső kintartásában és hűségében.²⁹ Érvelését azzal támasztja alá, hogy a 3,6b és a 3,14 verseket egymással párhuzamba állítja, ami után azt a következtetést vonja le, hogy „*Is-ten háza*” azzal hitelesíti magát, hogy mindvégig kintart a hitben.

Guthrie viszont éppen az ellenkezőjét állítja, amikor azzal érvel, hogy a szerző félti a címzetteket, hiszen tudja, hogy vannak közöttük olyanok, akik megkeményítik a szívüket (3,8).³⁰

D. A. Carson úgy véli, hogy a perfectumban álló *γεγόμεν* egyértelműen azt bizonyítja, ami már megtörtént.³¹ Továbbá azt állítja, hogy ha a jelenben megnyilvánuló kintartás a már meglévő valóságnak a kifejeződése, akkor az csak azért lehet így, mert a Krisztussal való részesezésnek a kintartó hit a gyümölcse.³² Ezt az is bizonyítja, hogy az állítmányban előforduló *γεγόμεν* ige olyan kifejezett perfectumi jelentéssel bír, melynek eredményét a jelenben is tapasztalni lehet: Krisztus részeseivé lettünk, de ez nem múlt el, hanem a jelenben is érezteti hatását, tehát most is ez a kapcsolat áll fenn. Mivel a *ὑπόστασις* (bizalom) értelmezése vitatott, Lane arra hívja fel a figyelmet, hogy a kifejezés semmiképpen nem „bizonyosságot” vagy „meggyőződést” jelent, hanem inkább az *ἀποστῆναι* („elfordulni” 3:12) ige antitéziseként a hívőnek Krisztusban elnyert pozíciójára utal.³³

Az evidencia–következtetés kapcsolatrendszer érv érvényesítése esetén az előbbihez hasonló következtetésre jutunk: az üdvösség (részesei lenni Krisztusnak) következménye az, hogy a valódi keresztyén szilárdan megtartja a bizalmat.

Ezzel szemben Scot McKnight úgy értékeli a *γεγόμεν* jelentését, hogy abban az „*időtlen*” perfectum jelenik meg, ami tehát nem feltétlenül egy múltbeli valóságot fejez ki.³⁴ Ezzel természetesen McKnight az üdvösségre is utal, amit a kintartó hit eredménye folytán kapnak meg a hívők.

²⁸ John OWEN: *Epistle to the Hebrews*. Grand Rapids, Kregel, 1968. 57.

²⁹ Buist M. FANNING: Classical Reformed Response. In: *Four Views on the Warning Passages in Hebrews*, Grand Rapids, Kregel Publications, 2007. 203.

³⁰ George GUTHRIE: *New Testament Introduction*. Leicester, Intervarsity Press, 1990. 687.

³¹ D. A. CARSON: *Exegetical Fallacies*. Grand Rapids, Baker, 1996. 85.

³² Uo. 85.

³³ LANE: *Hebrews 1-8*, 82.

³⁴ Scot MCKNIGHT: The Warning Passages of Hebrews: A Formal Analysis and Theological Conclusions. In: *TrinJ 13NS*, 1992. 51–59.

A feltételes mondatok elemzése során Fanning több oldalon keresztül magyarázza a 3,6b és a 3,14 összefüggéseit.³⁵ Állítása szerint a szavak szörendjének gondos vizsgálata rámutat arra, hogy ezek értelme nem azt jelzi, ami majd igaz lesz, ha a hívők mindvégig kitartanak, hanem azt, ami már valóságos, ha tényleg hűségesek maradnak.³⁶ Fanning kutatása azért jelentős, mert ő az ok-okozat kapcsolat értelmezését vonja kétségbe. Szerinte evidencia–következtetés kapcsolat mutatható ki a szövegből. Hipotézise az, hogy amikor a feltételes mondatban a fordított sorrend érvényesül (az apodózis kerül az első helyre), akkor az ige a szokványos perfectumi jelentését hordozza.³⁷ Elmélete szerint a végeredmény nem attól függ, hogy a hívők mindvégig megtartják a jelenlegi státuszukat, hanem attól, hogy már most egyáltalán az Ő (Isten) házának lehet-e nevezni őket.³⁸ Ebből tehát az következik, hogy a mindvégig kitartó hit a valódi keresztyénséget, a hit útján való elbukás pedig a nem valódi keresztyénséget igazolja.

Abban az esetben, amikor a feltételes mondat ok-okozat kapcsolatát érvényesítjük, akkor az üdvösség a kitartó hit eredményeképpen jelenik meg. Lane úgy véli, hogy az *ἔσμεν ἡμεῖς* kifejezés sajátos szövegi beágyazódása, az egyháznak mint „Isten házának” egyetemes koncepcióját hivatott kiemelni.³⁹ A címzetek tehát, akik a szerzővel együtt Isten házává váltak a hit és a reménység által, most elkötelezettségükben kell kitartsanak, hogy az állítás valóságos legyen.

Fanning érvelését Osborne azzal cáfolja, hogy a levél számos helyéről ki mutatja a szerző megszólítása alapján, hogy a címzetek valódi keresztyének voltak, akiket az aposztázia veszélye fenyegetett.⁴⁰ Ebből viszont az következik, hogy a hívők végső kitartásának elmélete nem tartható fenn. Továbbá, Osborne az evidencia–következtetés elméletet azért sem látja célravezetőnek, mert szerinte a 3,6b-ben és a 3,14-ben jelen lévő apodózis nem az előzetes feltételt mutatja be, hanem az éáv mellékmondatához hasonlóan („ha az ő hangját halljátok”) olyan feltételt mutat be, ami jövőbeli engedelmességet követel meg.⁴¹

A téma kapcsán tehát jól érzékelhető, hogy megoldásra váró kérdéseknél lényeges szempontot jelent a feltételes mondatrészek (protázis és apodózis) kapcsolatainak tisztázása, valamint a *γεγόναμεν* alak időtlen vagy időhöz kötött értelmezése és a feltételes mondatok kontextuális vizsgálata.

³⁵ FANNING: *Classical Reformed Response*, 206–219.

³⁶ Uo., 207.

³⁷ Uo., 215.

³⁸ Uo., 138.

³⁹ LANE: *Hebrews 1-8*, 79.

⁴⁰ Grant OSBORNE: *Classical Arminian Response*. In: *Four Views on the Warning Passages in Hebrews*. Grand Rapids, Kregel Publications, 2007. 220–230.

⁴¹ OSBORNE: *Classical Arminian Response*, 231.

6. Az apodózis és a protázis kontextuális vizsgálata

Fanning a Zsidókhoz írt levél 3,6 és a 3,14 vizsgálata során arra a következtetésre jutott, hogy amikor a protázis egy kontextus általi specifikus eseményre utal, és az apodózis egy attól távolabbi jövőbeli eseményre vonatkozik, akkor a feltételes tagmondatok között az ok-okozat kapcsolat állhat fenn.⁴² Ezt a következetességet a LXX-ből és az Újszövetségből számos példa is alátámasztja: 3Móz 19,7; Ez 33,9; Jób 21,6; Jn 19,12; Róm 7,2; Róm 7,3; 1Kor 14,14; 1Jn 1,9.

Fanning másik következtetése pedig azt mondja ki, hogy amikor a protázis egy kontextus általi általános helyzetet mutat be, és az apodózis egy olyan állapotot, ami ebben az állapotban már korábban létezett, akkor a feltételes tagmondatok között az evidencia-következtetés kapcsolat állhat fenn.⁴³ Ennek tipikus példái a következők: 3Móz 13,51; 3Móz 13,23; Ez 14,9; Jn 5,31; Jn 8,31; Róm 2,25; 1Kor 13,1.

Láthatjuk, hogy Fanning a feltételes mondatok vizsgálatában az apodózis és a protázis kapcsolatát a kontextus szintjére emelte. Ám a kontextus szintjén újabb kérdések merülnek fel: 1) Hogyan lehet egy specifikus eseményt felismerni? 2) Mennyire általánosítható egy probléma? 3) Mi van akkor, ha mindkettő egyidőben specifikus és általános? A kérdések megválaszolásában nem másodlagos kérdés az exegéta kompetenciája és szövegértelmezési eljárása sem. Bár Fanning elismeri, hogy a fenti séma csupán a feltételes mondatok 3. osztályára érvényesek, nem zárja ki, hogy azt a többi osztálynál is alkalmazni lehet.⁴⁴

A megoldási kísérletek egyértelműen jelzik, hogy a kontextus és a szintaxis egyidejű kapcsolata nélkül nem lehet a szöveget sem nyelvi, sem kulturális, sem történeti elszigeteltségében tárgyalni. Még az intertextualitás is a történeti kontextus fényében adja meg a kívánt eredményt. A Zsid 3,1–4,13 szövegekörnyezetben jól kimutatható, hogy mindkét kérdésben (3,6; 3,14) nem egy specifikus eseményre, hanem egy általános helyzetre történik hivatkozás. A 3,6-ban lévő protázis állítmánya („ha a bizalmat és a reménység dicsekedését mindvégig szilárdan megtartjuk”) nem egy sajátos cselekményre utal, hiszen a bizalom és reménység megtartását a hitéletben állandóan gyakorolni kell. Ugyanez figyelhető meg a 3,14-ben is, ahol a protázis állítmánya („ha azt a bizalmat, amely kezdetben élt bennünk, mindvégig szilárdan megtartjuk”) az előzőhöz hasonló általános gyakorlatra hívja fel a figyelmünket. Továbbá azt is láthatjuk, hogy mindkét szerkezetben az apodózis van az első helyen. Ez valójában egy fordított szerkezetet, mert alapesetben a protázis után az apodózis szokott következni. Az is látható, hogy mindkét esetben az apodózisban lévő igék (ἔσμεν, γεγώναμεν) indicativusban állnak. „Az ő háza mi vagyunk” és „részesei lettünk a Krisztusnak” állítások tehát az indicativus alapvető jelentését hordozzák. Az elsőben a „most”, vagyis a jelen idő a lényeges, a másodikban pedig a γεγώναμεν perfec-

⁴² Fanning: *Four Views*, 211.

⁴³ Uo., 222.

⁴⁴ Uo., 214.

tumi vonatkozása már a jelenben érezteti a hatását: részeseivé lettünk, tehát azok vagyunk. A két jelentés ekvivalenciaként is értelmezhető, de külön-külön evidencia is, mert mindkettőből logikailag a protázis következik.

Az apodózis és a protázis jelentésének kérdésében a Zsidókhöz írt levél 3,6 és 3,14 kontextuális vizsgálata az evidencia–következtetés kapcsolatát támasztja alá. Ez a reformátorok által képviselt Bruce-vonal teológiáját erősíti meg, amely abból az evidenciából indul ki, hogy „Isten népe” és „Krisztus részesei” vagyunk. A következtetés pedig az „ok–okozat” érveléshez hasonlít, de itt az ok az evidencia és ebből fakad a következtetés: azok is maradunk.

7. Következtetések

1. A feltételes mondatok megértésének kulcsát mind az implicit, mind az explicit megnyilvánulási formában a strukturális elemzés adja, amely a valóságban végbemenő vagy a valóságtól távol kerülő állítások megfelelő értelmezési besorolását teszi lehetővé. Ez azt jelenti, hogy az exegeta jó úton halad, ha strukturálisan helyesen állapítja meg a feltételes mondat osztályos besorolását.

2. A feltételes mondatok szemantikai és kontextus függő vizsgálata lehetőséget kínál a protázis és az apodózis összefüggéseinek szubjektívizmustól mentes interpretációjára. Sajnos, nem sok ilyen kutatási kísérletezéssel találkozunk, de ahol a szöveg ilyen módon is a vizsgálat tárgyát képezi, ott több lehetséges választ kapunk a kérdéseinkre.

3. Az egymással szemben álló dogmatikai irányzatok és következtetések törésvonalainak erősítése helyett néha helyet kellene adni az olyan logikai elmentmondásnak, amelyben a feltételes mondatok sajátosságaiból fakadó különféle értelmezések – ok–okozat vagy evidencia–következtetés – egyszerre is igazak lehetnek az „Isten bölcsességében”. Ezért nem kizárt, hogy a Zsidókhöz írt levél 3,6-ban és 3,14-ben található feltételes mondatok értelme egyszerre emeli ki a kitarító hit és a Krisztussal való közösség üdvösséget érintő nélkülözhetetlen fontosságát.

Bibliográfia

- BATEMAN, Herbert: *Four Views on the Warning Passages in Hebrews*. Grand Rapids, Kregel Publications, 2007.
- BLASS, Friedrich Wilhelm, et al.: *A Greek Grammar of the New Testament and Other Early Christian Literature*. Chicago, London, Univ. Of Chicago Press, 1986.
- BRUCE, F. F.: *The Epistle to the Hebrews*. Michigan, Grand Rapids, 1988.
- CARSON D. A.: *Exegetical Fallacies*. Grand Rapids, Baker, 1996.
- CHODERCH, Juan: *Classical Greek: A New Grammar*. South Carolina, CreateSpace, 2012.
- EMDE, Van, et al.: *The Cambridge Grammar of Classical Greek*. Cambridge, New York, Cambridge University Press, 2019.
- FARRAR, F. W.: *A Brief Greek Syntax and Hints on Greek Accidence: With Some Reference to Comparative Philology, and with Illustrations from Various Modern Languages*. London, New York, Longmans, Green, 1897.

- FUNK, Robert: *A Greek Grammar of the New Testament and Other Early Christian Literature*. Illinois, Chicago Press, 1961.
- GUTHRIE, George H.: *New Testament Introduction*. Leicester, Intersivarsity Press, 1990.
- LANE, L. William: *Word Biblical Commentary: Hebrews 1-8*. WBC, Dallas, Word Books, 1991.
- MCKNIGHT, Scot: The Warning Passages of Hebrews: A Fomal Analysis and Theological Conclusions. In: *TrinJ 13NS*, 1992. 51–59.
- MOUNCE, D. William: *Basics of Biblical Greek*. Grand Rapids, Michigan, Zondervan, 2003.
- OWEN, John: *Epistle to the Hebrews*. Grand Rapids, Kregel, 1968.
- ROBERTSON, Thomas: *A Grammar of the Greek New Testament*. London, Hodder & Stoughton, 1919.
- SMYTH, W. Herbert: *A Greek Grammar for Collages*. New York, American Book Company, 1920.
- WALLACE, Daniel B.: *Basics of New Testament Syntax*. Grand Rapids, Michigan, Zondervan, 2000.

Imagini ale bisericii în Sfânta Scriptură

Promisiunile lui Dumnezeu nu sunt abstracte. Dumnezeu a intenționat să formeze un popor care să-I aducă glorie și cinste. El i-a chemat pe Adam și Eva, creați după chipul Lui, să stăpânească lumea pentru El, s-o cultive și s-o hrănească astfel încât Numele Lui să fie înălțat (Gen. 1:26-27; 2:15). Păcatul a întrerupt relația dintre Dumnezeu și oameni, însă Dumnezeu a promis, că va obține victoria prin sămânța femeii, deși între aceasta și sămânța șarpelui va exista un conflict permanent (Gen. 3:15).

Binecuvântarea lui Dumnezeu pentru întreaga lume va veni prin sămânța lui Avraam.¹ Aceasta ocupă un loc important în Vechiul Testament, deoarece a fost părintele unei națiuni noi. Poporul Israel își aveau originea în Avraam, iar Dumnezeu a promis, că din urmașii lui va face un popor mare. În Noul Testament vedem cum a împlinit Dumnezeu în Biserica lui Isus Cristos promisiunea făcută lui Avraam.²

Biserica are o importanță foarte mare. Ea este cea pe care Dumnezeu a răscumpărat-o cu sângele propriului Său Fiu (Fapte. 20:28). Ea este cea pe care Cristos o iubește, o hrănește și o îngrijește (Ef. 5:25,29) și pe care o va prezenta într-o zi înaintea Sa, în toată gloria ei (v.27). Construirea Bisericii Sale constituie astăzi lucrarea principală a lui Cristos din lume (Mt. 16:18), realizată prin înzestrarea ei cu daruri spirituale (Ef. 4:12).³

Biserica își are temelii în domnul Isus Cristos și este chemată în ființă de Duhul Sfânt. Prin urmare, Biserica trebuie să fie ca și Cristos, având cel puțin câteva din caracteristicile Lui. Această afirmație nu este doar rezultatul unui proces rațional, ci este învățătura clară a Sfintei Scripturi. Apostolul Ioan a scris că „așa cum este El, așa suntem și noi în lume” (1Ioan 4:17).⁴

Semnificația cuvântului *biserica*

În contextul vetero-testamentar, se găsesc doi termeni ebraici, קהל (qahal) și עדah (edah). Primul termen, derivat probabil din substantivul folosit pentru voce, se referă la o convocare în vederea unei adunări și la adunarea propriu-zisă a participanților.⁵

Cuvântul ebraic „qahal” înseamnă pur și simplu adunare și este tradus de obicei în Septuaginta prin *ekklesia*. El nu se referă neapărat la o adunare religi-

¹ Eckhard SCHNABEL: *Jesus and the Twelve*. Vol. 1, Early Christian Mission, InterVarsity Pres, Downers Illinois, 2004. 55.

² Thomas R. SCHREINER: *Teologia Noului Testament*. Ed. Făclia, Oradea, 2011. 727.

³ Charles C. RYRIE: *Teologie elementară*. Ed. Agape, Făgăraș, 1998. 361.

⁴ Biblia, traducerea Cornelescu, p. 1202.

⁵ Millard J. ERICKSON: *Teologie Creștină*. Ed. Cartea Creștină, Oradea, 2004. 889.

oasă (Gen. 28:3, 49:6, Ps. 26:5), și nici chiar la o adunare de ființe omenești (Ps. 89:5), deși de cele mai multe ori, el se referă la adunarea lui Israel.⁶

Termenul „*qahal*” nu are în vedere atât o descriere a membrilor adunării, cât o desemnare a evenimentului în sine. Acestui cuvânt i se atașează uneori o semnificație religioasă (de ex. Deut. 9:10, 10:4, 23:1–3). Termenul mai poate denota o mulțime mult mai diversificată de oameni (de ex. 1Împ. 12:3). În această mulțime sunt incluse și femeile (Ier. 44:15) și chiar și copiii (Ezra 10:1, Neemia 8:2). El este folosit și pentru adunarea trupelor, iar în Ezechiel, el se referă la alte națiuni decât Israel (Egipt: 17:17, Tir: 27:27, Asiria: 32:22).⁷

Al doilea termen relevant pentru noi este עדה (*edah*). El apare mai ales în Pentateuh, mai mult de jumătate din numărul locurilor în care poate fi găsit aflându-se în Numeri. El se referă la popor, mai ales la poporul adunat înaintea Cortului întâlnirii. Prima dată apare în Exod 12:3, și sugerează că „poporul” lui Israel a luat ființă o dată cu porunca sărbătoririi Paștelui și a părăsirii Egiptului.⁸ Cuvântul עדה (*edah*) indică o comunitate adunată în jurul cultului sau al legii. Rezumând deosebirile dintre cei doi termeni ebraici, Lothar Coenen comentează:

Dacă se compară felul în care sunt folosiți cei doi termeni ebraici, reiese foarte clar, din pasajele în care ambii termeni apar în același context (de ex. Ex. 12:1, și urm; 16:1, și urm.; Num. 14:1 și urm; 1Împ. 12:1 și urm) că **Edah** este termenul permanent și fără echivoc pentru comunitatea ceremonială în întregimea ei. Pe de altă parte קהל (**Qahal**) este expresia ceremonială pentru adunarea apărută în urma Legământului, pentru comunitatea sinaitică și în sens deuteronomic pentru comunitate în forma ei prezentă. El poate reprezenta de asemenea adunarea obișnuită a poporului cu ocazii seculare (Num. 10:7; 1Împ. 12:3) sau religioase (Ps. 22:26), cât și o mulțime adunată (Num. 14:5, 17:12).⁹

Când ne uităm la cuvintele grecești în Septuaginta pentru traducerea acestor termeni ebraici, vedem că ἐκκλησία este adeseori folosit ca traducere a lui קהל (*qahal*), dar niciodată ca traducere a lui עדה (*edah*). Acest din urma termen ebraic este de obicei tradus cu συναγωγή (*sinagogă*), care este folosit ca echivalent a lui קהל (*qahal*). Termenul ἐκκλησία este cel care reprezintă pentru noi sursa majoră pentru a înțelege conceptul neo-testamentar de Biserică.¹⁰

Arthur Wainwright a afirmat că într-o mare parte a operei lui Pavel există un trinitarism de la sine înțeles, care reiese până și din felul în care înțelege el Biserica, deoarece o descrie ca pe poporul lui Dumnezeu, trupul lui Cristos și templul Duhului Sfânt.¹¹

⁶ C. C. RYRIE: *Teologie elementară*, 361.

⁷ Lothar COENEN: „Church”, in: *The New International Dictionary of New Testament Theology*. Ed. Colin Brown, Grand Rapids, Zondervan, 1975, vol. 1. 291.

⁸ Ibid., 294.

⁹ Ibid., 295.

¹⁰ Kar L. SCHMIDT: „ἐκκλησία”, in: *Theological Dictionary of the New Testament*. Ed. Gerhard Kittel and Gerhard Friedrich, Grand Rapids, Eerdmans, 1964–1976, vol. 3. 504.

¹¹ Arthur W. WAINWRIGHT: *The Trinity in New Testament*. Londra, S.P.C.K., 1962. 256.

Biserica – poporul lui Dumnezeu

Afirmația că Biserica este poporul lui Dumnezeu a devenit deja un truism. După metafora „trupul lui Hristos”, cea a poporului este, după câte se pare, cea mai frecvent folosită pentru descrierea Bisericii. Însă tocmai această obișnuință a dus la o oarecare banalizare a expresiei, situație manifestată în primul rând prin faptul că expresia este adesea despuiată tocmai de substratul ei metaforic. Numim Biserica universală „popor”, doar pentru că se constituie dintr-o mulțime de indivizi pe care îi unește mărturisirea credinței în Sfânta Treime, mărturisire împeștriată prin diversitatea de confesiuni creștine care o articulează, fiecare cu specificul ei teologic. Însă scriitorii biblici inspirați au simțit nevoia folosirii de metafore atunci când taina se adâncea, iar limbajul concret devenea insuficient, punând în pericol atât exprimarea, cât și deslușirea ulterioară a tainei. Aceasta pentru că adevărurile eterne, privitoare la realitatea transcendentă a Împărăției lui Dumnezeu, nu pot fi exprimate apriat cu limbajul omenesc mărginit. Așadar, descriind Biserica prin metafore, Sfântul Apostol Pavel a intenționat să-i descrie mai cu seamă laturile tainice, mistice, imposibil de exprimat printr-un limbaj concret.¹²

Vorbind în mod particular despre metafora „poporul lui Dumnezeu”, o eroare eclesiologică mai gravă decât banalizarea ei este concepția potrivit căreia ar exista în iconomia mântuirii două popoare ale lui Dumnezeu: mai întâi Israelul etnic, pe care Dumnezeu l-ar fi ales în epoca Vechiului Testament pentru a se sluji de el și care ar fi eșuat în împlinirea menirii sale; al doilea popor ar fi Biserica, numită și „noul Israel” (expresie neîntâlnită în NT), prin care Dumnezeu își desfășoară în prezent planul pe care nu l-a putut derula prin Israelul cel vechi. În felul acesta a luat naștere ceea ce numim astăzi „teologia înlocuirii”, conform căreia Israelul etnic nu mai deține niciun rol în istoria mântuirii, pentru că cea care l-a înlocuit în planul lui Dumnezeu este Biserica. Confuzia celor care susțin teologia înlocuirii¹³ provine, cel mai probabil, din suprapunerea celor două aspecte, etnic și spiritual, care îl caracterizau pe Israel ca popor ales.¹⁴

¹² Pr. Prof. Dr. Stelian TOFANĂ afirmă corect faptul, că în Sfintele Scripturi Biserica, nu este definită, ci numai descrisă, tocmai datorită caracterului ei de Taină a lui Dumnezeu. Vezi: *The Dimension of Being Unity of the Church in New Testament Terminology*. In: *Sacra Scripta*, nr. 2, December 2004. 168.

¹³ Printre teologii care susțin teoria înlocuirii lui Israel de către Biserică se numără: Wayne GRUDEM (*Teologie sistematică. Introducere în doctrinele biblice*. Oradea, Făclia 2004. 898–901; *IPeter. Tyndale New Testament Commentaries*. Downers Grove, IVP, 1992. 113.), Peter H. DAVIDS (*The First Epistle of Peter*. NICNT, Grand Rapids, Eerdmans, 1990. 93.), Kevin GILES (*What on Earth is the Church?* Illinois, IVP, 1995. 88.), Edmund CLOWNEY (*The Church*. Downers Grove, IVP, 1995. 29.), Clark M. WILLIAMSON (*A Guest in the House of Israel*. Westminster, John Knox Press, 1993. 109–110), H. D. BETZ (*Galatians*. Philadelphia, Fortress Press, 1979. 116, 142, 146, 250–251).

¹⁴ Induși în eroare de această suprapunere, adepții teologiei înlocuirii își întemeiază teza pe o altă falsă suprapunere: Biserica = creștini neevrei. Este adevărat că pentru iudei Evanghelia a fost „sminteală”, iar scriitorii nouotestamentari au combătut soteriologia iudaismului, care se întemeia pe descendența etnică din patriarhi și respectarea Torei.

Potrivit Catehismului Bisericii Catolice, Biserica este văzută ca poporul lui Dumnezeu, și surprinde următoarele adevăruri în articolul 9, paragraful 2:

În orice timp și în orice neam este plăcut lui Dumnezeu acela care se teme de El și săvârșește dreptatea. Însă i-a plăcut lui Dumnezeu să-i sfințească și să-i mântuiască pe oameni, nu individual și fără vreo legătură între ei, ci a voit să facă din ei un popor care să-l cunoască în adevăr și să-l slujească în sfințenie. Și-a ales așadar un neam, din care a făcut poporul său, poporul izraelit, a încheiat cu el un legământ și l-a educat treptat. Toate acestea însă au fost o pregătire și o prefigurare a legământului nou și desăvârșit care avea să fie înche-

Dar ei nu sunt niciodată ostili față de evrei, ca popor. Pentru Sfântul Apostol Pavel, Biserica era înrădăcinată în iudaism, și avea în componența ei foarte mulți evrei. Întruparea Mântuitorului nu a însemnat începutul unui proces de purificare etnică a poporului ales, ci desăvârșirea acestui popor, prin credința în Fiul lui Dumnezeu, în care era recapitulată noua umanitate, cea după chipul și asemănarea Creatorului. Căutând să explice originile teologiei înlocuirii, Ronald DIPROSE (*Israel and the Church. The Origin and Effects of Replacement Theology*. Waynesboro, USA, Authentic Media, 2004) argumentează convingător, că ele nu se găsesc la niciunul dintre scriitorii nouetamentari, chiar dacă unele texte din Noul Testament au fost greșit interpretate și folosite în sprijinul acestei idei eronate (Ioan 8:30–59; Mt. 21:42–44; Fapte 15:1–18; Gal. 3:26–29; 6:16; Ef. 2:11–22; Ev. 8:1–13; 1Pet. 2:4–10; Fil. 3:4–9; 1Tes. 2:15–16). Greșit interpretate au fost și anumite afirmații din scrieri post-apostolice precum Epistola lui Barnaba, unde găsim ideea de dezmoștenire a lui Israel, și Epistola către Diognet, în care poporul evreu este tratat cu dispreț („Nu merită oare să-ți bați joc de cel care se mândrește cu ciuitirea trupului?” [IV. 4]); jertfele sunt „nebungie” (III. 3); Sabatul este o „superstiție” (IV. 1), iar printre trăsăturile evreilor sunt amintite „nesocotința, rățacirea, curiozitățile și mândria” (IV. 6). La fel s-a întâmplat și cu unele citate decontextualizate din operele unor Părinți și scriitori bisericești. Sfântul Iustin Martirul arăta în *Dialog cu iudeul Trifon*, că Biserica provenită dintre neamuri este adevăratul Israel (CXXX); Sfântul Irineu (*Împotriva ereziilor*) afirmă, că toate promisiunile din Vechiul Testament îi sunt adresate de Dumnezeu Bisericii. La rândul său, Tertulian, în *Răspuns către iudei*, interpretează Gen. 25:21–23 („cel mai mare va sluji celui mai mic”) ca referindu-se la superioritatea creștinilor față de iudei, măcar că aceștia din urmă dispun de revelația divină de mai mult timp. Origen, în *De Principiis*, diferențiază Israelul corporal (etnic) de Israelul spiritual (Biserica), și spune că singurul rol al celui dintâi a fost să-l prefigureze pe cel de-al doilea. Sfântul Ioan Gură de Aur interpretează suferințele evreilor ca fiind expresia mâniei lui Dumnezeu asupra acestui popor și a lepădării lui ireversibile. Sfântul Chiril al Alexandriei admite, că inițial poporul Israel a fost ales de Dumnezeu și numit „întâiul născut” (Ex. 4:22), dar mai târziu, devenind mândri, îndărătnici și ucigași ai Mântuitorului, au fost înstrăinați de Dumnezeu și făcuți cel mai de pe urmă dintre popoare. Această atitudine ostilă s-a perpetuat de-a lungul istoriei, și se reflectă chiar în rezoluțiile unor concilii precum cele de la Calcedon (451), Trullo (692), Niceea II. (787), urmând ca la Conciliul Lateran IV. (1215) să se decidă, ca evreei să poarte banderola care să-i distingă inclusiv vestimentar de alte națiuni. Concluzia, poate prea vag exprimată, a lui Diprose este că teologia înlocuirii a luat naștere după epoca apostolică, atunci când Biserica a încercat să-și contureze cu orice chip o identitate anti-iudaică. Ea se voia a fi ceea ce evreei nu mai erau sau poate nu fuseseră niciodată. Nu este exclus ca la această tendință să fi contribuit și căderea celui de-al doilea Templu, survenită în anul 70.

iat în Cristos. Acesta este noul legământ în Sângele său, chemând dintre iudei și păgâni o mulțime care să se contopească în unitate, nu după trup, ci în duh. Poporul lui Dumnezeu are caracteristici care îl disting net de toate grupările religioase, etnice, politice sau culturale ale istoriei:

– El este Poporul *lui Dumnezeu*: Dumnezeu nu este proprietatea nici unui popor. Însă El și-a dobândit un Popor dintre cei care odinioară nu erau un popor: „o seminție aleasă, o preoție regească, un popor sfânt” (1Pt 2:9).

– Se devine *membru* al acestui Popor nu prin nașterea fizică, ci prin „nașterea de sus”, „din apă și din Duh” (In 3. 3-5), adică prin credința în Cristos și prin Botez.

– Acest Popor îl are drept *Cap* pe Isus Cristos (Cel Uns, Mesia): întrucât aceeași ungere, Duhul Sfânt, se răspândește din Cap în Trup, el este „Poporul mesianic”.

– „*Condiția* acestui Popor este demnitatea libertății fiilor lui Dumnezeu: în inimile lor, ca într-un templu, se află Duhul Sfânt.”

– „*Legea* sa este porunca nouă de a iubi așa cum Cristos însuși ne-a iubit.” Aceasta este legea „nouă” a Duhului Sfânt.

– *Misiunea* sa este de a fi sarea pământului și lumina lumii.

„El este pentru întregul neam omenesc cel mai puternic germen de unitate, speranță și mântuire.”

– *Destinul* său, în sfârșit, este „Împărăția lui Dumnezeu începută pe pământ de Dumnezeu însuși și care trebuie să se răspândească neîncetat, până când, la sfârșitul veacurilor, va fi desăvârșită de El însuși.”

Isus Cristos este cel pe care Tatăl l-a uns cu Duhul Sfânt și l-a statornicit „Preot, Profet și Rege”. Întregul Popor al lui Dumnezeu participă la aceste trei funcții ale lui Cristos, și poartă responsabilitățile misiunii și slujirii care decurg din ele.

Cel care intră în Poporul lui Dumnezeu prin credință și Botez devine părtaș la vocația unică a acestui Popor: vocația *sacerdotală*: „Cristos Domnul, Preot ales dintre oameni, a făcut din noul popor »o împărăție de preoți pentru Dumnezeu, Tatăl său«. Într-adevăr, cei botezați sunt *consacrați* prin regenerarea și ungerea Duhului Sfânt pentru a fi lăcaș spiritual și preoție sfântă.”

„Poporul sfânt al lui Dumnezeu participă și la funcția *profetică* a lui Cristos.” Aceasta, mai ales, prin simțul supranatural al credinței, care este cel al Poporului întreg, laici și ierarhie, atunci când „aderă neclintit la credința transmisă sfinților o dată pentru totdeauna” și îi aprofundează înțelegerea și devine martor al lui Cristos în mijlocul acestei lumi.

Poporul lui Dumnezeu participă, în sfârșit, la funcția *regească* a lui Cristos. Cristos își exercită regalitatea atrăgându-i la sine pe toți oamenii prin moartea și Învierea Sa.

Cristos, Regele și Domnul Universului, s-a făcut slujitorul tuturor, deoarece „nu a venit ca să fie slujit, ci ca să slujească și să-și dea viața ca răscumpărare pentru mulți” (Mt 20:28).

Pentru creștin, „a domni înseamnă a-L sluji”, îndeosebi „în săraci și suferinzi, în care Biserica recunoaște chipul Întemeietorului său sărac și suferind”.

Poporul lui Dumnezeu își împlinește „demnitatea regească” trăind conform acestei vocații de a slui împreună cu Cristos.¹⁵

Primii creștini au fost (în cea mai mare parte) evrei care au folosit traducerea greacă a Vechiului Testament. Pentru ei folosirea unei auto-desemnări care a fost obișnuită în Vechiul Testament pentru poporul lui Dumnezeu denotă înțelegerea lor a continuității care leagă Vechiul și Noul Testament. Primii creștini s-au înțeles pe ei înșiși ca fiind poporul lui Dumnezeu care se dezvăluise în Vechiul Testament (Evr. 1:1–2), ca copiii adevărați ai Israelului (Rom. 2:28–29) cu Avraam drept tatăl lor (Rom. 4:1–25), și ca poporul Noului Legământ prorocit în Vechiul Testament (Evr. 8:1–13). „Ca o consecință a acestui larg fond de înțelegere în lumile grecești și al Vechiului Testament, termenul „bisericească” este folosit în Noul Testament pentru o congregație locală de creștini chemați afară, cum ar fi „biserica lui Dumnezeu care este în Corint” (1Cor. 1:2), și, de asemenea, pentru întregul popor al lui Dumnezeu, cum ar fi afirmația că Hristos este „căpetenie peste toate lucrurile, Bisericii, care este trupul Lui” (Ef. 1:22–23).¹⁶

Conceptul Israelului și cel al Bisericii ca popor a lui Dumnezeu are mai multe implicații. Dumnezeu are un sentiment de satisfacție din pricina poporului Său. Toți cei care fac parte din poporul Său sunt însemnați, cu un semn special. În Vechiul Testament, semnul apartenenței lui Dumnezeu era circumcizia. Ea era pretinsă de la toți copii de parte bărbătească din poporul Israel, ca și de la toți convertiții sau prozelitii de parte bărbătească. Sub Noul Legământ găsim o circumcizie lăuntrică a inimii. Pentru Israel, Legământul a fost legământul avramic, iar pentru Biserică el este legământul cel nou, realizat și încheiat de către Cristos (2Cor. 3:3–18).¹⁷

De la Poporul lui Dumnezeu se așteaptă un gen aparte de sfințenie. Dumnezeu a cerut întotdeauna ca Israel să fie pur sau sfințit. Ca mireasă a lui Cristos, Biserica trebuie să fie și ea sfântă: „S-a dat pe Sine pentru ea, ca s-o sfințească, după ce a curățit-o prin botezul cu apă prin Cuvânt, ca să înfățișeze înaintea Lui această Biserică, slăvită, fără pată, fără zbârcitură sau altceva de felul acesta, ci sfântă și fără prihană.”¹⁸

Poporul lui Dumnezeu nu este doar suma unor indivizi preschimbați prin puterea lui Dumnezeu, ci el este, în același timp, un întreg, un micro-cosmos menit să transforme Creația într-o hristosferă (Rom. 8:18–23). De aceea, înnoirea acestui popor nu s-a produs doar la nivelul sufletesc al fiecărui individ, ci chiar și în formația sa obștească. După cum interpretau ei profețiile vechi testamentare privitoare la mântuirea neamurilor, evreii se așteptau ca celelalte națiuni să cunoască mântuirea prin intermediul lor. Dumnezeu, însă, își manifestă puterea, făcând posibilă includerea neamurilor în poporul Său, prin alegerea Lui suverană și prin credința cu care neamurile au răspuns chemării divine.

¹⁵ www.Credinta-catolica.ro/catehismul_bisericii_catolice.

¹⁶ <http://streaming.ucg.org/languages/eastereuropean/Romanian/BSC10Romanian.pdf>

¹⁷ Louis BERKHOF: *Systematic Theology*. Grand Rapids, Eerdmans, 1953. 557.

¹⁸ Biblia, Efe. 5:25b–27

Aceasta înseamnă că poporul lui Dumnezeu se constituie prin puterea lui Dumnezeu, și trebuie să rămână, în toată istoria sa, o dovadă netăgăduită a acestei puteri.

În aceste condiții, în poporul lui Dumnezeu se întâlnesc rămășița lui Israel – cei care au crezut în Hristos – și neamurile care au crezut în Hristos. Și unii, și alții fac parte din poporul lui Dumnezeu numai prin credința că harul lui Dumnezeu este singura cale de acces în Împărăție. De aceea, o dovadă a puterii lui Dumnezeu, căreia Sfântul Apostol Pavel îi acordă o importanță deosebită este *unitatea* poporului lui Dumnezeu, unitate care transcende limitele istorice și etnice. Așa cum reiese și din alegoria măslinului, există un singur popor al lui Dumnezeu, a cărui rădăcină este adânc înfiptă în țarina Vechiului Testament și ale cărui ramuri provin atât dintre iudei, cât și dintre neamuri. Întruparea Mântuitorului reprezintă un moment crucial în istoria poporului ales: apartenența la acest popor se decide în funcție de credința individului – iudeu sau păgân – în Fiul întrupat al lui Dumnezeu, ceea ce face ca harul lui Dumnezeu să se reverse și asupra neamurilor.¹⁹

Dar această schimbare nu înseamnă trecerea de la un popor al lui Dumnezeu la un altul. Neamurile care cred în Mântuitorul intră în comunitatea celor mântuiți, întemeiată pe făgăduințele divine adresate patriarhilor, iar iudeii rămân în această comunitate doar crezând în Mesia Hristos și în lucrarea Sa mântuitoare. Deci, potrivit alegoriei măslinului (Rom. 11:17–24), și unii, și alții fac parte din poporul lui Dumnezeu numai datorită puterii Sale exprimate față de om prin har: iudeii pentru că nu sunt dintre ramurile tăiate, neamurile pentru că au fost altoite „împotriva firii” într-un măslin bun. Ceea ce îi unește este dependența tuturor, în egală măsură, de acest har, ca singură cale de îndreptare înaintea lui Dumnezeu. De aceea, considerăm, că atunci când Sfântul Apostol Pavel vorbește despre îndreptarea omului prin har, harul are în vedere bunăvoința sau îndurarea lui Dumnezeu față de om, fără ca acesta s-o merite. Prin har i-a ales Dumnezeu pe patriarhi și pe descendenții lor; iudeo-creștinii fac parte din poporul lui Dumnezeu doar datorită harului; neamurile au fost „altoite” în poporul lui Dumnezeu prin har, iar evreii ostili Evangheliei pot fi „altoiți” oricând în Israelul lui Dumnezeu, dacă nu persistă în respingerea harului.²⁰

În aceste condiții, înțelegem, că în gândirea Sfântului Apostol Pavel nu a existat niciodată ideea înlocuirii Israelului etnic de către Biserică. De fapt, Biserica este numele dat poporului lui Dumnezeu din era prezentă a istoriei mântuirii, după cum „Israel” a fost numele acestui popor în vechea eră. Ca entitate spirituală, Israel este legat organic de Biserică; dar ca entitate națională, Israel este un popor care continuă să fie în atenția lui Dumnezeu (Rom. 11:1–2). Sfântul Chiril al Alexandriei, atunci când comentează textul din Ex. 2:1–10,

¹⁹ Ciprian TERINTE: *Raportul dintre Israel și Biserică, în calitate de popor a lui Dumnezeu în Romani 9-11*. Pleroma, București, 2009. 83.

²⁰ Leon MORRIS: *The Pillar New Testament Commentary. The Epistle to the Romans*. Grand Rapids, Eerdmans, 1988. 393.

despre punerea lui Moise în coș de către mama sa, afirmă, că Moise e chip al lui Hristos, iar mama Sa închipuie pe iudei și sinagoga. „După ce a înaintat în vârstă, Sinagoga care L-a născut, aprinsă spreucidere, căci Hristos s-a ivit după trup din iudei, L-a închis în mormânt.” Fiica lui Faraon este preînchipuirea Bisericii dintre neamuri care Îl găsește pe Hristos în apa Botezului. Despre aducerea mamei lui Moise spre a-i fi doică, același Sfânt Părinte spune, că „sinagoga evreilor va primi la vremea sa pe Hristos de la Biserica din neamuri, cunoscând de la ea taina Lui (...) Căci după ce L-a părăsit sinagoga iudeilor pe Iisus și l-a respins prin neascultare, în timpurile din urmă îl va primi.”²¹

În opinia lui Douglas Moo, un termen nou testamentar care exprimă foarte lămurit relația dintre poporul lui Dumnezeu din Vechiul Testament și cel din Noul Testament este acela de „împlinire”. Acesta surprinde atât elementul de continuitate, acela că Biserica este împlinirea lucrării dumnezeiești începute prin Israel, cât și elementul de noutate, acela că Biserica, și nu o singură națiune (Israel), este acum purtătoarea lucrării lui Dumnezeu în mijlocul lumii.²²

Atât în modelarea interioară a celor care formează Israelul lui Dumnezeu, cât și în modelarea lui colectivă, etnică, trebuie văzută împlinirea eshatologică a imaginii profetice folosite de Ieremia, înfățișând olarul al cărui vas din lut „s-a stricat în mâna lui; dar olarul a făcut dintr-însul alt vas, cum a crezut că-i mai bine să-l facă” (Ier. 18:3).

Toate acestea, însă, alegerea, îndreptarea prin har, modelarea și unirea poporului ales își au obârșia în dorința lui Dumnezeu de a-și manifesta puterea înnoitoare, așa cum a făcut-o și în vechime prin alegerea suverană, eliberarea evreilor din robia egipteană și consacrarea lor ca popor al Său, în ciuda tuturor neajunsurilor lor. Israelul etnic a fost, la rândul său, poporul înnoit al lui Dumnezeu, în raport cu poporul format de întreaga umanitate, care a încercat construirea cetății și a turnului Babel și pe care l-a „împrăștiat Domnul de acolo în tot pământul” (Gen. 11:8). După întruparea Mântuitorului, se poate spune că unicul popor ales a renăscut, la fel ca Isaac, prin făgăduința lui Dumnezeu (Rom. 9:8), care nu reprezintă altceva decât intervenția miraculoasă a puterii lui Dumnezeu. Dar, în concepția Sfântului Apostol Pavel, poporul ales are parte și de un nou exod, de la robia păcatului, la libertatea dată de harul dumnezeiesc. Chiar dacă această idee este vag amintită în Epistola către Romani (vezi Rom. 9:15–17), totuși în 1Cor. 10:1–10 Apostolul spune că neascultarea din deșert a evreilor trebuie să-i servească drept avertisment Bisericii. Simboluri precum norul, marea, mâncarea și băutura sunt adoptate și interpretate în viața Bisericii prin convertire, Botez și hrana ei duhovnicească. Noul exod este unul la care participă de data aceasta oameni din toate etniile Pământului, deoarece aspectul

²¹ Sfântul Chiril al Alexandriei: *Glafire la Ieșire I.*, citat de Pr. Ioan Sorin USCA: *Vechiul Testament în tâlcuirea Sfinților Părinți. Ieșirea*. București, Christiana, 2002. 13–14.

²² Douglas MOO: *New Interantional Commentary on the New Testament. The Epistle to the Romans*. Grand Rapids, Eerdmans, 1996. 706.

etnic al poporului ales nu se mai suprapune cu cel spiritual: „Chema-voi poporul Meu pe cel ce nu este poporul Meu, și iubită pe cea care nu era iubită” (Rom. 9:25; Os. 2:1–2. 25). Trebuie amintit aici faptul, că exodul a fost prima întâlnire a poporului Israel cu puterea lui Dumnezeu, experiență care avea să-i definească statutul de națiune aleasă. Poate mai mult decât vechiul exod, cel nou vădește puterea lui Dumnezeu printr-o victorie universală și eternă asupra păcatului. De la obârșia sa și până în prezent, „văzut-a Israel mâna cea tare pe care a întins-o Domnul” (Ex. 14:31).²³

Am putea concluziona, deci, că în gândirea Sfântului Apostol Pavel, poporul ales este o singură comunitate înnoită duhovnicește, prin ieșirea de sub puterea păcatului, dar și social, căci este formată din oameni din toate etniile Pământului, care prin tot ce ține de existența sa ilustrează adevărul din Rom. 11:23: „puternic este Dumnezeu”.

Biserica – trupul lui Cristos

Cea mai complexă imagine a Bisericii este reprezentarea ei ca trup al lui Cristos. Imaginea Bisericii ca trup al lui Cristos accentuează faptul, că Biserica este sediul activității lui Cristos în prezent, rol pe care în timpul lucrării sale pământești l-a îndeplinit trupul lui fizic.²⁴

Papa Sfântul Clement a folosit aceeași imagine a corpului, și a scris: „Să ne luăm corpul ca exemplu. Capul fără picioare nu este nimic; de asemenea, picioarele fără cap nu sunt nimic. Chiar și cele mai mici părți ale corpului nostru sunt necesare și utile pentru întregul corp, totuși toți membrii lucrează împreună și se unesc în supunerea reciprocă, pentru ca întregul corp să fie mântuit în Hristos Isus.”²⁵

Ignatie se referă explicit la Biserică drept „Corpul lui Hristos”, căci suntem rodul lui Hristos care a fost bătut în cuie pe crucea din trup pentru binele nostru și a fost înviat din nou. De acum înainte, toți oamenii, evreii și neamurile, sunt uniți „într-un singur trup”, adică în Biserica Sa. Hristos este capul trupului Său, Biserica și creștinii sunt „membri ai lui Hristos”. Un creștin este un templu în care locuiește Hristos: „Să facem apoi toate lucrurile în convingerea că El locuiește în noi... Ignatie și-a dat seama de lucrarea Duhului în viața tuturor membrilor credincioși ai Bisericii.”²⁶

Sfântul Augustin își desemnează Biserica pur și simplu prin sintagma „Corpul lui Hristos... A fost introdusă pentru a desemna membrii Bisericii uniți cu Hristos, în contradicție cu corpul natural al lui Hristos. Când vorbește despre

²³ Wayne GRUDEM: *Teologie sistematică. Introducere în doctrinele biblice*. Oradea, Făclia 2004. 898–901.

²⁴ L. BERKHOF: *Systematic Theology*, 558.

²⁵ George MONTAGUE: *Primii Corinteni*. Minnesota, Baker Academics, 2011. 219.

²⁶ Dolores GREELEY: *Biserica ca „Corpul lui Chris” conform învățaturii Sfântului Ioan Gură de Aur*. Disertație de doctorat. Indiana, Universitatea Notre Dame, 1977. 12.

trupul lui Hristos în Euharistie, el face aluzie la el ca »sacramentul trupului lui Hristos«.²⁷

Augustin a concluzionat, că „Deoarece Hristos este Capul, El trebuie să aibă un trup; și de vreme ce El a fost deja spus către Capul Bisericii, Biserica este, prin urmare, Trupul său. Învățarea că Biserica este Trupul lui Hristos se repetă de nenumărate ori și în multe feluri în predicarea și scrierile sale.” El a spus că „Capul Bisericii este Hristos (și), Biserica este Trupul lui Hristos.” Sfântul Augustin a învățat că: Hristos este Capul, este unit cu membrii săi și că Hristos Capul este unit cu Biserica sa; căci membrii lui Hristos constituie Biserica Sa. Sfântul Augustin distinge între atributele Trupului și cele ale Capului. De-a lungul comentariilor sale despre psalmi, el este specific în a indica ce aparține Capului și ce aparține Corpului. „Membrii Trupului lui Hristos, deși au început să fie ca el prin viața de regenerare, nu sunt totuși eliberați de rămășițele vechii naturi neregenerate și în acest sens, sunt spre deosebire de Capul lor. Capul, sfințește Trupul, împărtășind propria sa viață și putere.”²⁸ El explică că devenim membri ai Trupului lui Hristos prin sacramentul botezului. Pentru ca o ființă umană să vină să o trăiască trebuie să se nască dintr-un bărbat și o femeie; pentru ca cineva să devină membru al Trupului lui Hristos, trebuie să renaștem din Dumnezeu și din Biserică. A te naște din Biserică înseamnă a primi și începe această nouă viață în botez, care a fost încrederea în Biserică ca sacrament al regenerării.²⁹

Apostolul Pavel în epistola către Corinteni, cap. 12, invocă unitatea trupului, nu pentru a menține statutul inferior al unui grup, ci pentru a le spune creștinilor din Corint, că trebuie să se respecte și să se aprecieze unii pe alții. Așa cum un ochi sau un picior nu sunt de niciun folos în izolare, la fel este starea unui membru al bisericii separat de ceilalți creștini. Identificarea lui Cristos cu trupul în 1Cor.12:12 se potrivește cu figurile de stil antice precum metonimia sau sinecdota, ea subliniază conexiunea strânsă, dar nu divinizează biserica.³⁰

În calitate de trup al lui Cristos, Biserica este extinderea lucrării lui Cristos. Nu trebuie să mergem prea departe cu această idee în sensul de a considera Biserica drept o încarnare literală a lui Cristos, deoarece rezultatul ar fi un panteism virtual. Arătându-le apostolilor că întreaga autoritate I-a fost dată în Cer și pe pământ (Mt. 28:18), Isus i-a trimis să evanghelizeze, să boteze și să dea învățătură, promițându-le că va fi mereu cu ei, până la sfârșitul veacului (v.19-20). Mântuitorul le-a spus, că ei îi vor continua lucrarea: *Adevărat, adevărat vă spun că cine crede în Mine va face și el lucrările pe care le fac Eu; ba încă va face altele și mai mari decât acestea, pentru că Eu mă duc la Tatăl.* Lucrarea lui Cristos, dacă va fi făcută, va fi făcută de trupul Său, Biserica.³¹

²⁷ Stanislaus GRABOWSKI: Sf. Augustin și doctrina corpului mistic al lui Hristos. In: *Studii teologice*, 7, nr. 1, 1946. 73.

²⁸ Ibid. 81.

²⁹ Ibid. 84.

³⁰ Craig S. KEENER: *Comentariu cultural-istoric al Noului Testament*. Ed. Casa Cărții, Oradea, 2018. 587.

³¹ M. J. ERICKSON: *Teologie Creștină*, 895.

Imaginea trupului atribuită Bisericii, ne vorbește despre strânsa unire organică care există între credincios și Isus. Nu poate exista relație fizică mai intimă decât aceea dintre mădularele sau părțile aceluiaș trup uman (Ef. 5:30). Toate mădularele împărtășesc o viață comună, un scop comun, o simțire comună și o relație comună în cadrul trupului. Cristos este numit Capul Trupului deoarece El este conducătorul lui, El este în control, El este cel care hrănește trupul, și prin înțelepciunea Lui reglementează viața și scopul Său.³²

Unitatea esențială constă în subordonarea tuturor părților unui singur cap. Separarea de Hristos este moarte pentru Biserică. O Biserică Creștină este un trunchi decapitat. Putem reține doctrina și etica Noului Testament, cu toate acestea, amputarea Capului, înseamnă moarte. Chiar o separare parțială a legăturii implică paralizia – pierderea puterii și a sensibilității spirituale.³³

Kierstead scrie: „Conceptul bisericii ca trup al lui Hristos domină astăzi gândirea creștină despre biserică într-o asemenea măsură încât aproape exclude celelalte simboluri. Cole sugerează că Mișcarea Ecumenică mai mult ca orice altceva a influențat această focalizare.”³⁴ Poate că odată cu eșecul Mișcării Ecumenice, mai mulți vor continua să reevalueze integritatea biblică a ideii populare dar incorecte a metaforei cap–trup. În ciuda faptului, că concluziile, privind acest subiect au fost în cea mai mare parte rezultatul unui studiu independent, s-a constatat mai târziu, că un număr destul de mare de învățați creștini au ajuns deja la aceeași concluzie.

Clowney observă zădărnicia argumentării în favoarea unirii organice în metafora cap–trup, și aduce argumente convingătoare în favoarea înțelegerii corecte:

Pavel folosește termenul ‚cap’ (kefalh, ebr. *Rosh*), pentru a descrie supremația lui Hristos asupra tuturor lucrurilor și asupra tuturor epocilor (Efes. 1:22; Col. 2:10). Utilizarea sa este formată pe Vechiul Testament în greacă, unde *arce* este asociat de asemenea cu kefalh, ambii termeni traducând ebraicul *Rosh*. ‚Capul’ are primatul, obârșia, onoarea, autoritatea, plinătatea. Aici, uzanța a șters atât de mult metafora originală încât nu este necesară nici o implicație, de nici un fel, care să indice că capul se află în vreo relație organică cu trupul. Hristos este capul tuturor puterilor în ceruri și pe pământ, tot așa cum este cap al bisericii (Col. 2:10; 1:18). Nici universul, nici puterile nu sunt considerate a fi trup al lui Hristos. Chiar și atunci când Hristos ca și ‚Cap’ este adus în legătură apropiată cu trupul, independența metaforei rămâne. Când Pavel descrie membrele trupului lui Hristos, el nu ezită să folosească ochiul și urechea ca exemple de membre ale trupului. Dacă el ar fi gândit în termeni compoziți, Hristos ca și cap și trupul ca trunchi, el nu ar fi ales părți ale capului să ilustreze membre ale trupului. Încercările de a explica fiziologia lui Pavel din presupusa metaforă compozită din Efeseni 4:11-16, au

³² Roger WEIL: *Doctrine fundamentale ale credinței creștine*. Ed. Făclia, Oradea, 2015. 335.

³³ W. F. ADENEY: *The Pulpit Commentary*. Vol. 46, Ephesians. 6.

³⁴ Melanie Starks KIERSTEAD: *Ekklesia – The Body of Christ: Development of the Primary Pauline Image of the Church*. 44.

fost zadarnice. Cum ar crește trupul în cap? Cum este ținut și legat trupul de către cap? Ideea este că imaginea lui Pavel a bisericii ca trup este imaginea unui trup întreg, inclusiv cu cap, un om nou în Hristos. Hristos este capul peste întreg trupul la fel cum soțul este cap peste soția sa (vezi 1Cor. 11:3; Efes. 5:23). Metaforele pot fi înțelese în mod corect doar prin păstrarea distincției dintre ele. Pavel nu concepe pe Hristos ca și cap al bisericii după azanța ‚Capului’ din romanul lui C.S. Lewis, *That Hideous Strength!*³⁵

Biserica – templul Duhului Sfânt

Imaginea Bisericii ca templu al Duhului Sfânt completează conceptul trinitarian de biserică al lui Pavel. Duhul este Cel care a adus Biserica în ființă. Biserica este acum locuită de Duhul, atât la nivel individual, cât și la colectiv.³⁶

În teologia creștină, se afirmă faptul, că Duhul Sfânt, cea de-a treia persoană a Sfintei Treimi, porcede etern din Tatăl, prin Fiul. Lucrarea împreună a celor trei persoane ale Trinității este o constantă în tot ceea ce înseamnă manifestarea lucrării divine. În primul rând, această lucrare împreună este vizibilă în actul creației. Creația este lucrarea Tatălui, în Fiul, prin Duhul Sfânt (Gen. 1:1–3). În al doilea rând, lucrarea împreună a persoanelor Trinității este vizibilă în constituirea persoanei lui Hristos. Fiul se întrupează prin Duhul Sfânt (Luca 1:35), și este uns de Duhul (Luca 3:21–22) pentru a împlini planul Tatălui, printr-o viață trăită în Duhul (Luca 4:1.14) și o jertfire călăuzită de Duhul (Evr. 9:14). Toate acestea culminează prin înviere și înălțare, ambele mediate de Duhul Sfânt (Luca 24). În al treilea rând, Biserica, în calitate de trup al lui Hristos, este constituită prin Duhul Sfânt. Noul Testament afirmă acest adevăr al constituirii Bisericii prin conlucrarea Tatălui, Fiului și Duhului, conlucrare ce oglindește chipul Sfintei Treimi, prin modul în care scriitorii Noului Testament folosesc metaforele prin care se exprimă caracteristicile Bisericii. Biserica este *poporul lui Dumnezeu* (1Pet. 2:9–10, Tit 2:14), format din oameni „chemați împreună de Tatăl”, ea este *trupul lui Hristos* (1Cor. 12:27, Ef. 1:22–23), „existând în, pentru și prin Fiul, care este capul ei” și este *templul Duhului Sfânt* (Ef. 2:19–22, 1Cor. 3:16), fiind „locuită de Duhul lui Dumnezeu care dă viață tuturor.”³⁷

Unitatea Bisericii lui Cristos constituie, de fapt, o parte a primei lucrări a Duhului Sfânt. El nu ne dă doar viață spirituală, lăsându-ne apoi să ne descurcăm singuri. Duhul Sfânt ne botează în Biserica lui Cristos (1Cor. 12:13: *Noi toți, în adevăr, am fost botezați de un singur Duh, ca să alcătuim un singur trup, fie iudei, fie greci, fie robi, fie slobozi, și toți am fost adăpați dintr-un singur Duh.*), iar scopul continuu a lui Dumnezeu este acela ca noi să slujim și să zidim Biserica.³⁸

³⁵ E. P. CLOWNEY: *Biblical Interpretation And The Church*, 81.

³⁶ A. W. WAINWRIGHT: *Trhe trinity in the New Testament*, 300.

³⁷ <http://www.baptist-tm.ro/templul-duhului-sfant-biserica-o-comunitate-a-cuvantului/>

³⁸ A. ROBERTSON – A. PLUMMER: *A Critical and Exegetical Commentary on the First Epistle of St. Paul to the Corinthians*. T.&T. Clark, Edinburg, 1967. 272.

O altă metaforă întrebuițată de Pavel este cea a Templului lui Dumnezeu sau al Duhului Sfânt. Este imaginea unei clădiri costisitoare și valoroase. El o folosește în 1Cor. 6:19 cu referire la trupul uman, iar în 1Cor. 3:16–17 cu referire la cel mai scump și mai sfânt edificiu din Orientul Apropiat antic: Templul lui Dumnezeu.

Când le spune credincioșilor din Corint, că ei sunt Templul lui Dumnezeu, Pavel nu are în minte un templu sau o clădire. Metafora se referă la creștinii din Corint care formează împreună templul Duhului Sfânt, iar Dumnezeu locuiește în ei în sens spiritual.

Pentru Pavel, Dumnezeu locuiește în comunitatea creștină; de aici avertizarea: cine încearcă să o distrugă, va fi nimic de Dumnezeu. Biserica și prezența lui Dumnezeu în ea depind de unitatea credincioșilor. Deși versetul acesta este folosit frecvent cu referire la grija pentru sănătatea fizică (foarte importantă, de altfel), aici Pavel se referă la cei care distrug unitatea bisericii.

Apostolul Pavel amintise deja câteva lucruri care sunt o amenințare la adresa unității: „între voi există invidie, ceartă și dezbinări” (1Cor. 3:3, NTR). Acestea pune în pericol unitatea creștină și îl determină pe Dumnezeu să Se retragă din templul Său. Conflictele din biserică pot distruge acest „templu”. De aici, îndemnul, care este valabil și pentru noi: „Vă îndemn, fraților, pentru Numele Domnului nostru Isus Hristos, să aveți toți același fel de vorbire, să n-aveți dezbinări între voi, ci să fiți uniți în chip desăvârșit într-un gând și o simțire” (1Cor. 1:10).³⁹

Duhul Sfânt locuind în cadrul Bisericii, își împarte viața cu Biserica.⁴⁰ Apostolul Pavel prezintă Biserica asemenea unui mare templu pe care Dumnezeu Însuși îl construiește. Acesta va fi terminat numai la venirea lui Cristos la sfârșitul veacului. Credincioșii sunt descriși de Apostolul Pavel ca fiind parte a clădirii lui Dumnezeu. El spune de asemenea, că trupurile noastre sunt temple vii în care Dumnezeu locuiește prin Duhul Sfânt.⁴¹

Lucrul cel mai impresionant cu privire la biserică în Noul Testament este faptul, că poporul lui Dumnezeu este definit prin relația lui cu Isus. Adevăratul Israel nu este format din etnicii evrei, ci din cei care-l mărturisesc pe Isus Cristos ca Mântuitor și Domn. Focalizarea bisericii este centrată în Cristos și focalizată asupra lui Dumnezeu. De cele mai multe ori, Biserica este chemată să tră-

³⁹ <https://sabbath-school.adventech.io/ro/2018-04/06/templul-duhului-sfant/>

⁴⁰ Acele calități care reprezintă natura Lui și despre care se vorbește ca despre „roada Duhului Sfânt”, se vor regăsi în Biserică: dragostea, bucuria, pacea, îndelunga răbdare, bunătatea, facerea de bine, credincioșia, blândețea, înfrânarea poftelor (Gal. 5:22–23). Prezența unor asemenea calități este un indiciu al activității Duhului Sfânt și prin urmare, într-un sens, al autenticității Bisericii. M. J. ERICKSON: *Teologie Creștină*, 896.

⁴¹ Adică nu suntem doar în mod colectiv parte a templului lui Dumnezeu, suntem de asemenea în mod individual temple ale Duhului Sfânt. *Căci noi suntem împreună-lucrători cu Dumnezeu. Voi sunteți ogorul lui Dumnezeu, clădirea lui Dumnezeu* (1Cor. 3:9); *Nu știți că trupul vostru este Templul Duhului Sfânt care locuiește în voi și pe care L-ați primit de la Dumnezeu? Și că voi nu sunteți ai voștri?* (1Cor. 6:19).

iască în acord cu chemarea ei, astfel încât Cristos este glorificat prin felul în care creștinii se iubesc unii pe alții și prin frumusețea morală a vieții lor. Caracterul distinct al bisericii este marcat de botez, care simbolizează părăsirea vieții vechi și noul devotament față de Isus Cristos. Vedem, așadar, că Biserica în Noul Testament este formată din cei ce sunt ai lui Isus Cristos. Uneori ea este numită *Poporul lui Dumnezeu*, alteori *Trupul lui Isus Cristos*, alteori *Templul Duhului Sfânt*, dar de fiecare dată, Biserica este formată din cei care au experimentat promisiunile mântuitoare ale lui Dumnezeu, s-au pocăit de păcatul lor, și și-au pus credința în Isus Cristos.⁴²

Bibliografie

- ADENEY, W. F.: *The Pulpit Commentary*. Vol. 46, Ephesians. Biblia, traducerea Corneleescu.
- BERKHOF, Louis: *Systematic Theology*. Grand Rapids, Eerdmans, 1953.
- CLOWNEY, P. Edmund: *Biblical Interpretation And The Church*. Ed. Thomas Nelson, Nashville.
- CLOWNEY, P. Edmund: *The Church*. Downers Grove, IVP, 1995.
- COENEN, Lothar: *Church*, în *The New International Dictionary of New Testament Theology*. Ed. Colin Brown, Grand Rapids, Zondervan, 1975, vol. 1.
- DAVIDS, H. Peter: *The First Epistle of Peter*. NICNT, Grand Rapids, Eerdmans, 1990.
- ERICKSON, J. Millard: *Teologie Creștină*. Ed. Cartea Creștină, Oradea, 2004.
- GILES, Kevin: *What on Earth is the Church?* Illinois, IVP, 1995.
- GRABOWSKI, Stanislaus: Sf. Augustin și doctrina corpului mistic al lui Hristos. In: *Studii teologice*, 7, nr. 1, 1946.
- GREELEY, Dolores: *Biserica ca „Corpul lui Chris” conform învățaturii Sfântului Ioan Gură de Aur*. Disertație de doctorat. Indiana, Universitatea Notre Dame.
- GRUDEM, Wayne: *Teologie sistematică. Introducere în doctrinele biblice*. Oradea, Făclia, 2004.
- KEENER, S. Craig: *Comentariu cultural-istoric al Noului Testament*. Ed. Casa Cărții, Oradea, 2018.
- MONTAGUE, George: *Primii Corinteni*. Minnesota, Baker Academics, 2011.
- MOO, Douglas: *New International Commentary on the New Testament. The Epistle to the Romans*. Grand Rapids, Eerdmans, 1996. 706
- MORRIS, Leon: *The Pillar New Testament Commentary. The Epistle to the Romans*. Grand Rapids, Eerdmans, 1988.
- ROBERTSON, A. – PLUMMER, A.: *A Critical and Exegetical Commentary on the First Epistle of St. Paul to the Corinthians*. T.&T. Clark, Edinburgh, 1967.
- RYRIE, C. Charles: *Teologie elementară*. Ed. Agape, Făgăraș, 1998.
- SCHREINER, R. Thomas: *Teologia Noului Testament*. Ed. Făclia, Oradea, 2011.
- SCHMIDT, L. Kar: „ἐκκλησία”, in: *Theological Dictionary of the New Testament*. Ed. Gerhard Kittel and Gerhard Friedrich, Grand Rapids, Eerdmans, 1964-1976, vol. 3. 504.

⁴² T. R. SCHREINER: *Teologia Noului Testament*, 810.

Imagini ale bisericii în Sfânta Scriptură

- SCHNABEL, Eckhard: *Jesus and the Twelve*. Vol. 1, Early Christian Mission, InterVarsity Pres, Downers Illinois, 2004.
- SFÂNTUL Chiril al Alexandriei: *Glafire la Ieșire I.*, citat de Pr. Ioan Sorin USCA: *Vechiul Testament în tâlcuirea Sfinților Părinți. Ieșirea*. București, Christiana, 2002. 13–14.
- STARKS, Kierstead Melanie: *Ekklesia – The Body of Christ: Development of the Primary Pauline Image of the Church*.
- TERINTE, Ciprian: *Raportul dintre Israel și Biserică, în calitate de popor a lui Dumnezeu în Romani 9-11*. Pleroma, București, 2009.
- TOFANĂ, Stelian: The Dimension of Being Unity of the Church in New Testament Terminology. In: *Sacra Scripta*, nr. 2, December 2004.
- WAINWRIGHT, W. Arthur: *The Trinity in New Testament*. Londra, S.P.C.K, 1962.
- WEIL, Roger: *Doctrină fundamentale ale credinței creștine*. Ed. Făclia, Oradea, 2015. 335.
- <https://sabbath-school.adventech.io/ro/2018-04/06/templul-duhului-sfant/>
- www.Credința-catolică.ro/catehismul_bisericii_catolice.
- <http://streaming.ucg.org/languages/easteuropean/Romanian/BSC10Romanian.pdf>
- <http://www.baptist-tm.ro/templul-duhului-sfant-biserica-o-comunitate-a-cuivantului/>

IMREH JENŐ LÁSZLÓ

Szabadságra rendelve

Izrael életében kimagaslóan fontos szerepe volt az ünnepeknek. Azoknak differenciálása, strukturálása némiképp magán hordozza a korabeli közel-keleti népek szokás- és ünnepgyakorlatát. Alapjában véve azonban az a fajta kapcsolat, amit Istennel ápolt a nép, volt meghatározó az ünnepi/kultuszi élet számára. Az Istentől kapott mindent Izrael népe, és az Úrhoz való ilyenszerű kötődés határozta meg hálájukat, önképüket, rítusaikat, szokásaikat. Ennek az Istenhez való tartozásnak a fényében tudtak ünnepelni, múltba tekinteni, hálát adni, imádkozni, áldozni. A szövetség mint örökérvényű és meghatározó élmény Isten és népe között elválaszthatatlan kapocssá vált. Ezért valamennyi ünnepük Istenre nézett, a hálaadás örömteli alkalma volt, Istentől rendeltetett, és Isten-tiszteleti formát öltött. Mindezekon túl a vele járó társadalmi, szociális, jogi, erkölcsi, gazdasági vonatkozások kultuszi értelemben is megtalálták helyüket. Ezt Isten adta Izrael népének, hiszen szabadságra, örök szövetségre rendelte őket.¹

A pusztai vándorlást és a kánaáni honfoglalást követően Izraelben minden ötvenedik év különleges jelentőségű esztendőnek számított. Ekkor, azaz az ötvenedik évben ünnepelték a kürtzengés évének egyedülálló eseményét. Ezt az előre és jól meghatározott időpontban éppen a kürtzengés vezette be. Az ünnep sajátosságai közé tartozott az ünnepindító kürtzengés szava, majd azok a szociális és gazdasági vonatkozású törvény szabályozta társadalmi normák, amiket nem kerülhetett meg senki Izraelben. Ennek az ünnepnek természetes velejárója volt, hogy az izraelita rabszolgákat felszabadították, az eladott földek visszatértek eredeti birtokosukhoz vagy örökösöikhez. Továbbá ebben az évben nem művelték meg a földeket, s ha mégis termett, azt bárki hazavihette, és élhetett belőle.² A kürtzengés évről a 3Móz 25-ben olvasunk.

Kiindulópontként mindenekelőtt álljon figyelmünk és elemzésünk górcsőve alatt az erre vonatkozó bibliai szöveg:

⁸Számolj azután hét nyugalomévet, azaz hétszer hét esztendőt, úgyhogy a hét nyugalomévi ideje negyvenkilenc esztendő legyen. ⁹Akkor fúvasd meg a harsogó kürtöt a hetedik hónap tizedikén, az engesztelés napján fúvasd meg a kürtöt országszerte. ¹⁰Szenteljétek meg az ötvenedik esztendőt, és hirdessetek felszabadulást az ország minden lakosának. Legyen az nektek örömmünnep: hadd jusson hozzá újra mindenki a birtokához, és hadd térjen vissza mindenki a nemzetségéhez. ¹¹Örömmünnep legyen számotokra az ötvenedik esztendő! Ne vessetek és ne arassátok le, ami az aratás után kihajtott; a metszetlen szó-

¹ MOLNÁR János: *Állj meg a hegyen!* Egyetemi Műhely Kiadó – Bolyai Társaság, Kolozsvár, 2012. 205.

² Jörg JEREMIAS: *Theologie des Alten Testaments*. Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 2017. 63–64.

lőt ne szüreteljétek le! ¹²Mert örömnép az, tartsátok szentnek. A mezőről egyétek annak termését.

¹³Az örömnép ebben az esztendejében jusson hozzá újra mindenki a birtokához. ¹⁴Ha eladsz honfitársadnak valamit, vagy vásárolsz valamit honfitársadtól, ne csapjátok be egymást! ¹⁵Az örömnép évét követő esztendők száma szerint vásárolj honfitársadtól, az pedig a termő esztendők száma szerint adjon el neked. ¹⁶Ha több esztendő van hátra, többet fizess érte, ha kevesebb van hátra, kevesebbet fizess, hiszen az évek számának megfelelő termést adja el neked. ¹⁷Ne csapjátok be honfitársatokat! Féld Istenedet! Én, az ÚR vagyok a ti Istenetek.

¹⁸Teljesítsétek rendelkezéseimet, tartsátok be törvényeimet, és teljesítsétek azokat! Akkor biztonságban lakhattok azon a földön, ¹⁹a föld pedig megadja gyümölcsét, ehettek jóllakásig, és biztonságban lakhattok rajta. ²⁰Ha pedig azt kérdeznétek: Mit eszünk a hetedik esztendőben, ha nem vetünk, és a termésünket nem takarítjuk be? ²¹Én majd rátok árasztom áldásomat a hatodik esztendőben, és három esztendőre való fog teremni. ²²Amikor a nyolcadik esztendőben vetni fogtok, még a régi termésből ehettek egészen a kilencedik évig, amíg beérik annak a termése, a régiből ehettek majd. ²³A földet senki se adja el véglegesen, mert enyém a föld, ti csupán jövevények és betelepültek vagytok nálam. ²⁴Ezért az egész országban, ami a birtokokban van, tegyétek visszaválthatóvá a földet. ²⁵Ha testvéred elszegényedik, és elad a birtokából, akkor álljon elő a megváltója, a legközelebbi rokona, és váltsa ki azt, amit a testvére eladott. ²⁶Ha pedig valakinek nincs megváltója, de ő maga szert tesz annyira, amennyi elegendő a visszaváltáshoz, ²⁷számítsa le az eladás óta eltelt esztendőket, a fennmaradó értéket pedig térítse meg annak, akinek eladta, és a birtoka szálljon vissza rá. ²⁸De ha nincs neki annyi, amennyit vissza kellene fizetnie, akkor maradjon az eladott föld a vevőnél az örömnép évéig. Az örömnépen azonban legyen ismét az övé a birtoka. ²⁹Ha valaki lakóházat ad el egy fallal körülvelt városban, legyen az visszaváltható az eladástól számítva egy teljes évig: ennyi ideje legyen visszaváltani. ³⁰De ha nem váltják vissza egy teljes év elteltéig, akkor a kőfallal körülvelt városban levő ház véglegesen a vevőé lesz nemzedékről nemzedékre, nem válik szabaddá az örömnépen sem. ³¹A falvakban, amelyek nincsenek kőfallal körülvéve, a házakat a mezei földekhez kell számítani: legyenek visszaválthatók, és váljanak szabaddá az örömnépen. ³²A léviták városaiban, az ő birtokukban levő városokban a házak legyenek bármikor visszaválthatók a léviták számára. ³³De ha a léviták közül nem is váltja vissza magának valaki, akkor is válják szabaddá az eladott ház az örömnépen az ő birtokukban levő városban. Mert a léviták városaiban levő házak az ő birtokuk Izrael fiai között. ³⁴A városaikhoz tartozó mezőket azonban nem adhatják el, mert az örökre az ő birtokuk. ³⁵Ha testvéred elszegényedik és tönkremegy melletted, segítsd őt, hogy mint jövevény vagy betelepült megélhessen melletted. ³⁶Ne szedj tőle kamatot vagy uzorát. Légy istenfélő, hadd éljen meg a testvéred melletted! ³⁷Pénzedet ne kamatra add neki, és ne uzorára add neki az élelmedet! ³⁸Én, az ÚR vagyok a ti Istenetek, aki kihoztalak benneteket Egyiptomból, hogy nektek adjam Kánaán földjét, és Istenetek legyek. ³⁹Ha testvéred elszegényedik melletted, és eladja magát neked, ne rabszolgaként kelljen dolgoznia. ⁴⁰Napszámosként vagy betelepültként legyen nálad, az örömnép évéig szolgáljon nálad. ⁴¹Azután szabadon távozzék el tőled

gyermekeivel együtt, és térjen vissza nemzetségéhez, és jusson hozzá ismét ősei birtokához. ⁴²Mert az én szolgáim ők, akiket kihoztam Egyiptomból: ne adják hát el őket úgy, mint a rabszolgákat. ⁴³Ne uralkodj rajta kegyetlenül! Légy istenfélő! ⁴⁴Rabszolgáid és rabszolganőid a körülötted lakó népekből legyenek, azok közül vásárolj rabszolgát és rabszolganőt. ⁴⁵A közöttetek tartózkodó betelepültek gyermekei közül is vásárolhattok, meg a köztetek lakó nemzetségeiből azok közül is, akik az országokban születtek: ezek a ti tulajdonotok lehetnek. ⁴⁶Örökségül hagyhatjátok ezeket magatok után fiaitokra, hadd örököljék mint tulajdonukat, és dolgoztassák őket örökké. De testvéreiteken, Izráel fiain, egymáson ne uralkodjatok kegyetlenül! ⁴⁷Ha a jövevény vagy betelepült vagyont szerez melletted, testvéred viszont elszegényedik mellette, és eladja magát a melletted levő jövevénynek vagy betelepültnek, vagy valakinek, aki egy jövevény nemzetségéből származik, ⁴⁸bár eladta magát, legyen visszaváltható; bármelyik rokona visszaválthatja őt. ⁴⁹Akár a nagybátyja, akár nagybátyjának a fia visszaválthatja, akár nemzetségéből származó vérokona visszaválthatja, vagy ha módja van hozzá, saját magát is visszaválthatja. ⁵⁰Számoljon el azzal, aki őt megvette, attól az évtől kezdve, amikor eladta magát neki, az örömmünnep évéig. Eladási árából vonják le a nála töltött éveket úgy, mintha napszámosként lett volna nála. ⁵¹Ha még sok esztendő volna hátra, akkor ahhoz képest térítse meg váltságdíjával a saját vételárát. ⁵²Ha pedig egy-két év maradt már csak hátra az örömmünnep évéig, akkor számítsák azt be neki, és az éveinek megfelelően fizesse meg a váltságdíját. ⁵³Adott évre elszegődött napszámosként legyen nála. Ne uralkodjék rajta kegyetlenül a szemed láttára! ⁵⁴Ha pedig nem váltják vissza így, az örömmünnep évében válják szabaddá gyermekeivel együtt. ⁵⁵Mert az én szolgáim Izráel fiai, az én szolgáim ők, akiket kihoztam Egyiptomból. Én, az ÚR vagyok a ti Istenetek (3Móz 25,8–55).

Az alaphelyzet

A Tóra fent idézett fejezetének bevezető igeversében különös gondolattal találkozunk. A felületesen olvasó figyelmét elkerülheti ez a teológiai és hagyománytörténeti kifejezés. A nehézséget az igevers szokatlan bevezetése okozza. *Szóla ismét az Úr Mózesnek a Sinai hegyen, mondván (...)* (3Móz 25,1). Ez az egyetlen hely az egész Tórában, ahol hangsúlyozva van, hogy a Sinai hegyen szólt Isten Mózeshez.

Első pillantásra ezt úgy magyarázhatnánk, hogy a Sinai hegyen kihirdette Isten a Tíz Igét az egész nép füle hallatára. Ezen kívül ott mondta el Isten Mózesnek az egyes törvények, jelen esetben a szombat és az ötvenedik évek parancsolatainak még a legapróbb részleteit is. Ezzel szemben az összes többi törvénynek és előírásnak csak az általános elveit hallotta Mózes a Sinai hegyén, míg a részleteket később és valahol máshol, a 40 éves pusztai vándorlás alatt közölte vele Isten.³

³ Gerhard MAIER: *Das Dritte Buch Mose*. Wuppertaler Studienbibel, R. Brockhaus Verlag, Wuppertal und Zürich, 1994. 424.

Ez a gondolat nehezen fogadható el, mert elsősorban a szombat, de különsképpen az ötvenedik évek alatt érvényes földművelési tilalom és egyéb törvények csak 20 évvel azután léptek életbe, hogy a zsidók bevonultak Izraelbe,⁴ azaz 60 évvel a tóraadás után, míg a Tórában szereplő törvények jelentős része azonnal, már a törvényadás napján érvénybe lépett. Miért tanította volna meg – kérdezhetjük – Isten Mózeset a Sinai hegyen olyan törvények minden részletére, amelyek csak évtizedekkel később léptek életbe, és miért csak később mondott volna el neki olyan részleteket, amik azonnal érvényesek voltak?

Salamon Ben Jichák a Szifrát idézve a fentiekkel ellentétben azt hangsúlyozza, hogy minden törvényi előírás forrása a Sinai hegyi Isteni kinyilatkoztatás volt. Ezért tehát úgy a szombat és az ötvenedik évek törvényeit, mind pedig valamennyi erkölcsi és ceremoniális parancsok egyes részletét is elmondta Isten Mózesnek a Sinai hegyen.⁵ Összefoglalva elmondható, hogy Isten valamennyi törvényt azonnali hatállyal átadott a Mózesnek, ám némely törvény gyakorlata jóval később kezdődött meg.

A kérdés ekkor azonban így vetődik fel: ha valamennyi törvény összes részlete a Sinai hegyen adatott át, akkor miért pont a szombat és az ötvenedik évek részletes előírásainál hangsúlyozza a Tóra, hogy „a Sinai hegyén” mondta Isten azokat?

Menachem Mendel Schneerson erre kérdésre is igyekszik magyarázatot adni:

Az nem kérdéses, hogy valamennyi micva általános előírásait tóraadáskor kaptuk, hiszen ez többször is szerepel a Tórában (pl. 3Mózes 27,34.), azonban az már korántsem olyan egyértelmű, hogy az összes micva összes részlete is a Sinai hegyről származik. Könnyen elképzelhető lenne, hogy azoknak a törvényeknek a részleteit, amelyek azonnal érvénybe léptek, megtanulta Mózes a hegyen, de a később érvénybe lépő előírások részletei (pl. a smítá és jóvel évek előírásainak részletei) későbbi, nem szináji eredetűek. Ezt az esetleges tévedést zárja ki a Tóra azzal, hogy egy évtizedekkel később életbe lépő micvának írja le még a legapróbb részleteit is.⁶

Azonban megkérdézhajjuk azt, hogy Isten–ember és ember–ember kapcsolatában nem mindegy, hogy Tóraadáskor vagy valamikor a vándorlás során tanulta meg Mózes Istentől a törvények részleteit?

Mint az Írott Tóra minden részletében, úgy ebben is bizonyosan egy megkapó tanításnak kell rejlenie. Belegondolhatunk, hogy ha csak az általános előírásokat adta volna Isten „mennydörgés és villámlás” közepette, amikor a hegy „füstölgött, mivel leszállt rá az Örökkévaló tűzben” (2Móz 19,16.18.), akkor mennyire felületesen figyelnének arra. Ekkor olyan kinyilatkoztatásnak volt a

⁴ David ROHL: *Az elveszett Testamentum*. Gold Book, 2002. 263–265.

⁵ *Torah. Pentateuch with Targum Onkelos and Rashi's Commentary: Torah – The Book of Vayyiqra-Leviticus*, Volume III., 2007.

⁶ R. Jehuda HE-HASZID: *Széfér Haszidim / Hasadok könyve*. Kozma Emese ford. II. kötet, L'Harmattan Kiadó, 2016. 455.

nép szem- és fültanúja, amihez hasonló azelőtt soha nem volt Izrael történetében, akkor azt gondolhatnánk, hogy csak az általános érvényű előírások a lényegesek, míg a részletek pusztán másodlagosak. Azonban nem ez történt, hanem valamennyi törvénynek még a legapróbb részleteit is addig soha nem látott kinyilatkoztatás kísérte ugyanúgy, mint az általános előírásokat.⁷

Ebből azt a tanulságot vonhatjuk le, hogy Isten és népe számára a részletek éppolyan fontosak, mint az általános alapelvek. Nem elég az általános előírást követni, hanem a részletekre is oda kell figyelni. A törvények részletei éppen úgy az Örökkévaló Isten akaratát képezik, mint az általános érvényű előírások. Ahogy valamennyi parancsolat egyformán fontos, úgy azok részletei is ugyan ilyen lényegesek.

Az élet természetes körforgásának megszentelése

Izrael kultuszában nagy jelentőséggel bírnak a számok és a számsorozatok. Az Ószövetséget olvasva ráébredhetünk arra, hogy bizonyos számok milyen következetességgel bukkannak fel újra meg újra. Az egyik ilyen gyakran használt szám a 7 volt.⁸ Önmagában is rejtélyes e szám jelentéstartalma, de összhangban a hét hetes ciklussal, de az éves ciklusokkal is, még különlegesebbé válik. Az üzenet nyilvánvaló: a 7-es szám jelképezi a természet Istenből kisugárzó rendjét, mert világ is hét nap alatt teremtett. A természet egész mivolta kisugárzása, csupán külsődleges kifejeződése egy egységnek, amely teljes, osztatlan, egyedülálló és tökéletes természetesen Istenben. Ebben az örök origóban, ebben az egyedülálló egységben minden felosztottság feloldódik és egységbe olvad. Ez indokolja az ilyen hetes sorozatok hetedik tagjának megszentelését – innét a szombat. Ezért aztán helyénvaló, hogy egy hét évből álló természetes ciklus utolsó évét – akárcsak egy héten belül a hetedik napot – megszenteljük.⁹

Számolj 49-et, és szenteld meg az 50.-et – hangzik a törvényben. Mindazonáltal van még egy további szám, amely számos helyen tűnik fel a Bibliában és értelemszerűen a rabbinikus irodalomban is. Ami azt illeti, ez nem is annyira egyetlen szám, mint inkább egy szám, amely egy másik számhoz vezet. A szám maga a 49, ami elvezet az 50-es számhoz. Az Omer-számlálással kapcsolatban ezt mondja a Biblia: „Számoljatok a szombatra következő naptól, tehát attól a naptól, amelyen elviszitek a felmutatásra szánt kévét, hét teljes hetet.¹⁶ Ötven napot számoljatok a hetedik szombat utáni napig. Akkor mutassatok be új ételáldozatot az Úrnak” (3Móz 23,15–16). Azt az utasítást kapta az ember, hogy számoljon hét teljes hetet, azaz 49 napot, és az ezeket követő napig számoljon ötven napot (vagyis számolja meg az ötvenedik napot). Érdemes megfigyelni, hogy nem úgy szól az utasítás, hogy számoljon az ember ötven napot, és az ötvenediken mutassa be a lisztáldozatot, hanem úgy szól a parancs, hogy szá-

⁷ G. MAIER: *Das Dritte Buch Mose*, 424–425.

⁸ MOLNÁR J.: *Állj meg a hegyen!* 139–140.

⁹ C. H. MACKINTOSH: *Elmélkedések Mózes 1.2.3. könyvéről*. Gute Botschaft Verlag, Dillenburg, 2000. 600–601.

moljon negyvenkilenc napot, s ezáltal tegye lehetővé az ötvenedik nap számára, hogy megszámloltassék. Miért van ez? Ugyanez az érdekes párhuzam vetődik fel a kürtzengés évvel kapcsolatban, amiről a következőket olvassuk „És számlálj magadnak hét szombatévet, hétszer hét évet, úgyhogy lesznek számodra a hét szombatévnek napjai negyvenkilenc év.” Majd a 10. versben: „És szenteljétek meg az ötvenedik évet, hirdessetek szabadságot az országban minden lakójának, jóbél legyen ez számotokra, hogy visszatérjen mindenki birtokába és mindenki közületek térjen vissza családjához.” Vagyis 49-ig számolunk, az ötvenediket viszont megszenteljük. Nyilvánvaló tehát, hogy a negyvenkilenc nap, illetve év megszámlálása annak érdekében történik, hogy aztán az ötvenedik mintegy önmagától megszenteltessék. Mi következik mindebből, mind a két esetben?¹⁰

A *juvál* szó etimológiája

A kifejezés, egyben az ünnep a héber *jóbél* szóból származik, amelynek jelentése: kos (a *keren hajjóbél*), kos szarva, a belőle készült hangszer (vö. Józs 6,5). Elmaradhat az első tag, a *jóbél* egyedül jelentheti a hangszert (2Móz 19, 13). A *sónat hajjóbél* a „kürt éve”, vagyis az az év, amelyet kürtzengés vezet be (3Móz 25,13.28.40. stb.). Ennek a kifejezésnek is elmaradhat az első tagja, a *jóbél* egyedül jelenti az ünnepi évet (3Móz 25,10–12 stb.) Más fordítás szerint örömnünnep. A nagy örömnünnep éve, ezért minden ötvenedik esztendő meg kell szentelni. A hetedik nyugalomév (ez hétszer hét esztendő) hetedik hónapjának tizedikén, az engesztelés napján meg kell fúvatni a harsogó kürtöt. Ezzel kezdetét veszi a jóbél év. Ebben az évben nem szabad földet művelni, még azt a gabonát és szőlőt sem szabad leszedni, ami magától terem. Az ország minden lakosát (aki rabszolgasorba süllyedt) föl kell szabadítani, hogy visszatérhessen nemzetségéhez. Vissza kell adni minden eladott, elzálogosított földet az eredeti tulajdonosnak (3Móz 15,8–22). A Neh 5,1–13 szerint teljességgel méltatlan a fogságból visszatért izraelitákhoz, hogy zálogba veszik honfitársaik házáat, földjét vagy adórszolgaságba döntik őket. Végül a jóbél év az ÚSZ-ben: Az Úr kedves esztendeje, amit Jézus fellépése hoz el (Lk 4,19).¹¹

Az ötvenedik év etimológiai jelentéstartalmára nézve tovább vizsgálhatjuk a Jóvéél szó jelentését. Az ötvenedik évre mint jóvéél (jubileumi) évre történik itt utalás. A jubileum egyébként mai értelemben (ötvenedik) évfordulót, archaikusabb értelemben örömnapot jelent. Mindezen jelentések nyilvánvalóan a fentebb idézett bibliai passzusokból erednek. Ez a bizonyos ötvenedik év egyfajta évforduló volt, örömteli időszak többek között a rabszolgák számára is, akik ebben az évben visszanyerték szabadságukat. Mindazonáltal az eredeti bibliai versben nem ezekből tevődik össze a kifejezés tényleges jelentése – a kontextusból adódóan társulhattak hozzá járulékos jelentések és implikációk, ám szó szerinti értelmében nem ezekre utal ez a kifejezés.¹²

¹⁰ C. H. MACKINTOSH: *Elmélkedések Mózes 1.2.3. könyvéről*, 602.

¹¹ G. MAIER: *Das Dritte Buch Mose*, 428–429.

¹² C. H. MACKINTOSH: *Elmélkedések Mózes 1.2.3. könyvéről*, 603.

A zsidó tradícióknak megfelelően e kérdés tudós vita, egyben teológiai nézeteltérés tárgya. Salamon Ben Jichák véleménye szerint a szó a Jóm Kippur napján felhangzó *sófártülkölésből* ered, amely a szabadságot és az ötvenedik év ünneplését fejezi ki. A kettő közötti kapcsolat pedig abból ered, hogy a kosszarv neve szintén *juvál*, akárcsak az ötvenedik év esetében. Náchmánidész ezzel a nézettel nem ért egyet, azt állítva, hogy nem kosszarv volt az, amit Jóm Kippur ünnepi óráján megfújtak, hanem egy hegyikecske szarva, amelynek viszont nem *juvál* a neve.¹³

Egyéb válaszokat is találhatunk. A *juvál* szó nem szarvakra, hanem a szabadságra utal, és a *jávál* szóból ered, jelentése pedig az, hogy „folyik”, mint (a „káárávim ál jivlé májim”) „a fűzfák a vízfolyások mellett” (vö. Ézs 44,4) bibliai mondatban, utalva arra, hogy a volt rabszolgák immár szabad emberekként térhetnek („folyhatnak”) vissza otthonaikba. Így magyarázva azonban a kérdés misztikus aspektusára is gondolnunk kell. A *juvál* szó jelentése: „valamiből/valahonnét előfolyó” gondolatból ered, abban az értelemben, ahogyan az a Jer 17,8-ban olvasható: („vöál *juvál* jösálách sorásáv”) „mely folyó felé bocsátja gyökereit”. Ez pedig burkoltan bár, de arra utal, hogy a *Juvál* éve, azaz az ötvenedik év az a forrás, amiből a negyvenkilenc kiáramlott. Az ötvenedik az abszolút egység állapotában tartalmazza a negyvenkilencet. A negyvenkilenc tehát folyamánya, kiterjedése ennek az energiának, amely specifikusan és megkülönböztetetten jelentkezik evilági tapasztalataink sokszínűségében.¹⁴

Az ötvenedik év jelentése tehát a maga különlegességében az az egyedüli pont, ami meghaladja az emberi tudat képességeit, fogalmi gondolkodását. Erendően felfoghatatlan az ember számára. Ezért kapta az ember a parancsot, hogy számoljon 49-ig, amely a hetek ciklusának teljessége, mert ez a hétszer hetes ciklus magában rejtje létezése legapróbb rezdüléseit is. Mi, emberek ezen a cikluson belül számolunk és fejlődünk, mert ez az a tartomány, ami értelmünk számára felfogható.¹⁵

A figyelmet tehát az ötvenedik, azaz *Juvál* transzcendens birodalma felé fordítva kapja az ember a Biblia kijelentést „jóbél legyen ez számotokra.” Valóban nem az ember idézi elő a jóbélt, mégis biztosak lehetünk abban, hogy miután teljesítette feladatát, ami nem más, mint az élet tökéletesítése a hetek, azaz a negyvenkilenc természetes ciklusában, valóban ott vár majd rá a „jubileum”, az öröm, az 50 transzcendens világa.

¹³ *Torah Pentateuch with Targum Onkelos and Rashi's Commentary.*

¹⁴ Gerhard von RAD: *Theologie des Alten Testaments, Band I.* Chr. Kaiser Verlag, München, 1966. 166.

¹⁵ Uo., 167.

A kürtzengés évének számolása – Az ötvenedik esztendő törvény előzményei, a jogbővítés gyakorlata (szombat, hetedik esztendő, ötvenedik esztendő)

A rabbik a szombatévet attól az időponttól számolják, amikor Józsué elfoglalta Izrael földjét, és minden törzs birtokba vette örökségét (vö. 3Móz 25,2). A pontos dátum azonban vita tárgya, általában úgy gondolják, hogy az első szombatévi ciklus a honfoglalás első évéhez kötődik.

A jubileumi év számolását illetően nincs egységes álláspont. A rabbik többsége szerint a jubileumi év a 49. évre következő 50. év, tehát a szombatévektől függetlenül külön ciklust képez. Vagyis a hétszer hét évet egy jubileumi év zárja le, majd ezt követően kezdődik újra a következő szombatévi ciklus. Eszerint száz év tesz ki két jubileumot.¹⁶

A kisebbségi vélemény Júda Ha Nászival az élen a jubileumot a szombatév részének tekinti. Az ötvenedik év így a következő hétszer hét év, azaz a következő szombatév első éve. Vagyis ahogy a hetek is egymásra következnek, s a hét nap rendjét egyetlen ünnep sem bolygatja meg, ugyanígy a jubileumi év is az évhetek rendjébe simul. Éppen ezért a szombatévek és a jubileumok számolása a rabbinikus bíróságok kötelessége volt. A jubileumi év nem lépett automatikusan életbe az 50. év beköszöntével, hanem a bíróságnak kellett megvalósítania, hivatalosan kihirdetnie azt a sófár hangjával. A sófárt még akkor is meg kellett szólaltatni, ha a jubileum szombatra esett. Bár a szolgák felszabadítása és a földek visszaadása jóm kippúrkor lépett életbe, a jubileum a rós hájánál kezdődött.¹⁷

A hagyomány szerint a szombatévet az asszír fogság óta nem tartják meg, míg egyesek szerint Rúben, Gád és Manasse fél törzsének fogságra vitele óta. A későbbi rabbinikus tekintélyek úgy gondolják, hogy az Első Templom idején a jubileumi év az 50. év volt, de a Második Templom idején, mikor csak „névleges” volt megtartva, egybeesett a hetedik szombatévvél. A Második Templom lerombolása óta a jubileumot hivatalosan nem tartják számon, a rendelet helyreállítása a Messiás feladata lesz.

Szabadságra rendelve

A kürtzengés éve vagy az ötvenedik év a szombatév számolásához igazodva Izrael földjének Józsué általi birtokba vételével kezdődik. Az Isten a Sinai hegyen adott törvényadás alkalmával mindenki visszatért felmenői birtokára, a Józsué által őseinek kiosztott földre. Visszanyerhette zálogosított vagy éppen elvesztett tulajdonát. Minden birtok, ingatlan tehát visszaszállt eredeti tulajdonosára, a fallal körülvett városokban lévő házak kivételével. Ez a rendelkezés Izrael törzsi és nemzeti identitásának fennmaradását biztosította.¹⁸

¹⁶ G. MAIER: *Das Dritte Buch Mose*, 425.

¹⁷ G. von RAD: *Theologie des Alten Testaments, Band I.*, 168.

¹⁸ J. JEREMIAS: *Theologie des Alten Testaments*, 386.

Az ötvenedik év mint szociológiai és gazdasági kapcsolatrendezési ünnep más markáns rendelkezésekre is előírást nyújtott. Így a héber szolgák felszabadításának egyedülálló alkalmá is volt. Ekkor azok a szolgák is szabadsághoz jutottak, akiknek még nem telt le a hatéves szolgálati idejük, vagy akik hetedik évükben nem kívántak felszabadulni, hanem „örök szolgálatot” fogadtak uruknak, s ennek jeleként átfúratták fülüket. A jogosság, a lojalitás, a társadalmi egyensúly győzelme volt ez az ünnep. Mindent és mindenkit visszaváltani igyekeztek, és eredeti – isteni – szándéka, szerepköre szerinti egyenes pályára helyeztek. A kamat, az uzsora, a rabszolgaság helytelen gyakorlatát megoldani igyekeztek.

A felszabadító örömmünnep ötvenévente teljesen rehabilitálta az izraeli családokat, polgárokat. Tiszta lapot, újrakezdést biztosított a társadalom valamennyi rétegéhez tartozó zsidó számára. A fiak nem kényszerültek apáik rossz döntésének következményeit hosszú távon cipelni. Az egymás utáni nemzedékek mindig új esélyt kaptak az örökségükkel, életükkel való helyes és gyümölcsöző bánásmódra. A jóvél törvénye tulajdonképpen a társadalom elszegényedését, a nagybirtokok kialakulását akadályozta, a családi birtokot és a magántulajdont védte. Annak tanúja volt, hogy a föld, a birtok, a ház, az ember mind Isten tulajdona. Tőle való, hogy a szabadsághoz, a saját döntések által alakított életpályához mindenkinek és mindennek joga van.¹⁹

A kürtzengés évében a föld parlagon hagyása is érvényben volt. Az ötvenedik év törvényei szorosan összekapcsolódtak a szombatév törvényeivel, hiszen ami érvényes a szombatévre, ugyanúgy érvényes a kürtzengés évre is egyaránt. Az ötvenedik évre a szombatév törvényeiből csak a hetedik év végén lévő adósságok elengedése nem érvényes.²⁰

Ezt a felszabadító következményekkel járó örömmünnepet feltehetőleg a tíz törzs fogságra vitele után már nem tartották meg, hiszen csak abban az esetben volt érvényes, ha minden zsidó Izrael földjén lakott. Mindezek ellenére a Második Templom lerombolásáig még számolták, mivel szorosan összefüggött a szombatévek kalkulálásával.

Ahogy a szombat, úgy a szombatév, valamint a jubileumi év is mind az egyén, mind Izrael, mind pedig a nemzetek, a föld megváltását, tulajdonjogának helyreállítását vetíti előre. Az Úr jókedvének évét (snát rácón) a Messiás hozza el: „Az Úr Isten lelke van énrajtam, azért, mert fölkent engem az Úr, hogy a szegényeknek örömet mondjak; elküldött, hogy bekössem a megtört szívűeket, hogy hirdessek a foglyoknak szabadulást, és a megkötözötteknek megoldást. Hogy hirdessem az Úr jókedvének esztendejét...” (vö. Ézs 61,1–2). Az Újszövetségben Jézus ezt a szakaszt önmagára vonatkoztatja, s az embereket a bűn rabszolgaságából kiváltva Ábrahám áldásainak örökösévé teszi.²¹

Izrael földjének örökös tulajdonjoga is rendeződik: „Így szól az Úr: *Jókedvem idején én meghallgattalak, és a szabadulás napján segítettetek; megtartlak,*

¹⁹ J. JEREMIAS: *Theologie des Alten Testaments*, 388.

²⁰ MOLNÁR J.: *Állj meg a hegyen!* 212–213.

²¹ Uo. 212.

és nép szövetségévé teszek, hogy megépítsd a földet, és kioszd az elpusztult örökségeket...” (Ézs 49,8). A Messiás helyreállítja és kiosztja Izrael törzseinek örökségét.

Isten részéről megfogalmazott szándék is kidomborodik ennek a törvénynek az alkalmazása során. A mennyei globális tereprendezeit, azaz isteni helyreállítást gyakorolnak Izraelben. A személyes, családi katasztrófákkal teli inséges éveket követően az egész Izrael képe megújul, azaz visszalakul arra az állapotra, amikor a honfoglalás során megosztották a földet Izrael törzsei között. A közösség tulajdonjoga helyreáll, a föld felett egyedül Isten gyakorol uralmat, aki igazságszolgáltatással alkalmazza a mindenkire érvényes törvényt. Ebben az ünnepi felszabadításban minden ember egyaránt boldog lehet, élvezheti a szabadságot, az Úrtól jövő bőséges ellátást, a szociális és gazdasági nyugalmat.²²

Az Úr fontosnak tartotta ugyanakkor a föld nyugalmát is. Ezt, azaz a föld kihasználásának korlátozását minden kultúrnép figyelembe veszi. A legtöbbször vetésforgó megoldással alkalmazzák ezt, amikor a kevésbé víz- és tápigényes növényt ültetnek a birtok egy részére, és időnként cserélik az ültetvényt. De esetünkben a hetedik év, de teljességében az ötvenedik szociális meggondolást is tartalmazott. A tartozások elévültek. A rabszolga is felszabadult. A föld szabaddá vált, ugyanis a magától megtermett búzát, szőlőt és más növényt a gazda saját fogyasztásra hazavihette. Mindezeket túl, hangsúlyozottan saját fogyasztásra, a rászoruló is arathatott és elvihette. Szintén nem a vagyon, hanem az emberiség védelme a vezérgondolata az itt kapott ún. mózesi törvényeknek. Ne szorongassátok egymást, hangzott a mennyei útbaigazítás, hiszen a föld a Teremtőé, mindnyájan csak bérelhetjük azt.²³

Mindezeket túl a legközelebbi rokon intézményesített felelősségvállalás legutolsó alkalmá is volt az ötvenedik év örömnépe. Ha valaki elszegényedik, és eladja birtokát, segítsen neki rokona, olvashatjuk a felszólítást. De ha nincs rokon vagy támasz, akkor a kürtzengés évében kapja vissza, ami az övé volt. Ha magát volt kénytelen eladni rabszolgának, visszanyerheti szabadságát az ötvenedik évben. De addig se bánj vele szigorúsággal – inti a tehetősebb izraelit az Írás.

Továbbá más gazdasági utasításokat is nyújt ezen a törvényes ünnepi rendeleten keresztül a Szentírás. Az üzleti élet becsületességére többször is felhívja a figyelmet. Fogalmazzanak meg minden adás-vételt pontosan, szerződés szerint, hogy egymás becsapására ne legyen mód. Ez az Isten szerinti üzleti életben a józan ész parancsa. Ha nem lenne leírva, meg kellene írni. Tegyük hozzá: le van írva, most már csak minden időben be kell tartani.²⁴

Összefoglalva elmondhatjuk, hogy az ötvenedik esztendő továbbgondolása volt az úgynevezett szombatévnek, azaz a hét szombatévnek teljes keretbe foglalása és lezárása, jubileumi ünnepe volt. Társadalmi, gazdasági, jogi, erkölcsi és természetesen vallási, hitbeli következményei voltak ennek az ünnepnek.

²² J. JEREMIAS: *Theologie des Alten Testaments*, 387–388.

²³ MOLNÁR J.: *Állj meg a hegyen!* 212.

²⁴ Uo. 214.

Mindezek alapos megvizsgálására vállalkozunk ebben a tanulmányban. Megvizsgálni igyekszünk az ötvenedik év törvényadásának helyszínével kapcsolatos lehetséges üzenetértékű magyarázatokat. Fontosnak tartjuk a név eredetével összefüggő hipotézisek bemutatása során annak jelentőségét kimutatni. Az ünnephez tartozó szokásokról és azoknak prominens tartalmáról is érdemes írni. Vizsgálat tárgyát kell képezze az isteni szándéknak a megértése. A szociális egyensúly, az emberi szabadságjogok, a gazdasági egyensúly, a közösség összetartásának fenntartása igen hangsúlyos a kutatás során. Ezeknek az Istentől jövő és törvényszabta normáknak a jelenléte tartotta egyensúlyban Izrael népének mindennapi életét. A túlkapásokat szabályozta, a szegényt védte, és az örökséget, a földet Istentől jövő jussnak tartotta. Kivételt isteni eredete révén nem igazán engedett az ünnep törvénye, és Izrael életében az egyik legfontosabb időszakos ünneppé vált.

Forrásanyag

- HE-HASZID, R. Jehuda: *Széfer Haszidim / Hasadok könyve*. Kozma Emese ford. II. kötet, L'Harmattan Kiadó, 2016.
- JEREMIAS, Jörg: *Theologie des Alten Testaments*. Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 2017.
- MACKINTOSH, C. H.: *Elmélkedések Mózes 1.2.3. könyvéről*. Gute Botschaft Verlag, Dillenburg, 2000.
- MAIER, Gerhard: *Das Dritte Buch Mose*. Wuppertaler Studienbibel, R. Brockhaus Verlag, Wuppertal und Zürich, 1994.
- MOLNÁR János: *Állj meg a hegyen!* Egyetemi Műhely Kiadó – Bolyai Társaság, Kolozsvár, 2012.
- RAD, Gerhard von: *Theologie des Alten Testaments, Band I*. Chr. Kaiser Verlag, München, 1966.
- ROHL, David: *Az elveszett Testamentum*. Gold Book, 2002.
- Torah Pentateuch with Targum Onkelos and Rashi's commentary: Torah – The Book of Vayyiqra-Leviticus*, Volume III.

KOVÁCS ERIKA

Az álom az ókori görögöknél

Az ókori népek életében nagyon fontos szerepet töltöttek be az álmok. Ezt látjuk az egyiptomiaknál, a mezopotámiai népeknél, az izraelitáknál és az ókori görögöknél is.

Minden nép az álmokban isteni kijelentést látott, ami mindig meghatározó volt számukra, szerves része volt a mindennapi életüknek, kultúrájuknak, társadalmi életüknek.

Ezt látjuk a zsidó nép életében is. Ha a Szentírást a kezünkbe vesszük, akkor egyértelművé válik számunkra az, hogy mind az Ószövetségben, mind az Újszövetségben úgy tekintettek az álmokra, álomlátókra, mint isteni kijelentésre, Isten kijelentésének egyik eszközére, formájára.

Úgy, mint az ókori népek, az ókori görögök is hitték azt, hogy az álmok az istenektől jönnek, az ő üzenetük az álom.

A régi időkben közkincs volt az álom, az emberek közelebb álltak világhoz, s érezték többnyire jótékony, oldó hatását, amint Homérosz írta: „Mert el tudja viselni baját, aki ébren egész nap hosszan sír, s a szívét sorvasztja a sok keserűség, éjjel azonban az álom fogja: feledtetni minden bűját és örömet, ha körülveszi két szemháját.”

Úgy, ahogy a mában is, az emberek mindig fontosnak tartották álmaikat. Az ókori görög világban is nagy figyelmet fordítottak rájuk, ahogy erről az akkori kor néhány filozófusától tudjuk, akiknek alaptézise általában az volt, hogy az álmok az istenektől jönnek. De Arisztotelész és néhány követője szerint viszont az álmokat természetes okokra lehet visszavezetni.

Az ókori Görögország álmok tekintetében is megfelelt klasszikus hírének, ahol kezdetben istenek, illetve isteni lények-szellemek látogatásának tartották az álmot. Hüpnosz volt az alvás istene, Morpheusz az álmoké, Nüx pedig az éjszakáé – írja Bodrog Miklós¹ az *Álmunk, hitünk, életünk* című művében.

A görög mitológiában² Thanatosz, a „Halál” és Hüpnosz, az „Álom” iker-testvérek, az Éj gyermekei, akik az alvilágban laktak. Hüpnoszt szárnyas ifjúként, kezében lefelé fordított fáklyával ábrázolták, a hellenisztikus korban pedig szárnyas öregemberként ábrázolták, gyakran bőségszaruval, amelyből álmot hint a világra.

Hüpnosz az alvással járó álmoképek apja. Az ő fiai a három álomisten – Morpheusz az álmok megformálója, Phobetor (vagy más néven Ikelosz) a rém-álom és a természethez, állatokhoz kapcsolódó álmok és Phantaszosz a különös, fantasztikus álmok alakítója. Ők, a lenti sötét világban laktak, és innen érkeztek az emberekhez az álmok is.

¹ BODROG Miklós: *Álmunk, hitünk, életünk*. Kairosz Kiadó, Győr, 2003. 153.

² <https://hu.wikipedia.org/wiki/H%C3%BCpnosz> [2018. 03. 25.]

Az álmokat két csoportba osztották, amelyek két különböző kapun keresztül jutottak el az emberekhez. Az igaz álmok a szarukapun jártak, míg a csalóka álmok az elefántcsontkapun.

Az álmokat az istenek üzeneteinek tartották. Az álom a tudattalan birodalma, másfelől a testtől megszabadult lélek szárnyalása. A görög mitológiai földrajzban az álmok a való világ határain kívül léteznek, annak kezdeteihez közel. Az álmok bizonyos értelemben Ókeanoszhoz (Ókeanosz a világóceánt megszemélyesítő titánok egyike) állnak közel a homályos tudatlanság birodalmában.

Hérakleitosz görög filozófus követői a természet törvényeivel, az anyaggal (matéria) foglalkoztak. A világ szerintük anyagokból jött létre, és azokból is áll. Hérakleitosz a tüzet őselemnek nevezte. Számára a tudatosság jelképe a tűz, és mind az álom, mind a halál kiesik ebből a tüzes birodalomból.

Az ókori görögök³ meghatározónak hitték az álmok jóserejét. Mint minden más nép, úgy gondolták, hogy az álmok és a betegségek egyaránt az istenektől erednek. Így például Apollón az orvosisten volt, Aszklepiosz apja és egyben a jóslás legfőbb istene is. A korai görög orvosok alakjában is rendszerint összekapcsolódik a gyógyító és a jós funkciója.

Nagy jelentőséget tulajdonítottak az álmoknak, mind az állami döntések, mind a magánemberek életét döntően befolyásoló álmok tekintetében. Hitük szerint, az ember az álmokban kaphat utasítást bizonyos cselekedetek végrehajtására, vagy éppen ellenkezőleg, hogy tartózkodjon valamitől.

Az álomfejtők létezésére nézve Homéroszt említhetjük, akitől megtudhatjuk, hogy az álmok kétfélék: szarukapun érkeznek az igaz álmok, elefántcsontkapun pedig a soha nem teljesülő, hazug álmok. A Homérosznál előforduló álmok egyébként egyetlen kivétellel direkt álmok, azaz nem szorulnak értelmezésre.

A görög filozófusok is behatóan foglalkoztak az álmokkal. Hogy néhány nevet említsünk így az elején, például a 2. században Artemidórosz,⁴ aki egész életét az álomfejtés tudományának szentelte, híres álmoskönyvet írt *Álomfejtés* címmel. Ő állandóan utazott, és gyűjtögette a beteljesült álmokat, így született meg az álmoskönyve.

A 4. században Arisztotelész⁵ (i. e. 384–322) görög filozófus az álmok érzelmekre ható szerepét értékelte. Az 5. században Hippokratész (i. e. 460–377), az ókor leghíresebb orvosa komolyan foglalkozott az álmok fontosságával. Róluk a későbbiekben még beszélni fogunk.

Az egyiptomi hagyományhoz hasonlóan a püthagoreusok azt gondolták, hogy az álomban a lélek megszabadul a testtől, és képes kapcsolatot teremteni magasabb lényekkel. Ebben az értelemben az álom a magasabb rendű létezés jelképe.

³ http://okorportal.hu/wp-content/uploads/2013/06/2009_2_textus_1.pdf [2018. 03. 25.]

⁴ Verena KAST: *Álmok*. Európa Könyvkiadó, Budapest, 2010. 12.

⁵ ÁROKSZÁLLÁSI Éva – HALÁSZ Zoltán – HEGEDŰS Gábor – H. SZÉKELY János (szerk.): *Britannica Hungarica-Világenciklopédia*, I. kötet. Magyar Világ Kiadó, Budapest. 361.

Az antik közel-keleti szemlélet szerint tehát az ember kettős világban él. Az egyik az ébrenlét világa, a másik pedig az álmovilágé. Az „ébrenlét” világát a görögök az „υπαρ” szóval fejezték ki. Ennek jelentése: éber, valóságos. Az „álmovilágot” az „ουαρ” szóval fejezték ki, ami az ébrenlét ellentéte. De a görögök tudtak a két állapot közötti átmenetről is.⁶

Az álmok gyógyító hatását a régi görögök is ismerték. Verena Kast írja az *Álmok* című munkájában, hogy Görögország-szerte templomokat építettek Aszklépiosznak, a gyógyítás istenének. Mintegy 300 ilyen templom – aszklépicia – várta csodálatos környezetben a gyógyulni vágyókat, akik hosszú és fárasztó utazás után érkeztek ide a gyógyító álom reményében.⁷

A Kr. e. 5. században Görögország-szerte elterjedt Aszklépiosz kultusza,⁸ ami együtt járt az inkubáció széles körű elterjedésével. A történeti időkben az inkubációt a héroszok vagy a halottak szentélyeiben gyakorolták, valamint olyan helyeken, amelyeket az alvilág bejáratának tartottak. Az inkubációnak két fajtája volt, vagy a halottaktól kértek jósálmot, vagy gyógyulást elősegítő álmot.

A leghíresebb gyógyító szentély Aszklépiosz epidauroszi szentélye volt, amelynek hosszú, oszlopcsarnokkal ellátott nagy termében, az abatonban aludtak a gyógyulni kívánó betegek. Aszklépiosz általában személyesen jelent meg a betegek álmában, és megmondta a gyógyulás módját. Ha nem személyesen jelent meg, akkor gyermekei, papjai vagy szent állatai (a kutya és a kígyó) végezték a gyógyítást.

Az epidauroszi szent kerületben több sztélé (nagy méretű kőtábla) állt, ezeken azoknak a férfiaknak és a nőknek nevei és betegségei voltak feljegyezve, akiket Aszklépiosz meggyógyított.

Voltak ún. „kérő álmok”, amelyek az ember napi vágyaiból vagy gondolataiból fakadtak, illetve abból, hogy valamit kértek az istenektől. Hogy a kívánt álmot megkapják, gyakran alkalmaztak varázsigéket, amelyeket az álmot kérő fejénél mondtak el.

A másik lehetőség az volt, hogy az álmot kérő személy szent helyeken, templomokban aludt. Ilyenkor az álmójóslat kérése előtt böjtölnie kellett, illetve el kellett végeznie bizonyos tisztító szertartásokat.

Bodrog Miklós írja, hogy a templomi gyógyulás a Kr. e. 5. századból indult virágzásnak. Ebben a században élt a hírneves orvos, Hippokratész, aki az álmokban fontos szerepet tulajdonított az égitesteknek és asztrológiai konstellációknak, olykor pedig isteni jelleget, ami teljesen megfelelt kora szellemének.

Amikor értelmezték az álmot, figyelembe vették az álmogazda társadalmi helyzetét, iskolázottságát és filozófiáját, sőt arra is rájöttek, hogy ugyanaz az álmomotívum nem jelenti szükségképpen pontosan ugyanazt különböző személyeknél. A legtekintélyesebb kegyhely Delhi volt, ahol a szakrális templomi

⁶ H. G. LIDDELL – R. SCOTT – H. S. JONES – R. MCKENZIE: *A Greek English Lexicon*. Clarendon Press, Oxford, 1940.

⁷ V. KAST: *Álmok*, 22.

⁸ http://okorportal.hu/wp-content/uploads/2013/06/2009_2_textus_1.pdf [2018. 03. 25.]

alvásban kapott álmot az avatott gyógyítók (orákulum) értelmezték, s közölték az illetővel, a terápiával együtt.⁹

Az antikvitásban gyakran megjelenő kép volt a barlangokban lakó kígyó,¹⁰ ami a gyógyítás jelképe, és Aszklépioszhoz, az orvosok istenéhez kapcsolták. Aszklépiosz templomaiban, az aszklepeinokban – amelyek a kórházak ősei, egy földbe vájt sziklával fedett üreg volt – élt a szent kígyó. Ezen a sziklán levő nyílásba a gyógyító helyre érkező emberek az orvosok díját dobták. De a kígyó nemcsak a gyógyítás istene volt, hiszen a jóslás, a bölcsesség képességével is rendelkezett.

Verena Kast *Álmok* című könyvében beszél arról,¹¹ hogy az aszklepiciákban a gyógyulni vágyók tisztulási szertartáson mentek keresztül. A felkészülés során meg kellett ismerkedniük álomleírásokkal, gyógyulási történetekkel. Ezek után léphettek be a terembe, az istenek látogatta szentélybe, ahol kígyók is tekergettek. Itt altató italt kaptak, és lefeküdtek a földre aludni (inkubáció = földre fektetés).

A felkészítés után, amely már a változást jelképezte, a múltbeli álmok ismeretében a gyógyulni vágyók várták, hogy rájuk szálljon a gyógyító álom, vagy talán Aszklépiosz istennel is találkozzanak. Várva Aszklépiosz megjelenését és gyógyító ígéit, képzeletükben feltűntek az „álmok”. Ez azonban nem jelenti azt, hogy az imagináció ne segített volna. Azt jelenti, hogy külső hatás is életre hívhatja az imaginációkat, a fantáziákat, amelyekre az embernek az adott nehéz helyzetben szüksége van.

Az inkubációs alvásról és álomról szóló beszámolók lényeges eleme, hogy a gyógyulni vágyókat gondosan felkészítették az alvásra és az álomra.

Ariszteidész athéni államférfi a következő beszámolót írta az Aszklépiosz templomában tett látogatása kapcsán:

A lehető legvilágosabb módon jutott kifejezésre a gyógyulás, mint ahogy számos más dolog is nyilvánvalóvá tette az istenség jelenlétét. Volt olyan, aki mintha érintést érzett volna, éspedig olyan valóságosan, mintha ébrenléti állapotban lett volna. Más az alvás és az ébrenlét között volt, szerette volna kinyitni szemét, de mégis óvakodott attól, hogy túl korán kilépjen ebből az állapotból. Volt, aki figyelt és hallotta a körülötte zajló dolgokat, mégis mintha álom (ουαρ) lett volna, máskor meg mintha egészen ébren (υπαρ) történe mindez. Volt, aki retentő félelmet élt át, volt, aki sírt a boldogságtól, és volt, akinek a szíve majd kiugrott a mellkasából, de nem a büszkeségtől. Kicsoda tudná ezt a tapasztalást szavakba önteni? De bárki, aki átélte ezt, azonnal tudja, miről beszélék, és azonnal felismeri ezt a tudatállapotot.¹²

⁹ BODROG M.: *Álmunk, hitünk, életünk*, 153.

¹⁰ C. G. JUNG: *Analitikus pszichológia*. Készült a Routledge & Kegan Paul Ltd. 1982-es londoni kiadása alapján a Művelődési és Közoktatási Minisztérium támogatásával. 144.

¹¹ V. KAST: *Álmok*, 22–24.

¹² Eric R. DODDS: *The Greek at the Irrational*. University of California Press, Berkeley, California, 1951. 13.

A fentiekben már említett püthagoreusok is sokrétű jelentést tulajdonítottak az álmoknak.¹³ Ők is fontosnak tartották az álmokra való felkészülést, a lelki beállítódást. Úgy vélték, hogy az álmodó az istenek világával áll kapcsolatban. Kapcsolatban áll a túlvilággal, a halál világával, de a halhatatlanság és az igazság világával is. Ők is szertartásokkal készültek fel az álomra, megtisztították lelküket, hogy az istenek üzeneteit, igazságait megértsék.

Verena Kast írja,¹⁴ hogy a püthagoreusok felkészítő rítusaiban nemcsak a lelkiismeret-vizsgálat kapott szerepet, hanem a zenehallgatás és jó illatok szagoltatása is. Fáradozásukban az akkori idők fontos, nagy témája vezérelte őket: „törődj magaddal, viselj gondot magadra”. Nagy szerepet játszott ez a gondolat később a rómaiaknál is. A lelkiismeret-vizsgálat célja nem az volt, hogy büntudatot keltsen, önvádra késztesen. Felidéztek aznapi cselekedeteiket, köztük azt is, ami rossz volt, így a rossz cselekedetet felismerve elítélték azt – és elhatárolták, hogy nem követik el újra.

Az 5. században a kor szellemi atyja, Szókratész is tanulmányozta az álmokat, és mint a lelkiismeret üzeneteit, komolyan vette azokat. Tanítványa, Platón kíméletlenül leszögezte: „...álmainkból kiderül, hogy bármi gyalázatos tette képesek vagyunk, még ha jónak látszunk is... ezért is ajánlatos valós önismeretre szert tennünk, nehogy védtelenek legyünk önmagunkkal szemben.”¹⁵

Platón tanítványa, Arisztotelész is hangsúlyozta,¹⁶ hogy nem szabad lebecsülni az álmokat, még kevésbé az álommagyarázókat.

Platón a görög filozófus is úgy véli, hogy az álomban az istenek a jövőről tudatnak valamit. Ezért fontos, hogy az alvásra megfelelően felkészüljünk, álmainkat gondosan elemezzük és figyelembe vegyük. Az álom elárulja az igazságot a lélekről – ezt vallotta Platón és Püthagorasz is.

Michael Jouvét szerint is „a pszichológiai áramlat alapítója Arisztotelész volt, aki szerint az álom nem egyéb, mint a szellem tevékenysége az alvás során (de nem tekintette valamiféle istennel folytatott párbeszédnek), igazi jelentőségre azonban csak a XVIII. század végén és a XIX. század folyamán tett szert.”¹⁷

Freud *Álomfejtés* című művében kifejti azt, hogy a régiek is úgy gondolkodtak az álomtartalom étellel való összefüggéséről, mint akár a XX. században. Radestock nyomán beszél Xerxészről, akinek tanácsadói nem javallották a Görögország elleni hadjáratot, míg álmai is minduntalan arra sarkallták. Már az öreg racionális perzsa álomfejtő Artabanosz is azt mondta nagyon helyesen, hogy az álomképek rendszerint azt tartalmazzák, amit az ember már ébren is gondol.¹⁸

A legtekintélyesebb álomértelmezés a daldiszi Artemidórosz nevéhez fűződik, akinek műve az *Oneirokritika*, ami a Kr. u. 2. században született. Bod-

¹³ V. KAST: *Álmok*, 24.

¹⁴ Uo. 24.

¹⁵ BODROG M.: *Álmunk, hitünk, életünk*, 154.

¹⁶ V. KAST: *Álmok*, 24.

¹⁷ Michael JOUVET: *Alvás és álom*. Typotex Kiadó, Budapest, 2008. 35.

¹⁸ Sigmund FREUD: *Álomfejtés*. Helikon Kiadó, Békéscsaba, 1985. 19.

rog Miklós írja,¹⁹ hogy Artemidórosz ötféle álmodást különböztetett meg. Szimbolikusokat, a nappal látottakból valókat, fantáziákat, rémálmokat és orákulumokat. Artemidórosz észszerűen és rendszerezve kezeli témáit, babona és miszticizmus nélkül. Hangsúlyozta, hogy minél kevésbé tudjuk az álmok okát, annál indokoltabb figyelni rájuk és azok értelmére. Meglátása szerint nélkülözhetetlen tudni az álmogazda társadalmi helyzetét, nevét, korát, családi körülményeit, műveltségi fokát, és hogy milyen kultúrán nőtt fel. A megvizsgálandó álmodást sem megcsonkítani, sem megtoldani nem szabad.

Ugyanakkor azt is hangsúlyozta, hogy még egy jó álmoskönyv értelmezési tanácsait sem kell gépiesen alkalmazni, ezzel szem előtt téveszteni az egyént és az ő világát, hiszen ugyanaz a szimbólum más oldaláról közelíthető meg X-nél, mint Y-nál. Mindezek mellett azt is hangsúlyozta, hogy az ismétlődő álmoknak különösképpen jelentőségük van. Ha egy-egy szónak, kifejezésnek egynél több jelentése is van, azt is figyelemre illik méltatni, mert kulcsfontosságú lehet.

Artemidórosz szerint²⁰ az álmok egy része a test állapotát, míg mások a lélekét vetítik ki. De vannak olyanok is, amelyek a testre és a lélekre egyaránt vonatkoznak. A testi állapotokra vonatkozó álmok közül néhányat a telítettség, másokat a hiány kelt, míg a lélekre vonatkozóknak egy részét a félelem, más részét a remény idézi elő.

Artemidórosz megkülönböztet szemléletes és allegorikus álmokat. A szemléletes álmok azok, amelyek a valóságban pontosan megegyeznek az álombéli látvánnyal, míg az allegorikus álmok mást jelentenek, mint amit az álmodó lát, és így értelmezésre szorulnak.

Artemidórosz az egyedi álmokat is felosztja annak alapján, hogy milyenek a látványukra és beteljesedésükre nézve. Vannak, amelyek jók mind a beteljesedésre, mind az álmok látványára nézve, mások mindkét tekintetben rosszak, aztán vannak, amelyek a látványra nézve jók, de a beteljesedésre nézve rosszak, és végül, amelyek látványra nézve rosszak, de beteljesedésre nézve jót jelentenek.

Artemidórosz szerint azt is fontos figyelembe venni, hogy mikor látta az illető az álmodást. A mértéktelen evés-ivás megakadályozza az igaz álmok látását még virradatkor is, ugyanis a jósálmok ekkor érkeznek.

Érdekességnek tudható be az, hogy 1518-ban Velencében Melanchton is kiadta az *Oneirokritikát*.

William V. Harris a *Dreams and Experience in Classical Antiquity* (Álmok és tapasztalat a klasszikus ókorban) című művében²¹ a görög és római álmodástörténetről beszél. Művében felsorakoztatja a különféle antik és modern nézeteket, és azt boncolgatja, hogy hogyan gondolkodtak az álmokról. Ennek az az oka – ahogy ő írja –, hogy nagyon nehéz az álmokat tudományos módszerekkel értelmezni. Ráadásul élesen eltérő vélemények fogalmazódtak meg arról, hogy miért úgy írták le az álmokat, ahogy leírták, és milyen szándékuk volt vele. És persze

¹⁹ BODROG M.: *Álmunk, hitünk, életünk*, 154–155.

²⁰ http://okorportal.hu/wp-content/uploads/2013/06/2009_2_textus_1.pdf [2018. 03. 25.]

²¹ William V. HARRIS: *Dreams and Experience in Classical Antiquity*. Harvard University Press, Cambridge/Mass., 2009. 332.

azt sem feledhetjük el, hogy sokszor egyáltalán nem biztos, hogy valóban meg is álmolták őket.

Harris kategorizálta az álmokat. Az egyik legjellegzetesebb fajtát „epifánikus álmoknak” nevezte. A jellegzetessége ennek az volt, hogy az álmodónak álmában megjelenik egy istenség vagy az Isten, aki figyelmezteti őt valamire.

Ez az álomtípus a középkor után is nagyon elterjedt volt, majd az idők során megváltoztak az álomelméletek. Minden társadalomnak megvolt a maga sajátos értelmezési módja. Az idők folyamán megváltoztak az álmokról alkotott nézetek is, hiszen jellegzetes, görög-római „mintájú” álmokról nem beszélhetünk.

Harris tipologizálja az álmokat, és tizenháromféle ókori álmot különböztet meg.²² Az epifánikus álmok – írja a szerző – voltak a legnépszerűbbek az ókorban. Ennek a közel-keleti hatások és az antropomorf görög-római istenek lehetnek az okai. Mint már mondtuk, a görög-római szemléletben fontos volt közölni, ha az ember álmában megjelent valamilyen isten vagy nagy ember, mert ez garantálta, hogy az álom igaz. Az archaikus uralkodók felhasználták az álmokat, hogy megerősítsék döntésüket.

Harris írja, hogy a görög-római világban gyakori volt az, hogy hadvezérek (Alexandrosz, Scipio Africanus, Constantinus) hirdetik ki katonáiknak a csata előtt a győzelmüket megjövendölő álmukat, és az sem ritka, hogy éppen valamilyen epifánikus álom ösztönzi a hadvezéreket cselekedetekre. Harris az epifánikus álmok fontosságát részben annak tulajdonítja, hogy tekintélyes emberek is írtak ilyesmiről (Homérosz, Platón, Aiszkhülosz, Kallimakhosz, Ennius, Vergilius).

Elterjedt szokás volt a görög-római világban, hogy az álom hatására felajánlásokat tettek, vagy oltárokat szenteltek az isteneknek. Ezeket több fennmaradt felirat is alátámasztja. Általában közemberek ajánlottak fel az isteneknek valamit, mert valamilyen álmot láttak. Ahogy az előzőekben is láttuk, természetesen Aszklepiosra és Szerapiszra kell gondolnunk, hiszen náluk az álomnak gyógyító szerepe volt.

Harris²³ azonban kimutatja, hogy viszonylag kevés feliratban jelenik meg konkrétan az, hogy az illető istenséget látott az álmában. Az álmokban látott istenképek gyakran hasonlítanak a kultuszszobrokra. Az epikureusok és Démokritosz tanai szerint azért álmognak az emberek istenekkel, mert sokat nézik a kultuszszobrokat.

Megállapíthatjuk azt, hogy a fenti példák egyértelműen alátámasztják az epifánikus álmokat a görög világban, ami persze a keresztény korban is folytatódott, sőt a középkorban is. Majd az 1500-as évek közepétől fokozatosan eltűnnek az ilyen típusú álmok.

Hogy miért tűnnek el? – magyarázat lehet erre a tudományos gondolkodás megerősödése, a bizonyosság, a kézzelfoghatóság fontossága.

²² W. V. HARRIS: *Dreams and Experience in Classical Antiquity*, 332.

²³ Uo. 332.

Arra, hogy miről is álmodtak az ókorban, nehéz válaszolni. Tény az, hogy az ókori álomleírások teljesekek, egészek, amelyekből sokszor hiányzik az álom-szerűség.

Harris arra nézve, hogy miből is derülhet ki egy álomleírásról, hogy valós vagy esetleg fikció, a következőket állapította meg. Szerinte mindössze három lényeges körülmény létezik, amiből arra lehet következtetni, hogy az álomleírás hiteles. „Az egyik, hogy közvetlenül az álom után jegyezték le, a másik pedig, hogy az álom elmesélőjét rossz vagy szégyenletes fényben is feltünteti. A harmadik pedig az, hogy az elbeszélő arra hivatkozik, hogy nem emlékszik minden részletre.”²⁴

Tény az, hogy a görögök, többféle módon közelítettek az álmokhoz. Általában figyelmeztetésnek vagy bátorításnak vették őket. Mint láttuk, a görög antikvitásban az álommagyarázat általában megmaradt a kultusz szervezett keretein belül. Nagy szerepet játszottak az istenek, akik az álmokban a leggyakrabban fordultak elő, vagyis Aszklépiosz és Szerapisz. Mindez azonban nem jelentette azt, hogy a görögök vakon hittek volna az álmokban.

Kezdetől fogva megvolt az igény arra, hogy az álmokat magyarázzák. Erre szolgáltak a különböző álomkulcsok, álomgyűjtemények, álmoskönyvek. Az ezekben szereplő magyarázatok legtöbbször megtaláljuk a görögöknél. Az ókori görögök rendszerezett álomlexikonokat állítottak össze, amelyekben fel volt jegyezve az álmok tartalma. A későbbiekben olyan művek is megjelentek, amelyek tudományosan magyarázták az álmokat.

Bergman írja, hogy „a görög papiruszok beszélnek az üdvözítő álmokról, ahol feltűnnek Imhotep, Isis és Bes istenek. Számos áloidézés található ezekben a mágikus szövegekben, varázsigékben. A késői korban kölcsönös kapcsolat volt a görög és az egyiptomi »álmofejtés« között.”²⁵

A gyógyító álom szerves részét képezte az antik orvoslásnak. Ezt mutatja az aszklépioszi görög orvosi iskola gyakorlata. „Az orvosisten epidauroszi templomában, előzetes előkészületi szertartás (inkubáció) után orvospapok – az erre kialakított szentélyben (tolosz) – a gyógyító alvással (hüpnoszisz) és sugalmazott álommal (kígyó gyógymarása) értek el csodálatos gyógyulásokat. A színház, mely a templom közelében volt, katartikus átélésekkel is segítette a lélek tisztulását.”²⁶

Az ókori görögök mélyen hittek az álmok jóserejében, sőt legnagyobb tudósaik, pl. Arisztotelész is foglalkozott a témával.

A *Britannica Hungarica – Világenciklopédia* I. kötetében olvasunk arról, hogy „az ókori görögök általában osztották az álmok jóserejébe vetett hitet,

²⁴ Uo. 332.

²⁵ „Bergman” in G. Johannes BOTTERWECK – Helmer RINGGREN – Heinz-Josef FABRY: *Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament, Band II*. Verlag W. Kohlhammer, Stuttgart, 1977. 988.

²⁶ BAGDY Emőke: *Álmok, szimbólumok, terápiák*. Hungarian Edition Kulcslyuk Kiadó, 2013. 19.

figyelemre méltó azonban, hogy Arisztotelész tudományosabban tárgyalja az álmokat, kiemelve az érzéki benyomások és az érzelmek szerepét.”²⁷

Az álmok forrásának értelmezésében Arisztotelész és Artemidórosz hozza meg a fordulatot. Ők már nem úgy gondolják, hogy az álmokat az istenek küldik. Arisztotelész szerint az álom lelki jelenség, de köze van a belső szervekhez, ezért a betegségeket is felfedheti. Másrészt pedig az álmokban az alvó ember lelki élete nyilvánul meg. Szerintük az álomnak forrása az emberi kreativitás, nem az isteni sugallat. Az álom hasznos, mivel előrevetítheti a jövőt.

Marjovszky Tibor beszél Arisztotelész *Περι της κατ υπνον μαντικης* című művéről, amelyben Arisztotelész „...megkísérli a prófétai (jövendölő) álmok rendszerezését. Szerinte az álmok nem egyebek, mint alvás közben tovább folytatódó lelki működések. Fiatalabb korában hitt az álmok isteni eredetében, de később inkább könnyen pszichológiai jelenségként kezelte.”²⁸

A görögök a jóslásnak három formáját ismerték. A *Magyar Katolikus Lexikon* leírása szerint ismerték az önkívületi állapotot (eksztázis), néhány pillanattig tartó ihletet, melyben a lélek elszakadván a testtől, érintkezésbe kerül az istenséggel, s meglátja a jövőt. Ismerték az álmot, ami az isteni akarat közlésének legjobb módja,

mert ilyenkor a lélek szabadabban működik, és jobban érti az istenek szavát, mint éber állapotban. Az istenség ilyenkor élő vagy meghalt ember alakjában jelent meg, érthetően beszélt, akár párbeszédben is. Gyakran azonban csak az álomfejtő tudta megmondani az álom igazi értelmét. Asclepius templomában is álomjósást folytattak, s gyógyításra is használták. A jóslás harmadik formája a jóshelyeken kért jóslás (orákulum), melyet az ihletett jóstól a jóspapok közvetítettek a kérdező felé.²⁹

Arisztotelész előtt az álmot nem az álmodó lélek alkotásának, hanem az istenek sugallatának tekintették. Megkülönböztettek igazmondó, értékes álmokat, amelyek az álmodót megóvják valamitől, vagy megjósolják a jövőt. Másrészt megkülönböztettek üres, csalóka, értéktelen álmokat is, amelyeknek az volt a céljuk, hogy az álmodót tévútra vezessék.

Az első ötkötetes álmoskönyvet a daldiszi Artemidórosz írta i. sz. 150 körül,³⁰ aki az álomfejtés legnagyobb tekintélye volt, akinek munkája az *Oneirocritica* (Álmoskönyv). Artemidórosz rengeteget utazott, hogy összegyűjtse mindazt, amit az álmokról és álmodásról addig írtak.

Az álmok két fajtáját különböztette meg: a jövőre utaló isteni eredetűket és az egyszerű testi-lelki szükségletekre irányulókat. Az álmok szimbólumait kapcsolatba hozta az álmodó lényével, élettörténetével. Hangsúlyozta azt,

²⁷ *Britannica Hungarica – Világenciklopédia I. kötet*, 361.

²⁸ MARJOVSZKY Tibor: *Álom az Ószövetségben és a környező népeknél*. Doktori dolgozat, Református Teológiai Akadémia, Budapest, 1992. 8.

²⁹ „Jóslás”, in: TAKÁCS József Péter: *Magyar Katolikus Lexikon V. kötet*, Szent István Társulat, Budapest, 2000. 896.

³⁰ V. KAST: *Álmok*, 26.

hogy az álmot az álmodóval összefüggésben kell látni, és óva intett a sztereotip értelmezésektől.

Verena Kast *Álmok* című munkájában írja, hogy Artemidórosz „különbséget tesz az álmok fajtái között: vannak az aktuális érzelmeket, különösen a vágyakat kifejező álmok, és vannak álomarcok, „oneiroi”, a lélek arcai, a lét szavának tolmácsai, amelyek hatnak a lélekre, és a jövőt is megjósolhatják. „Az ilyen álmokat meg kell fejteni – szükség van rájuk ahhoz, hogy az ember önmagának és lelkének gondját viselje.”³¹

Freud Macrobiusnak és Artemidóroszhoz hasonlóan olyan álomfelosztását idézi, amelyben

Az álmokat két osztályba sorolták. Az egyik fajtát állítólag csak a jelen (vagy a múlt) befolyásolja, a jövőre azonban nincsen jelentősége, ide tartoznak az *ενυπνια*, *insomnia*, amelyek közvetlenül az adott képzelet vagy annak ellentétét ábrázolják, például az éhséget vagy annak csillapítását, és a *φαντασματα*, amelyek az adott képzetet fantasztikusan kiterjesztik, mint például a lidércnyomás, *ephialtes*. A másik osztály ellenben a jövőt határozza meg, amelyhez tartoznak: 1. a közvetlen jóslat álomban (*χρηματισμος*, *oraculum*), 2. valamely bekövetkező esemény megjövendölése (*ονειρος*, *visio*) és 3. a szimbolikus, magyarázatra szoruló álom (*οραμα*, *somnium*). Ez az elmélet évszázadokig tartotta magát.³²

Összefoglalás

Az ókori görögök – úgy, mint más ókori népek – az álomban isteni üzenetet véltek felfedezni. Rendszerezett álomlexikonjaik voltak, amelyekben feljegyezték az álom tartalmakat. A görög antikvitás hite szerint az álom döntően befolyásolja az emberek életét, cselekvésre sarkallják, illetve valamitől való tartózkodásra utasítják.

A görög mitológia is foglalkozik az álmokkal, így beszél Hüpnoszról, aki az álomképek atyja volt és annak három fiáról – Morpheusz, Ikelosz, Phanatosz – akik az álmokat alakították. Az ókori görögök hittek az álmok jóserejében, és már a korai görög orvoslásban is összekapcsolódik a jós és a gyógyítás funkciója. Görögország-szerte templomokat építettek – aszklépicia – Aszklépioszhoz a gyógyítás istenének, és az „inkubáció” módszerével végezték a gyógyításokat.

A kor filozófusai úgy gondolták, hogy az álmok fontosak és azokat elemezni kell. A 2. század nagy görög filozófusa, Artemidórosz egész életét az álomfejtésnek szentelte, amit az *Álmofejtés* (*Oneirokritika*) munkájában jelentette meg.

Összefoglalásként elmondhatjuk azt, hogy kezdetben az ókori görögök az álmokat szigorúan isteni sugallatként, isteni kijelentésként értelmezték, azonban a későbbiekben a kor neves filozófusai, Artemidórosz, Arisztotelész és a híres görög orvos, Hippokratész az álomról úgy beszéltek, mint lelki jelenségről.

³¹ Uo., 26.

³² FREUD: *Álmofejtés*, 16.

Felhasznált irodalom

- ÁROKSZÁLLÁSI Éva – HALÁSZ Zoltán – HEGEDŰS Gábor – H. SZÉKELY János (szerk.): *Britannica Hungarica-Világenciklopédia*, I. kötet. Magyar Világ Kiadó, Budapest.
- BAGDY Emőke: *Álmok, szimbólumok, terápiák*. Hungarian Edition Kulcslyuk Kiadó, 2013.
- BOTTERWECK, G. Johannes – RINGGREN, Helmer – FABRY, Heinz-Josef: *Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament, Band II*. Verlag W. Kohlhammer, Stuttgart, 1977.
- BODROG Miklós: *Álmunk, hitünk, életünk*. Kairosz Kiadó, Győr, 2003.
- DODDS, Eric R.: *The Greek at the Irrational*. University of California Press, Berkeley, California, 1951.
- FREUD, Sigmund: *Álomejtés*. Helikon Kiadó, Békéscsaba, 1985.
- HARRIS, William V.: *Dreams and Experience in Classical Antiquity*. Harvard University Press, Cambridge/Mass., 2009.
- JOUVET, Michael: *Alvás és álom*. Typotex Kiadó, Budapest, 2008.
- JUNG, C. G.: *Analitikus pszichológia*. Készült a Routledge & Kegan Paul Ltd 1982-es londoni kiadása alapján a Művelődési és Közoktatási Minisztérium támogatásával.
- KAST, Verena: *Álmok*. Európa Könyvkiadó, Budapest, 2010.
- LIDDELL, H. G. – SCOTT, R. – JONES, H. S. – MCKENZIE, R.: *A Greek English Lexicon*. Clarendon Press, Oxford, 1940.
- MARJOVSZKY Tibor: *Álom az Ószövetségben és a környező népeknél*. Doktori dolgozat. Református teológiai Akadémia, Budapest, 1992.
- „Jóslás”, in: TAKÁCS József Péter: *Magyar Katolikus Lexikon, V. kötet*. Szent István Társulat, Budapest, 2000.
- <https://hu.wikipedia.org/wiki/H%C3%BCpnoz>
- http://okorportal.hu/wp-content/uploads/2013/06/2009_2_textus_1.pdf

COSTACHE ADELIN LUCIAN

John Wesley – Doctrina perfecțiunii în raport cu păcatul

Introducere

Reacții recente la diferitele teologii liberale ce au pătruns în piața ideilor teologice au adus din nou în centrul atenției doctrina perfecțiunii creștine și idealul așezat în fața urmașilor lui Isus Hristos prezent în evanghelia lui Matei: „Voi fiți dar desăvârșiți, după cum și Tatăl vostru cel ceresc este desăvârșit” (Mat. 5:48).¹ Subiectul este profund dezbătut în interiorul diferitelor denominațiuni creștine, și reprezintă o temă de interes și din păcate uneori și de neliniște, dezacord și dizidență. Articolul de față își propune să prezinte o sinteză cât mai fidelă a doctrinei perfecțiunii, așa cum a fost ea construită și promovată de John Wesley, teolog și lider al mișcării de reînnoire a Bisericii Anglicane cunoscută și cu numele de metodism. Deoarece este o temă complexă, ce poate fi analizată din mai multe perspective, articolul de față își va limita cercetarea doar asupra raportului dintre perfecțiune și păcat. În formă interogativă, subiectul acestei cercetări poate fi rezumat astfel: Este doctrina perfecțiunii, o *lipsă totală*² a păcatului din viața credinciosului?

1. Ce este Perfecțiunea creștină?

În anul 1729,

spune Wesley,

am început nu doar să citesc Biblia, ci să o studiez ca fiind singurul standard al adevărului, și singurul model de religie pură. De atunci am văzut într-o lumină din ce în ce mai clară necesitatea indispensabilă de a avea »gândirea care era în Hristos«³ și de a »umbla așa cum și Hristos a umblat;«⁴ nu având numai o parte ci toată gândirea⁵ care era în El; și nu trăind așa cum a trăit El doar în unele aspecte ci în toate lucrurile.⁶

¹ Toate pasajele biblice folosite în acest articol sunt preluate din traducerea românească a lui Dumitru Cornilescu.

² „sinlessness”

³ Pentru că nu este oferită în text referința biblică, probabil Wesley se gândește la pasajul din Filip. 2:5 „să aveți în voi gândul acesta care era și în Hristos Isus.”

⁴ Probabil I Ioan 2:6: „Cine zice că rămâne în El trebuie să trăiască și el cum a trăit Isus.”

⁵ Traducere a cuvântului englezesc „mind”.

⁶ John WESLEY: A Plain Account of Christian Perfection. In: *The Works of the Rev. John Wesley*, Vol. 8; first American ed.; 10 vols. New York, J. & J. Harper, 1827. 319–29.

La momentul acela, în general consideram religia ca fiind o imitare uniformă a lui Hristos, o conformitate atât exterioară cât și interioară față de Stăpânul nostru.⁷

Una din sintagmele favorite ale lui Wesley pentru descrierea perfecțiunii creștine este: „circumcizia inimii”. Prin această sintagmă el înțelege „acea dispoziție a obișnuinței ce aparține sufletului, numită în scrierile sacre sfințenie; aceea curățire de păcat „de orice întinăciune a cărnii și a duhului.”⁸ A fi sfânt înseamnă prezența totală a acelor virtuți care erau în Hristos Isus, și „înnoirea în duhul minții”⁹ pentru a putea împlini standardul cerut de Isus, „perfecti la fel cum Tatăl nostru din ceruri este perfect.”¹⁰ Pentru Wesley, perfecțiunea morală prezentă în viața mântuitorului Hristos, este o datorie, un mandat care trebuie atins și însușit de către creștini acum, în timpul vieții. Perfecțiunea înseamnă dragoste, înseamnă a „iubi pe Dumnezeu cu toată inima, cu tot sufletul și cu tot cugetul”, și de asemenea, pe „aproapele tău ca pe tine însuși”. Perfecțiune înseamnă ca întreaga dispoziție a minții, a afectelor și a temperamentului să fie de partea lui Dumnezeu așa cum erau ele de partea lui Dumnezeu în Isus Hristos.¹¹ Această doctrină este bine formulată și adesea exprimată de Wesley pe parcursul a aproximativ 50 de ani.

Wesley era pe deplin conștient de complexitățile doctrinei sale speciale. El putea face față diferențelor de emfază dintre el și fratele său Charles; nu a fost niciodată defensiv față de diferențele verbale cu John Fletcher; a cugetat mult și cu greu la cum să cultive cel mai bine mijloacele de prudență ale harului pentru a media bogățiile doctrinei sale. A folosit o paletă largă de concepte pentru a despacheta toate nuanțele implicate. Putea vorbi nu numai despre perfecțiunea creștină cât și despre sfințire integrală¹², sfințenia inimii și a vieții, gândirea lui Hristos, circumcizia inimii și perfecțiunea în dragoste. Mai mult, această viziunea cuprinzătoare, ascetică, a fost extinsă și asupra narațiunii creștine a creației, a libertății, a căderii în păcat și a răscumpărării care a condiționat teologia sa trinitară ca întreg. De asemenea el a împachetat doctrina sa cu privire la perfecțiune într-o viziune robustă despre fericirea umană.¹³

⁷ Ibid. 6.

⁸ Pentru că nu este oferită referința biblică. probabil Wesley se referă la 2Cor. 7:1.

⁹ Probabil cu referire la Ef. 4:23.

¹⁰ Cu referire probabilă la Mat. 5:48: „Voi fiți dar desăvârșiți, după cum și Tatăl vostru cel ceresc este desăvârșit.” Wesley folosește probabil versiunea King James Version, care traduce versetul acesta prin „Be ye therefore perfect, even as your Father which is in heaven is perfect.” adică „voi fiți dar perfecti după cum Tatăl vostru care este în ceruri este perfect.”

¹¹ John WESLEY: On Perfection. In: *The Works of the Rev. John Wesley*, Vol. 6; first American ed.; 10 vols. New York, J. & J. Harper, 1826. 390.

¹² Traducere a sintagmei „entire sanctification”, termen tehnic folosit de Wesley prin care el definea împărtășirea totală și completă a neprihănirii lui Hristos în viața credinciosului obținută în urma procesului de îndreptățire forensică, juridică.

¹³ William J. ABRAHAM – James E. KIRBY: *The Oxford Handbook of Methodist Studies*. Oxford, Oxford University Press, 2009. 589.

2. Păcatul

Pentru a înțelege mai bine relația dintre doctrina perfecțiunii și doctrina păcatului, este nevoie de o analiză a modului în care John Wesley se raporta la păcat. Ce este păcatul pentru el? Cum îl concepea? Avea Wesley o doctrină dezvoltată a păcatului? Cum se raporta la degradarea morală a naturii umane?

2.1. Păcatul originar

Cineva se poate gândi, că o doctrină atât de optimistă cu privire la eliminarea păcatului din viața credinciosului nu poate avea la bază decât o concepție săracă a păcatului originar. Dar lucrurile nu stau deloc așa. John Wesley a mărturisit o credință profundă în păcatul originar și o adeziune deosebită față de această doctrină formulată de părinții bisericești. Primul beneficiu al botezului pe care îl menționează în tratatul său pe această temă este „îndepărtarea vinei păcatului originar prin aplicarea meritelor morții lui Hristos. Faptul că noi toți suntem născuți sub vina păcatului lui Adam și că păcatul în totalitate, merită condamnare eternă, a fost sensul unanim al bisericii vechi și este exprimat în al nouălea articol al nostru.”¹⁴ Wesley continuă să își exprime perspectiva cu privire la natura umană căzută, citând mai multe pasaje din scriptură:

că suntem toți prin natură copii ai mâniei și morți în fărădelegile și păcatele noastre; că în Adam toți au murit; că prin neascultarea unui singur om toți au fost făcuți păcătoși; că printr-un singur om păcatul a intrat în lume, și moartea prin păcat: care a trecut asupra tuturor oamenilor; pentru că toți au păcătuit. Aceasta include în mod clar și pe copii; pentru că și ei mor: de aceea și ei au păcătuit. Dar nu prin păcatul actual ci prin cel originar, altfel de ce ar avea nevoie de moartea lui Hristos?¹⁵

Acest aspect, „care are legătură doar cu copiii, este o dovadă clară că întreaga rasă umană este tributară atât vinei cât și pedepsei fărădelegii lui Adam.”¹⁶ Dacă dăm la o parte această bază, faptul că omul este „prin natură” nesăbuit și păcătos, că a pierdut „chipul lui Dumnezeu” din el, sistemul creștin se prăbușește dintr-o dată.¹⁷

Wesley a moștenit de la Augustin doctrina despre păcatul originar, și se raportează la el ca la un cumul sau ipostază; ca la o substanță ce poate fi eliminată sau dezrădăcinată sau ca la o povară exterioară ce poate fi îndepărtată.¹⁸ Referindu-se la lucrul acesta Dr. Sugden spune despre Wesley, că nu a renunțat niciodată la percepția asupra păcatului ca fiind „un lucru ce poate fi dat afară din

¹⁴ John WESLEY: A Treatise on Baptism. In: *The Works of the Rev. John Wesley*, Vol. 9; first American ed.; 10 vols., New York, J. & J. Harper, 1827. 157.

¹⁵ Ibid.

¹⁶ Ibid.

¹⁷ John WESLEY: The Doctrine of Original Sin. In: *The Works of Rev. John Wesley*, Vol. 9. 167.

¹⁸ R. Newton FLEW: *The Idea of Perfection in Christian Theology*. London, Oxford University Press, 1934. 334–35.

om, ca o tumoră canceroasă sau ca un dinte cariat.”¹⁹ Astfel, chiar dacă are un puternic atașament față de doctrina păcatului originar și degradarea adusă de acesta, raportându-se la el ca la ceva ce poate fi scos, eliminat, eradicat prin actul botezului, reprezintă rezolvarea problemei. Toată această caracterizare a omului ca fiind căzut și tributar, vinovat și îndărătnic se potrivește perioadei de timp înainte de convertire. După primirea botezului, nu se mai poate vorbi despre păcat care sălășluiește în trup. Prin spălarea botezului, el a fost îndepărtat.

Un trup păcătos?... Nu există autoritate pentru el în Scriptură: cuvintele „trup păcătos”²⁰ nu pot fi găsite niciunde. Și după cum sunt total nescripturistice, sunt și în mod palpabil absurde. Deoarece nici un trup sau materie de orice fel nu poate fi păcătoasă: numai spiritele singure sunt capabile de păcat. Și, mă rog, în ce parte a trupului ar putea locui păcatul? Nu poate locui în piele, nu poate locui în mușchi, sau în nervi, sau în vene ori artere; nu poate să fie în oase mai mult decât în păr sau în unghii. Numai sufletul poate fi locul în care să locuiască păcatul.²¹

Odată ce este îndepărtat prin botez, păcatul originar și păcătoșenia acestuia asupra trupului, ar trebui considerate rezolvate. Lucrul acesta nu înseamnă că trupul nu prezintă, semne de degradare, sau că facultățile naturale ale omului nu au fost deloc afectate de cădere, ci doar că acele infirmități trupești care au rezultat în urma căderii în păcat nu trebuiesc socotite ca fiind „păcate” în adevăratul sens al cuvântului. Wesley accentuează aici faptul, că doar sufletul poate fi ținut în seamă ca păcătos, nu și trupul. Pe baza acestei dihotomii între suflet și trup, Wesley localizează întreaga păcătoșenie în suflet, și o desparte de trup. Astfel se poate vorbi despre două clase de „păcate”: păcate *necorespunzător numite așa* și păcate *corespunzător numite așa*.

2.2. Păcatele „corespunzător numite așa”

Păcatele *corespunzător numite așa* sunt „abaterile voluntare de la o lege cunoscută.”²² Wesley nu a folosit niciodată termenul de „păcat inconștient”, deoarece el a recunoscut doar încălcarea deliberată, păcatul voit, ca fiind păcat.²³ Consimțământul oferit în mod conștient față de un lucru rău este păcat în adevăratul sens al cuvântului. Adică, în starea de perfecțiune sau de „sfințire integrală” nu există o conștiință a păcatului.²⁴ Doctrina perfecțiunii este eliminarea acestor păcate. Creștinul este perfect atunci când nu comite nici un păcat conștient. Teologul metodist R. Newton Flew spune:

¹⁹ Ibid. 335.

²⁰ „sinful body”

²¹ WESLEY: *On Perfection*, 394.

²² WESLEY: *A Plain Account of Christian Perfection*, 29.

²³ Nota subsol 422, H. K. LA RONDELLE: *Perfection and Perfectionism*. Vol. 3; Andrews University Monographs, Berrien Springs, Michigan, Andrews University Press, 1971. 318.

²⁴ Ibid. 319.

Cele mai rele păcate ale noastre sunt de obicei acelea de care nu suntem conștienți. Accentul pus pe intenția deliberată și conștientă a agentului este cel mai teribil defect al lui Wesley în doctrina idealului. Dacă trebuie să biruie doar acele abateri care sunt recunoscute ca atare de către agent, gradul de sfințire atins de acesta va depinde în mod direct de dezvoltarea morală a acestuia, de propria înțelegere a motivației și de gradul de autocunoaștere de care este capabil.²⁵

2.3. Păcatele „necorespunzător numite așa”

Păcatele *necorespunzător numite așa* sunt exemplificate de Wesley ca fiind: ignoranța, greșelile, erorile în lucruri neesențiale pentru mântuire;²⁶ slăbiciunile ce nu țin de natura morală, cum ar fi: confuzie în înțelegere, lipsa coerenței în gândire, rapiditate sau încetineală în imaginație, încetineală în vorbire, incorectitudine în limbaj, lipsa grației și a eleganței în pronunție; la care cineva poate adăuga o mie alte defecte fie în conversație fie în comportament. De toate acestea nimeni nu poate spera să fie eliberat în mod perfect până ce spiritul se va întoarce înapoi la Dumnezeu care l-a dat.²⁷ Nu există perfecțiune „în lucrurile neesențiale pentru mântuire.”²⁸

La întrebarea: „Cum se poate ca fiecare gând, cuvânt și faptă să fie guvernate de dragoste pură și totuși omul să fie supus în același timp ignoranței și greșelilor?”²⁹ Wesley răspunde convins:

într-adevăr eu nu mă aștept să fiu eliberat de greșelile actuale până când ce este muritor se va îmbrăca în nemurire. Consider aceasta ca fiind o consecință naturală a sufletului care locuiește în carne și sânge. Pentru că noi nu putem gândi deloc decât prin medierea organelor trupesti, care au suferit în egală măsură cu restul structurii noastre. Și de aceea noi nu putem evita uneori să gândim greșit, până ceea ce este coruptibil se va îmbrăca în incoruptibilitate.³⁰

Cu toate că aceste slăbiciuni și infirmități nu constituie probleme esențiale pentru mântuire și nu sunt păcate *corespunzător numite așa*, ele necesită totuși „sângele ispășitor al lui Hristos, deoarece ele sunt tot devieri de la perfecțiunea legii, și în consecință au nevoie de ispășire.”³¹ Implicațiile acestei realități sunt puternice și periculoase. Este ca și cum s-ar afirma, că în starea de perfecțiune omul a obținut așa o biruință încât nu mai are nevoie de ispășire în dreptul păcatelor *corespunzător numite așa* sau esențiale pentru mântuire, dar mai are încă

²⁵ FLEW: *The Idea of Perfection in Christian Theology*, 333.

²⁶ WESLEY: *A Plain Account of Christian Perfection*, 19.

²⁷ John WESLEY: On Christian Perfection. In: *The Works of Rev. John Wesley*, Vol. 5; first American ed.; 10 vols., New York, J. & J. Harper, 1830. 423.

²⁸ WESLEY: *A Plain Account of Christian Perfection*, 19.

²⁹ Prin greșeli a nu se înțelege păcat accidental, ci eroare de judecată ce nu are nimic de-a face cu moralitatea.

³⁰ WESLEY: *A Plain Account of Christian Perfection*, 27.

³¹ *Ibid.*, 28.

nevoie de jertfa ispășitoare doar în dreptul slăbiciunilor neesențiale pentru mântuire. Bineînțeles că și acea biruință ce caracterizează pe creștinul perfect, este datorată tot harului lui Dumnezeu, însă implicațiile indirecte a ceea ce se afirmă este o necesitate din ce în ce mai mică a ispășirii în dreptul celor care experimentează sfințirea integrală. Ispășirea se menține totuși, doar pentru lucrurile neesențiale pentru mântuire.

Cu alte cuvinte, creștinul perfect pentru Wesley are dragoste perfectă și deci nu mai are nevoie de Hristos ca Preot pentru nici un act păcătos, cuvânt sau gând, din moment ce el este esențialmente sfânt, adică fiecare impuls păcătos (păcatul originar) au fost anihilate. Singurul motiv pentru care Wesley mai păstrează pe Hristos ca Mijlocitor în dreptul creștinului este din cauza neputințelor fizice și deficiențelor, care, oricum nu sunt păcate din punctul de vedere al Scripturii.³²

Clasificarea artificială și subțire³³ a păcatelor în *păcate corespunzător numite așa și păcate necorespunzător numite așa* se datorează unei dihotomii ne-scripturistice între suflet și trup. Separarea între perfecțiunea morală a sufletului și perfecțiunea trupească inaccesibilă înainte de moarte l-a forțat pe Wesley să postuleze un dualism fatal în hamartologia sa. Nesatisfăcut cu doctrina păcatului ca stare, sau a naturii păcătoase din care izvorăsc toate celelalte impulsuri păcătoase, promovată de reformatori, Wesley s-a simțit obligat să formuleze o doctrină problematică a păcatelor *corespunzător și necorespunzător numite așa*. Acest lucru l-a condus la ruptura permanentă între el și frații moravi.³⁴

3. Trebuie înțeleasă doctrina lui Wesley a perfecțiunii ca totală lipsă a păcatului?³⁵

În urma unei analize atente a afirmațiilor lui Wesley, se poate identifica precis sensul acestora, în ciuda pozițiilor polarizate ale teologilor pe această temă. Mai întâi să analizăm câteva postulări ale lui Wesley despre perfecțiune și raportul ei cu păcatul:

[Creștinul care] „îl iubește pe Dumnezeu, păzește poruncile Lui; nu doar câteva, nu pe cele mai multe dintre ele, ci pe toate, de la cea mai mică până la cea mai mare. În toate îndeletnicirile sale de toate felurile, el nu doar că ține-tește la aceasta (...) dar de fapt o atinge.³⁶ Într-un cuvânt, el face „voia lui Dumnezeu pe pământ, așa cum este făcută în ceruri.”³⁷

³² RONDELLE: *Perfection and Perfectionism*, 322.

³³ Edward W. H. VICK: John Wesley's Teaching Concerning Perfection. In: *Andrews University Seminary Studies* 4, nr. 2., 1966. 212.

³⁴ Despre această discuție vezi RONDELLE: *Perfection and Perfectionism*, 319–20.

³⁵ „sinless perfection”

³⁶ WESLEY: *A Plain Account of Christian Perfection*, 10.

³⁷ Probabil cu referire la rugăciunea domnească: „facă-se voia Ta, precum în cer, așa și pe pământ.” Luca 11:2 u. p. Ibid. 19.

Ținând cont de definiția pe care o dă Wesley păcatului: *abatere voluntară de la o lege cunoscută* și accentul pe care el îl pune de fiecare dată asupra consimțământului conștient oferit în actul păcătuirii, un creștin perfect care „ține toate poruncile” și face voia lui Dumnezeu „cum în cer așa și pe pământ”, este perfect în sensul *lipsei totale a păcatului*. Această cerință pe care Mântuitorul o așază în fața ucenicilor Săi ca un ideal ce trebuie urmărit pe întregul parcurs al vieții creștine, este acum folosită de Wesley pentru a descrie o realitate deja împlinită în viața creștinului, care a atins perfecțiunea.

Observați, noi nu vorbim acum despre pruncii în Hristos, dar chiar și pruncii în Hristos sunt perfecți cât să nu comită păcat. Lucrul acesta este afirmat în mod expres de Sfântul Ioan; și nu poate fi respins pe baza exemplelor din Vechiul Testament. Și ce dacă cei mai sfinți dintre vechii Iudei comiteau uneori păcat? Noi nu putem deduce din aceasta că toți creștinii mai comit și trebuie să comită păcat atâta vreme cât trăiesc.³⁸ „Cel ce este născut din Dumnezeu nu păcătuiește.”³⁹ ...în conformitate cu doctrina Sfântului Ioan și cu întreg conținutul Noului Testament, fixăm această concluzie: Un creștin este în așa fel perfect încât să nu comită nici un păcat.⁴⁰

Dacă ținem cont de clasificarea wesleyană a păcatelor, și înțelegem că în acest paragraf el vorbește despre păcatele *corespunzător numite așa*, atunci perfecțiunea evidențiată aici este o *lipsă totală a păcatului*, deoarece păcatele *necorespunzător numite așa*, nici nu sunt păcate din punctul lui Wesley de vedere. El accentuează faptul că Scriptura numește păcat doar ceea ce el a clasificat ca fiind păcate *corespunzător numite așa*. Astfel atunci când vorbește despre perfecțiune ca necomitere a păcatului, ea trebuie înțeleasă ca fiind *lipsă totală a păcatului*. Și ce alt păcat ar mai rămâne, dacă cel originar a fost eliminat prin botez, cel *corespunzător numit așa* a fost eliminat prin biruință și prin „nașterea din Dumnezeu”, iar cel *necorespunzător numit așa*, adică acele infirmități și slăbiciuni trupești care nu sunt de natură morală, nu sunt cu adevărat păcate? Wesley nu mai vorbește despre un alt tip de păcat ce ar mai putea sălășlui în creștinul perfect. Este clar, că atunci când a construit doctrina perfecțiunii creștine, el a avut în vedere o stare de *lipsă totală a păcatului*. Perfecțiunea creștină în concepția lui Wesley nu doar că este o *lipsă totală a păcatului*, dar în creștinul perfect, nici gândurile păcătoase, care reprezentau sursa de necurăție, nu mai sunt prezente. Atât de curat este sufletul creștinului care a atins perfecțiunea, încât eliberarea de „gândurile păcătoase” este desăvârșită. Ele nu mai pot intra înapoi; „nici măcar pentru un moment.”⁴¹

³⁸ Probabil referire la Proverbe 24:16.

³⁹ WESLEY: *A Plain Account of Christian Perfection*, 30.

⁴⁰ Ibid., 13.

⁴¹ Ibid., 15.

Sunt atât de goliți de voința de sine încât cererea din rugăciunea domnească „facă-se voia Ta” este strigătul continuu, prezent în cele mai profunde adâncimi ale sufletului.⁴²

Odinioară, când un gând rău venea, se uitau imediat în sus, și gândul acela dispărea. Dar acum gândul cel rău nu mai vine deloc, nu mai este nici un locșor pentru acesta într-un suflet plin de Dumnezeu.⁴³

Aceste descrieri ale lui Wesley ating intensități mistice, cu greu de găsit în scrierile altor teologi protestanți. Atât sunt de eliberați de ei înșiși, și pătrunși de Dumnezeu încât „ungerea de la Cel Sfânt îi învață în fiecare oră ce să facă și ce să vorbească în așa fel încât nu au nevoie să raționeze deloc cu privire la acestea.”⁴⁴

Destul de clar cu privire la eradicarea păcatului, este Wesley și în afirmațiile ce urmează: după ce inserează textul câtorva pasaje biblice:

„Dumnezeu e lumină și în El nu este întuneric;”⁴⁵ „dacă umblăm în lumină, după cum El Însuși este în lumină, avem părtășie unii cu alții; și sângele lui Hristos, Fiul Lui, ne curățește de orice păcat;”⁴⁶ și din nou: „dacă ne mărturisim păcatele, El este credincios și drept ca să ne ierte păcatele și să ne curățească de orice nelegiuire;”⁴⁷ „acum este evident că apostolul aici vorbește despre eliberarea adusă în această lume: pentru că el nu spune „sângele lui Hristos ne va curăți, (în ceasul morții sau în ziua judecății)”⁴⁸ ci spune „ne curățește”, la timpul prezent pe noi creștinii, în viață „de orice păcat”. Și este la fel de evident și că dacă mai rămâne vreun păcat, atunci noi nu mai suntem curățiți de „orice păcat”. Dacă mai rămâne chiar și cea mai mică nelegiuire, atunci nu mai este curățire de toată nelegiuirea.”⁴⁹

Pentru Wesley, perfecțiunea creștină înseamnă *lipsa totală a păcatului*, chiar dacă această perfecțiune nu este concepută în sensul absolut, aristotelic. El admite prezența mai multor neajunsuri în natura umană datorită căderii în păcat, dar nici unul din acestea nu este păcat în adevăratul sens al cuvântului. Datorită lor nu vom putea spune că am atins perfecțiunea lui Adam, sau perfecțiunea angelică, dar vom putea spune că am atins perfecțiunea ca *lipsă totală a păcatului*, deoarece păcatul *corespunzător numit așa* poate și trebuie să fie eliminat prin împărtășirea mistică de puterea divină.

Unii teologi⁵⁰ au fost duși în eroare de faptul că John Wesley, evita să folosească sintagma: perfecțiune ca *lipsă totală a păcatului*.⁵¹

⁴² Ibid.

⁴³ Ibid.

⁴⁴ Ibid., 15-16.

⁴⁵ 1 Ioan 1:5 u.p.

⁴⁶ 1 Ioan 1:7.

⁴⁷ 1 Ioan 1:9.

⁴⁸ Clarificarea aparține lui Wesley

⁴⁹ WESLEY: *A Plain Account of Christian Perfection*, 14.

⁵⁰ Vezi Theodore LEFTEROV: *Theological Contributions of John Wesley to the Doctrine of Perfection*. In *Andrews University Seminary Studies* 51, nr. 2. 2013. 309. Vezi de

De aceea „perfecțiunea ca lipsă totală a păcatului”⁵² este o sintagmă pe care nu o folosesc niciodată ca nu cumva să par că mă contrazic. Eu cred că o persoană plină de dragostea lui Dumnezeu, este încă predispusă abaterilor involuntare. Asemenea abateri le poți numi păcate dacă îți place: eu nu le numesc așa din motivul menționat mai sus. Cei care nu le numesc păcate să nu gândească vreodată că, ei sau alte persoane, se află într-o așa o stare, încât pot sta în fața dreptății infinite fără un Mijlocitor. Lucrul acesta ar reprezenta, fie cea mai profundă ignoranță, fie cea mai înaltă aroganță și infatuare. Iar celor ce le numesc păcate, să aibă grijă să nu confunde aceste defecte cu păcatele corespunzător numite așa.⁵³

Lucrul acesta se datorează faptului, că Wesley operează cu cele două clase de păcate. Confuzia apare acolo unde teologul care susține că Wesley nu a promovat o perfecțiune înțeleasă ca *lipsă totală a păcatului*, înțelege „abaterile involuntare” sau „slăbiciunile” și „defectele” ca slăbiciuni și defecte cu implicații morale sau greșeli înțelese ca păcat, ceea ce nu este adevărat și pentru Wesley. George Knight crede că „greșelile” despre care vorbește Wesley, sunt „păcatele neintenționate”,⁵⁴ dar Wesley nu a folosit niciodată sintagma „păcate neintenționate” pentru că pentru el nu există asemenea păcate.⁵⁵ Tot ce poate fi numit păcat el le-a inclus în categoria *păcate corespunzător numite așa*, și apoi a susținut o doctrină a perfecțiunii care anihilează toate aceste *păcate corespunzător numite așa*. În felul acesta operând cu definiția pe care Wesley o dă păcatului, și nu impunând o altă definiție, străină lui Wesley, este corect să susținem că acesta a promovat o doctrină a perfecțiunii înțeleasă ca *lipsă totală a păcatului*. Perfecțiunea creștină wesleyană este *lipsa totală a păcatului corespunzător numit așa*.

John Wesley nu include în categoria „păcatelor”, toate defectele și greșelile naturale, ca să nu pară că se contrazice. De ce s-ar contrazice? Contradicție ar fi numai atunci când acele defecte, compatibile cu doctrina perfecțiunii creștine, înțeleasă ca *lipsă totală de păcat*, ar fi considerate de cineva ca fiind păcate. Dacă doctrina sa despre perfecțiunea creștină nu ar trebui înțeleasă ca *lipsă totală de păcat*, fie că cineva ar include în categoria păcatelor și aceste defecte, greșeli, infirmități, sau nu; afirmațiile sale nu ar fi în nici un fel, în contradicție. Dar pentru că este extrem de important ca doctrina sa despre perfecțiune să fie înțeleasă ca *lipsă totală a păcatului*, și pentru ca să nu existe nici un fel de contradicție sau de inconsecvență în explicația sa, atunci John Wesley evită pe cât posibil folosirea sintagmei *lipsă totală de păcat*.⁵⁶ Evită acest lucru, nu pentru

asemenea George R. KNIGHT: *The Pharisee's Guide to Perfect Holiness: A Study of Sin and Salvation*. Boise, Idaho, Pacific Press Publishing Association, 1992. 164-65.

⁵¹ „sinless perfection”

⁵² „sinless perfection”

⁵³ WESLEY: *A Plain Account of Christian Perfection*, 29.

⁵⁴ KNIGHT: *The Pharisee's Guide to Perfect Holiness*, 164.

⁵⁵ RONDELLE: *Perfection and Perfectionism*, 318.

⁵⁶ „sinless perfection”

că nu ar crede în *lipsa totală a păcatului*, ci tocmai pentru că o mărturisește cu atâta tărie, de teama faptului, că ceilalți vor avea definiții ale păcatului, incompatibile cu definiția sa, și ar putea părea, cel puțin în mintea acestora ca postulând o contradicție, evită cu diplomație folosirea sintagmei *lipsă totală a păcatului*.

Exact lucrul pe care Wesley încearcă să îl evite, se întâmplă în modul în care Geroge Knight îl explică pe Wesley. Dacă Wesley ar fi înțeles greșelile și abaterile involuntare ca fiind păcate, fie ele și inconștiente, atunci ar cădea sub incidența contradicției. El explică faptul că nu consideră acele greșeli și slăbiciuni (*păcate necorespunzător numite așa*), ca fiind păcate, pentru că altfel susținând o doctrină a perfecțiunii creștine înțeleasă ca *lipsă totală a păcatului*, și admitând mai apoi prezența unor asemenea slăbiciuni și greșeli în creștinul perfect ar fi o totală contradicție. Dar contradicția dispare cu totul atunci când aceste greșeli și slăbiciuni nu sunt incluse în categoria păcatelor, și se păstrează o perfecțiune ce trebuie înțeleasă ca *lipsă totală a păcatului*. Operând cu o definiție a păcatului străină de Wesley, George Knight și alți teologi susțin că Wesley nu a promovat o doctrină a perfecțiunii înțeleasă ca *lipsa totală a păcatului*, și preferă să se concentreze pe celelalte nuanțe ale perfecțiunii creștine implicate în această doctrină cum ar fi, perfecțiunea în dragoste sau perfecțiunea ca proces continuu. Dar lucrul acesta este greșit în ceea ce privește doctrina perfecțiunii lui Wesley în raport cu păcatul. De aceea el este foarte atent, căror păcate le permite să fie consecvente cu perfecțiunea și căroră nu.⁵⁷ Wesley, chiar dacă evită cu diplomație sintagma *lipsă totală a păcatului*, „ulterior a scris că nu are nici o obiecție împotriva ei.”⁵⁸

Idea perfecțiunii morale a lui Wesley este în mod esențial conceptul ontologic al perfecțiunii ca *lipsă totală a păcatului* aparținând sufletului. Wesley nu a vrut să accentueze calificativul *lipsă totală a păcatului*, deoarece acesta îi sugera o perfecțiune a întregii entități psiho-somatice, incluzând atât constituția mentală cât și fizică.... Dar în ceea ce privește sufletul și caracterul omului, Wesley a acceptat posibilitatea de a obține perfecțiunea ca *lipsă totală a păcatului*, acum, instantaneu. Dar datorită imposibilității obținerii perfecțiunii în dreptul trupului și facultăților sale înainte de ziua învierii trupului (perfecțiunea lui Adam), Wesley a preferat să nu folosească deloc sintagma *lipsă totală a păcatului*, „ori ar părea că mă contrazic”⁵⁹

Astfel și teologi precum H. K. La Rondelle și Edward W. H. Vick au înțeles că Wesley a promovat o perfecțiune ca *lipsă totală a păcatului*. Această sintagmă trebuie însă înțeleasă numai în consecvență cu definiția păcatului cu care a operat John Wesley. El a construit o hamartologie diferită de a Reformatoilor, hamartologie ce vine în directă contradicție cu doctrina centrală a Re-

⁵⁷ WESLEY: *A Plain Account of Christian Perfection*, 29.

⁵⁸ VICK: *John Wesley's Teaching Concerning Perfection*, 208.

⁵⁹ RONDELLE: *Perfection and Perfectionism*, 317.

formeii *simul iustus et peccator* din Romani 7.⁶⁰ W. E. Sangster critică sever hamartologia lui Wesley deoarece „păcatele serioase prin omitere” care sunt „cea mai teribilă lepră a sufletului, au scăpat printre degete.”⁶¹

3.1. *Perfecțiunea ca un proces în desfășurare sau ca un punct în timp*

Un alt argument adus adesea să contracareze perspectiva perfecțiunii wesleyene înțeleasă ca *lipsă totală a păcatului*, este faptul că Wesley își descria adesea prețioasa doctrină ca fiind un proces, o creștere în har, o creștere progresivă în sfințire. El spune că ea este „lucrarea graduală a sfințirii”⁶² și de asemenea că „nu există grade de perfecțiune, și nici perfecțiune care să nu admită o creștere continuă.”⁶³ Cumva extinderea acestui proces pe o perioadă mai lungă de timp, chiar pe durata unei vieți întregi, ar trebui să contravină ideii de perfecțiune ca *lipsă totală a păcatului*, sintagmă ce trădează mai mult un moment în timp decât un proces continuu.

Fără îndoială, Wesley a prezentat adesea doctrina perfecțiunii ca fiind un proces continuu și îndelungat, dar în același timp, în decursul acestui proces, sau la finalul lui, trebuie să vină un moment în care creștinul să aibă certitudinea că a atins perfecțiunea. Iată cum ilustrează el această realitate.

Un om poate că se află pe moarte de ceva vreme; însă el nu este mort în adevăratul sens al cuvântului până ce sufletul său nu este separat de trup: abia în acea clipă el trăiește viața eternității. În manieră asemănătoare, creștinul poate că moare față de păcat de ceva vreme încoace; însă el nu este mort față de păcat în adevăratul sens al cuvântului până când păcatul nu este separat de sufletul său.⁶⁴

Momentul când păcatul devine separat de suflet este un moment conștient, și cunoscut. Este experimentat instantaneu doar prin credință. „În momentul acela Creștinul va primi în mod suplimentar mărturia Spiritului că acum el are »moartea totală față de păcat« și »sfințirea integrală«.”⁶⁵ Astfel descrierea perfecțiunii nu este făcută doar în termenii unui proces, ci și ca un moment dat, un instantaneu în viața credinciosului. Consecvența între aceste două realități rămâne încă ceva dificil de stabilit, căci așa cum despre cel care este încă pe moarte nu se poate spune că e mort, tot așa despre cineva care se află în procesul perfecțiunii nu se poate spune că e perfect. Și tot așa cum despre cineva care este deja mort, nu se poate spune că este încă pe moarte, tot așa nici despre cineva care este deja perfect nu se poate spune că este încă în procesul perfecțiunii. Aceste două realități par să se excludă una pe cealaltă, și în cel mai bun caz

⁶⁰ Ibid., 314.

⁶¹ W. E. SANGSTER: *The Path to Perfection*. 1943. 72, 146, 55. Citat în RONDELLE: *Perfection and Perfectionism*, 318.

⁶² WESLEY: *The Scripture Way of Salvation*, 208.

⁶³ WESLEY: *A Plain Account of Christian Perfection*, 11-12.

⁶⁴ Ibid., 33.

⁶⁵ RONDELLE: *Perfection and Perfectionism*, 315.

putem vorbi despre succesiune ca fiind relația cea mai apropiată între ele și în nici un caz despre simultaneitate.

După toată această incursiune în conceptul perfecțiunii creștine predicată de Wesley ca fiind chemarea supremă încredințată mișcării metodiste, rămân câteva întrebări fără răspuns: Cum poate creștinul perfect și pe deplin sfințit să mai progreseze în adevărata pocăință? Mai sunt necesare pentru el îndemnul evangheliei la o continuă mărturisire? Își mai poate mărturisi cu sinceritate păcătoșenia, atâta vreme cât el simte, și Duhul îi adevărește, faptul că el este eliberat de păcat și de natura păcătoasă? Și cum mai poate recidiva în păcat atâta vreme cât rădăcinile naturii păcătoase au fost cu totul smulse, și în mod supranatural anihilate? Dacă Mântuitorul a fost „supus acelorasi slăbiciuni ca și noi”, *păcate necorespunzător numite așa*, cum ar fi oboseala, foamea, lipsa eleganței în pronunție etc., dar pentru care tot este nevoie de sânge ispășitor, al cui sânge a ispășit pentru aceste slăbiciuni ale Mântuitorului? Nu cumva tocmai stipularea acestei nevoi de ispășire în dreptul *păcatelor necorespunzător numite așa*, aruncă în aer, anulează cu totul, întreaga concepție a perfecțiunii construite de Wesley, așa cum crede Edward Vick?⁶⁶

Concluzie

În concluzie, putem afirma ca răspuns la întrebarea ridicată în introducere, că da, doctrina perfecțiunii lui Wesley trebuie înțeleasă ca *lipsă totală a păcatului* în contextul definiției pe care acesta o dă păcatului. Mandatul divin pe care Wesley credea că l-a primit, era să predice și să promoveze perfecțiunea creștină ca *lipsă totală a păcatului corespunzător numit așa*. Chiar dacă moștenește doctrina păcatului originar de la Augustin, raportându-se la el ca la un lucru ce poate fi deznăscut, scos afară, eliminat, prin actul botezului, el crede că poate fi restabilită, acea capacitate de biruință totală asupra păcatului. Prin mijloacele harului administrate de biserică și prin locuirea lăuntrică a Dumnezeuirii, omul poate fi golit de păcat în toate aspectele lui. Tot ce mai rămâne din consecințele căderii în păcat, sunt efectele nefaste asupra trupului, care nu presupun implicații morale și deci sunt considerate slăbiciuni și infirmități ce nu afectează conceptul perfecțiunii creștine. Datorită faptului că mulți creștini includ în categoria păcatelor și aceste infirmități nevinovate, Wesley se reține în a folosi ca descriere pentru doctrina perfecțiunii, sintagma *lipsă totală de păcat*. Dar nu are nimic împotriva ei, atâta vreme cât păcat înseamnă ceea ce el a definit ca fiind păcatul *corespunzător numit așa*. În concepția lui, perfecțiunea creștină, înțeleasă ca *lipsa totală a păcatului corespunzător numit așa*, este idealul așezat de Scriptură în fața fiecărui creștin. Este starea la care trebuie să ajungă toți creștinii înainte de momentul morții. Este o mântuire mai înaltă decât cea oferită de îndreptărire.

Doctrina perfecțiunii creștine, a mai fost promovată sub diferite nuanțe și de alți teologi. Pentru unele concilii ea a fost considerată chiar erezie. Printre cei

⁶⁶ Ibid., 323.

care au suferit datorită ei, au fost pietiștii. Chiar dacă aceștia au fost acuzați de erezia perfecționismului datorită accentuării progresului vizibil în procesul sfințirii, subminând în felul acesta principiul lui Luther, *simul justus et peccator*,⁶⁷ John Wesley a fost cel care a proiectat și a promovat doctrina perfecțiunii creștine, care a fost preluată și răspândită în multe denominațiuni creștine din întreaga lume.

Astăzi, această doctrină este din ce în ce mai mult apreciată în dezbaterile ecumenice, și reprezintă o sinteză cu potențial de unificare spirituală. Carl Michalson spune că: „există o sobrietate teologică în a ști că doctrina perfecțiunii creștine nu este o doctrină Metodistă ci una ecumenică. Accentul Metodist pus asupra ei la un anumit moment dat, a reprezentat o contribuție reală la ecumenicitate.”⁶⁸ De asemenea, Reginald Kissack afirmă că: „Methodismul are tradiția lui specifică ecumenică bazată pe deschiderea arminiană și doctrina Perfecțiunii Creștine.”⁶⁹

Bibliografie

- BECK, Brian – MARSH, Clive – SHIER-JONES, Angela – WAREING, Helen (eds): *Methodist Theology Today: A Way Forward*, London, Continuum, 2004.
- FLEW, R. Newton: *The Idea of Perfection in Christian Theology*. London, Oxford University Press, 1934.
- ABRAHAM, William J. – KIRBY, James E.: *The Oxford Handbook of Methodist Studies*. Oxford, Oxford University Press, 2009.
- KISSACK, Reginald: *Church or No Church? The Development of the Concept of the Church in British Methodism*. London, Epworth Press, 1964.
- KNIGHT, George R.: *The Pharisee's Guide to Perfect Holiness: A Study of Sin and Salvation*. Boise, Idaho, Pacific Press Publishing Association, 1992.
- LEFTEROV, Theodore: Theological Contributions of John Wesley to the Doctrine of Perfection. In *Andrews University Seminary Studies* 51, nr. 2. 2013. 301-10.
- MICHALSON, Carl: Review of Christian Perfection and American Methodism by John L. Peters. In: *Theology Today* 14, nr. 2., 1957. 298-300.
- OLSON, Roger E.: *The Story of Christian Theology: Twenty Centuries of Tradition & Reform*. Downers Groove, InterVarsity Press, 1999.
- RONDELLE, H. K. La: *Perfection and Perfectionism. Vol. 3; Andrews University Monographs, Berrien Springs, Michigan, Andrews University Press, 1971.*
- SANGSTER, W. E.: *The Path to Perfection*. 1943.

⁶⁷ În același timp și îndreptățit și păcătos, Roger E. OLSON: *The Story of Christian Theology: Twenty Centuries of Tradition & Reform*. Downers Groove, InterVarsity Press, 1999. 489.

⁶⁸ Carl MICHALSON: Review of Christian Perfection and American Methodism by John L. Peters. In: *Theology Today* 14, nr. 2., 1957. 299.

⁶⁹ Reginald KISSACK: *Church or No Church? The Development of the Concept of the Church in British Methodism*. London, Epworth Press, 1964. Citat în Brian BECK – Clive MARSH – Angela SHIER-JONES – Helen WAREING (eds): *Methodist Theology Today: A Way Forward*, London, Continuum, 2004. 63.

- VICK, Edward W. H.: John Wesley's Teaching Concerning Perfection. In: *Andrews University Seminary Studies* 4, nr. 2., 1966. 201-17.
- WESLEY, John: On Perfection. In: *The Works of the Rev. John Wesley*, Vol. 6; first American ed.; 10 vols. New York, J. & J. Harper, 1826.
- WESLEY, John: The Doctrine of Original Sin. In: *The Works of Rev. John Wesley*, Vol. 9., 1827.
- WESLEY, John: A Plain Account of Christian Perfection. In: *The Works of the Rev. John Wesley*, Vol. 8; first American ed.; 10 vols. New York, J. & J. Harper, 1827.
- WESLEY, John: A Treatise on Baptism. In: *The Works of the Rev. John Wesley*, Vol. 9; first American ed.; 10 vols., New York, J. & J. Harper, 1827.
- WESLEY, John: On Christian Perfection. In: *The Works of Rev. John Wesley*, Vol. 5; first American ed.; 10 vols., New York, J. & J. Harper, 1830.
- WESLEY, John: The Scripture Way of Salvation. In: *The Works of Rev. John Wesley*, Vol. 5; first American ed.; 10 vols., New York, J. & J. Harper, 1830.

BĂRBULESCU CĂTĂLIN

Pledoarie în favoarea revelației generale

În adevăr, însușirile nevăzute ale Lui, puterea Lui veșnică și dumnezeirea Lui se văd lămurit, de la facerea lumii, când te uiți cu băgare de seamă la ele în lucrurile făcute de El.

Rom. 1:20

Introducere

În lipsa lui Dumnezeu, religia nu ar exista. Un Dumnezeu ascuns, inaccesibil, ar favoriza o religie a speculațiilor, a supozițiilor și a interpretărilor personale. O religie autentică este dependentă de existența unui Dumnezeu care se relevă pe Sine.

Cunoștința despre Dumnezeu este posibilă doar prin revelație. Cunoașterea lui Dumnezeu este una revelată, întrucât doar El este Cel care o dă. El este Cel care umple golul dintre Sine și creaturi prin descoperirea de Sine. Cunoașterea lui Dumnezeu este posibilă doar prin Dumnezeu. Aceasta este revelată doar prin autodezvăluire.¹

Revelație înseamnă dezvelire, ridicarea unei învelitori, o dezvăluire a ceea ce era anterior cunoscut. Mai specific, când vorbim despre revelația lui Dumnezeu, ne referim la manifestarea lui Dumnezeu față de umanitate în așa fel încât bărbații și femeile să-L poată cunoaște și să poată avea părtășie cu El.

Când creștinii vorbesc despre cum poate fi cunoscut Dumnezeu, se referă la două modalități – natura și Scriptura. Ca urmare, două tipuri de revelație au fost acceptate – revelația generală și revelația specială.

Îl cunoaștem [pe Dumnezeu] prin două mijloace: în primul rând, prin crearea, conservarea și guvernarea universului care este în fața ochilor noștri ca o carte, cea mai elegantă, în care toate creaturile, mari și mici, sunt la fel de multe personaje [scrisori] care ne conduc să vedem clar lucrurile invizibile ale lui Dumnezeu, chiar și puterea Lui eternă și divinitatea, după cum spune apostolul Pavel (Rom. 1:20)... În al doilea rând, el se face mai clar și pe deplin cunoscut de noi prin cuvântul său sfânt și divin, adică, în măsura în care este necesar pentru noi să știm în această viață, gloria și mântuirea noastră.²

Pe ce cale poate fi cunoscut Dumnezeu, rămâne un subiect al dezbaterilor printre cei preocupați de existența Lui. Discuția în jurul acestui subiect nu este nouă. În disputa dintre Luther și Leonard Beyer, care a avut loc pe 26 aprilie

¹ J. Millard ERIKSON: *Christianity Theology*. Baker, Grand Rapids, 1983. 153–159.

² C. Arthur COCHRANE (ed.): *Reformed Confessions of the Sixteenth Century*. Westminster. Philadelphia, 1966. 189–190.

1518 la Heidelberg, Luther accentuează diferența dintre „teologia gloriei” (theologia gloriae) și „teologia crucii” (theologia crucis). Conform viziunii lui Luther „nu merită să fie numit teolog acela care privește aspectele »invizibile« ale lui Dumnezeu ca fiind clar »perceptibile în acele lucruri care au avut loc deja« (Rom. 1:20, 1Cor. 1:21-25).”³ La aceeași dispută, în același document, Luther afirmă că „poate fi numit teolog acela care înțelege lucrurile vizibile și demonstrează despre Dumnezeu prin suferință și cruce.”⁴

În centrul argumentului său se află noțiunea că ființele umane nu ar trebui să speculeze despre cine este Dumnezeu sau despre cum acționează El înainte de a vedea cum s-a descoperit pe Sine. Astfel, Luther vede revelația lui Dumnezeu despre Sine ca axiomatică pentru toată teologia. Acum, probabil, nu există nici un eretic în istorie care să nu fie de acord cu asta, deoarece toată teologia presupune revelația lui Dumnezeu, indiferent dacă este în natură, rațiune umană, cultură sau orice altceva.

În acest context apare întrebarea, este natura un instrument folosit de Dumnezeu pentru a se releva pe Sine? Poate un păcătos, observând natura să înțeleagă ceva despre Dumnezeu? Există sclipiri ale lui Dumnezeu în natură, mai ales în natura peste care păcatul și-a pus amprenta?

1. Raționamente care susțin că natura nu poate fi un instrument adecvat pentru relevarea lui Dumnezeu

Subiectul revelației generale este un element controversat ce apare în istoria creștină. Din nefericire, de puține ori, s-au făcut dezbateri în jurul acestui element, ci au apărut în legătură cu alte elemente adiacente. Pentru a construi o teologie cu privire la revelația generală, creștinismul a fost nevoit să abordeze și alte elemente colaterale precum: autoritatea Scripturii, corupția naturii umane, utilizare apologetică a argumentelor teistice, afirmații ale filozofiei păgâne etc.

1.1. Thomas Halyburton

Un răspuns la aceste întrebări s-a străduit să ofere Thomas Halyburton. Printr-o serie de eseuri⁵ care subliniază nevoia unei revelații superioare decât ceea ce omul descoperă despre Dumnezeu prin natură, el încearcă să ofere o perspectivă cu privire la acest instrument al revelației. Pentru a-și susține perspectiva, el folosește opt argumente care subliniază imposibilitatea omului de a avea o cunoaștere adevărată și suficientă despre Dumnezeu prin intermediul naturii. Cele opt argumente⁶ folosite de el sunt:

³ The Book of Concord, The Confession of the Lutheran Church, Teza 19, document la <http://bookofconcord.org/heidelberg.php#19>, (accesat la 21. 07. 2020.)

⁴ ibidem, teza 20

⁵ Thomas HALYBURTON: *The work of the Rev. Thomas Halyburton*. Document la <https://archive.org/details/worksofrevthomas00haly/page/n8/mode/1up>, (accesat la 26. 07. 2020.)

⁶ Ibid., 293–417.

1. Natura este în imposibilitatea de a oferi suficiente informații despre divinitate.

Religia este un răspuns la cunoștința despre Dumnezeu. Aceasta se manifestă prin venerarea pe care ființele raționale o manifestă față de Dumnezeu. A-L venera pe Dumnezeu este diferit de respectul pe care suntem datori să-L manifestăm față de orice ființă creată. Dragostea față de Dumnezeu trebuie să se manifeste într-un grad superior, suprem, în comparație cu dragostea pe care o manifestăm față de ființele umane. Ca atare, cunoștințe generale și vagi nu pot declanșa o astfel de religie.

2. Incapacitatea naturii de a conduce spre om către o închinare autentică în relația cu Dumnezeu;

Închinarea față de Dumnezeu nu este doar un act intern, ci și unul extern. Oamenii nu pot cunoaște ceea ce îi place lui Dumnezeu până când nu sunt învățați de El aceste lucruri. Păgânii recunosc această nevoie de a fi învățați cu privire la ceea ce place sau nu zeului, afirmând că sunt dependenți de învățăturile acestuia pentru a nu greși în comportamentele lor zilnice. Este evident că natura nu ne poate spune ce îi place și ce nu îi place lui Dumnezeu, așa cum nu ne poate prescrie comportamente.

3. Omul nu poate înțelege în ce se găsește fericirea lui doar prin observarea naturii.

Natura nu are capacitatea să-i ofere omului nici cel mai mic indiciu cu privire la felul în care acesta poate atinge fericirea. De asemenea, natura este incapabilă să ofere o direcție cu privire la modalitatea în care omul poate obține fericirea. Ca urmare, de-a lungul secolelor, gânditorii au oferit omului diferite sensuri ale fericirii și diverse modalități de a le atinge. Stocii și epicurienii sau contrari unii pe alții în ce privește acest aspect.

4. Imposibilitatea naturii de a oferi o regulă a datoriei suficiente.

Natura nu poate furniza un cod moral pe care omul trebuie să-l respecte. Este inutil să pretinzi că mintea umană este în stare să descopere cunoașterea datoriei. În cel mai fericit caz, o cunoaștere parțială, generală, vagă poate fi rezultatul gândirii umane, dar niciodată o cunoaștere detaliată, amănunțită.

5. Doar observând natura, omul nu identifică suficiente motive pentru ascultare.

Prin cercetarea naturii, omul nu va fi în stare să descopere motivațiile care stau la baza ascultării: a. o perspectivă clară a legii și Autorului ei; b. o perspectivă a câștigului prezent rezultat din ascultare; c. o perspectivă a câștigului viitor rezultat din ascultare; d. teama de pedeapsă în cazul neascultării; e. exemple care să ilustreze cele prezentate anterior.

6. Originea păcatului nu poate fi înțeleasă doar prin cartea naturii.

Mai evident decât răsăritul și apusul este faptul, că omenirea este scufundată în răutate. Privind la natură, omul nu poate înțelege cât de mare este răutatea păcatului. De asemenea, natura nu prezintă nici o informație cu privire la originea păcatului. Neînțelegând nici originea nici răutatea păcatului, omul nu are nici un sens al datoriei față de Dumnezeu.

7. Natura nu este în stare să-l ajute pe om să înțeleagă cum poate obține iertarea de păcat sau îi ofere omului informația că aceasta poate fi obținută.

Mai gravă decât imposibilitatea naturii de a ne prezenta răutatea păcatului și originea lui, este incapacitatea acesteia de a ne ajuta să înțelegem siguranța iertării și maniera în care păcatul poate fi iertat. Pentru că natura nu oferă astfel de explicații, oamenii recurg la minimalizarea răutății păcatului. Zeii creați de oameni poartă aceleași trăsături greșite pe care oamenii le au tocmai pentru că nu există o viziune corectă și o explicație coerentă a rezolvării păcatului din viața omului.

8. Religie rezultată ca urmare a observării naturii nu este suficientă pentru a eradica înclinațiile noastre păcătoase nici pentru a-i estompa puterea.

Omul se naște cu înclinații păcătoase care se manifestă cu putere încă din copilărie în viața oamenilor. Educația și mediul în care cineva se dezvoltă, de cele mai multe ori, întăresc aceste înclinații păcătoase oferindu-le și mai multă putere. Din nefericire puterea voinței este insuficientă pentru a face față acestor înclinații.

1.2. Louis Berkhof

Scriind despre revelația generală și cea specială, sau revelația naturală și cea supranaturală, Berkhof definește revelația naturală ca fiind:

acea revelație care este comunicată prin fenomenele naturii, inclusiv prin însăși constituirea omului. Nu este o revelație dată în cuvinte, ci întruchipată în fapte care au conținut. Figurativ, natura poate fi numită o carte minunată în care Dumnezeu a scris cu litere mari și mici și din care omul poate afla despre bunătatea și înțelepciunea sa.⁷

În același timp, revelația generală

este înrădăcinată în creație și în relațiile generale ale lui Dumnezeu cu omul, se adresează omului considerat pur și simplu creatura și purtătorul de imagine al lui Dumnezeu și vizează realizarea sfârșitului pentru care omul a fost creat și care poate fi atins numai acolo unde omul îl cunoaște pe Dumnezeu și se bucură de comuniune cu El.⁸

În *Manualul Doctrinelor Creștine* al lui Louis Berkhof este întâlnită ideea insuficienței revelației prin natură. Motivele pentru care acest instrument este inadecvat, conform lui Berkhof, sunt următoarele⁹:

1. Păcatul a afectat atât această revelație cât și receptivitatea omului.

Urmare căderii lui Adam păcatul a pus stăpânirea pe natură. El nu a reușit să șteargă în totalitate argumentele prezenței divine în natură, dar le-a denaturat și întunecat în mare măsură. Natura nu mai este mijlocul care vorbește despre

⁷ Louis BERKHOF: *Manual of Christian Doctrine*. Eerdmans Publishing Company, Grand Rapids, 1933. 5.

⁸ Ibid., 5.

⁹ Ibid., 6–7.

Dumnezeu așa cum a făcut-o odată. În plus, omul este atât de afectat de păcat încât nu mai este în stare să-L descopere pe Dumnezeu în natură, mai mult, afectat de păcat, omul interpretează greșit argumentele oferite de natură.

2. Revelația generală nu reușește să transmită o cunoștință demnă de încredere despre Dumnezeu și lucrurile spirituale.

Fiind afectată de păcat, natura nu mai transmite informații de încredere iar omul nu își poate construi viitorul pe incertitudinile transmise de către aceasta. Istoria a demonstrat că revelația generală nu este un ghid sigur, adevăruri construite pe descoperirile naturii au fost infirmate de către descoperiri ulterioare.

3. Revelația generală nu este și nu poate fi o bază adecvată pentru religie în general.

Istoria religiilor arată că nu există nici o religie care să se bazeze exclusiv pe revelația generală. Chiar și triburile sau neamurile fac apel la o revelație specială, furnizată de zei, pentru a-și argumenta fundamentele.

4. Este cu totul insuficientă pentru religia creștină.

Prin revelația generală învățăm ceva despre bunătatea, înțelepciunea și puterea lui Dumnezeu, dar nu ni se prezintă nimic despre Isus Hristos. Nu aflăm nimic despre harul salvator, despre iertare și răscumpărare și, ca urmare, păcătosul nu este condus de la sclavia păcatului la libertatea copiilor lui Dumnezeu.

1.3 Karl Barth

Mai mult, poate, decât oricare teolog al secolului XX, Karl Barth a dominat subiectele teologice și a formulat acele întrebări cu care diferiți teologi ai bisericilor erau și sunt preocupați, deși, unii dintr ei ar dori să meargă dincolo de el, sau înapoia lui, sau chiar să protesteze împotriva răspunsurilor lui.¹⁰

Dintre toți teologii care au reacționat cu privire la acest subiect, Karl Barth este, poate, cel mai radical. Astfel, în viziunea lui Barth, o astfel de abordare este profitabilă doar pentru ”teologia și biserica lui antihrist”.¹¹

Pentru Barth, revelația nu a fost ceea ce fusese transmis în timpul lui și nici ceva ce a fost retransmis, încă o dată, în prezent. Revelația nu este o experiență inteligibilă în termeni umani simpli, ci este mutarea lui Dumnezeu, în numele lui Dumnezeu, pentru Dumnezeu. Revelația este Dumnezeu care dezvăluie cine și ce este El pentru noi: „Revelația în Biblie înseamnă dezvăluirea de sine, oferită oamenilor, a Dumnezeului care, prin natură, nu poate fi dezvăluit oamenilor” ...¹² „Dezvăluirea de sine înseamnă că Dumnezeu face ceea ce oamenii înșiși nu pot

¹⁰ Eberhard BUSCH: *Karl Barth: His Life from Letters and Autobiographical Texts*. Fortress, Philadelphia, 1976. 8.

¹¹ Emil BRUNNER – Karl BARTH: *Natural Theology*. The Centenary Press, London, 1946. 128.

¹² Karl BARTH: *Church Dogmatics vol I/1*. T&T Clark, London, 2010. 26.

face în niciun sens sau în vreun fel: El se face prezent, cunoscut și semnificativ pentru ei ca Dumnezeu.”¹³

Convingerea lui Barth este că Dumnezeu face ceea ce noi suntem neputincioși să facem, și chiar mai mult, că „Dumnezeu nu poate fi cunoscut decât atunci când se face cunoscut; Dumnezeu asigură propria Sa cunoaștere acolo unde nimic altceva nu o poate asigura. Așadar, revelația este dată în mod divin și nu se găsește nimic uman în aceasta.”¹⁴

Deoarece revelația este de origine divină, nu este o întâmplare naturală sau un eveniment obișnuit. Contestând revelația ca experiență umană, Barth scrie *Church Dogmatics*, subliniind că revelația lui Dumnezeu este însăși Cuvântul lui Dumnezeu. Nu este o înregistrare biblică, ci „Cuvântul lui Dumnezeu este Dumnezeu Însuși în revelația Sa. Căci Dumnezeu se revelează ca Domn și conform Scripturii, acest lucru înseamnă, pentru conceptul revelației, că Dumnezeu Însuși în unitate intactă și totuși în distincție nedivizibilă este Descoperitorul, Descoperirea și Mijlocul revelației.”¹⁵

Dumnezeu Tatăl este Descoperitorul care a decis să se reveleze pe Sine prin Fiul Său.¹⁶ Dumnezeu Tatăl nu ia formă.¹⁷ Dumnezeu Fiul materializează Revelația în persoana Sa.¹⁸ Dumnezeu Fiul ia formă.¹⁹ Dumnezeu Duhul Sfânt este Mijlocul care deschide umanitatea pentru a primi revelația Tatălui.²⁰ Duhul „face posibil ca noi să recunoaștem și să răspundem revelației”²¹

Începutul revelației pentru Barth, așa cum este indicat, trebuie să pornească cu acțiunea lui Dumnezeu către de om, nu cu cercetarea omului după Dumnezeu. Revelația atunci este pe deplin divină și nu este naturală, este complet transcendentă și apare pe deplin în reflectarea triunității lui Dumnezeu. Aceasta apare atunci când Dumnezeu acceptă să fie Subiectul, se apropie de noi și se face cu adevărat cunoscut. Mai departe, revelația, ca acțiune a lui Dumnezeu, creează un miracol pentru omnire și creație.

Acest concept al revelației ca acțiune a lui Dumnezeu și ca un miracol clarifică poziția lui Barth asupra teologiei naturale și antropologiei. Barth credea că omul, din cauza naturii lui decăzute, nu este în măsură să cerceteze și să înțeleagă subiectul dumnezeirii dintr-o perspectivă naturală. Pentru Barth, implicațiile acestei înțelegeri a revelației sunt că „Dumnezeu este, adevăratul subiect al creației și al istoriei Sale – deci și adevăratul subiect al evenimentului revelației-

¹³ Ibid., 21.

¹⁴ Ben QUASH: *Revelation in The Oxford Handbook of Systematic Theology*. John Webster (ed.). Oxford University Press, Oxford, 2007. 327.

¹⁵ K. BARTH: *Church Dogmatics vol. I.*, 1.

¹⁶ Herbert HARTWELL: *The Theology of Karl Barth*. Duckworth Press, Lodon, 1964. 68.

¹⁷ Trevor HART: Revelation. In: *The Cambridge Companion to Karl Barth*. John Webster (ed.). Cambridge University Press, Cambridge, 2000. 49.

¹⁸ H. HARTWELL: *The Theology of Karl Barth*, 68.

¹⁹ T. HART: *Revelation*, 49.

²⁰ H. HARTWELL: *The Theology of Karl Barth*, 68.

²¹ T. HART: *Revelation*, 49.

ei”.²² Revelația, când este furnizată de Dumnezeu, constă într-o minune, deoarece „maiestatea sfântă a lui Dumnezeu este ceva ce mințile noastre păcătoase și întunecate sunt incapabile și nevrednice de a contempla”.²³ Datorită consecințelor păcatului rezultate din căderea omului, acesta, lăsat pe cont propriu, nu poate concepe cine este Dumnezeu sau ce este Dumnezeu. El nu poate mărturisi că înțelege ceva din esența sau voința ontologică a lui Dumnezeu.

Barth a învățat că Dumnezeu este atât de îndepărtat de noi, sau transcendent, încât trebuie să se dezvăluie pe Sine și, prin urmare, să înlăture vălul, pentru că omul păcătos nu-l poate înțelege pe Dumnezeu: „revelația apare deci pentru a inversa consecințele epistemice ale căderii.”²⁴

Pe baza afirmației lui, „Dumnezeu întotdeauna are ceva specific de spus fiecărui om, ceva care se aplică doar lui și numai lui”,²⁵ am putea caracteriza revelația ca având următoarele trăsături:

1. aceasta este întotdeauna directă, nemediată;
2. este întotdeauna particulară, niciodată universală sau generală;
3. punctul de contact care permite orice revelație este creat prin har în momentul revelator.

Deși admite, că lumea creată este purtătoare de mesaje într-o lume afectată de păcat, preîntâmpinând scufundarea lumii într-un „întuneric absolut”,²⁶ Barth afirmă mai departe: „așa cum vorbele ființelor terestre sunt vorbe terestre, tot așa și adevărurile ființelor terestre sunt adevăruri terestre. Ele nu sunt, atunci, nici descoperiri divine, nici adevăruri eterne.”²⁷

2. Raționamente care susțin că natura este un instrument pentru relevarea lui Dumnezeu

2.1. Augustin de Hipona

Teologia lui Augustin cu privire la revelația generală a fost generată de eforturile lui de a combate ereziile, în special cea maniheistă și a misticismului neoplatonic pe care îl acceptase odată. El a recunoscut postură absurdă în care s-a putut găsi având concepțiile anterioare despre lume și viață. Mărturia lui este elocventă în această privință: „fusesem adus până într-acolo încât să iau în serios scorneala că smochina plânge atunci când este culeasă, la fel cum plânge, ca o mamă, cu lacrimi de lapte, pomul care i-a dat naștere.”²⁸ „Nebunia” lui era atât de mare încât „în nenorocirea mea, credeam că trebuie să arătăm mai multă

²² B. QUASH: *Revelation*, 332-333.

²³ T. HART: *Revelation*, 41.

²⁴ *Ibid.*, 41-42.

²⁵ K. BARTH: *Church Dogmatics*, vol I., 138.

²⁶ *Ibid.*, 141.

²⁷ *Idem.*

²⁸ Sfântul AUGUSTIN: *Confesiuni*. Trad. Eugen Munteanu. Nemira, București, 2006. 71.

milă și îndurare față de fructele pământului decât față de oameni pentru a căror folosință ele fuseseră create.”²⁹

Deși aflat în această stare, Augustin nu credea că Dumnezeu s-a ascuns de el ci că, din contră, El încerca să se lase descoperi oriunde prin ordinea naturală. Folosind un limbaj asemănător psalmilor, el scria:

trebuie totuși să te laud, deoarece laudându-Te te slăvesc toată făpturile de pe pământ, monștrii și toate adâncurile, focul, grindina, neaua și gheața, suflările furtunii care îndeplinesc Cuvântul Tău; munții și toate dealurile, pomii fructiferi și toți cedrii, fiarele sălbatice și toate turmele domestice, târătoarele și zburătoarele înaripate; împărații pământului și toate popoarele, căpeteniile și toți judecătorii pământului, tinerii și fecioarele, bătrânii împreună cu cei tineri, cu toții slăvesc numele Tău.³⁰

Deși aceasta ar fi trebuit să fie realitatea, dificultatea pe care o are Augustin este că, în loc să-L caute pe Dumnezeu, el este atras de frumusețea lucrurilor create. Recunoaște acesta când afirmă: „și mă țineau departe de Tine tocmai acele lucruri frumoase care nu ar fi existat dacă nu ar fi existat în Tine. Lucrurile frumoase mă păstrau departe de Tine deși dacă nu și-ar fi avut existența în Tine, ele nu ar fi existat deloc.”³¹

Interpretând Rom. 1, Augustin susține revelația prin natură și cunoștința despre Dumnezeu oferită de aceasta:

Deși vocile profeților erau reduse la tăcere, lumea în sine însăși, prin modificările și mișcările ei ordonate, prin manifestările clare ale lucrurilor vizibile, își poartă propria mărturie și anume că au fost create și, de asemenea, că ele nu puteau fi create decât de un Dumnezeu a cărui măreție nu poate fi exprimată și nici percepută.³²

Predicând bisericii din Africa de Nord, Augustin apelează la ascultătorii săi să observe grânele, peștii mării, stelele cerului, acele lucruri pe care nu le pot ajuta ci doar observa și observându-le să se gândească la cauza primară. „De ce nu vi se întâmplă să cercetați cu privire la Creatorul care a făcut toate aceste lucruri?”³³

2.2. Martin Luther

Pentru a înțelege poziția lui Luther cu privire la acest aspect, trebuie pornit de la o realitate, Luther nu a fost nici un sistematician, nici un dogmatician, cele mai multe dintre scrierile lui fiind doar comentarii biblice. Așa cum scria Timothy Lulu:

²⁹ Ibid., 71.

³⁰ Ibid., 151

³¹ Ibid., 228.

³² Augustine DE HIPPO: *The City of God*. Trad. Marcus Dods. Modern Library, New York, 1993. 348.

³³ Augustine DE HIPPO: *Sermon to the People, Advent, Christmas, New Year's Epiphany*. Trad. William Griffin. Doubleday, New York, 2002. 144.

Luther este un teolog ocazional, nu un teolog sistematic. El nu a scris nici măcar un sumar al învățăturilor lui care să poată sta alături de marile compendii ale doctrinei creștine. Dacă cineva vrea să-l înțeleagă pe Luther trebuie să-l urmărească prin zbatările concrete pentru Evanghelie în contextul social al secolului al șaisprezecelea (62).³⁴

Luther considera Scriptura, părinții bisericești și experiența ca sursă pentru teologie. Paul Althaus scrie:

ar trebui să începem de la acest punct: toată gândirea teologică a lui Luther este centrată în jurul autorității Scripturii. Teologia lui nu este altceva decât o încercare de a interpreta Scriptura. Maniera lui este exegetică. El nu este un ‘sistematician’ în sensul scolastic al termenului și el nu este nici un dogmatician, fie în sensul medieval sau în sensul teologiei moderne (63).³⁵

Martin Luther, marele reformator german, deși suspect de filozofie și tradiție scolastică, afirmă totuși că există o revelație generală:

Există o dublă cunoaștere a lui Dumnezeu, generală și particulară. Toți oamenii au cunoștințe generale, și anume că Dumnezeu există, că a creat cerul și pământul, că este neprihănit, că pedepsește pe cei răi, etc. Dar oamenii nu știu ce ne propune Dumnezeu despre noi, ce vrea să dea și să facem pentru ca El să ne izbăvească de păcat și moarte și să ne mântuiască – care este cunoașterea corectă și adevărată a lui Dumnezeu. Astfel, se poate întâmpla ca chipul cuiva să-mi fie familiar, dar nu-l cunosc cu adevărat, pentru că nu-i cunosc intențiile. Deci, oamenii știu în mod natural că există un Dumnezeu, dar nu știu ce vrea și ce nu vrea.³⁶

Natură oferă, prin știință, șansa de a recâștiga ceea ce fost pierdut prin păcătoarea lui Adam, dar mai important decât acest câștig este faptul că ea, natura, vorbește despre bunătatea și omnipotența lui Dumnezeu: „suntem în zorii unei noi ere, căci începem să recuperăm cunoașterea lumii externe care s-a pierdut prin căderea lui Adam. Acum observăm creaturile în mod corespunzător... Dar prin harul lui Dumnezeu recunoaștem deja în floarea cea mai delicată minunile bunătății divine și ale atotputerniciei.”³⁷

Dificultatea lui Luther însă este legată de faptul că nu poate înțelege că aceleași versete care vorbesc despre revelația generală vorbesc și despre eșecul omenirii în a-L cunoaște pe Dumnezeu:

³⁴ Timothy LULL: *Martin Luther's Basic Theological Writings*. Fortress, Minneapolis, 1989. 1.

³⁵ Paul ALTHAUS: *The Theology of Martin Luther*. Fortress, Philadelphia, 1966. 3.

³⁶ Martin LUTHER: *A Commentary on Saint Paul's Epistle to the Galatians*. C. Baynes, London, 1833. 318.

³⁷ Lewis W. SPITZ: *The Renaissance and Reformation Movements, vol. 2*. Rand McNally, Chicago, 1971. 582.

Dumnezeu ne-a dat dat soarele, luna și stelele, apa și focul, aerul și pământul, toate creaturile, trupurile și sufletele, toate mijloacele pentru întreținere, fructe, grâu, porumb, vin, tot ceea ce ne este necesar pentru păstrarea și confortul acestei vieți temporare... Ce primește El în schimb? În adevăr, nimic, ba mai mult, El este rușinat, batjocorit. Un astfel de copil evlavios este lumea. Vai de ea!³⁸

2.3. Jean Calvin

Pentru ca cineva să înțeleagă viziunea lui Calvin trebuie să folosească o varietate de surse. Conform cu George Timothy³⁹ acestea sunt în număr de șase: comentariile lui Calvin, predici, tratate, scrisori, scrieri catehetice și, cea mai importantă lucrare a lui, *Învățăturile religiei creștine*.

Contemporan cu Luther, Calvin formulează o viziune mai sistematică cu privire revelația generală. El vorbește despre natură ca un „teatru” al gloriei lui Dumnezeu, în care se manifestă nu doar prezența Sa, ci și providența sistematică, înțelepciunea creatoare și omnipotența Sa nemăsurată.⁴⁰ De asemenea formulează o teologie a sensus divinitas, o intuire imediată a lui Dumnezeu înrădăcinată în Logos, care se manifestă într-o conștiință religioasă universală.⁴¹ Această cunoștință intuitivă a fost pentru Calvin „dincolo de controversă” și este evidențiată de faptul că nici un grup de oameni de-a lungul istoriei nu a fost fără religie.⁴²

Calvin a văzut, de asemenea, în conștiința umană o mărturie a dreptății lui Dumnezeu și siguranța judecării viitoare.⁴³ Căutarea omului după ordine, în lumea politică, socială, artistică, științifică și familială, este o „sămânță” a legii scrisă în inimi care face deosebirea dintre oameni și animale.⁴⁴

În viziunea lui Calvin, Dumnezeu a plantat cunoștința despre El în toți oamenii cu scopul de a-i conduce pe toți la mântuire. Cu toate acestea, ignoranța combinată cu starea păcătoasă au denaturat și tocit cunoștința noastră despre Dumnezeu. El scria: „manifestarea lui Dumnezeu, prin care El își face cunoscută gloria prin intermediul creației Sale, este, în ceea ce privește lumina în sine, suficient de clară; dar din cauza orbirii noastre, nu poate fi considerată suficientă.”⁴⁵

³⁸ William HAZLITT (trad.): *The Table Talk of Familiar Discourse of Martin Luther*. David Bogue, London, 1848. 34.

³⁹ Timothy GEORGE: *Theology of the Reformers*. Broadman, Nashville, 1988. 185–189.

⁴⁰ John CALVIN: *Institutes of the Christian Religion, vol. I*. John Allen (trad.). Presbyterian Board of Publication, Philadelphia, 1813. 211–214.

⁴¹ Vezi Bruce A. DEMAREST: *General Revelation: Historical Views and Contemporary Issues*. Zondervan, Grand Rapids, 1982. 52.

⁴² J. CALVIN: *Institutes of the Christian Religion, vol. I*. 55.

⁴³ Ibid., 375–376.

⁴⁴ Ibid., 321.

⁴⁵ John CALVIN. *Commentaries on the Epistle of Paul the Apostle to the Romans*. John Owen (trad. și ed.), Reprint Baker, Grand Rapids, 2003. 71.

De aceea, Dumnezeu a prezentat „nenumărate dovezi” despre Sine în Univers, care, în ele însele sunt un fel de „oglină” prin care noi putem să-L vedem:

Pentru ca nimeni să nu poată fi exclus din mijloacele de obținere a fericirii, Dumnezeu a fost mulțumit, nu doar să pună în minte semnițele religiei despre care am vorbit deja, ci să își facă cunoscută desăvârșirea în întreaga structură a universului și zilnic să ne arate aceasta, în așa fel, încât nu putem deschide ochii fără să fim obligați să-L observăm ... Pentru a dovedi înțelepciunea sa remarcabilă, atât cerul cât și pământul ne prezintă numeroase dovezi – nu doar cele mai multe argumente avansate pe care astronomia, medicina și toate celelalte științe naturale sunt concepute să le illustreze, dar dovezi care se impun în atenția celui mai analfabet țăran, care nu poate deschide ochii fără să le vadă.⁴⁶

3. Opinia Bibliei (revelația specială) cu privire la revelația generală

Este adevărat că nicăieri în Biblie nu avem o expunere expansivă a revelației generale însă, atât Vechiul Testament cât și Noul Testament afirmă că Dumnezeu s-a descoperit prin toate mijloacele ființelor umane. Biblia prezintă diversitatea și întinderea revelației generale.

3.1. Scriitorii Bibliei invocă revelația generală

a. Scriitorii sacri, în confruntarea cu cei răi, apelează la dovezile pe care lucrările lui Dumnezeu le prezintă ca o dovadă a existenței Lui: „Totuși, învâțați-vă minte, oameni fără minte! Când vă veți înțelepți, nebunilor? Cel ce a sădit urechea, s-ar putea să n-audă? Cel ce a întocmit ochiul, s-ar putea să nu vadă?”⁴⁷

b. Pavel invocă lucrările lui Dumnezeu pentru a demonstra păgânilor existența lui Dumnezeu. În viziunea lui Pavel, aceștia pot fi martorii pe care Dumnezeu i-a lăsat printre oameni pentru a-i determina să se gândească la existența Lui:

oamenilor, de ce faceți lucrul acesta? Și noi suntem oameni de aceeași fire cu voi; noi vă aducem o veste bună, ca să vă întoarceți de la aceste lucruri deșerte la Dumnezeul cel viu, care a făcut cerul, pământul și marea, și tot ce este în ele. El, în veacurile trecute, a lăsat pe toate Neamurile să umble pe căile lor, măcar că, drept vorbind, nu s-a lăsat fără mărturie, întrucât v-a făcut bine, v-a trimis ploi din cer, și timpuri roditoare, v-a dat hrană din belșug, și v-a umplut inimile de bucurie.⁴⁸

c. Actul creator al lui Dumnezeu și providența sunt invocate ca fiind o motivație pentru ca oamenii să se îndrepte spre El:

⁴⁶ J. CALVIN: *Institutes of the Christian Religion*, vol. I. 62–64.

⁴⁷ Ps. 94:8-9

⁴⁸ Fapte 14:15–17

Dumnezeu, care a făcut lumea și tot ce este în ea, este Domnul cerului și al pământului, și nu locuiește în temple făcute de mâni. El nu este slujit de mâni omenești, ca și când ar avea trebuință de ceva, El, care dă tuturor viața, suflarea și toate lucrurile. El a făcut ca toți oamenii, ieșiți dintr-unul singur, să locuiască pe toată fața pământului; le-a așezat anumite vremi și a pus anumite hotare locuinței lor, ca ei să caute pe Dumnezeu, și să se silească să-L găsească băjbâind, măcar că nu este departe de fiecare din noi.⁴⁹

3.2. Claritatea revelației generale

Nu doar existența acestei revelații este recunoscută de Biblie, ci și claritatea ei este afirmată, ceea ce pune pe oameni în boxa vinovaților:

Fiindcă ce se poate cunoaște despre Dumnezeu, le este descoperit în ei, căci le-a fost arătat de Dumnezeu. În adevăr, însușirile nevăzute ale Lui, puterea Lui veșnică și dumnezeirea Lui, se văd lămurit, de la facerea lumii, când te uiți cu băgare de seamă la ele în lucrurile făcute de El. Așa că nu se pot dezvinovăți;⁵⁰

Cu privire la această claritate, comentând pe marginea Psalmului 19, Alexander Adisson scria:

Ideea mărturiei perpetue este transmisă de figura unei zile și a unei nopți în urma alteia în calitate de martori în succesiune neîntreruptă... Lipsa unui limbaj articulat, departe de a slăbi mărturia, îl face mai puternic. Chiar și fără vorbire sau cuvinte, cerurile mărturisesc despre Dumnezeu tuturor oamenilor.⁵¹

3.3. Revelația generală și cea specială sunt prezentate împreună

Avem situații în Biblie în care cele două surse de autodezvăluire a lui Dumnezeu sunt prezentate complementar, nu excluzându-se una pe alta.

a. raportul Genezei despre creațiune accentuează ideea unui Dumnezeu mai puternic decât natura, un Dumnezeu care stăpânește peste haos, a unui Dumnezeu înțelept care organizează materia și-i dă un scop, care stabilește reguli potrivite pentru funcționare. Păcatul este un intrus în această lume a lui Dumnezeu pentru care El trebuie să găsească soluții. În acest context soluția identificată de Dumnezeu este apariția revelației speciale, care nu anulează, nu contravine revelației generale, ci clarifică, aduce lumină, face mai accesibil pe Dumnezeu (Gen. 3:14; Ioan 14:9)

Comentând pe marginea versetelor 1–6 din Psalmul 16, Paul House leagă tema „revelației generale” cu tema revelației speciale a restului Psalmilor arătând: „Cuvântul lui Dumnezeu completează natura ca mijloc de predare a mono-teismului precum și semnificația acestuia în contextul lucrării lui Iehova cu

⁴⁹ Fapte 17:24–27

⁵⁰ Romani 1:19–20

⁵¹ Alexander J. ADDISON: *Commentary on Psalms*. Andrew Elliot and James Thin, Edinburg, 1864. 88.

Israel. Creația indică Creatorul, apoi cuvântul revelat conferă substanței specifice naturii Creatorului.”⁵²

3.4. Dumnezeu Însuși invocă natura ca argument în favoarea Sa

Dilemele pe care o exprimă Iov „de ce nu sunt tratat cu dreptate”,⁵³ Dumnezeu găsește de cuviință să-i răspundă invocând activitățile și funcționarea naturii. Discursurile lui Dumnezeu relatate în Iov fac trimitere nu doar la calitatea Lui de Creator, ci și la sfințenia și transcendența Lui.

Dumnezeu indică designul complex al universului – în ceea ce privește atmosfera, mările, viața animalelor – ca revelații pentru suveranitatea, înțelepciunea și bunătatea sa. Dumnezeu se descoperă pe Sine nu doar în natura care se manifestă ordonat ci și în umanitate. ‘Cine a pus înțelepciunea?’ întreabă El.⁵⁴

Potrivit lui Nam, secțiunea cosmologică (versetele 4–21) stabilește trei adevăruri despre Dumnezeu: „în primul rând, Dumnezeu este designerul înțelept al creației care susține ordinea lumii... În al doilea rând, Iehova este domnul suveran care poate controla o forță atât de ostilă ca marea.... În al treilea rând, Yahweh este recreatorul lumii cosmice și morale ca susținător al creației.”⁵⁵

Dincolo de lucrurile văzute și înțelese, lucrurile ascunse și neînțelese sunt invocate ca un argument în favoarea Sa:

ce este necunoscut este, la fel de relevant ca și ceea ce este înțeles în creațiune. Misterele universului vorbesc despre un Creator diferit. ‘Pe ce cale se împarte lumina? Și pe ce cale se împrăștie vântul de răsărit pe pământ?’ (Iov 38:24) Răspunsul evident este nu, demonstrând dependența lui Iov, și a întregii creații, de Dumnezeul Creator. În mod similar, lipsa de putere a umanității în fața naturii descoperă limitările naturii umane și evidențiază puterea Creatorului.⁵⁶

4. Concluzii

I. Revelația generală este „autodezvăluirea lui Dumnezeu accesibilă tuturor ființelor raționale, o revelație care este transmisă prin creație și crearea omului”.⁵⁷ Este numită generală deoarece prezintă adevăruri generale ca scop (ea atinge pe toate ființele umane care sunt în stare să audă, să vadă și să înțeleagă)

⁵² Paul R. HOUSE: *Old Testament Theology*. InterVarsity, Downer Grove, 1988. 410.

⁵³ Kevin J. VANHOZEER: *Theological Interpretation of the Old Testament*. Baker Academic, Grand Rapids, 2008. 153.

⁵⁴ Daniel L. AKIN (ed.): *A Theology for the Church*. B & H Publishing Group, Nashville, 2007. 73.

⁵⁵ W. D. NAM: Talking about God: Job 42:7-9 and the Nature of God in the Book of Job. 134-35.

⁵⁶ D. L. AKIN: Talking about God: Job 42:7-9 and the Nature of God in the Book of Job. In: *Studies in Biblical Literature*, nr. 49. Peter Lang, New York, 2004. 73.

⁵⁷ Russel D. MOORE: Natural Revelation. In: Daniel L. Akin (ed.): *A Theology for the Church*, B&H, Nashville, 2007. 71.

și care este generală ca și conținut (sunt prezentate adevăruri generale despre Dumnezeu, așa cum sunt cele referitoare la puterea Lui, dar nu include adevărurile despre salvare). Revelația generală este în armonie cu revelația specială dar distinctă de aceasta.⁵⁸

II. Dederen definește revelația generală ca „revelația lui Dumnezeu care este universal accesibilă ființelor umane de pe fața pământului, prin care Dumnezeu este cunoscut ca Creator, susținător și Domn al întregului Univers. În ce privește umanitatea, această revelație generală este atât internă cât și externă și este, de asemenea, inevitabilă.”⁵⁹

III. Renumitul savant biblic, Collins explică revelația generală afirmând: „revelația generală este adresată tuturor oamenilor de pe fața pământului (de aceea este numită generală), în timp ce revelația specială este ceea ce a Dumnezeu a descoperit, special, despre Sine în legământul făcut cu poporul ales (Israel și biserica).”⁶⁰

IV. Este necesar să fie făcută distincție între ‘revelația generală’ și teologia naturală, conceput introdus de către Biserica Romano-Catolică în anul 1870. Revelația generală nu susține ideea ca omul poate ajunge la adevărata cunoaștere a lui Dumnezeu prin simpla lumină naturală a rațiunii. Reformatorii au crezut în revelația generală, dar nu au susținut că prin raționamente umane, observând evidențele, o persoană poate ajunge la cunoașterea adevărată a lui Dumnezeu.⁶¹

V. Cele două revelații ale lui Dumnezeu nu pot fi puse pe raft ca fiind egale și având aceeași greutate. Ceea ce Dumnezeu descoperă prin creație este mai puțin clar decât ceea ce descoperă prin Scriptură. O abordare sănătoasă a hermeneuticii presupune că trebuie să folosim instrumentul mai clar pentru a explica pe cel mai puțin clar.

VI. În plus, Dumnezeu utilizează revelația generală cu un scop important dar limitat. Prin aceasta este revelată gloria unui Dumnezeu puternic și înțelept. Nu avem însă indicații că Dumnezeu intenționează să folosească revelația generală pentru multe alte subiecte. Nu i se spune „revelația generală” pentru că prezintă tot felul de cunoștințe generale despre un subiect sau altul. Este numită „revelația generală” datorită subiecților. Prin această modalitate, Dumnezeu își descoperă gloria oricui de pe fața pământului, nu doar câtorva.⁶²

⁵⁸ D. L. AKIN. *A Theology for the Church*, 103–155.

⁵⁹ Raoul DEDEREN: *Handbook of Seventh-day Adventist Theology*. Review and Herald Publishing Association, Hagerstown, 2000. 26.

⁶⁰ John C. COLLINS: *Science and Faith: Friends or Foes*. Crossway, Wheaton, 2003. 181–182.

⁶¹ Carl F. H. HENRY: *Revelation and the Bible, Contemporary Evangelical Thought*. Baker, Grand Rapids, 1958. 13–24.

⁶² Louis BERKHOF: *Introductory Volume to Systematic Theology*. Eerdmans, Grand Rapids, 1932. 128.

Bibliografie

- AKIN, L. Daniel (ed.): *A Theology for the Church*. B & H Publishing Group, Nashville, 2007.
- ADDISON, Alexander Joseph: *Commentary on Psalms*. Andrew Elliot and James Thin, Edinburg, 1864.
- ALTHAUS, Paul: *The Theology of Martin Luther*. Fortress, Philadelphia, 1966.
- AUGUSTIN Sfântul: *Confesiuni*. trad. Eugen Munteanu. Nemira, București, 2006.
- AUGUSTIN de Hippo: *The City of God*. Trad. Marcus Dods. Modern Library, New York, 1993.
- AUGUSTIN de Hippo: *Sermon to the People, Advent, Christmas, New Year's Epiphany*. Trad. William Griffin. Doubleday, New York, 2002.
- BARTH, Karl: *Church Dogmatics vol I/1*. T&T Clark, London, 2010.
- BARTH, Karl: *Church Dogmatics vol IV*. T&T Clark, London, 2010.
- Biblia – traducerea Cornilescu
- BERKHOF, Louis: *Introductory Volume to Systematic Theology*. Eerdmans, Grand Rapids, 1932.
- BERKHOF, Louis: *Manual of Christian Doctrine*. Eerdmans Publishing Company, Grand Rapids, 1933.
- BRUNNER, Emil – BARTH, Karl: *Natural Theology*. The Centenary Press, London, 1946.
- BUSCH, Eberhard: *Karl Barth: His Life from Letters and Autobiographical Texts*. Fortress, Philadelphia, 1976.
- CALVIN, John: *Institutes of the Christian Religion, vol. 1*. John Allen (trad.). Presbyterian Board of Publication, Philadelphia, 1813.
- CALVIN, John: *Commentaries on the Epistle of Paul the Apostle to the Romans*. John Owen (trad. și ed.), Reprint Baker, Grand Rapids, 2003.
- COCHRANE C. Arthur (ed.): *Reformed Confessions of the Sixteenth Century*. Westminster. Philadelphia, 1966.
- COLLINS, C. John: *Science and Faith: Friends or Foes*. Crossway, Wheaton, 2003.
- DEDEREN, Raoul (ed.): *Handbook of Seventh-day Adventist Theology*. Review and Herald Publishing Association, Hagerstown, 2000.
- DEMAREST, A. Bruce: *General Revelation: Historical Views and Contemporary Issues*. Zondervan, Grand Rapids, 1982.
- ERIKSON, J. Millard: *Christianity Theology*. Baker, Grand Rapids, 1983.
- GEORGE, Timothy: *Theology of the Reformers*. Broadman, Nashville, 1988.
- HALYBURTON, Thomas: *The work of the Rev. Thomas Halyburton*. Document la <https://archive.org/details/worksofrevthomas00haly/page/n8/mode/1up>, (accesat la 26. 07. 2020.)
- HART, Trevor: Revelation. In: *The Cambridge Companion to Karl Barth*. John Webster (ed.). Cambridge University Press, Cambridge, 2000.
- HARTWELL, Herbert: *The Theology of Karl Barth*. Duckworth Press, Lodon, 1964.
- HAZLITT, William (trad.): *The Table Talk of Familiar Discourse of Martin Luther*. David Bogue, London, 1848.
- HENRY, F. H. Carl (ed.): *Revelation and the Bible, Contemporary Evangelical Thought*. Baker, Grand Rapids, 1958.
- HOUSE, R. Paul: *Old Testament Theology*. InterVarsity, Downer Grove, 1988.

- LULL, F. Timothy (ed.): *Martin Luther's Basic Theological Writings*. Fortress, Minneapolis, 1989.
- LUTHER, Martin: *A Commentary on Saint Paul's Epistle to the Galatians*. C. Baynes, London, 1833.
- MCGRATH, E. Alister: *Science & Religion: A New Introduction*. Blackwell, Malden, 1999.
- MOORE, D. Russell: Natural Revelation. In: Akin, L. Daniel (ed.): *A Theology for the Church*, B&H, Nashville, 2007.
- NAM, Duck-Woo: Talking about God: Job 42:7-9 and the Nature of God in the Book of Job. In: *Studies in Biblical Literature*, nr. 49. Peter Lang, New York, 2004.
- SPITZ, W. Lewis: *The Renaissance and Reformation Movements*, vol. 2. Rand McNally, Chicago, 1971.
- QUASH, Ben: Revelation. In: *The Oxford Handbook of Systematic Theology*. John Webster (ed.). Oxford University Press, Oxford, 2007.
- VANHOZEER, J. Kevin (ed.): *Theological Interpretation of the Old Testament*. Baker Academic, Grand Rapids, 2008.
- The Book of Concord, The Confession of the Lutheran Church*, Teza 19, document la <http://bookofconcord.org/heidelberg.php#19>, (accesat la 21. 07. 2020.)

*Csoporttevékenység és lelkigondozói beszélgetés
irodalmi szövegek bevonásával. A giccs hatása a
lelkigondozásban.*

1.Fogalmi bevezető

„A biblioterápia vagy közérthetőbben irodalomterápia a szövegek saját élményekre alapozott feldolgozásának és a kreatív írásnak facilitált, azaz segítő kapcsolat keretében, segítő szakember által vezetett, személyiségfejlesztő és mentálhigiénés célú alkalmazása.”¹

A biblioterápia alkalmazását a keresztény lelkigondozásban azért tartom megfelelőnek, mert:

I. Csoportterápia, közösségben zajlik, és a közösség csoportdinamikája révén fejt ki gyógyító erejét. A segítő közösséget, ami a keresztény hit fontos pillére, itt tulajdonképpen a csoport jeleníti meg. II. A szövegértelmezésnek nagy hagyománya van a keresztény vallásban, Jézus példabeszédeken keresztül kommunikál, vagy a teológiában, például: hermeneutika. III. A szenvedő feloldódhat a szöveg közvetítő közegében. Baumgartner szerint a történetek lélekből szólnak, bevonnak az élményközösségbe, szabaddá tesznek, és reményt adnak.² IV. Interaktivitása révén a módszer megenged olyan változtatásokat, melyek áthidalják a lelkigondozás és a pszichoterápia közötti különbséget.

Lehet-e más a lelkigondozásban zajló olvasásterápia, mint a pszichiátriai osztályokon vagy könyvtárakban zajló tevékenység? A választ a pszichoterápia és a pasztorálpszichológia közötti koncepcionális különbségben látom. Míg a pszichoterápia tünetmentességre törekszik, a pasztorálpszichológia célja az örömhír, az üdvösségüzenet felmutatása. Mindez nem a pszichoterápia lecsökkentése, hanem egy új dimenzió bevezetése, a terápiás törekvések mintegy folytatásaként vagy szimultán kiegészítéseként. Az a többletérték, amit egy lelkész, vallásanár vagy pasztorálpszichológus hozzá tud tenni az olvasásterápiához az, hogy a tünetmentesség elérése után egy transzcendentális dimenziót mutat meg. Egyrészt azért, mert ő maga lelkigondozóként, Istenben hívő emberként nem tud hallgatni saját megtapasztalásairól, „Hiszünk, s azért beszélünk” (2Kor 4, 13), másrészt, ahogy Baumgartner is kifejti, „Isten története az emberben”³ megnyilatkozási pontokat keres.

¹ SZALMA Brigitta: *Személyiségfejlesztés könyvvel. Hogyan segít az irodalomterápia.* Interjú. <https://www.facebook.com/biblioterapiaptebtk/posts/1817769448364441>, utolsó letöltés: 2020. 08. 29.

² ISIDOR BAUMGARTNER: *Pasztorálpszichológia.* Semmelweis Egyetem, Budapest, 2003. 555–557.

³ BAUMGARTNER: *Pasztorálpszichológia*, 537.

C. G. Jung és Kulcsár Zsuzsánna munkáikban felfedték az emberi lélek transzcendensre való ösztönét, azt a belénk ültetett istenkeresési vágyat, melyet Pascal az emberben Isten-alakú úrnek nevez, és Augustinus *Vallomásai* elején Istenben való megnyugvási váagnak.⁴

Benjamin Rush, az amerikai pszichiátria és a biblioterápia atyja 1812-ben megjelent könyvében – *Medical Inquiries and Observations Upon the Diseases of the Mind* – kifejti, hogy a pszichiátria pácienseinek jót tesz, ha elterelik a figyelmüket a betegségükről, ezért bátorítani kell őket, hogy olvassanak, és felolvassanak az írástudatlan betegeknek. Rush szakkönyvében történelmi könyveket, útleírásokat és fikciót ajánlott.⁵ A kezdetek óta, a XX. század második felére, a biblioterápia csoportterápiává fejlődött, ahol a legtöbb esetben maga a terapeuta dönti el, hogy milyen szövegen keresztül szólítja meg a résztvevőket. Elsődleges kritérium: a terapeuta lásson potenciált a szövegben, szeresse azt a szöveget, amivel dolgozni fog.

A résztvevők ismerete (bejelentkezési kérdőív alapján), a meghirdetett tematika és a szöveg mentén a terapeuta kidolgoz egy vázlatot, egy koncepciót, de figyelme végig a résztvevők megnyilvánulásaira és segítségére kell összpontosuljon.⁶ Olyannyira, hogy a szöveggel kapcsolatos egyéni olvasatát sem erőltetheti rá a résztvevőkre, főleg, ha a beszélgetés más irányt vesz, mint eltervezte. Mindez talán anarchikusan hangzik, de a gyakorlat ennél sokkal egyszerűbb. „Az elmélet lényege – köznapi szavakkal kifejezve – az, hogy a műben lévő üzenetre az olvasó válaszol, vagyis saját tapasztalatait, élményeit, saját életét keresi benne. Azt emeli ki, ami saját szempontjából fontos: tényeket vagy érzelmeket. Sok ember nem az esztétikai élményért olvas, hanem megoldást keres a könyvben élete problémáira.”⁷

Egy jó szöveg önmagában nem garantálja a terápia sikerét. Sőt egy jó szöveg felolvasása, ami a résztvevőknek a katarzis élményét nyújtja, szintén nem tudja helyettesíteni a terapeuta pszichoterápiás és csoportdinamikai beavatkozását. Ebből a megfontolásból minden lehet közvetítő, tükröző szöveg.

Ha a csoportvezető pontosan tudja, milyen terápiás cél érdekében választotta éppen azt a többértelműnek, mélyebben rétegzettnek érzett szöveget vagy szövegeket, felméri, hogy a mű az általa feltételezett intención kívül milyen más témákat hívhat elő, de a csoportfolyamatra ráhangolódva nem esik kétségbe, ha az említettekhez képest is más irányt vesz a beszélgetés; akkor egy tömegközlekedési jegy hátoldala, egy bulvárhír, egy reklámszlogen, egy kör-

⁴ Carl Gustav JUNG: *Gondolatok a vallásról és a kereszténységről*. Kossuth, Budapest, 1996; KULCSÁR Zsuzsánna: *Traumafeldolgozás és vallás*. Trefort, Budapest, 2009.

⁵ Len LEVIN: *Bibliotherapy: tracing the roots of a moral therapy movement in the United States from the early nineteenth century to the present*, <https://www.ncbi.nlm.nih.gov/pmc/articles/PMC3634391/>, utolsó letöltés: 2020. 08. 11.

⁶ BÉRES Judit: *Azért olvasok, hogy éljek. Az olvasásnépszerűsítéstől az irodalomterápiáig*. Kronosz Kiadó, Pécs, 2017. 156.

⁷ ADAMIKNÉ JÁSZÓ Anna: *Az olvasás múltja és jelene. Az olvasás grammatikai, pragmatikai és retorikai megközelítésben*. Trezor Kiadó, Budapest, 2006. 455–456.

házi zárójelentés vagy boncolási jegyzőkönyv sablonja irodalmi műként, szembesítő erejű, revelatív élményként telhet meg étellel.⁸

Felmerül tehát a kérdés, hogy milyen kritériumok alapján válasszon az a biblioterapeuta, aki hívőként, lelkigondozóként vezet egy terápiát. Egyáltalán máshogy kellene-e válasszon, mint a nem hívő kollégája?

2. A terápiás szövegválasztás egyetlen kizáró kritériuma: a giccs

A páciens, ha nem őszinte a pszichológusával, az veszélyezteti a terápiát, vagy szerencsésebb esetben csak hosszabbra nyújtja. A lelkigondozásban hasonló a helyzet: az önfényezés – lelkigondozó vagy lelkigondozott részéről – tévút. A keresztény irodalomterápia alkalmazásánál figyelembe kell vennünk, hogy a kereszténység, a pasztorálpszichológia, nem leszűkíti, hanem éppen ellenkezőleg, tágítja a perspektívákat. Ezért sose használjunk, olyan szövegeket, melyek semmitmondóak, „langyosak” vagy egyenesen álszenteskedők. Ha egy terapeuta, keresztény emberként sugallatot vagy segítséget kap egy szövegtől, akkor a körülmények figyelembevételével, azt alkalmazhatja is.

Nem hiszem, hogy annak, aki Isten felé fordult arccal teremt és Istennek számol el, törődnie kellene a hajdumakarcsi polgármester izlésével, felháborodásával vagy felnem-háborodásával. Amikor Magdolna szemben állt az Úr Jézussal: a halandó, elkallódott ember találkozott a Végtelenséggel, s ezekben a pillanatokban, amikor az emberi élet tályogai megnyíltak és vallani kezdtek, bizonyára elsüllyedt körülöttük a világ, s a hozzá nem értők vagy a fari-zeusok sugdosása tökéletesen érdektelenné vált számukra.⁹

– írja Balla Borisz, a *Vigília* alapító szerkesztője, aki a hitet csupán külsőségeiben megélő és megíró embereket „illuzionistáknak” nevezi, akik ismerik a vallásos díszleteket, de kerülnek a valós élet bonyodalmaival.

Hasonló „ál-válaszokra” utalhatott Németh Dávid is, mikor Gyökössy Endre pasztorálpszichológiáját bemutató tanulmányának bevezetőjében, ezt írja:

A mai ember nem elégszik meg romantikus vallásos érzésekkel, melyek személyessé teszik az egyébként általánosan elfogadott és érvényesnek tartott vallásos világszemléletet, amint ez egy századdal ezelőtt még természetes volt, de nem elégíti ki a világot fürkésző értelem Istensejtése sem, hanem egész lényét érintő megragadottságra vágyik. (...) Miként válhat a mélységes megrendülés Isten kegyelmének megtapasztalásává és hogyan rendíthet meg az Isten kegyelmével való találkozás olyan mélységesen, hogy abból gyökeres életfordulat, megtérés származzék? Ezekre a kérdésekre keres igei tájéko-

⁸ G. TÓTH Anita: A biblioterápia klinikai alkalmazásáról. In: *Könyvtári Figyelő*, 2016, 1., 16. https://epa.oszk.hu/00100/00143/00307/pdf/EPA00143_konyvtari_figyelo_2016_1_009-029.pdf#page=6 (utolsó letöltés: 2020. 08. 28.)

⁹ BALLA Borisz: A katolikus irodalom. In: *Vigília*, 1942. december, https://vigilia.hu/pdfs/Vigilia_1942_12_facsimile.pdf (utolsó letöltés: 2020. 08. 11.)

zódású és lélektani választ a pasztorálpszichológia, és igyekeznek átélhető megoldásokat kínálni a lelkigondozás.¹⁰

„Mélységes megrendülés” és „gyökeres életfordulat” a művészetterápiában, és az irodalomterápiában is ugyanolyan lényeges lépcsők, mint a pasztorálpszichológiában. Megrendülés és kegyelem átélése nélkül a változás sem következhet be. Ezért is olyan elementáris, hogy őszinte és minőségi szöveggel dolgozzon a biblioterapeuta és a lelkigondozó. Irodalomterápia és a lelkigondozás gyakran találkoznak, mindkettőben benne van a másik is.

A lelkigondozó (akárcsak a biblioterapeuta) nem csupán szavaival, hanem egész lényével üzen és közvetít. Ha tehát egy terapeuta egy romantikusan eufemizáló vallásos szöveget tár a lelkigondozott elé, esetleg akaratlanul azt közvetítheti, hogy a lelki gondozott nem fogadható el, csak ilyen „szépített”, állapotban. A sorok között azt üzenheti, hogy beszélgetéseink során ne járjanak a dolgok végére, maradjanak meg csak az udvarias felszínességnél.

Ha pedig a lelkigondozott kedvére akar tenni a „szép vallásos” szöveggel, akkor főleg rosszat tesz neki, hiszen nem felismerésekre készíti a szükséges életfordulathoz, hanem elringatja, az önámításban, a hazugságban hagyja. „Mikor azonban a lélek a szavak mögött már csak a muzsikára vágyott, lesiklott a valóságok világáról, s a vágyálmok ködlovagja lett. Csak erre várt a kísértő, s új jelmezben, mint pánpropagandum lépett a színre, hogy újra visszacsempéssze a nagy szavak divatját. Most már a szó nemcsak szép, hanem nagy is lett – csupán az igazság tűnt el végleg mögötte”¹¹ – írja Halász Pius szerzetes.

Szokásos védekezés a giccs használatára, hogy „csak” ezt értik az emberek. Milyen jó, hogy Jézus nem így gondolkodott! Andrei Pleșu *Jézus példázatai. Az elmesélt igazság* című könyvében ezt a dilemmát járja körül: a judaista hagyománytól eltekintve miért beszél Jézus példabeszédekben? Sőt, mikor a tanítványok rákérdéznek erre vagy a példabeszéd értelmére, akkor vagy megfeddi őket, vagy újabb példázatban válaszol. Jézus e látszólagos elitista magatartásával az egyéni implikációt kívánja aktiválni, hiszen a személyes Isten keresését más nem végezheti el helyettünk. Az első implikáció, jelen esetben, a szöveg szintjén történik meg: ha meg akarom fejteni a válaszként nekem nyújtott szöveget, saját tudásomban és önmagamban kell kutatnom. Amint elkezdünk a megértésen dolgozni, „Az alkalmazkodás érdekében tett erőfeszítés útjára térünk, amely szükségképpen elidegenít eredeti menedékunktől, »anyaméh-mátrixunktól« és ily módon önmagunktól is elidegenedünk a világ magába szippantó idegenségében.”¹²

¹⁰ NÉMETH Dávid: *Gyökössy Endre Pasztorálpszichológiája*. http://regi.reformatus.hu/data/siteattachments/2/2013/2/19/NemethDavid_gyokossyendrepasztoralpszichologiaja.pdf (utolsó letöltés: 2020. 08. 19.)

¹¹ HALÁSZ Piusz, idézi: KUMINETZ Géza: *Megfontolások a szólásszabadságáról*. <http://real.mtak.hu/108418/1/media-tudomany-megfontolasok-a-szolas-szabadsagarol-cikk-130.pdf> (Utolsó letöltés: 2020. 09. 01.)

¹² Andrei PLEȘU: *Jézus példázatai. Az elmesélt igazság*. Kolozsvár, Koinónia, 2019. 49.

Tehát az, aki kérdez Jézustól, majd egy válasz (példázat) elhangzása után rögtön visszakérdez – *Jó, de ez most mit jelent?* –, az az ember, aki bár szeretné az üdvösséget – *Miért ne kérjek, ha úgyis adnak?* –, de nem tesz érte semmit. „A magasművészettel ellentétben – amelynek befogadásához esztétikai erőfeszítéseket kell tenni, és ezáltal ösztönzőleg hat az esztétikai aktivitásra, valamint az ebből következő kielégülésre – a populáris művészet enervált passzivitást kíván meg és idéz elő.”¹³ A giccs mint a művészet pótléka azok számára ideális, – állapítja meg Umberto Eco –, akik részesülni akarnak ugyan a művészet nyújtotta élvezetben, ám mindenfajta komolyabb erőfeszítés nélkül.¹⁴ Amíg nem tapasztaljuk, hogy a példázatok *pontatlansága és titokzatossága* maga a példázat lényege, addig nem tudunk túllátni az egyoldalú, dogmatikus magyarázaton. A dogmatizmusban vagy szépelgésben megrekedt ember, ha átmenetileg meg is vigasztalódik, lényegében egyedül és változatlan tanácsalanságban, krízisben marad. A látszólag zavaró átfedés a példázat és a magas művészet, és főleg a szépirodalom között nem véletlen. A példázat is szövegszinten – legyen az olvasott vagy elmondott – tárul elénk mint az irodalom. Ha a példázat, giccsként lett volna megírva vagy elmondva, fel se merült volna a kérdés, hogy miért így beszél Jézus a néphez. Sőt, számos egyszerű ember fegyverként, dogmaként mások ellen fordíthatta volna a Megváltó szavait.

Az irodalmat író ember belülről építkezik kifelé: „A művészetben az a nehéz, hogy állandóan turkálni kell a saját szennyesben, és felszakítani a sebeket. Az írásnak az önismeret rendkívül fontos része, íróként nem botoxolhatod magad, mert az a mű bukását jelentené”¹⁵ – vallja Háy János kortárs író. A gicc síró pedig körbenéz, hogy mi az elvárás, összedobja a díszleteket, és azt sugallja, hogy „Ez már az!” – Umberto Ecót tovább idézve: „úgy tünteti fel az emóciót, mint ami magát az esztétikai élvezetet nyújtja.”¹⁶

A sorozatgyártás pedig épp a műalkotás voltaképpen mibenlétét szünteti meg. Csakhogy a kultúripar korántsem a fogyasztók igényeit és szükségleteit kívánja kielégíteni, sokkal inkább az szabja meg az igényeket azáltal, hogy felülről mintegy ráerőszakolja sematikus termékeit a fogyasztókra. A szabványtermékek felfüggesztik a gondolkodó aktivitást, ugyanakkor megkövetelik a felületes figyelmet, így a könnyű művészet a szórakozás kelléke lesz.¹⁷

A giccsen látszik, hogy nincs kidolgozva, és a giccs, mivel nem egy folyamat részeként születik meg, sok helyen logikátlan. Közhelyekkel dolgozik, hogy még inkább az ismerőség érzését keltse, és annyira leegyszerűsít mindent, hogy

¹³ SHUSTERMANNT idézi VÖRÖS Lilla: *A giccs és a művészet viszonya*, 51. http://epa.uz.ua/01000/01014/00161/pdf/EPA01014_hid_2018_09_046-057.pdf (utolsó letöltés: 2020. 08. 18.)

¹⁴ Umberto ECO, idézi VÖRÖS: *A giccs és a művészet viszonya*, 52.

¹⁵ SÁNDOR Zsuzsanna: *Az irodalomban nincs demokrácia*, <https://168ora.hu/kultura/hay-janos-interju-naplo-karanten-187341> (utolsó letöltés: 2020. 08. 14.)

¹⁶ VÖRÖS: *A giccs és a művészet viszonya*, 51.

¹⁷ Max HORKHEIMER, Theodor W. ADORNO, idézi VÖRÖS: *A giccs és a művészet viszonya*, 47.

hazuggá és közelebből nézve komikussá válik: „szürke hétköznapi”. Szürke hétköznapi nincsenek, hiszen Isten minden egyes nap szeret, minden nap valam van, és a megváltásüzenet is érvényes minden nap. Nincs szürke hétköznapi, mert szeretteim minden nap örömet szerezhetnek nekem. Nincs szürke hétköznapi, mert ha egyedül is vagyok, az esőnek van illata, a ködnek sejtelmessége. Nincs szürke hétköznapi, mert a napi munka és rutin az élet szükséges és szép része.

Ha komolyan vesszük, a „szürke hétköznapi” már önmagában egy devianciát, egy patológikus hozzáállást takar, ami fölött nem jó átsiklani. Így a romantikusan szépülő szövegek magáról a kereszténységről is egy torz, hamis képet alakítanak ki. „A giccs körébe sorolhatók még a gyakran ízléstelen kegytárgyak is. Karl Pawek szerint a keresztény giccs az ízlés szempontjából nem külön kategória, beilleszkedik a silány esztétikai minőségű fogyasztási cikkek körébe. Csakhogy a keresztény giccsnek teológiai jellegű hibája is van: hiányzik belőle a teológiai szubsztancia.”¹⁸

Ha a könnyebb érthetőség kedvéért, egy giccsszöveggel akarok valakit megvigasztalni vagy ezt szándékozom egy irodalomterápiában használni, akkor lényegében üres, értéktelen a felajánlásom. Szándékom nem érhet célhoz, mivel a giccsszövegből is ugyanúgy hiányzik a lényeg, az igazság, a teológiai szubsztancia.

Vannak az életben olyan helyzetek, amikor a tapintat előírja, hogy eufemizálva fogalmazzunk, mert az adott pillanatban jobbat nem tudunk. De az írott, az irodalmi szöveg nem a pillanat szüleménye, és a giccsíró nem a tapintat miatt fogalmaz szépülően.

A keresztény bölcsélet tárgyalja az igazmondás erényét, és óv a hazugságtól és a botrányokozástól: az igazmondáshoz tartozik a reális világkép, a botránytól való óvakodáshoz pedig az, hogy minden leírt szónak súlya és értelme van, általánosítások nélkül. Ezért ajánlott igazán nagy írókhoz folyamodni, akik minden egyes kijelentésüket többször átszűrnék az igazság szűrőjén, amire véglegesítik azt. „Valamennyi nagy egzisztenciális témát, amit Heidegger a *Lét és időben* elemez, s amelyekről azt mondja, hogy a korábbi európai filozófia elhanyagolta őket, a regény négy évszázada feltárta, felmutatta, megvilágította.”¹⁹ Ezért mondja Hermann Broch, hogy a regény egyetlen erkölce a megismerés. Erre a megismerésre alapoz az irodalomterápia, ez a megismerés használható fel a lelkipogozásban.

Bulgakov *Mester és Margarita* című regényének első fejezete (maga a történet) számomra Isten létezéséről szóló egyik legjobb apológia. Don Quijote virtuális valósága, Robinson vagy Candide társadalmi szembesülései, Anna Karenina vagy Édes Anna szabadságra irányuló próbálkozásai mind örök példázatok maradnak számunkra. Akárcsak Mikszáth Kálmán vagy Jókai Mór révén ismert történetek, Háy János novellái, (2020 augusztusában Juhász István *Az*

¹⁸ VÖRÖS: *A giccs és a művészet viszonya*, 49.

¹⁹ Milan KUNDERA: *A regény művészete*. Európa Könyvkiadó, Budapest, 2003. 12.

»én« a járvány idején címmel egyhónapos online naplórírást tartott Háy János *Ne haragudj, véletlen volt* című könyvére építkezve) Lázár Ervin felnőtteknek is szóló meséi (*A fázóművész*, a szeretteinek hátat fordító médiafogyasztót ábrázolja, *Az élet titka* a családi összetartozásról szól). A vallásos irodalom önéletírásai, Augustinus, Avilai Szent Teréz, Faustina nővér írásainak részletei segítik a naplórírást vagy emlékezést. Bonaventura, Medgyesi Pál, Loyolai Ignác a spirituális elmélyülést vagy a maiak közül Gyökössy Endre, Anselm Grün, Henri Nouwen, Timothy Keller, Richard Rohr írásai, melyek elmékedéseket és történeteket egyaránt tartalmaznak. Richard Rohr *A férfi útja* című könyvében, melyben a kortárs férfiszerepet tárgyalja, Grimm-meséket is használ.

Ezeket a szövegeket az egyszerűbb emberek is megértik – egy jó terapeuta segítségével –, kristálytiszta igazmondásuk és egyszerűségük nem kíván előtanulmányokat. „A katolikus irodalom – írja Balla Borisz – a földi élet és a végtelen koordinált síkján álmodik, alkot és dolgozik. Hogy milyen anyaggal és témaválasztással, az tökéletesen mindegy. De mindig azzal a titkos céllal a szemelőtt, hogy a lelkeket megmozdítsa, és hogy kicsalogassa őket egy bárgyú, méltatlan és földhöz tapadt világézésből.”²⁰

Az irodalmi anyagok mellett gyógyító történetek és mesék antológiái jelentek meg: Clarissa Pinkola Estés jungiánus pszichológusnő könyvében, *A farkasokkal futó asszonyok*ban tematikák szerint csoportosítja a történeteket, meséket magyarázattal is ellátva. Boldizsár Ildikó terápiás mesegyűjteményei: *Mesék férfiakról – nőknek*, *Mesék nőkről – férfiaknak*, *Mesék anyákról*, *Mesék apákról*, *Mesék testvérekről testvéreknek*, *Mesekalauz úton lévőknek*. *Életfordulók meséi*. Korbai Hajnal: *Az aranytök. Terápiás történetek és mesék traumát átélt gyerekeknek*. De említhetem Zig Ziglart is, aki az Egyesült Államok sikerszerzőjeként inspiráló és vigasztaló történeteket publikál, főleg üzletembereknek.²¹ Mi ez, ha nem olvasásterápia és lelkigondozás?

3. Szemléltetés Petrarca *Secretum* című szövegével

Francesco Petrarcat²² ma már inkább szerelmes szonettek költőjeként ismerjük, holott írt bűnbánati zsoltárokat is, és számos filozófiai mű szerzője. Jelen tanulmányban a *Secretum* című, dialógus formában írt morálfilozófiai értekezésre szeretném felhívni a figyelmet. A magyar fordítás címe: *Kétségeim titkos küzdelme*.²³ E dialógust – az olvasmányélményen túl, melyért mindenkinek ajánlom – két fontos szempontból tartom figyelemreméltónak a pasztorálpszichológusok számára.

²⁰ BALLA: *A katolikus irodalom*, 446.

²¹ Zig ZIGLAR: *Something to smile about: Encouragement and Inspiration for Life's Ups and Downs*. Thomas Nelson, Inc., 1997.

²² Francesco Petrarca (1304–1374)

²³ Francesco PETRARCA: *Kétségeim titkos küzdelme*. Ford. Lázár István Dávid, Lazi Kiadó, Szeged, 1999.

1. Jól feldolgozható irodalomterápiás foglalkozásokon vagy lelkigondozásban, hiszen a lépéskényszert érző, de lépni képtelen ember dilemmáit tárja elénk a szerző. Minden önsegítő és önfejlesztő csoportba jelentkező ember gondolatai ezek, melyeket itt a szerző gondolataiként kimondásra és felolvasásra kerülnek. Ezek a „helyettem mondták ki”-érzések sokat segítenek abban, hogy a terapeuta már az ülés kezdetén érzelmileg is implikálja a résztvevőket.

2. A szöveg szemléltető példa arra, hogyan lehet egy lelkigondozói beszélgetést következetesen vezetni. Ez a beszélgetés inkább hasonlít egy kiegyensúlyozott vitához, mint egy társalgáshoz, de éppen ebből kifolyólag tudja elérni a célját. A mester radikális, és ezáltal provokatív kijelentései implikációra ösztönzik a tanítványt, aki válaszként ellenérveket sorakoztat fel, és remélhetőleg valóban elkezd önmagában kutatni. Ide eljutva már könnyebb kimozdítani krízishelyzetéből és változást hozó cselekvésre bírni.

A dialógus alapszituációját a bevezetésből ismerjük meg. Petrarca bevallja, hogy sokat gondolkodott az élet értelméről, és egyszer – kihangsúlyozza, hogy teljesen ébren volt, nem álomban – megjelent előtte az igazság istennője. Az Igazság elhozta magával Szent Ágostont, akit Petrarca mesterének tekint. Augustinus a szentek bölcsességével és kimértségével sorra megsemmisíti a halandó, gyarló embert képviselő költő mentegetőzéseit, és önámításait. Ezen vádak mégis elfogadhatóak és reálisak, hiszen Augustinus nem istenség, mint az Igazság, hanem egy földi életet leélt, maga is sok kísértéssel küszködő ember volt. Augustinus bűnös életét, kétségeit és megtérését mindenki ismeri a *Vallomásokból*. Petrarca tehát egy olyan tanítót választ maga mellé, akinek bölcsessége élettapasztalattal társul.

Az Igazság *félholtnak* nevezi Petrarcát, Augustinus *búskomornak*. Maga a költő elismeri, hogy valóban sokat elmélkedik az élet dolgairól, sokat sír, és tehetetlennek érzi magát. Ez az állapot, egy krízisben lévő ember állapotára hasonlít, vagy egy kezdődő depresszióknak felel meg. Augustinus „szakszerűen jár el”, nem optimista szólamokkal vagy együttérző vigasztalással fordul hozzá, ami a depressziósok esetében kontraproduktív,²⁴ hanem csak atyai feddi, miközben próbálja meggyőzni arról, hogy téves elképzelései miatt van ilyen helyzetben.

3.1. Csoporttevékenység

A szöveg feldolgozását könnyebb depresszióban vagy akcidentális krízisben (válás, munkahely elvesztése, betegség, gyász) lévő támogató csoportban képzelem el. Többször, körülbelül másfél órás alkalmakkal.

Célom, hogy a krízisben lévő tehetetlenség érzéséből, kétségbeeséséből egy konstruktívabb hozzáállás felé irányítsam a résztvevőket.

Ráhangelődéssel, címelemzéssel indítom. Miért minősíti Petrarca titoknak azt a tényt, hogy vannak kétségei, és kétségek gyötrik? Hiszen pszichológiai tény, hogy minden embernek vannak kétségei. Ezzel a kérdéssel indítványozok

²⁴ HÉZSER Gábor: *Újra szárnyra kapni. Interjúk és előadások a krízisről és a segítségnyújtásról*. Szerk. Mihály Emőke. Lector Kiadó, Marosvásárhely, 2014. 58.

egy beszélgetést. Van-e olyan ember, akit soha nem gyötörtek kétségek? És ha igen, milyen lehet az az ember? Hogyan viszonyulunk saját kétségeinkhez?

Következő lépés célja, hogy a beszélgetés elején elhangzott általánosságtól mindenki eljusson saját egyedi problémájáig is. Erre a célra az írás a legdirektebb módszer.

Mindenki írja le saját magának, hogy neki mi a konkrét kétsége, krízishelyzete. Minden résztvevő kap több üres papírlapot, golyóstollat, hogy a csoportfoglalkozás írásban történő feladatainál ezek kéznél legyenek. Kiosztás közben tisztázzuk az írásra vonatkozó utasításokat. Mindenki tegye fel önmagának a kérdést, utána próbáljon folyamatosan írni. Ne egy előre, fejben megszerkesztett választ akarjon rögzíteni, hanem hagyja, hogy szabadon áramoljanak ki a gondolatai.²⁵ Ne másoknak akarjon megfelelni vagy magyarázkodni, csakis önmagának tisztázza a saját körülményeit. Szépírás és helyesírás most teljesen mellékes, inkább a folyamatos íráson van a hangsúly.²⁶ Az erre szánt időt is tisztázzuk: körülbelül öt perc, ugyanis mindenki tudja, mi körül járnak a gondolatai. A konkrét problémát igyekezzenek felvázolni és leírni, hibáztatások és végkövetkeztetések nélkül.

Az irodalomterápia használ írásterápiás feladatokat is, ezt aktív irodalomterápiának is nevezik.²⁷ Az írásnak számos olyan hozadéka van, amivel a beszéd vagy a gondolkodás nem rendelkezik. „Az írás lassúbb, mint a gondolkodás, ezért alkalmas arra, hogy a részleteket is alaposan végiggondoljuk. Az írás lineárisabb, mint a gondolkodás, azaz, egy gondolatot teljesen le kell írunk, s csak azután térhetünk rá a következőre.”²⁸ Az írás, mivel elősegíti az információk integrálását, serkenti a problémamegoldást. „Kognitív pszichológiai megközelítésben az írás olyan kognitív folyamat, melyben kaotikus vagy kevésbé rendszerezett gondolatokat rendszerezünk.”²⁹

Írás után szabad beszélgetés során kategorizálhatjuk a problémákat. Meghallgathatunk egy vallomásosabb csoporttagot, és a visszahúzódot esetleg kézfelemeléssel jelezzék, ők melyik kategóriába tartoznak. Ez erősítheti a csoportsszolidaritást, és esetleg egy csapatmunkát igénylő feladtnál már ki is alakultak a csoportok.

– Titkoljuk-e ezeket a kétségeket vagy mindenkit elárasztunk vele? Milyen mértékben tudnak segíteni emberi kapcsolataim? – újabb csoportbeszélgetés

²⁵ Gabrielle L. RICO: *Garantiert schreiben lernen. Sprachliche Kreativität methodisch entwickeln, ein Intensivkurs auf der Grundlage der modernen Gehirnforschung.* Rowohlt Taschenbuch Verlag, Hamburg, 2004. 9.

²⁶ John E. EVANS – James W. PENNEBAKER: *Gyógyító írás. Ha fáj a történeted.* Kulcslyuk Kiadó, 2018. 56.

²⁷ SOMFALVI Edit: *A gyermeki szorongás oldása bibliai történetekkel.* Doktori értekezés, Debreceni Református Hittudományi Egyetem, 2015. 139.

²⁸ James W. PENNEBAKER: *Rejtett érzelmeink, valódi önmagunk. Az őszinte beszéd és írás gyógyító ereje.* Háttér Kiadó, Budapest, 2005. 238.

²⁹ BENŐ Eszter: *Kreatív írás és idegennyelv-oktatás,* 43. <http://rmpsz.ro/uploaded/tiny/files/magiszter/2011/osz/5.pdf> (utolsó letöltés: 2020. 09. 02.)

indítása. A kérdés lévén a csoportbizalom megerősítése, támogatottság versus kiszolgáltatottság? Mit kezdhetünk magányos küzdelmeinkkel? Volt úgy, hogy a kifáradásig küszködtünk egyedül, és nem jutottunk előre?

Következő írásos feladat a kiosztott lap folytatásaként: Hogyan reagáltam erre a krízisre? Mit éreztem? Mit gondoltam? Konkrétan mit cselekedtem? Esetleg két függőleges vonallal osszuk háromba a lapot: érzelmek – gondolatok – tettek.

Pennebaker kísérletei szerint, ha a kísérleti alanyok túlnyomórészt az érzelmeikről írnak egy krízis vagy trauma kapcsán, akkor zaklatottak, és leverték lesznek. Ha inkább a gondolatainkat írják le, legyenek azok bármilyen magasröptű gondolatok is, szintén a tehetetlenség és levertség érzésével maradnak. A gyógyító, feszültségoldó írásnak tartalmaznia kell az objektív eseményt, az alany konkrét tetteit az eseményben, a vele kapcsolatos érzelmet és gondolatokat.

A specifikusság és konkrétumok letisztázása után, ami egy anamnézisnek felel meg, a következő lépés a motivációs pontok keresése, cselekvésre ösztönzés. Jelen esetben a szöveg provokatív megállapításával való szembesülés és ezek megvitatása.

„Az összes tulajdonságotok közül, ó halandók, semmin se csodálkozom inkább, semmitől nem riadok meg jobban, mint attól, hogy dédelgetitek gyötrelmeiteket, és vonakodtok felismerni a fenyegető veszedelmet, ha pedig már rátok tört, elzárkóztok az elől, hogy elgondolkodjatok rajta.”³⁰

„Mert ha valaki meg akar szabadulni szerencsétlenségétől, és igazán gyógyodik is erre, lehetetlen, hogy csalatkozzék reményében.”³¹

Az idézeteket kivetítve vagy leírva kitenni a résztvevők elé. Arra ösztönöznünk minden egyes csoporttagot, hogy nyilvánítsa ki véleményét valamelyik idézettel kapcsolatban. A mögöttes cél, hogy a szöveggel kapcsolatos esetleges ellenérzések kiütközzenek vagy megbeszélésre kerüljenek. Ha ilyen érzések nem merültek fel, automatikusan a szöveg folytatására, a *hogyan változtattatok* témájára terelődik a beszélgetés. Vagy esetleg arra, hogy Augustinus az emberek többségét képtelennek tartja a változásra. Mi a csoporttagok véleménye erről? Isternek-e olyan rokont vagy barátot, aki évek óta kellene változtasson vagy továbblépjen, de nem teszi?

A szövegben visszatérő motívum az ember akaratgyengesége.

Aug. Abban állapotunk meg, hogy elkerüljük a hazugság törvéteit, és az igazságra törekedve nyíltan, egyszerűen beszélünk. A szavak pedig, amelyeket szeretném, ha használnál, a következők: amikor azt mondd, hogy »többre nem futja erőmből«, ehelyett inkább be kellene vallanod, hogy »többet nem akarok«.

Fr. Soha nem fejezzük be: ezt ugyanis sohasem vallom be. Tudom (te is tanúm vagy), hogy bármennyiszer is akartam felállni, erre sohasem voltam képes. Bármennyi könnyet is ontottam, semmit sem használt.

³⁰ PETRARCA: *Kétségeim titkos küzdelme*, 9.

³¹ Uo. 11.

Aug. Sok-sok sírásodnak voltam tanúja, akaratodnak azonban a legkevesébé sem!

Fr. Az isteneket hívom tanúul! Mert úgy gondolom, egyetlen ember sem tudhatja, mit szenvedtem én, és mennyire szerettem volna felállni, ha lehetett volna.

Aug. Hallgass! Előbb keveredik össze az ég és a föld, előbb hullnak a csillagok a pokolba, az összetartozó elemek előbb fogják taszítani egymást, mint-hogy őt, aki döntőbíránk, meg lehessen téveszteni.

Fr. Mit mondasz hát?

Aug. Lelkiismereted gyakran fakasztott téged könnyekre, szándékodat azonban nem változtattad meg.³²

Augustinus az önbecsapást és az emberi tunyaságot is következetesen ki-mutatja az emberi gondok és balsors mögött, így lehet, hogy néhányan önvéde-lemből támadni kezdik állításait. Ezen idézetek megtárgyalása szintén fontos eleme az ülésnek. Kompromisszumként elfogadható Augustinus radikalizmusa, de ellenpontként lehetne például önbecsapási trükkökről beszélni és felsorolni néhányat. Krízisek kategóriái szerint, amit még az ülés elején alkottunk meg, csoportbeszélgetésekben megvitatni a domináns témát.

Annak valamilyen szintű elismerése, hogy az emberek inkább panaszkodnak, mint cselekednek, inkább áldozatok nélkül szeretnének eredményt, optimális lenne. Belátni, hogy mindenkinek van bepótolni valója cselekvés és áldozat-hozatal terén is! Őszintén magunkba nézve. Lássuk be, legalább magunknak. Hol vannak azok a pontok, ahol könnyen, túl könnyen engedtünk, és elnéztünk magunkat dolgokat, viszont a következményei miatt dühöt vagy csalódást érez-tünk.

Írásos feladat: Mindenki fogalmazzon meg önmagának legalább egy kel-lemetlen kérdést. Merjünk, kellemetlen kérdéseket is feltenni önmagunknak!

Vannak kellemetlen kérdések, amire hosszan tárgyalhatjuk a válaszlehető-ségeket, de most váltsunk perspektívát. Hogyan tudunk kilépni ebből az ördögi körből?

A *hogyan változtathatunk* témájánál Augustinus tanácsát tárgyalva felme-rülhet a spiritualitás kérdése, azoknál, hiszen ilyeneket olvashatnak:

Arról kezdtem el veled beszélgetni, és azt akartam megmutatni, hogy a ha-landó mivoltunk gyötrelmeiből való kilábaláshoz és a magasabb szintre emelkedéshez vezető első lépcsőfok az elmélkedés a halálról és az emberi szerencsétlenségről, a második lépcsőfok a felemelkedés iránti heves vágy és törekvés, ha ezt megteszed, ígérem, könnyedén eléred minden célodat. Ha-csak nem ellentétes most is a véleményed.³³

Újabb dicséretes lelkigondozói attitűd az, hogy Augustinus nem mondja ki a megtérés szükségességét, nem beszél kereszténységről és Istenről. Nem mint-ha ez bűn lenne, de terápiais szempontból sokkal fontosabb kivárni a felismerést,

³² Uo. 17–18.

³³ Uo. 14.

mint elébe menni vagy esetleg sietetéssel, didaktikussággal lerombolni az eddig felépített dolgokat. A csoportvezető nem mondhat ki olyan végkövetkeztetéseket, mint: *Gyarló emberként képtelenek vagyunk mindig jól viselkedni, és sokszor azt se tudjuk, mi lenne a jobb. Önerőből nem lehet tökéletessé válni, ezért van szükségünk Isten segítségére és irgalmára*, mivel ezek ítéletnek, erőltetésnek tűnhetnek, melyek leszűkítik a beszélgetés tereit. Viszont kiemelheti, elismételheti a résztvevők olyan kijelentéseit, melyek ebbe az irányba vezetnek.

Fontos, hogy ne egy vezetett irodalomórát tartsunk, hanem a résztvevők kinyilvánított gondolatait tárgyaljuk meg, és azokat próbáljuk továbbvezetni a feltett terápiás célig. Ha a csoportkohézió megmarad, a tagoknak sikerül írásban valamelyest tisztázniuk saját gondolataikat, és belátják, hogy nincsenek egyedül a gondolataikkal, már akkor pozitív és konstruktív élményekkel távoznak az ülésről. Ha emellett még belátják emberi gyarlóságukat vagy jobban figyelnek arra, hogy elkerüljék az önbecsapás csapdáját, még többet elértünk. Ha ez még kiegészül az isteni irgalom fogalmának a megértésével vagy megérezésével, akkor valóban sikeres volt a tevékenységünk.

Hagyjuk, hogy az Isten szót előbb egy résztvevő mondja ki, és esetleg másokat ösztönözzünk ennek lereagálására. Ha ez mégsem történik meg, csupán, fogalmi szinten vessük fel az isteni irgalom elvét, és kerüljünk bármiféle megszemenő következtetést, hogy ne válhasson prédikációvá az eddigi interaktivitás.

Miért írta ezt a könyvet Petrarca? Hogy mindig emlékezzen ezekre a bölcsességekre és tapasztalatokra, amire a beszélgetés során szert tett. Összegezzük mi is, hogy mire jutottunk. Felkérni a csoporttagokat, hogy mindenki mondjon pár mondatot. Mi volt számára az ülés legfontosabb tanulsága vagy üzenete.

Írásban: Mire lenne talán leginkább szükségem?

Mennyire sikerült írásban kifejezni önmagunkat? Minden csoporttevékenység végén – az írásterápia szakértői szerint – szükséges helyet adjunk egy írásos kiértékelésnek is, hogy elősegítsük az önreflexiót. Pennebaker és Evans a következő öt kérdést tartják a leghatékonyabb lezárásnak. Egytől tízig terjedő skálán, ahol az egyes az „egyáltalán nem”, a tízes osztályzat pedig a „nagy mértékben”, minden csoporttagnak meg kell határoznia a következőket: „Mennyire tudtad kifejezni legmélyebb gondolataidat és érzéseidet? Mennyire érzed most magad szomorúnak és zaklatottnak? Mennyire érzed most magad boldognak? Mennyire volt a mai írás értékes és értelmes számodra? Röviden írd le, hogy ment a mai írás.”³⁴

Németh J. Sarolta *A lelkipozíció elmélete és gyakorlata* című könyvében kifejti, hogy a lelkipozíciónak mennyire fontos önmagával is dolgoznia, azaz saját mentálhigiéniére is folyamatosan figyelnie.

Gyakran egy-egy összefoglaló semmitmondó, üres szócséplés. Mindenki el van telve önmagával. »Gazdagok«: nincs szükségük semmire. Csak a szegényt tölti el az Úr. A szegény az, aki tudatosítja nincstelenségét, eszközte-

³⁴ EVANS–PENNEBAKER: *Gyógyító írás*, 62.

lenségét. Ez a csoportvezetőre is vonatkozik. Persze ez soha nem jelenti azt, hogy készületlenül, folytonos rögtönzéssel vezetünk csoportot. Avilai Szent Teréz óv a buta, tanulatlan lelkipozóóktól. Aki nem képes tanulni, nem mélyül el azoknak a tanításoknak a gazdagságában, amellyel Isten megajándékozta népét, hogyan fog másokat tanítani? Ne hárítsunk Istenre emberi üresfejtéséget és korlátoltságot. Néha megkérdelem egyik másik csoportvezetőtől, hogy mit szokott olvasni? Nagy részük vagy semmit, vagy csak szirupos lelki ömlengéseket, vagy kétes értékű fércműveket. Bibliát alig, komolyabb lelki- ségi írásokat, nagy misztikusok, szentéletű teológusok írásait alig.³⁵

Ha a rutin vagy a beletörődés helyett fenn tudjuk magunkban tartani Isten élő lelkének a szomjúhozását, akkor elfogadni sem bírjuk az olyan emberi nagysághoz méltatlan szövegeket, mint: „Soha ne légy szomorú, ha a valóság túl rideg, ne keseredj el, ha nem talárod helyed. A valós élet olyan, mint a csörgező patak, előfordul néha, hogy nehezebben halad. Ha nem talárod céljaid, ne gyötörd magad, idővel majd alakul, mi e percben csak gondolat.” „Evezz-evezz az élet tengerén, Ki ne köss a bánat szigetén, Legyen erőd tovább evezni, S a boldogság szigetén kikötni.” „Nem akkor múlik el ifjtúságod, amikor azt mondják neked: néni. Addig tart, amíg tudsz életedben, őszinte szívvel örülni, remélni. Ha majd nagymamaként egykor, megérzed, hogy szíved fáradt, Akkor, de csakis akkor, ints búcsút az ifjtúságnak!”, „Tudod, az élet nagy kaland, komolyan venni nem szabad! Érezd hát mindig jól magad, amíg az időd elszalad. Tudod, az élet nagy dolog, akik szeretnek boldogok! Szívedben büszke láng lobog, nem számít címed vagy korod!”

A fenti szövegekkel és ezek bármilyen hosszúra nyújtott variációjával el tudtuk-e volna érni a csoporttagoknak azt a minimális stimulációját, hogy konstruktív vitába szálljanak? Elgondolkodjanak jelen álláspontjukon, és esetleg felülvizsgálják azt, a csoporttevékenység során tapasztalt élmények és új perspektívák hatására? Ezen gicsszövegek mentén elérkeztünk volna-e a *specifitkus- ság*, a *hitelesség* és főleg a vitális *konfrontáció* szükséges lépéseire?³⁶ Nem hiszem.

3.2. Lelkipozóói beszélgetés

Az irodalomterápiában gyakran használnak nem irodalmi szövegeket, például riportokat kiinduló szövegeként. Pertarca *Secretuma* azért is jó alap az irodalomterápiához, mert maga is megfelel egy lelkipozóói beszélgetésnek. Az egészben van egy spirituális erőter: az igazság istennőjének felzaklató és ünne- pélyes színe előtt elmélyült beszélgetést folytatni egy túlvilágról visszajött szenttel. Ez minden kijelentésnek nagyobb jelentőséget ad. „Ne remegj, ne zaklasson fel ismeretlen külső!” – szólítja meg a költőt, az igazság. Másrészt a beszélgetés folyamán felfedezhetők a lelkipozóózás, lelki kísérés fontos lépései és módszerei.

³⁵ NÉMETH J. Sarolta: *A lelkipozóózás elmélete és gyakorlata*. Szeged. 2007. 100. <https://issuu.com/nyugalomsziget/docs/lelkipozozas> (utolsó letöltés: 2020. 09. 02.)

³⁶ Uo. 87.

Az Igazság és Augustinus viselkedése is figyelemreméltó. A *Bevezető* leírása szerint türelmesek, többször kihangsúlyozzák a tiszteletet és a szeretet fontosságát, majd félrevonulnak hárman beszélgetni. Ezáltal megteremtik azt a közeget, ami elősegíti a mélyebb önfeltárlkozást. Augustinus és az Igazság ideális lelkigondozók vagy terapeuták, akik a költő minden reakciójára figyelnek, és kivárlják a válaszokat, a felismeréseket. Mindannyiunk számára evidens, hogy ez egy kivetített belső vita, mégis, a lelkigondozó vagy mester hozzáállása, megnyilvánulásai példaértékűek.

A perszuázói alkalmazásának szép példája ez a segítő beszélgetés. Érdemesnek látom, egy alkalommal kizárólag ebből a szempontból elolvasni a szöveget. Augustinus, amikor látja, hogy a beszélgetés vitája meddővé válna perspektívát vált, hogy ugyanazt más szempöngből megvizsgálva hátha jobban érvényt szerez mondandójának, és ha ez sem sikerül, „erre még visszatérünk” gondolatával – továbbmegy. Gyakorlatban így működik a meggyőzés, nem rábeszéléssel vagy ráeröltetéssel, hanem értelmes és kitartó érveléssel. Ez tulajdonképpen az igazsággal való fokozatos szembesítés módszere is. Ehhez viszont elengedhetetlen, hogy a feltett kérdések ne társalgási kérdések legyenek, hanem életkérdések.³⁷ Ezen kérdések „arra bátorítanak, hogy radikálisan keressük az okokat, és visszatérjünk az életbe. Úgy tűnik, a Feltámadott maieutikus kérdéseinek az a célja, hogy a tanítványokat olyan folyamatra hívja meg, melynek során már életükben megjelenítenek valamit a feltámadásból.”³⁸

Ha a lelkigondozó nem mer, vagy nem képes feltenni hasonló kérdéseket, akkor órákig, hónapokig, évekig csak a segítő beszélgetés kezdeti fázisában maradnak, hiszen ezen kérdések nélkül még az önfeltárlás sem lehet teljes.

A krízisben lévő vagy depressziós ember, akárcsak az emmauszi tanítványok „vaksággal és szomorúsággal vannak megverve”, azaz nem ismerik fel a Megváltót, ugyanis saját bajukkal, fájdalmukkal, krízisükkkel vannak elfoglalva. Ezért olyan lényeges, hogy életkérdéseket is tudjunk megfogalmazni, és perszuázívan kommunikálni.

Az életkérdések mellett a beszélgetés során a konkrét élethelyzetekre leképezett problémáknak is helyet kell biztosítani. A beszélgetésben Augustinus kimondja, hogy véleménye szerint a költő legnagyobb hátráltatója Laurához fűződő szerelme, és az irodalmi dicsőség hajszoása.

Fr. Miféle bilincsek azok, amelyeket emlegetsz?

Aug. A szerelem és a dicsőség.

Fr. Ó istenek, mit hallok! Ezeket nevezed te bilincseknek, és ezeket vennéd el tőlem, ha túrném?... A leggyönyörűségesebb gondjaimat akarod elragadni tőlem?

Aug. Ó, te szerencsétlen!³⁹

³⁷ BAUMGARTNER: *Pasztorálpszichológia*, 109.

³⁸ Uo. 110.

³⁹ PETRARCA: *Kétségeim titkos küzdelme*, 86–87.

Amikor a gyarló embert jelképező költő, azt mondja a szentnek – mert az Igazság jelenlétében nem hazudhat –, hogy nem akar lemondani a szerelem és a dicsőség mámoráról, bármennyire is azt tanácsolják neki, akkor valóban parázs, stimuláló beszélgetést követhetünk. Milyen jó lenne, ha minden lelkigondozói beszélgetés ilyen őszinteségi fokon tudna zajlani!

Aug. Ó te vak! Még mindig nem veszed észre, mekkora örültség az, ha lelket halandó dolgoknak renneled alá, amelyek a vágy lángjával hevítik, és nem tűrik, hogy megnyugodjon, nem engedik, hogy elérje célját, a heves szenvedélyek melyek azt ígérik, hogy megnyugtatják, kínozzák.

Fr. Ha lehetséges meggyőzőbben érvelj. Ezzel a beszéddel sohasem rémisztess meg engem.⁴⁰

Augustinus, akárcsak a lelkigondozók nem várhatnak el minden szinten (azonnali) eredményt. A terapeuta tisztában van vele, hogy minden egy folyamat része. Amikor a beszélgetést le kell zárni az úton maradást, és a további támogatást szükséges kihangsúlyoznunk. Jelen esetben ez azt is jelenti, hogy a lelkigondozó imádkozik azért, aki hozzá fordult segítségért. Augustinus is erről biztosítja a költőt, majd a Laura iránti szerelem, és az irodalmi dicsőséghez való ragaszkodás kapcsán ezt mondja. „Tehát, ha ezeket magad mögött hagyta, végre visszaszerzed magad, és – hogy visszatérjünk oda, ahonnan elindultunk – kezdj el magadban a halálról elmélkedni, amihez lassan és tudtodon kívül közeledsz.”⁴¹ Szakszerű lezárás, hiszen, még akkor is, ha nem egyeztek mindenben a vélemények, benne van az *elfogadás* gesztusa és a további *kísérés* ígérete.

E lelkigondozói beszélgetés egyetlen nagy hiátusa: Isten és a Szentírás hiánya. Bár megjelenik, többször az Isten neve, de általánosítva és az örömhír üzenete nélkül. Ez bár sarkalatos pont, de a beszélgetés szintjén megjelenő istenkép kiegészíthető, és a beszélgetés résztvevői töltik meg tartalommal a felhozott témát. Tehát, amint felvetődik az isten-kérdés vagy az isteni irgalom témája, a lelkigondozó saját „készletéből” merítve vezetheti tovább a beszélgetést.

A bibliai példázatok, történetek jól alkalmazhatók bármilyen élethelyzet vagy beszélgetéstéma során. Túl könnyen is: olyannyira, hogy vigyáznunk és figyelniünk kell, hogy ne helyeződjön túl közhelyes kontextusba a környezetéből kiragadott szöveg. Ezért is ajánlott néha az irodalomhoz folyamodni, és olyan, a fenti Francesco Pertarca szöveghez hasonló műveket is előszedni, melyek újdonságuk révén is felhívják magukra a figyelmet.

Élettörténeteink és tapasztalataink összekapcsolása példázatokkal, bibliai történetekkel vagy akár Petrarca gondolataival természetes, ösztönös folyamat, viszont a pasztorálszichológiai értelemben vett gyógyulás tágasabb perspektívát kíván. „Mindezek mellett azt a tényt sem szabad elfelejtenünk, hogy a bibliai történetekkel egy új dimenziót vezetünk be a konzultáció és pszichoterápia folyamatába, a lelkigondozót és segítőt egy új rendbe helyezük. Azt mondjuk

⁴⁰ Uo. 93.

⁴¹ Uo. 144.

ugyanis e történetekkel: *Kiüttalanságaink és sebeink tulajdonképpeni terapeutája maga az Isten.*⁴²

Mindez egy aktív istenkapcsolat kezdetét jelenti, és nem az élethez való passzív hozzáállást vagy a dolgoktól való elvonulást.

Az imakísérés ígérete előtt ezt a gondolatot veti fel Petrarca is, mikor a következőket mondhatja ki Augustinusszal: „Meggzabadít az isteni könyörületesség, azonban ez nem mentség az emberi örülségre. Ne bízz túlzottan a könyörületességben, mert ugyanúgy, ahogyan gyűlöli az Isten a csüggedőket, kineveti az ok nélkül reménykedőket.”⁴³

Természetesen a keresztény Isten nem gyűöl, és nem gúnyolódik. Itt Petrarca öntudatlanul is a szövegben oly sokszor idézett Cicero, Vergilius, Ovidius antik római isteneire gondolt, de az üzenet maga változatlan. Az Istennel való kapcsolatot soha nem tudjuk emberi teljesítménnyel, önerőből tökélyre vinni, de Isten ajándékaaként megkaphatjuk. „A tökéletességnek bármekkora magaslatára jutott is valaki, ameddig él, nem élvez biztosságot s üdvös félelemmel illik haladnia.”⁴⁴ A lelkipogondozói beszélgetés, a perszuázció és konfrontáció után, ezzel a kegyelmi gondolattal lesz teljes, keresztény és reményteljes.

4. Összegzés

Napjaink népszerű és aránylag fiatal két tudománya az olvasásterápia és írásterápia. Mindkét tudomány szövegalapú, azaz egy szöveget hív segítségül a terápia kibontásához. Az olvasásterápia előre megírt szövegekkel, sokszor irodalmi szövegekkel dolgozik, míg az írásterápiában saját expresszív szövegek írására biztatjuk a lelki gogondozottakat.

E kettőt gyakran együtt és külön is használják a lelkipogondozók. Sokszor ösztönösen folyamodnak ezekhez a módszerekhez, pedig ezek gyakorlati alkalmazásainak megismerésével még hatékonyabbak lehetnének. Jelen tanulmány ehhez kíván alapot biztosítani, arra a kulcskérdésre fókuszálva, hogy miként válasszunk ki a közvetítő szöveget a terápiához.

Következtetésünk, hogy alapvető csoportdinamikai, pszichoterápiás és módszertani ismeretek mellett bármilyen szöveggel lehet dolgozni, csak egyetlen típusú szöveg van, mely a terápia ellen hat, és ez a valós átéléseket csupán csak szimuláló giccsszöveg. Ez leállítja a kitárulkozás folyamatát, mivel tudat alatt azt sugallja a lelki gogondozottnak, hogy ő is ilyen szépített formában fogadható el, hogy elvárásoknak kell megfelelnie, és nem adhatja igazi önmagát. A túlzásba vitt konvenciók és hasonlóan túlzó udvariasság keretei között megnyil-

⁴² BAUMGARTNER: *Pasztorálpszichológia*, 583.

⁴³ PETRARCA: *Kétségeim titkos küzdelme*, 139.

⁴⁴ AVILAI Szt. Teréz: *Belső várkastély*. <http://www.ppek.hu/k269.htm> (utolsó letöltés: 2020. 09. 12.)

vánuló giccsszöveg nem képes sem katarzis, sem revelációs élmény előidézésére. Ha képes is valaki beleélni magát egy ilyen szövegbe, ott nem valós emberi megélésekkel fog szembesülni.

A pasztorálpszichológia gyakorlati szemléletéhez híven egy irodalmi szöveg segítségével – mely maga is rendhagyó módon a lelkigondozásról szól – szemléltetünk egy csoportos és egy egyéni tevékenységet, és egy helyes lelkigondozói hozzáállást.

Felhasznált irodalom:

- ADAMIKNÉ JÁSZÓ Anna: *Az olvasás múltja és jelene. Az olvasás grammatikai, pragmatikai és retorikai megközelítésben.* Trezor Kiadó, Budapest, 2006.
- AVILAI Szt Teréz: *Belső várkastély.* <http://www.ppek.hu/k269.htm>
- BALLA Borisz: *A katolikus irodalom.* In: *Vigília*, 1942. december, https://vigilia.hu/pdfs/Vigilia_1942_12_facsimile.pdf (utolsó letöltés: 2020. 08. 11.)
- BAUMGARTNER, Isidor: *Pasztorálpszichológia.* Semmelweis Egyetem, Budapest, 2003.
- BENŐ Eszter: *Kreatív írás és idegennyelv-oktatás,* <http://rmpsz.ro/uploaded/tiny/files/magiszter/2011/osz/5.pdf> (utolsó letöltés: 2020. 09. 02.)
- BÉRES Judit: *Azért olvasok, hogy éljek. Az olvasásnépszerűsítéstől az irodalomterápiáig.* Kronosz kiadó, Pécs, 2017.
- EVANS, John E. – PENNEBAKER, James W.: *Gyógyító írás. Ha fáj a történeted.* Kulcslyuk Kiadó, 2018.
- G. TÓTH Anita: A biblioterápia klinikai alkalmazásáról. In: *Könyvtári Figyelő*, 2016, 1., 16. https://epa.oszk.hu/00100/00143/00307/pdf/EPA00143_konyvtari_figyelo_2016_1_009-029.pdf#page=6 (utolsó letöltés: 2020. 08. 28.)
- HÉZSER Gábor: *Újra szárnyra kapni. Interjúk és előadások a krízisről és a segítségnyújtásról.* Szerk. Mihály Emőke. Lector Kiadó, Marosvásárhely, 2014.
- JUNG, Carl Gustav: *Gondolatok a vallásról és a kereszténységről.* Kossuth, Budapest, 1996.
- KULCSÁR Zsuzsánna: *Traumafeldolgozás és vallás.* Trefort, Budapest, 2009.
- KUMINETZ Géza: *Megfontolások a szólás szabadságáról.* <http://real.mtak.hu/108418/1/media-tudomany-megfontolasok-a-szolas-szabadsagarol-cikk-130.pdf> (utolsó letöltés: 2020. 09. 01.)
- KUNDERA, Milan: *A regény művészete.* Európa Könyvkiadó, Budapest, 2003.
- LEVIN, Len: *Bibliotherapy: tracing the roots of a moral therapy movement in the United States from the early nineteenth century to the present,* <https://www.ncbi.nlm.nih.gov/pmc/articles/PMC3634391/> (utolsó letöltés: 2020. 08. 11.)
- NÉMETH Dávid: *Gyökössy Endre Pasztorálpszichológiája.* http://regi.reformatus.hu/data/siteattachments/2/2013/2/19/NemethDavid_gyokossyendrepasztoralpszichologiaja.pdf (utolsó letöltés: 2020. 08. 19.)
- NÉMETH J. Sarolta: *A lelkigondozás elmélete és gyakorlata.* Szeged. 2007, 100. <https://issuu.com/nyugalomsziget/docs/lelkigondozas> (utolsó letöltés: 2020. 09. 02.)

- PENNEBAKER, James W.: *Rejtett érzelmeink, valódi önmagunk. Az őszinte beszéd és írás gyógyító ereje.* Háttér Kiadó, Budapest, 2005.
- PETRARCA, Francesco: *Kétségeim titkos küzdelme.* Ford. Lázár István Dávid, Lazi Kiadó, Szeged, 1999.
- PLEȘU, Andrei: *Jézus példázatai. Az elmesélt igazság.* Kolozsvár, Koinónia, 2019.
- RICO, L. Gabrielle: *Garantiert schreiben lernen. Sprachliche Kreativität methodisch entwickeln, ein Intensivkurs auf der Grundlage der modernen Gehirnforschung.* Rowohlt Taschenbuch Verlag, Hamburg, 2004.
- SÁNDOR Zsuzsanna: *Az irodalomban nincs demokrácia,* <https://168ora.hu/kultura/hay-janos-interju-naplo-karanten-187341> (utolsó letöltés: 2020. 08. 14.)
- SOMFALVI Edit: *A gyermeki szorongás oldása bibliai történetekkel.* Doktori értekezés, Debreceni Református Hittudományi Egyetem, 2015.
- SZALMA Brigitta: *Személyiségfejlesztés könyvvel. Hogyan segít az irodalomterápia.* Interjú. <https://www.facebook.com/biblioterapiaptebtk/posts/1817769448364441> (utolsó letöltés: 2020. 08. 29.)
- VÖRÖS Lilla: *A giccs és a művészet viszonya,* 51. http://epa.uz.ua/01000/01014/00161/pdf/EPA01014_hid_2018_09_046-057.pdf (utolsó letöltés: 2020. 08. 18.)

Az idegen fogalma az Ószövetségben

1. Az idegen. Általános meghatározás.

1.1. Az Ószövetség alapkifejezései

A Dr. Herbert Haag¹ gondozásában megjelent Bibliai Lexikon röviden és áttekinthetően foglalja össze az *idegen* ószövetségi fogalmát. Eszerint:

Az Ószövetség különbséget tesz a család, a törzs keretein, illetve a nép körén kívül,

- az ország határain túl élő idegen – *zār*
- az átmentileg Izrael földjén tartózkodó idegen – *nokrī*
- valamint az országban letelepült idegen – *gēr* között.

A *zār* eleve ellenség volt, vagyis a pogányok közé tartozik.

A *nokrī*nak nincsenek jogai, könyörületre, vendégszeretetre van utalva.

A *gēr* vagy *tosāb* bekerülhet Izrael közösségébe.

1.2. Az idegen jelentésének árnyalatai

Az *idegen* jelentésének árnyalatai az Ószövetség könyveiben társadalmi és stílárius kontextusban jelennek meg. Így beszélhetünk általános értelemben különböző idegen közösségekről, csoportokról vagy egyénekről is, akik speciális eseményekben játszanak nagy szerepet. Az Ószövetség könyveiben az idegennel szembeni merev és olykor ellenséges álláspont is hangot kap.² Ugyanakkor kedves és példaértékű türelemről és ragaszkodásról hallhatunk a Ruth története kapcsán.

Amikor Izraellel kapcsolatosan idegenről beszélünk, különböző alaphelyzeteket kell fölvezetnünk.

1. Idegenek azok a kananeusok, akik a honfoglalás után az országban megmaradtak.

2. Egy másik megközelítés abból indul ki, hogy az idegenek azok, akik az asszírok támadása elől északról délre menekültek, és Júdában kötöttek ki. Ebben az esetben azonban nem beszélhetünk egy teljes idegenről, hanem arról a más-honnan érkezetről, aki Júdában végül is testvérekre talál.

3. Egy nem etnikailag definiálható idegen tettenérésével találkozhatunk a kései papi meghatározásban, ahol éppen azokról van szó, akik Izrael és Júda lakóiként nem vitettek fogságra, de a fogságból hazatértek, őket így jelölték. Azaz nem tartoznak a babiloni fogságot megjárt közösséghez.

¹ Herbert HAAG: Bibliai Lexikon. Apostoli Szentszék Könyvkiadó, Budapest, 1989. 663–664.

² Biblia, lásd Ezsdrás és Nehemiás állásfoglalását.

4. Egy egészen radikális idegenlátás addig megy, hogy a *ger* kifejezést mintegy terminus technicust alkalmazza azokra, akikre úgy néz, mint megszüktett kiváltságokkal bírókra, noha a saját népének tagjai. Mintegy **szociális típusfogalom** jelenik meg az idegen.³

Az idegenhez különbözőképpen viszonyulnak korok, élethelyzetek, politikai viszonyok, vallási előírások szerint is a Biblia könyvei. Beszélhetünk egy határozottan merev, elutasító, kirekesztő álláspontról: Ezsdrás és Nehemiás esete; és egy integráló, befogadó magatartásról: Ruth esete.

1.3. Jogi megközelítés.

Az idegen fogalma és annak megszemélyesített, egyéni és közösségi megjelenítése mindig a múltat idéző figyelmeztetése: „atyáid jövevények voltak Mezopotámiában”, és a jövő ígérete: „nagy néppé leszesz” feszültségében szemlélendő.

1.3.1. Dekalógus

A Dekalógus⁴ szociális jellege az idegenre is kiterjed, amikor a nyugalom napja parancsát és lehetőségét szabadon megadja annak is, „aki a te kapuidon belül van” (2Móz 20,10).

1.3.1. Deuteronomium

A Deuteronomiumi Törvények tükrében: Mózes 5. könyve, a Törvény megisméltése mintegy összegzi és újra lefekteti azokat az előírásokat, amelyek szabályozzák Izrael élethelyzeteit. Ebbe beletartozik az idegenekkel való érintkezés és együttélés is. A könyv 18 helyen érinti, mintegy párhuzamosságban szociális vagy etnikai esetként az idegenekkel való bánásmód, viszonyulás kérdését. A deuteronomiumi idegenhez viszonyulás kifinomult esetmeghatározója az idegennek mint személyes – „aki a te kapuidon belül van”, a tehozzád tartozó” – hangsúlyozása (5Móz 5,14; 14,21; 16,11; 26,11; 29,10).

A deuteronomiumi *idegen* meghatározása tehát nem egy a néphez tartozó (izraelita) szociális szorításban élő (özvegy, árva) körülírása, sokkal inkább etnikailag körülhatárolt. Olyan közösségben él, ahol megvan annak a lehetősé-

³ Christoph Bultmann megközelítése. „Der Fremde im antiken Juda: eine Untersuchung zum sozialen Typenbegriff "ger" und seinem Bedeutungswandel in der alttestamentlichen Gesetzgebung. Christoph BULTMANN, Göttingen, Vandenhoeck und Ruprecht, 1992 [Hochschulschrift].

⁴ „Dekalógus. Tízparancsolat, tízige, törvénygyűjtemény, mely két ízben (Mózes II. 20. 2-17. és Mózes V. 5. 6-18.) fordul elő a Tórában csekély szövegbeli és némi tárgyi eltéréssel. Az eltérés a szombat megokolásában mutatkozik. Az első változat ugyanis a teremtésig vezet vissza a szombati pihenés, amelyet azért rendelt el az Isten, mert a hetedik napon is megpihent a teremtés munkája után. A második már *szociális célhoz köti*, szombatot és előrehaladottabb, a papságtól függetlenebb gondolkodásra vall. ÚJVÁRI Péter (szerk.): *Magyar Zsidó Lexikon*. 1929. 192. <https://mek.oszk.hu/04000/04093/>, 2020. augusztus 20.

ge, hogy elszegényedjen, elnyomorodjon. Kiszolgáltatottságát őt védő intézkedésekkel kell szabályozni. Ő a szociális szabályozások objektuma.

A **Külföldit** az idegentől, Izraelhez való viszonya és ennek kifejezői különböztetik meg. Irányában nem találkozunk személyes felelősségvállalással. Ez arra enged következtetni, hogy a külföldi (*nākri, bæn-nēkār*) (5Móz 14,21; 15,1–3; 17,15; 23,20) távolabbi kapcsolatban van Izraellel, mint a letelepedett jövevény. A külföldit sehol nem említik a szegény idegenekkel együtt. Ebből az következik, hogy a külföldi-idegen nem szorul segítségre, más társadalmi és gazdasági szinten áll. Elengedés évében nem köteles Izrael fia a tartozást a külföldinek elengedni, míg saját rokonsága, testvére iránt ez előírt kötelesség. Szombatév vagy elengedés éve alatt a külföldit nem korlátozzák kereskedésében. Jövedelme töretlen, és ezért tartozásait ki is tudja fizetni. Kamatadó igényelhető tőle. Ezekből a tényekből az szűrhető le, hogy a külföldi Izraelben kereskedése folytán jólszituált. Ez akkor is igaz, ha nincs földtulajdona. Nem kényszerítik Jahve tiszteletre, noha nyitott számára is a lehetőség Izraelbe való teljes integrálódásra.

2. Tematikus megközelítés

2.1. Érintőlegességek

Tematikus megközelítésben a következő érintőlegességekkel találkozunk:

- Kultikus érintőlegesség: Páskaünnep (2Móz 12.19.42), a nagy Kien-gesztelés-nap (3Móz 16,29–30), Moloknak vitt gyermekáldozat tilalma (3Móz 18,26; 20,2), Jahve nevének gyalázása büntetése (3Móz 24,16).
- Erkölcsi érintőlegesség: A nemek közötti magatartás (szexualitás) (3Móz 18,23–26)
 - Testi sértés esete: gyilkosság, kínzás, megcsonkítás (3Móz 24,22)
 - Szegények védelme: az idegenek elnyomásának tilalma (3Móz 19,33)
 - Gazdasági gondoskodás: mezeiélés (3Móz 19,20; 23,33)
 - Ethos szerint: szeretned kell, mint magadat (3Móz 19,34)

Mindezen felsorolt helyzetekben az idegennel szembeni személyes felelősség bontakozik ki. A kultikus gyakorlatoknál a cél: integrálni az idegent. Összetettebb folyamat, aminek valójában maga az idegen a haszonélvezője (védettsége.)

A papi törvénygyűjtemények központi célkitűzése az idegenek kultikus integrációja. Ezt azonban azzal a tapintattal ülteti gyakorlatba, hogy először is lehetőségként kínálja föl a Jahve kultuszban való részvételt, végül annak minden előnyét, de kötelességét számára is biztosítja és előírja. Mindezen lehetőség mellett szabadon dönthet, vállalja-e a teljes azonosulást a Jahve-kultusszal vagy sem. Ennek következtében nem beszélhetünk prozelitizmusról.⁵ Az együtt élő idegennek vannak kötelezően megtartandó előírásai és önként vállalt lehetőségei.

⁵ prozelita (gör. a. m. közeledő, jövevény): általában valamely párról v. vallásfelekezetéről más pártra vagy vallásfelekezetbe áttérő egyén. A zsidóknál Krisztus születése körül kétféle P.-k voltak, u. m. a kapu P.-i (Proselitae portae), értvén alatta olyanokat, akik

Kötelező előírások:

- A nagy engesztelési napon tartózkodnia kell a munkától (3Móz 16,29; Jom Kippur).
- Minden Jahve és népe közötti kiengesztelődés ünnepen be kell vonni az idegent is, mert folyamatosan együtt él a kiválasztott néppel (2Móz 12,19; 2Móz 18,25–28).

Kötelező tiltások:

- A kovászostól való eltiltás (2Móz 12,19)
- A vérontás tilalma (3Móz 17,12 kk)
- Elhullott préda evése utáni tisztulás (3Móz 17,15 kk.)
- Gyermekekáldozás Moloknak (3Móz 18,26; 20,2)
- Az istenkáromló megölése (3Móz 24,16)
- Tévedésből elkövetett bűn kiengesztelése (4Móz 15,22–31)
- Halottal való érintkezés tisztulási előírása (5Móz 19,10b–22)

Fakultatív lehetőségek:

- Tipikus határeset a Páska megünneplése. Kultikus ünnepről lévén szó, úgy a jövevény, aki letelepedett, mint a külföldi, aki egy ideig tartózkodik azon a földön, ünneplhet. A különbség abban van, hogy a külföldi nem ehetsz a pászkavacsorából. Ha mégis meg akarja tenni körül kell metéltetnie magát (3Móz 24,22). Az idegennek és jövevénynek (bæn nekhār), valamint a bennszülöttnak (ʾæzrāch) egyazon törvénye kell legyen ebben a vonatkozásban. Nem lehet olcsóbb és egyszerűbb Isten kiválasztott népéhez tartozni, mint magának Izraelnek. A Szövetségbe tartozásnak jele a körülmetélés. Érdekes azt is tudni, hogy a körülmetéléssel nem jár teljes polgárjog. Ahhoz földtulajdonnal is kell rendelkeznie az idegennek. Ehhez pedig egyetlen út vezet: benősülni egy izraelita családba.

További fakultatív lehetőségek:

- Áldozatbemutató különböző változatai (3Móz 17,8; 22,17–25; 4Móz 15,14–16).

Fentiekből kitűnik, hogy az idegeneknek választási lehetőségeik is voltak. Ha azonban önként vállalták a Jahve kultuszban való részvételt, annak előírásai rájuk is szigorúan vonatkoztak.

előbb pogányok voltak, de a zsidóság egyistenségi tana megragadván lelküket, ők is Izraelnek Istenét tisztelték, a nélkül, hogy a körülmetélkedési s más mózesi törvényeknek alávetették volna magukat. Nevüket onnan kapták, hogy ők a jeruzsálemi templomnak csak a tornácába bocsáttattak be s isteni tisztelet alkalmával a templom kapuja mellett állottak; az igazság P.-i ellenben megtartották az összes mózesi törvényt, többek közt körülmetéltették magukat v. pedig az újtestamentumi korban felvették az ún. P.-keresztiséget, azaz bizonyos vallásos mosakodást végeztek. Az ilyenek ugyanazon jogokat élvezték, melyeket a született zsidók. P.-csinálás alatt azt értik, midőn valaki minden keze ügyébe eső eszközzel valakit eddigi hitétől eltántorítani és a maga felekezete részére megnyerni törekszik. *Pallas Nagy Lexikona*. <https://mek.oszk.hu/00000/00060/html/2020. augusztus 20.>

2.2. Kategóriák

Idegenkategóriák. A jövevény és a külföldi mellett találkozunk más idegen kifejezésekkel, meghatározókkal is. Leggyakrabban a környező idegen népek közül a **kananaeusok** vagy kánaániták (1Móz 23,23–33; 4Móz 33,50–56; 5Móz 7,1–6 kk.) azok, akikkel az együttélés feszültségeket okoz. A velük való konfrontálás radikális kimenetelű kellett legyen (5Móz 7,1–6). (Teljes kiirtásuk). Összeférhetetlenek, ezért kiközösítik, kiátkozzák (cheram)⁶ őket.

A **fattyú** (mamzer),⁷ az **eunuch**, az **ammoniták**, a **moabiták** tizedik nemzedékig tiltatnak el az Izraelhez tartozástól (5Móz 23,2–9). **Edomiták** és **egyiptomiak** a harmadik nemzedéktől kezdve Izrael házához tartozhattak. A lényeg nem a közös földön lakozás, hanem az Izrael házába való felvétel, mindig a vallási közösségbe tartozás és ennek folytatásaként a politikai közösségbe való integrálódás volt.

Az Izraelhez tartozás alapvető szempontjai: testi épség, történelmi érintőlegesség Izraellel, etnikai-genealógiai közelség Izraellel.

- **Elbeszélések.** A héber Biblia tartalmaz a Törvény szövegei mellett történeti elbeszéléseket is, amelyekben idegen származásúakról is említést tesz, noha ritkán alkalmazza rájuk a szigorúan vett idegen vagy jövevény kifejezést.

- **Idegenek a honfoglalás előtti korból.** A fogságban élő és abból szabaduló nép pusztai vándorlása korában alig használatos az idegen és jövevény kifejezés. Ezeknek meghatározói inkább körülíró szavak, mint: *elegy nép* (2Móz 12,38) vagy: „Kiméne pedig egy *izráelbeli asszonymak fia*, aki *égyiptomi férfitől* való vala, Izráel fiai közé, és versengének a táborban az izráelbeli asszony-

⁶ Cherein (h.) Kiátkozás (egyházi átok). Eredetileg csak elkülönítést jelent, Istennek szenteltet, vagy haszonélvezetből kizártat. De idők folyamán a nép részéről való kiközösítésre alkalmazták. A kizárás első példáját a Bibliában találjuk. Ezra elrendeli, hogy aki nem jelenik meg a népgyűlésen, közösítsék ki a gyülekezetből és vagyona koboztassék el. Ebben némelyek a halálbüntetés hallgatólagos eltörlését látják. A Talmud idejétől fogva az ily C.-nek már csak kiközösítés volt a tartalma, a vagyonek kobzásra már nem tartotta magát ez a kor feljogosítottnak, valószínűleg azért, mivel ez az ártatlan család büntetését jelentené. A C. fogalma alá tartozik a nézifa, megrovás, melynek hatálya az illetőnek házifogsága volt legfeljebb 30 napra. ÚJVÁRI: *Magyar Zsidó Lexikon*, 167.

⁷ Mamzer. Egy olyan gyermek, aki egy férjezett zsidó asszony és egy olyan zsidó férfi viszonyából született, aki nem a férje, illetve olyan gyermek, aki olyan vérrokonok viszonyából született, akik a Tóra törvényei szerint nem házasodhatnak, és akik a törvény szerint káréttel, kiirtással büntetendők. Az egyetlen kivétel az olyan asszony, akinek havivérzése van (Nidá) és akivel a férjének kárét terhe alatt tilos szexuális kapcsolatot létesíteni; az ilyen viszonyból született gyermek azonban nem mámmzer. A házasságon kívüli viszonyból hajadontól származó gyermek sem mámmzer. Az sem mámmzer, aki egy Kohénés egy elvált vagy betért asszony amúgy tiltott házasságából születik. A mámmzer vér szerinti apja után örököl és halachikus szempontból minden tekintetben apja fiának tekintik. Egy mámmzer vagy mámmzeret csakis egymás között házasodhat, vagy egy zsidó hitre áttért férfivel vagy nővel. Az ilyen frigyből született gyermek ugyancsak mámmzer. <https://zsido.com/>, 2020. augusztus 20.

nak fia és egy izráelbeli férfi” (3Móz 24,10); „Monda pedig Mózes Hóbábnak, aki fia vala a *Midiánból való* Reuelnek, a Mózes ipának:” (4Móz 10,29); „Miriám pedig és Áron szólának Mózes ellen a *kúsita asszony* miatt, akit feleségül vőn, mert kúsita asszonyt vett vala feleségül” (4Móz 12,1).

- **A honfoglalás idején** Józsué könyve két helyen is kiemelten foglalkozik az idegenekkel. „Az egész Izráel pedig és az ő vénei, vezérei és bírái ott álltak vala kétfelől a láda mellett, a Lévita-papok előtt, akik az Úrnak frigyládáját hordozták vala, *úgy a jövevény*, mint a bennszülött, fele a Garizim hegye felé, fele pedig Ebál hegye felé, amint megparancsolta Mózes az Úr szolgálója, hogy megáldaná az Izráel népét először” (Józs 8,33); „Ezek voltak a meghatározott városok mind az Izráel fiainak, mind a *jövevénynek*, aki közöttük tartózkodik vala, hogy oda szaladjon mindaz, aki megöl valakit tévedésből, és meg ne haljon a vérbosszúlónak keze által, míg oda nem áll a gyülekezet elé.” (Józs 20,9)

- **Kánaán őslakóival** a találkozás és viszony többszörösen felszínre dobja az idegenekkel kapcsolatos problémákat. A kananeitákkal szembeni magatartást a radikalizmus jellemzi (cheræm). Jerikó elpusztítása és kiirtása erre a legjellemzőbb példa. Mégis találkozunk kivételekkel: „A *parázna Ráhábot* pedig, és az ő atyjának háznépét és mindenét, amije vala, élni hagyta vala Józsué, és ott lakik az Izráel között mind e mai napig; mert elrejtette vala a követeket, akiket küldött volt Józsué, hogy kikémleljék Jérikhót” (Józs 6); „Elindulának azért Izráel fiai, és eljutának azoknak városaihoz harmadnapon. Városaik pedig valának: *Gibeon*, Kefira, Beéróth és Kirjáth-Jeárim. De nem bánták őket Izráel fiai, mivelhogy megesküdtek vala nékik a gyülekezet főemberei az Úrra, Izráel Istenére, és zúgolódék az egész gyülekezet a főemberek ellen” (Józs 9,17-18). E két eset, egyik egyéni-családi, másik népközösségi, mint kivételek előrevetítik az Isten népéhez tartozásnak átjárható útját amely a vegyesházasságokban realizálódik.

3. Az idegen megjelenése az Ószövetség könyveiben

3.1. Exodus

A Szövetségekötés könyveként is emlegetett Exodus (Mózes 2. könyve) több helyen és helyzetben is védelmébe veszi az idegent (2Móz 22,20-21; 23,9; 23,12). Legtöbb esetben szociális vonatkozásban indokolja meg az idegennek biztosított védelmet. Az idegen helyzetével való visszaélést hivatott így a törvény előírása szabályozni. Végülis az idegen nem személyes meggyőződésből tartja meg a törvény előírásait, hanem annak élvezője, a lehetőségnek mintegy kliense lesz azok között, akikhez egyéb viszonyaiban is kötődik.

3.2. Leviticus, Numeri

A **papi törvénygyűjtemények, Leviticus és Numeri**, (Mózes 3. és 4. könyve) közel 30 helyen érintik az idegent. Két helyen (3Móz 19,34 és 25, 23.) magáról Izraelről szól, mint aki ismeri az idegen érzést, mint akik maguk is idegenek voltak Egyiptomban. A többi helyen az idegen kifejezője legtöbbször

párhuzamban jelenik meg, néhol társadalmi, legtöbb esetben etnikai megjelölésként. Például: a szegények (*ānī*), őslakosok (*āzrāch*), Izrael Háza (*bēt jisrā'el*), Izrael fiai (*bənē jisrā'el*). Ezekből a jellemzőkből kitűnik, hogy az idegen valójában Izraelben, Izrael népétől idegen, noha köztük lakik, az izraeli társadalomnak tagja. A szegény (*ānī*) meghatározó pedig a zsidó társadalomban elfoglalt szociálisan alacsonyabb rendűséget fejezi ki. Érdekes meghatározók a közötted (*bətōkhām*), a nálatok (*'ittēkhām*) és a ti földeteken, országotokban (*bə'arṣəchām*), melyek arra utalnak, hogy az idegen nem teljes jogú polgár, és a legtöbb esetben nincs és nem is lehet saját tulajdonú földje.

3.3. Bírák

A **Bírák kora** elbeszélései egyszer említik az *idegent* annak szó szerint nőnemű alakjában, *Ruth*-ban: „És felele a szolga, az aratók felügyelője, és monda: Az a *Moábita leányzó* ez, aki Naómival jött a Moáb mezejéről. Akkor ez arcra borula és meghajtá magát a földig, és monda néki: Hogy-hogy találtam ilyen kedvességet a te szemeid előtt, hogy rám tekintettel, holott *én idegen vagyok?*” (*Ruth* 2,6;10). *Ruth* esete előpélda arra amit a Királyok I. Könyve 8,41-43 világosan megfogalmaz: „Sőt még az *idegen is*, aki nem a te néped, az Izrael közül való, ha eljövend messze földről a te nevedért; (Mert meghallják a te nagyságos nevedet és a te hatalmas kezedet és kinyújtott karodat), és eljövén imádkozánd e házban: Te hallgasd meg a mennyekből, a te lakhelyedből, és add meg az idegennek mindazt, amiért könyörög néked, hogy mind az egész földön való népek megismerjék a te nevedet, és féljenek úgy téged, miképpen a te néped az Izrael; és ismerjék meg, hogy a te nevedről neveztetik ez a ház, amelyet én építettem.” *Ruth* esete több szempontból is figyelemreméltó. Vallásilag közel áll a Jahve-hithez, ugyanazon a földön lakik, azaz bennszülött, házasságot köt egy izraelitával, azaz végül teljesen integrálódik. Mindez lehetséges annak ellenére, hogy ő magát idegennek nevezi.⁸

Több helyen olvashatunk vegyesházasságra (azaz idegenekkel) utaló történetet, melyek e korra jellemzőek. Ezek közül kiemelkedik a *Sámson-történet*, ahol a szülők rosszalló hozzáállással szemlélik Sámson házasságát egy *filiszteus leánnyal*. „És lement Sámson Timnátba, és meglátott egy nőt Timnátban a *Filiszteusok lányai közül*. És mikor hazament, elbeszélte ezt atyjának és anyjának, és monda: Egy nőt láttam Timnátban a Filiszteusok leányai között, most azért vegyétek őt nékem feleségül. És monda néki az ő atya és anyja: Hát nincsen a te atyádfiainak és az én egész népemnek leányai között nő, hogy te elmégy, hogy feleséget végy a körülmételetlen Filiszteusok közül? És monda Sámson az ő atyjának: Őt vegyed nékem, mert csak ő kedves az én szemeim előtt” (*Bír* 14,1–3). A szülői hozzáállás mutatja, hogy Izraelben az idegenekkel való keveredés elkerülendő.

⁸ E történet mélyreható ismertetését SÜLL Tamás *A nő és a férfi kapcsolata az Ószövetségben* című doktori értekezésében (Halle an der Saale/Komárom, 2007) olvashatjuk.

3.4. Királyok

Idegenek a Királyok kora elbeszéléseiben. Az *idegen* vagy jövevény önmeghatározója a Saul halálát hírül hozó katona vallomásában érhető tetten: „És monda Dávid az ifjúnak, aki ezt elbeszélé néki: Honnét való vagy te? Felele: Egy jövevény Amálekita férfi fia vagyok” (2Sám 1,13). Lehet jövevény az is, akinek népét cheræm⁹ sújtotta. „Most azért menj el és verd meg Amáleket, és pusztítsátok el mindenét; és ne kedvezz néki, hanem öld meg mind a férfit, mind az asszonyt; mind a gyermeket, mind a csecsemőt; mind az ökröt, mind a juhot; mind a tevét, mind a szamarat” (1Sáml 15,3). Dávid királysága alatt idegenek, jövevények tartózkodtak az országban, akiket a király a templom építésére hívott el. Salamon király a mesterembereket meg is számláltatta: „Megg számláltata azért Salamon minden idegen férfit az Izráel földén, az ő atyjának, Dávidnak megszámláltatása után és találtatának százötvenháromezer-hatszázan. És választá azok közül hetvenezer teherhordót, favágásra pedig a hegyen nyolcvanezeret; pallérokul, akik a népet szorgalmaztatnák, renделе háromezerhatszázat” (2Krón 2,17–18). Ezek az idegenek valójában a honfoglaláskor teljesen ki nem irtott kánaáni népek keveredett leszármazottai, akikről a Krónikás egészen más hangsúllyal szól, mint azt a Törvény oldaláról szóló tette.

A *külföldről* is elenyésző előfordulással bír az elbeszélés adattára. „És minden szolgálai ő mellé menének; és a Kereteusok, a Peleteusok mind, a Gitteusok is mind, az a hatszáz férfi, kik vele jövének Gáthból, elvonulának a király előtt. Monda pedig a király a Gitteus Ittainak: Miért jössz el te is mi velünk? Menj vissza, és maradj a királynál, mert te idegen vagy és vissza is költözhetel szülő helyedre” (2Sámu 15,18–19). A Gáthból való Ittai egy erős filiszteus zsoldoscsapat vezére, akit Sámuel 2. könyve olyan külföldinek nevez, aki idegen. Ő teljesen távol áll Izraeltől minden vonatkozásban.

Salamon templomszentelő imájában helyet kap az idegen a máshonnan érkezett külföldi is, aki imádkozni érkezett a templomba, Jahvét imádni, és akit Jahve meghallgató figyelmébe ajánl. Noha ezek az idegenek nem tartoznak szoroson Izrael kultuszközösségéhez és népcsoportjához, nem állhat akadály imadásuk kinyilvánítása elé. „Sőt még az idegent is, aki nem a te néped, az Izráel közül való, ha eljövend messze földről a te nagy nevedért és a te hatalmas kezedért és a te kiterjesztett karodért, mikor ide jutván, könyörögnek e házban: Te hallgasd meg a mennyből, a te lakóhelyedből, és add meg az idegennek mindazt, amiért könyörög hozzád, hogy megismerjék a földnek minden népei a te nevedet, és tiszteljenek téged úgy, mint a te néped, az Izráel, és ismerjék meg, hogy a te nevedről neveztetik e ház, amelyet én építettem” (3Krón 6,32–33).

További idegenek. A kiemelkedő történetek mellett számtalan helyen és helyzetben találkozunk olyan idegenekkel, akik többnyire a királyi udvarokban fordulnak meg. Közülük az *edomita Doég* esete ismertebb, aki Saul király udvartartásában, magasrangú közösségben tűnik föl. „Akkor felele az Edomita Doég, aki Saul szolgálai közt állott: Én láttam, hogy az Isai fia Nóbba ment vala

⁹ Lásd a 6. lábjegyzetet.

az Akhitób fiához, Akhimélek paphoz. Akkor monda a király Doégnak: Fordulj nékik te, és rohanj a papokra. És ellenük fordula az Edomita Doég, és ő rohana a papokra. És azon a napon nyolcvanöt embert ölt meg, akik gyolcs efódot viselének” (1Sám 22,9;18); *Serája, udvari írnok* Dávid és Salamon idején, és ő is idegen, valószínűleg egyiptomi származású. „Sádók pedig, Akhitóbnak fia, és Akhimélek, Abjátárnak fia papok valának, és Sérája íródeák” (2Sám 8,17). *Akhimélek és Uriás* hettita származásúak, és mindketten hűségesen szolgálják a királyt. Tragédiájuk, hogy mindketten királyaiknak esnek áldozatul. Akhimélek papot Saul öleti meg Doéggal, Uriást Dávid küldi a biztos halálba Bethsábét megszerzendő. Idegent idegennel elve jut érvényre. Dávid hadseregének több kiemelkedő vitéze is idegen: „*Elifélet*, Ahásbainak fia, Maakátból való; Eliám, Gilóbeli Akhitófelnek fia. *Sélek*, Ammonita; Naharai, Beerótból való, Joábnak, a Séruja fiának fegyverhordozója. *Elifélet maaktai*, Sélek ammonita származású” (2Sám 23,34–37).

„És elküldte Salamon király, és elhozatá *Híramot* Tírusból” (1Kir 7,13). Híram egy föníciai-izraelita keveredés leszármazottja. Jó viszonyt ápolt Izraellel. A templom művészi kivitelezésében nagy szerepe volt.

Egész *csoportok is* színre lépnek, akik idegenekként a királyok udvarában teljesítenek szolgálatot. Testőrségi, udvaronci, írnoki feladatokat látnak el. Különlegesen kiemelkedő az idegen asszonyok, mint feleségek, ágyasok, szeretők, másodfeleségek, háremhölgyek jelenléte, főleg a magasrangú udvarokban.

Idegen uralkodók, királyi házak leányai is megfordulnak Izrael királyainak házában. Például: „A második pedig Kileáb, a Kármelbeli Nábál feleségétől, Abigailtól való, és a harmadik Absolon, a Máákha fia, aki a *Gessurbeli Thalmai király leánya* vala” (2Sám 3,3).

„Sógorságot szerze azután Salamon a Faraóval, az Egyiptombeli királylyal; és elvevé a Faraó leányát, és hozá Dávidnak városába, míg elvégezé az ő házának és az Úr házának építését és Jeruzsálemnek kőfalát köröskörül” (1Kir 3,1). Moábita, ammonita, edomita, sidoni, hettita nők, akik Salamon udvarában mint ágyasai voltak jegyezve, akik az öregedő király szívét idegen istenek tisztelete felé fordították. Salamon egyik idegen ammonita származású feleségét jegyzi a Királyok és a Krónikák könyve is: 'Roboám pedig, a Salamon fia Júdában uralkodék: Negyvenegy esztendő volt Roboám, mikor uralkodni kezdett, és tizenhét esztendeig uralkodott Jeruzsálemben, abban a városban, amelyet az Úr választott volt magának az Izraelnek minden nemzetségei közül, hogy ott helyheztesse az ő nevét; és az ő anyjának *Naama* volt a neve, aki az *Ammon nemzetségéből* való volt” (1Kir 14,21).

Kirívó eset az Akháb és Jezabel királyi házaspár esete. Jezabel a sidoni hercegnő: „Mert nem elégedék meg azzal, hogy Jeroboámnak, a Nébát fiának bűneiben járjon, hanem *elméne és feleségül* vevé magának *Jézabelt*, Ethbaálnak, a *Sidonbeli királynak leányát*, és elmenvén, a Baálnak szolgálta, és meghajtá magát annak” (1Kir 16,31). Teljesen felfogatja Izrael kultikus rendjét. Izraelről teljesen idegen dolgokat vezet be. Előre kitervelt gyilkosságai csúcsteljesítménye a törvény nevében végrehajtott gyilkosság Nábóton. Csúfosan végzi.

3.5. Fogság utáni kor

A fogság utáni kor idegenjei az elbeszélésekben. A fogság (babiloni) utáni kor Ezsdrás (9–10. fejezet) és Nehemiás (13. fejezet) könyveiben érhető tetten. Jövevényekről nem, de annál inkább külföldi idegenekről szól, olyan kontextusban, ami sajtáságossá teszi az elbeszéléseket. Ezsdrás és Nehemiás egy roppant kényes kérdést taglalnak: az idegen, külföldi, nem rokon nép, nem izraelita nőekkel kötött házasságok problémáját. Az *idegen asszony* (nāšim nākhriôt) kérdése már nem a Királyok kora elszigetelt udvari különködése, hanem nép-nemzeti-vallási túlélés kérdése. Drasztikus intézkedéseik (idegen feleségektől elválás) törvényes alapját az 5Móz 7-ben: „Mikor bevisz téged az Úr, a te Istened a földre, amelyre te bemenendő vagy, hogy bírad azt; és sok népet kiűz te előled: a Khitteust, a Girgazeust, az Emoreust, a Kananeust, a Perizeust, a Khivveust, és a Jebuzeust: hétféle népet, náladnál nagyobbakat és erősebbeket; És adja őket az Úr, a te Istened a te hatalmadba, és megvered őket: mindenestől veszítsd ki őket; ne köss velök szövetséget, és ne könyörülj rajtok. Sógorságot se szerezz ő velök, a leányodat se adjad az ő fioknak, és az ő leányukat se vegyed a te fiadnak; Mert elpártoltatja a te fiadat én tőlem, és idegen isteneknek szolgáljak; és felgerjed az Úrnak haragja reátok, és hamar kipusztít titeket” és az 5Móz 23,2–9-ben: „Ne keresd az ő békességöket és az ő javokat teljes életedben, soha.”

Hadifoglyok leszármazottai akár templomszolgai munkát is végezhettek. Léviták szolgálatát is segíthették.

Ezsdrás és Nehemiás intézkedéseit reformnak nevezi Molnár János könyve.¹⁰ Joggal, hisz: „Az ő feladatuk megoldani azokat a politikai, nemzeti és vallási kérdéseket, amelyek nemcsak külsőleg, közigazgatásilag, hanem belsőleg, vallásilag is felvetették az új szervezeti keretek kiépítésének szükségességét.”¹¹ Ezsdrás Babilonból a Tóra egyik példányát magával viszi. Ez fő hivatkozási alapja intézkedései végrehajtásakor.

A Jeruzsálemben uralkodó vallási helyzetről és a kialakult családjogi viszonyokról (vegyes házasság, válás) valamint az elnemzetleniesedés folyamatáról Malakiás könyve számol be. Ezsdrást megdöbbenették ezek az állapotok. A nemzet megtisztulásának egyetlen lehetőségét s vele együtt a vallási, kultúrszi állapotok javítását a vegyes házasságok felbontásában látta. Jeruzsálemben, a Tóra szellemében, el kell indulnia annak a tisztulási folyamatnak, amely az Isten népe számára megteremti politikai önállóság nélkül, más ország tartományaként is a fennmaradás nemzeti létkereteit.¹²

Ezsdrás intézkedései a nép vezető rétegeiben nemtetszést váltottak ki. A samaritánusok ebben az időben és emiatt különültek el végleg. Sokan a hazatértek közül anyanyelvüket sem beszélték. Számukra léviták magyarázták meg a

¹⁰ MOLNÁR János: „Szébb vagy az ember fiainál” *Királyok és messiások Izrael történetében és költészetében*. Kolozsvári Egyetemi Kiadó, 2009. 85.

¹¹ Uo.

¹² Uo. 85–86.

törvényt. Ezdrás jártassága jogi vonatkozásban kétségbevonhatatlan. Ennek háttere I. Artaxerxész udvarában betöltött tanácsadói tiszte.

Nehemiás, aki pohárnok volt a babiloni király udvarában, praktikus szervezőmunkával (várfalak építése) erősítette meg Izrael státusát a térségben, annak árán is, hogy a samaritánusokat kizárja, és minden másságot kirekeszt. „Nehemiás reformjának lényeges gazdasági, stratégiai, demográfiai és vallási hatása volt.”¹³ Vagyonmegosztási intézkedései (a gazdagok kötelesek a szegényeknek vagyonukból adni) megóvják Izraelt a rabszolgatartó rendszertől. Falakat, házakat épít. „A szükséges létfeltételek megeremtése után Nehemiás kötelezte a népet az idegen feleségek elbocsátására és a Tóra megtartására.”¹⁴ A Tóra „álami törvénykönyv” szintre emeltetik mert ennek alapján intézkedik. Ne felejtjük el, hogy úgy Ezdrás, mint Nehemiás külföldi (babiloni) megbízatással tartózkodik Izraelben, és eközben cselekszenek így. Idegen háttérrel nemzetjövőt építenek. Minden biztonnyal látták és megtapasztalták, hova juthat egy nép, ha Tóra nélkül él. Az idegen asszonyok, feleségek elbocsátásáról második hazalátogatásakor újólag rendelkezik (Neh 13).

Mindkettejük életműve a „jövőre nézve meghatározza a zsidóság életét, a múltra nézve pedig lezárja azt a nagy történelmi szakaszt, amelyik Ábrahám Urkazdimból való elindulásával kezdődött. Nehemiás reformjával vége az ószövetségi kornak.”¹⁵

Az idegen asszony, a házasság-szerepe vallási, nemzeti jövőt veszélyeztető kritikus állapotot idéz elő. Etikailag fájdalmas döntés az idegen asszonyok elbocsátása, etnikailag azonban ez a járható út a kultuszi és kiválasztott népi megmaradásnak. A Törvény rációjának kell érvényre jutni ahhoz, hogy elkerülhesse a nép a Jahvétől elpártolás fájdalmas következményeit.

3.6. Próféták

Prófétai szövegek. Idegenek a próféták kritikai megfogalmazásában.

Ambivalens a próféták idegenekhez viszonyulása. Egyfelől kizáró, másfelől védelmező. Jeremiás és Ezékiel próféták védelmükbe veszik a nép azon gyenge, elnyomott rétegeit, ahová társadalmilag az idegenek is tartoztak, az özvegyekkel és árvákkal együtt. „Ha *jövevényt*, árvát és özvegyet meg nem nyomorgattok, és ezen a helyen ártatlan vért ki nem ontotok, és idegen istenek után sem jártok a magatok veszedelmére:” (Jer 7,6); „Apát és anyát megutáltak te benned, *a jövevényen nyomorgatást* cselekedtek te közepetted, árvát és özvegyet sanyargattak benned” (Ez 22,7). Malakiás és Zakariás könyveiben találkozzunk hasonló megnyilatkozásokkal. „Mert ítéletre indulok hozzátok, és gyors tanú leszek a szemfényvesztők ellen, a paráznák és hamisan esküvők ellen, és azok ellen, akik megrövidítik a munkásnak bérét, az özvegyet és árvát, és akik *nyomorgatják az idegent*, és nem félnek engem, azt mondja a Seregeknek Ura” (Mal 3,5); „Özvegyet és árvát, *jövevényt* és szegényt meg ne sarcoljatok, és

¹³ Uo. 87.

¹⁴ Uo.

¹⁵ Uo. 88.

egymás ellen még szívetekben se gondoljatok gonoszt” (Zak 7,10). A háttérben legtöbbször valós gazdasági és jogi helyzetek húzódnak meg, de találkozunk vallási állapotokkal is, amikor a Jahvéhez való viszony kerül fókusz alá. „Mert valaki az Izráel házából és a *jövevények közül*, akik Izráelben laknak, elhajlik tőlem, és az ő bálványait veszi föl szívébe, és vétkének botránkozását teszi orcája elé, és megyen a prófétához, hogy ez tanácsot kérjen ő néki én tőlem: én, az Úr felelek meg annak énmagam által” (Ez 14,7), azaz már Izrael kultuszába simult közösségként jelennek meg. Kritikus hangnemben szól Ezékiel azokról is, akik tisztátalan létükre akarnak Jahvéhez tartozni. Az ezt megengedőt is bírálat illeti. „Mikor *idegeneket, körülméletlen szívűeket és körülméletlen testűeket engedtetek bemenni, hogy szenthelyemen legyenek*, hogy megfertéztessék azt, az én házamat; mikor áldozatra fölvittétek kenyeremet, a kövérséget és vért: ekkor megtörtétek az én frigyemet minden utálatosságtokon felül; És nem voltatok foglalatosak a szentségeimhez való szolgálatban, hanem azokat tettétek foglalatosakká szolgálatomban az én szenthelyemen, magatok helyett. Így szól az Úr Isten: *Senki idegen körülméletlen szívű és körülméletlen testű be ne menjen az én szenthelyemre*, mindazon idegenek közül, akik Izráel fiai között vannak” (Ez 44,7–9). Ezen vétkek kultuszjellegűek.

Malakiás könyve a vegyesházasságok tárgyában mond kíméletlen ítéletet. „Hütelenné lett Júda, és utálatosság támadt Izráelben és Jeruzsálemben, mert megfertéztette Júda az Úrnak szentségét, amelyet ő szeret, és idegen istennek leányát vette el. És azt mondjátok: Miért? Azért, mert az Úr tett bizonyosságot közted és a te ifjúságod felesége közt, akit te megcsaltál, holott társad és szövetséges feleséged!” (Mal 2,11;14). Idegen asszonyra cserélni hitese feleséget, közel jár a Jahvével való szövetségsegeshez.

A prófétai szövegek az idegenről inkább kollektív formában beszélnek, *idegen népekként*. Isten kezében sokszor mint ítéletet végrehajtó jelenik meg az idegen nép. Olyan állapotokig fokozódhat az ítélet, hogy a kiválasztott nép jut szolgálatba, saját hazájában idegenként kell élnie. „És házaik idegenekre szálljanak, mezőik és feleségeik is egyszersmind; mert kinyújtom kezemet e föld lakosaira, azt mondja az Úr” (Jer 6,12); „Megvetette Izráel a jót, kergesse hát az ellenség. Mert szelet vetnek és vihart aratnak. Nem indul szárba; termése nem ad lisztet; ha adna is, idegenek nyelik be azt. Elnyeletett Izráel! Olyan immár a népek közt, mint az edény, amelyen nincs gyönyörűség” (Hós 8,3,7–8).

Az idegenek Sionból való kiűzése és ugyanakkor a népek Sionba sereglése képe is megjelenik a prófétai szövegekben. „És azon a napon, azt mondja a Seregek Ura, letöröm majd az ő igáját a te nyakadról, köteleidet leszaggatom, és nem szolgálnak többé idegeneknek” (Jer 30,8).

A népek Jahvéhez fordulása több módozatú. Direkt és indirekt. Habakuk a népek Jahvéhez felseregléséről szól. „Mert az Úr dicsőségének ismeretével betelik a föld, amiképpen a folyamok megtöltik a tengert” (Hab 2,14). Mikeás Jeruzsálemet teszi központtá, mintegy közvetítővé Jahve és a népek között: „És léssen: az utolsó időben az Úr házának hegye a hegyek fölé helyeztetik, és fölülemelkedik az a halmokon, és népek özőnlenek reá. Pogányok is sokan men-

nek, és mondják: Jertek, menjünk fel az Úr hegyére és a Jákób Istenének házához, hogy megtanítsa minket az ő útaira, és járjunk az ő ösvényein! Mert Sionból jó ki a törvény és az Úr beszéde Jeruzsálemből” (Mik 4,1–2). Ézsaiás próféta a népekről mint ajándékot vivőkről szól. „Abban az időben ajándékot viszen a seregek Urának a magas és derék nép; a nép, amely rettenetes, mióta van és ezután is, a hatalmas és hódító nép, amelynek földét folyók hasítják át; a seregek Ura nevének helyére, Sion hegyére” (Ézs 18,7). Végül az a hiedelem is hangot kap, hogy az idegenek is építik a romokat. „Az idegenek megépítik kőfalaidat, és királyaik szolgálnak néked; mivel haragomban megvertelek, és kegyelmemben megkönyörültem rajtad” (Ézs 60,10).

Izrael uralma az idegenek fölött azoknak ajándékhozó tiszteletével párosul a prófétai szövegekben. „És zászlót emel a pogányok előtt, és összegyűjti Izrael elszéledt fiait, és Júdanak szétszórt leányait egybegyűjti a földnek négy szárnyairól. És repülnek a Filiszteusoknak hátára napnyugot felé, és kelet fiaiban együtt vetnek zsákmányt, és kezét vetnek Edomra és Moábra, és az Ammoniták engednek nekik” (Ézs 11,12,14).

Az idegenek betagozódása Isten választott népébe. Mint végső lehetőség, mint cél is megfogalmazódik az idegenek felé az a lehetőség, hogy a földből is tulajdon osztassék azon idegeneknek, akik integrálódtak a kultuszba. „Mert könyörül az Úr Jákóbon, és ismét elválasztja Izraelt, és megnyugotja őket földjükön; és a jövevény hozzájuk adja magát, és a Jákób házához csatlakoznak” (Ézs 14,1); „És legyen, hogy sorsvetéssel osszátok el azt magatok közt és a jövevények közt, akik közöttetek lakoznak, akik közöttetek fiakat nemzettek, és úgy tartsátok őket, mint aki ott született az Izrael fiai között: veletek együtt sorsvetéssel legyen örökségök Izrael nemzetségei között” (Ez 47,22). Az idegenek a prófétai gondolat szerint, kizárólag Izraelhez kötődve tartozhatnak Jahvéhez. Izrael mintegy közvetítő van jelen.

A végső idők profetikus víziója arról szól, hogy a jövevények (zārīm) és a külföldi idegenek (bənē nekhār) Izraelt mint pásztorok, földművesek, vincellérek fogják szolgálni. Izrael uralkodik mint királyi papság. Egy új közösség bontakozik ki, egy gyülekezet, amelynek idegenek és izraeliták a tagjai. Legvégül mintegy abszolút pozitív, reményteljes kicsengésként Filisztea is betagozódik Isten népébe. „És ott állnak az idegenek, és legeltetik juhaitokat, és a jövevények szántóitok és vincelléreitek lesznek” (Ézs 61,5); „Asdódban pedig idegenek laknak, és a Filiszteusok kevélységét megtöröm. Kivonszom a vért szájukból és utálatosságaitok fogaik közül, és ő is a mi Istenünké marad; és olyan lesz, mint egy fejedelem Júdában, Ekron pedig, mint a Jebuzeus” (Zak 9,6–7).

3.7. Zsoltárok, Bölcsességek

A Zsoltárok és Bölcsességirodalom idegeneket megjelenítése.

Költői formába öntve fejezi ki pozitív és negatív életérzéseit, viszonyulását a Zsoltárok legtöbbje. Hol önmagáról beszél úgy, mint idegenről Isten előtt, amikor bűnbánatot tart, hol az idegenről szól úgy, mint akit Isten szívében hordoz. Héberesítve az imádkozó *gérnek* Isten a *tosav*-ja. Azaz: A birtokos az idegennek Atyja. Mindkét kifejezés függőségi viszonyra utal. A földet bíró az örö-

kös, örökkévaló az idegen, ideig-óraig való. Az örökkévaló birtokos és a birtokon élő idegen-jövevény közötti viszony tükrözése ez. „Halld meg Uram az én könyörgésemet, figyelmezzél kiáltásomra, könnyhullatásomra ne vesztegelj; mert én jövevény vagyok te nálad, zsellér, mint minden én őszám” (Zsolt 39,13). A Zsoltárok végkicsengése, ha idegenről szól, az istentelenre vonatkoztatja. Természetesen profetikus vonásokkal beszél az idegen népek Izraelhez, Jahvéhez tartozásának lehetőségéről is. „Halld meg Uram az én könyörgésemet, figyelmezzél kiáltásomra, könnyhullatásomra ne vesztegelj; mert én jövevény vagyok te nálad, zsellér, mint minden én őszám. Fenyítsd meg a nádának vadját, a bikák csordáját a népek tulkaival egybe, akik ezüst-rudakkal terpeszkednek; szórd szét a népeket, akik a háborúban gyönyörködnek. Eljönnek majd a főemberek Egyiptomból; Szerecsenország hamar kinyújtja kezeit Istenhez. E földnek országai mind énekeljete Istennek: zengjete dicséretet az Úrnak! Szela” (Zsolt 68,30–33).

A **bölcsességirodalom** gyöngyszeme a Példabeszédek könyve 1–9. Az idegen asszony különböző státusainak ecsetelése.

Christl Maier disszertációja ebben a témában ad bő okfejtést.¹⁶ Érdekes hivatkozásai összegzéseként megállapítja, hogy az idegen asszony fogalmának megjelenítődése a valamitől való eltávolodás, eltávolítás mozzanatában mint *typos* bontakozik ki. Az a típus, aki elidegenít, eltávolít. A *zārā* és *nókrijjāh* jelzők arra utalnak, aki eltávolodott, arra az asszonyra mutatnak, aki eltávolodott társadalmi pozíciójától. Negatív értelemben lesüllyedt. Ugyanakkor e jelzők utalnak arra is, hogyha valaki népétől elidegenedik. Idegen isteneket jelöl. A családon belüli elhidegülés fogalmai is. Jahvével szembeni hűtlenség hordozói, ezért kell tőlük elválni elválasztani Izrael népét (lásd Ezsdrás és Nehemiás reformját). Salamont elidegenítik Istenétől. A szenvedésben megpróbált Jób elidegenedik családjától, de Istenét nem tagadja meg. A két jelző differenciált jelentése annak irodalmi és vonzatai kontextusában érthető meg.

4. Az idegen mint asszony

4.1. Az idegen asszony megjelenési formái.

- Mint egy idegen kultusz követője. Legtöbbször szexuális töltéssel jelenik meg. Szemben áll az igazi bölcsességgel. „És ímé, egy asszony eleibe jő, paráznának öltözetében, álnok az ő elméjében” (Péld 7,10).

- Mint házasságtörő. Egy másik férfi asszonya, ki a prostituálnál is veszélyesebb, mert alattomosan erkölcsi értékeket tesz tönkre.

- Mint a társadalom fenegyereke. Az, aki semmibe veszi az írott s íratlan szabályokat, és magát és másokat is felelőtlenül veszélybe sodor.

- Mint varázsló. Praktikái, cselszövései, hálójának kivetése, csapdaállítási eszközei, amelyek pogány varázslási, kuruzslási mágiákkal az em-

¹⁶ Christl MAIER: *Die fremde Frau in Proverbien 1-9. Eine exegetische und sozialgeschichtliche Studie.* Vandenhoeck&Ruprecht, Göttingen, 1995.

beröléstől sem rettenek vissza. „Mert sok sebesültet elejtett, és sokan vannak, akik attól megölettek” (Péld 7,26).

- Mint poétikus megtestesülés. Allegorikus formában mint idegen istenség testet öltése. Bölcsesség és Bolondság fogalmi egymásnak feszülésében az idegen, aki egy prostituált képében ül ki a kapuba. Irodalmi stílusként használja a szerző nőnemű formában a Bolondságra alkalmazva.

- Mint sokarcú figura és szimbólum. A Bölcsesség ellenképe. Sokarcúságának talaja a mindennapok, a vallási közeg, kozmológiai reflexió. Leegyszerűsítve: a mindennapokban mint elbűvölő kívülálló, a vallási közegben mint a hamis vallás patrónusa, kozmogóniai tükröződése pedig az alvilág istensége.¹⁷

Christl Maier tanulmánya summázó gondolatainak végkicsengése: az idegen asszonytól való tartózkodás funkciójaként az, hogy a hallgatókat, legtöbb esetben a fiatal férfiakat megőrizze a halálba vezető úttól, és az életre vezető útra terelje. Az Atyák társadalmi normái átadása a következő generációnak létfontosságú. A családi élet érinthetlensége a társadalom jövője. A családhoz nem kötődő nő a törzs rizikófaktora. Ahol az ósatyák erkölcsi normáit áthágják, szétfeszítik, figyelembe sem veszik, ott a társadalom jövője veszélybe kerül. A házasságtörés nem erkölcsi norma vagy fogalomrendszer áthágása, hanem halálos támadás a másik ember, a gyermekek, az Atyák, a jövő ellen. Ahol a nő szexuális vonzereje akar vezetni, veszélybe kerül a nemek egymás közötti társadalmi egyensúlya is, és modellváltásra kerülhet sor. Patriarchálisból matriarchálisba, ahol azonban nem a családközpontú anya a példakép, hanem a társadalmi normákat áthágó szabados nő, az elidegenedő, az elidegenítő.¹⁸

Végül mindent meggyőző erővel álljon itt az a két sor, amiből patakzott e fenti pár megjegyzés.

„Mert mély verem a tisztátalan asszony, és szoros kút az idegen asszony.

És az, mint a tolvaj leselkedik, és az emberek közt a hitetleneket szaporítja” (Péld 23,27–28).

5. Összegzés

5.1. Általános

Naftali Kraus *Mózes öt könyve* munkájában¹⁹ az *Idegen megbecsülése* címszó²⁰ alatt félreérthetetlenül fogalmaz:

„Idegent ne gyötörj és ne zaklass, mert idegenek voltatok (ti is) Egyiptom országában” (Exodus 22,20). „És idegent ne sanyargass, hiszen ti ismeritek az idegen lelkét (átérezitek helyzetét), mert ti is idegenek voltatok Egyiptom országában” (uo. 23,9). 36 alkalommal figyelmeztet a Szentírás az idegenek gyűlölete, sanyargatása, becsapása, zaklatása, de még a kigúnyolása ellen is.

¹⁷ Uo. 4–12.

¹⁸ Uo. 267–268.

¹⁹ Naftali KRAUS: *Mózes öt könyve*. Ulpius Ház Kft., Budapest, 2001.

²⁰ Mispátim: liturgikus és civil törvények (*mispátim*).

Idegen alatt eredetileg olyan nem-zsidót értenek, aki ugyan elfogadta a bálványimádás tilalmát, de nem vált zsidóvá (Gér Tosáv).

A Midrás²¹ részletesen felsorolja, mi mindent nem szabad az idegennel tenni. Többek között, tilos bántalmazni nemcsak tettleg, de még szóbelileg sem; nem szabad felhánytorgatni neki a pogány múltját; tekintetbe kell venni érzékenységét.

Máshelyütt a Tóra előírja az idegenek szeretetét. Tudni kell, hogy az ókori társadalmakban a legelhagyatottabb és legszerencsétlenebb réteg az árvák és özvegyek voltak, ezért a Tóra külön kiemeli védelmüket. Az idegenekkel való bánásmódot pedig ezekéhez teszi hasonlóvá.

Későbbi korok a *gérben* (idegen) a prozelita, betért nem-zsidó fogalmát látták megtestesülni, de az utasítás ugyanaz: nem bántani, nem kihasználni kiszolgáltatott helyzetében és nem felhánytorgatni neki korábbi életét. A Midrás még azt is előírja, mit ne mondjanak egy *gérnek* a vita hevében: te, aki még nemrég tisztátalant ettél, te utasítsz engem helyre? Ugyancsak a Midrás mondja ki, hogy a „gyötrés” szavakban, míg a „zaklatás” anyagiakban értendő.

Don Jichák Abarbanel (Lisszabon, 1437 – Velence, 1508) késő középkori neves spanyol zsidó filozófus, hittudós, államférfi és Biblia-magyarázó szerint azért kellett a Tórának az idegengyűlölet tilalmát azzal indokolni, hogy „idegenek voltak Egyiptom országában”, mert tudvalevő, hogy akik maguk is elszenvetdék az elnyomást, amikor fordul a kocka, kegyetlen elnyomókká válhatnak. Ezért figyelmezteti a Tóra a zsidókat: vigyázzatok, emlékezzetek és őrizkedjetez attól, nehogy elnyomatástok reakciójaként az idegengyűlölet vétkébe essetek.

A Tóra nemcsak az idegenek zaklatását, bántását tiltja meg, hanem előírja azok szeretetét. Könyörülni kell minden emberen, aki nincs otthon, szerettei körében és nincs, aki segítségére siessen.

5.2. *Speciális*

Az idegen asszony fogalma elválaszthatatlan attól a közegtől (társadalmi, vallási, kulturális, földrajzi, etnikai, idői stb.), amiben megjelenik, s azokban az anyagokban, könyvek, iratok, szövegek, amelyek ezeket rögzítik, illetve arra reflektálnak. Ugyanakkor a nőnek mint társadalmi tényezőnek a megítélése abból a szerzteágazó eseménydömpingből hámozandó ki ahol az idegen fogalma és szerzteágazó társításai közt az asszony egy apró tényező csupán. Azonban olyan tényező, akinek óriási hatása van a társadalom egészére, annak részletekbe menő életére. Az Ószövetség határain belül is szinte lehetetlen vállalkozás

²¹ Midrás (héb. szó, a „deras” gyökből, a. m. „tanulmányozás”, „nyomozás”), a, zsidó bibliaexegetika eredeti, ókori formája s az ezt felölelő rendkívül kiterjedt Midrás-irodalom elnevezése. A midrás kifejezés legrégebben a II. Krón. 13. 22. és 24. 27-ben fordul elő. A midrás már az igen régi korban is, ellentétben a szó szerinti interpretációt jelölő pesattal, a betű szerinti értelmén túl a Szentírás szellemébe behatoló exegézist jelölte, azt, amely a szöveget minden oldalról megvilágítani kívánta. <https://hu.wikipedia.org/wiki/Midr%C3%A1s>

röviden bemutatni és idézni minden egyes esetet háttérrel, nüanszot, nem beszélve arról, hogy olyan tág kontextusban kell átlátni a lényegét, ami szociológiai, vallástörténeti, kultúrtörténeti, családtörténeti stb. információkkal egyfelől gazdagít, másfelől leterhel. A címben foglaltakra koncentrálni lényeges felismeréseket igyekszünk megosztani.

Elsősorban az Ószövetségi kor társadalmi és vallási világképe az, amiben el kell helyeznünk a megszólítottak, elhívottak, kiválasztottak magatartását és azokat, akik ezt figyelembe sem vették vagy ellenezték. Két társadalmi berendezkedés csap össze a háttérben. A matriarchális ősközösség és a patriarchális megszólítottak, törvénnyel ellátottak családi majd gyülekezeti végül népi közössége. Az idegen asszony fogalma olyan előítéletekkel kerül rögzítésre az Ószövetségben, amin egy pár szép ellentörténet sem tud változtatni. Az Ószövetség egynejtű és többnejtű házassági lehetőségei számtalan politikai, demográfiai okot szolgáltatnak az idegen asszony érvényesülésére. A vegyesházasságokban ugyancsak több a negatív példa, mint a követésre ajánlható.

Megerősíthetjük: Az idegen – és itt most szigorúan a következmények felől látatjuk a dolgokat – az, aki elidegenít Istentől és attól a közösségtől, ahol Isten Törvénye szabályozza az élet minden területét. Ez speciálisan érvényes az Ószövetség népére, a Szövetségbe hívott népre.

Érzelmi intelligencia és spiritualitás szerepe a szupervízióban

I. Bevezető

Napjainkban egyre nagyobb teret hódít a szupervízió és a hivatásgondozás iránti érdeklődés: a munkakörülmények és a feladatok állandóan változnak, és mind összetettebbé válnak. Leginkább a szakmai kommunikáción múlik a munka és az együttműködés hatékonysága. A foglalkozásközpontú önismeret és a szakmai kompetencia állandó növelése nélkülözhetetlenné vált, különösen azokban a hivatásokban, ahol a személyiség munkaeszköz. A szupervízió mint tanácsadási forma fókuszja és célja az egyének, a csoportok és a szervezetek szakmai fejlesztése. A szupervízió jellemzően interdiszciplináris segítőkapsolati munkaforma. Az állandó fejlődés és változás dinamikus alkalmazkodási képességet követel a szakemberektől, a szupervizoroktól és a szupervizáltaktól egyaránt.

Az új meglátások, az új kihívások, az új lehetőségek nélkülözhetetlenné teszik a reziliens személyiségműködést a változásokkal való megküzdéshez. Ahogyan Goleman állítja *Érzelmi intelligencia* című könyvében, a sikeres élet záloga sokkal inkább az érzelmi intelligencia (EQ), mint a felhalmozott tudásanyag mennyisége.¹ Az érzelmi intelligencia öt fő területe: az érzelmek felismerése, az érzelmek kezelése, az önmotiválás, az empátia, vagyis mások érzelmeinek felismerése és a kapcsolatkezelés. Az érzelmek tudatosításának rendkívül nagy a jelentősége nemcsak a szupervízióban, de a minőségi életvezetésben, a konfliktuskezelésben és a kapcsolatok kezelésében is. A szupervíziós munkára való ráhangolódás, az érzelmi megérkezés az „itt és most”-ba egyaránt fontos a szupervizor és a szupervizált számára. Az érzelmi intelligencia fejlesztése a sikeres munka, a szakmai fejlődés feltétele. A szakmai kommunikáció, a szakmai személyiség karbantartása, fejlesztése, a kiegész megelőzése egyre nagyobb feladattá válik napjainkban.

A spiritualitás szintén gyakori téma, sokan és sokat írtak róla az utóbbi időben. Leginkább úgy határozzák meg, mint a szentség utáni vágyakozást. A(z) (keresztény) ember számol Isten jelenlétével a saját életében és a világban. Helmut Weiss szerint

a spirituális kérdések és kijelentések csak akkor válnak a szupervízió explicit témájává, ha a szupervizált ezeket behozza, a pasztorálpszichológiai szupervizor implicit tudatában van a spiritualitásnak, ez befolyásolja beállítottságát, viselkedésmódját. A saját szupervízió értelmezésében mindig hangsúlyos a

¹ Daniel GOLEMAN: *Érzelmi intelligencia*. Háttér Kiadó, Budapest, 2008.

spiritualitás és a vallásos hit, melyek meghatározó erőforrást jelentenek a munkából eredő egzisztenciális problémák megoldásában.²

Ebben a tanulmányban a keresztény spiritualitás, különösen a közösségi élmény, az Istennel és egymással való kapcsolat dinamikája és az életet meghatározó Ige megértésének szempontjából tekintek a szupervíziós folyamatra.

Miért szeretném összekötni a szupervízió, a spiritualitás és az érzelmi intelligencia témakörét? Hol találkozhat e három? Van-e létjogosultsága az együttes vizsgálatnak? A szupervíziós gyakorlati munka során többször találkoztam az- zal a jelenséggel, hogy a szupervíziós folyamatban résztvevő esethozó számára létfontosságú volt, hogy az élethelyzetére, a szakmájára, a kapcsolataira való rátekintésben szerepet kapjon a transzcendentális, az általa megismert Isten és a Vele való kapcsolat. A szupervízió tere a legbensőbb én, az embertárs és Isten felé való kéznyújtás színhelye lett, és nemcsak a szupervízor, de Isten jelenléte is szerepet kapott. A Szentírás történetei, Igéi eligazításként, útjelző táblaként, a belső erő megújítóiként, kapaszkodókként jelentek meg a szupervíziós folyamatban.

A tanulmányban ennek a hármas témakörnek a szemszögéből szeretnék rátekinteni az egyéni, csoportos és teamszupervíziós munka egyes részleteire, valamint arra a belső utazásra, amelyet a szupervízorrá való formálódás során kezdtem el.

II. Az érzelmi intelligencia

Már Arisztotelész is foglalkozott az érzelmi intelligencia kérdésével. *Nikomakhoszi etika* című filozófiai művében arról ír, hogy megijedni, megharagudni, nekibátorodni, megkívánni lehet a kellő mértéknél jobban is, és kevésbé is, de mindkettő helytelen.³ Ha viszont mindezt kellő időben, kellő okból, megfelelő emberekkel szemben, helyes célból és illendő módon teszi valaki, akkor az a középutat jelenti, és egyben a legjobbat is: ez az erény sajátossága.

Az „érzelmi intelligencia” fogalma Daniel Goleman révén került be a köz- tudatba, aki 1995-ben ezzel a címmel adta ki híres könyvét. Az érzelmek sokasága visszavezethető néhány alapérzésre: a dühre, a gyászra, a szeretetre, a boldogságra, a szorongásra, a meglepődésre, az undorra, a szégyenre, a büntudatra. Goleman szerint az érzések sohasem jelentkeznek önmagukban, társul hozzájuk egy gondolat, valamilyen biológiai és pszichológiai állapot, illetve cselekvési késztetés. Az a nagy esélyünk, hogy nem vagyunk kiszolgáltatva az érzelmeinknek, a megfelelő gondolatokkal befolyásolhatjuk őket, és ezek a gondolatok cselekvéseink mozgatórugójává válhatnak. Az érzelmi intelligencia öt fő eleme a következő: az érzelmek felismerése, az érzelmek kezelése, az önmotiválás, az empátia (vagyis mások érzelmeinek a felismerése) és a kapcsolatkezelés.

² H. WEISS: *Lelkigondozás, szupervízió, pasztorálpszichológia*. Exit Kiadó, Kolozsvár, 2011. 189.

³ Idézi GOLEMAN: *Érzelmi intelligencia*.

Az érzelmek felismerése alapkészség az érzelmi intelligencia fejlődésében. Az emóció lehengetheti a racionalitást, írja Goleman, mégpedig LeDoux kutatási eredményei kapcsán, aki első ízben mutatott ki agykérget megkerülő idegpályákat. Legelembb érzéseink útja az amygdalán keresztül vezet. „Anatómiailag az érzelmek rendszere az agykéregtől függetlenül is működőképes. Érzelmi reakciók és emlékek létrejöhetnek a tudat, a kognitív képesség beavatkozása nélkül is.”⁴ Az érzelmi töltetű emlékekkel túlhaladott reakciók is együtt járhatnak. Az érzelem azonnali tudatosítása az érzelmi intelligencia egyik pillére. Önmagunk megértése és a tudatosság szempontjából döntően fontos pillanatról pillanatra nyomon követnünk az érzelmeinket. Ha képtelenek vagyunk érzelmeink követésére, kiszolgáltatottá válunk. Minél biztosabban ismeri valaki az érzéseit, annál határozottabban képes irányítani az életét és kitartani a döntései mellett.

Az érzelmek kezelése azt jelenti, hogy képesek vagyunk érzelmeinket a kívánalmakhoz igazítani. Ha ez a képességünk fejlett, hamarabb túljutunk az életben adódó küzdelmeken, kudarcokon és válságokon. Akiknél gyenge ez a képesség, azok kénytelenek állandóan harcolni gyötrelmes érzéseikkel.

Az önmotiválás az érzelmeink célirányos mozgósítását jelenti. Ez elengedhetetlen a kiváló teljesítményhez, a kreativitáshoz, a figyelem összpontosításához. Ha a „flow”⁵ állapotába jutunk, sok területen nyújthatunk kiváló eredményt.

Mások érzelmeinek felismerése, az empátia az emberekkel való bánásmód egyik legfontosabb alapkészsége. Goleman szerint, akiben van empátia, érzékenyebben veszi azokat a finom társas jelzéseket, amelyek mások igényeit, vágyait közvetítik, és ez fokozottan alkalmassá teszi őt a különféle segítői, gondozói hivatásokra, ahogy a tanári, a kereskedelmi pályára és a szervezői posztokra is.⁶

A kapcsolatkezelés művészete abban áll, hogy hatni tudunk mások érzéseire. A szociális hatékonyság múlik ezen a fontos készségen. Az érzelmi lenyomataink életünk alkotóelemei.

Képességeink színvonala idegrendszeri adottságoktól is függ, de az érzelmi intelligenciát alkotó készségek fejleszthetők. Az agy rendkívül képlékeny, állandóan tanul. Különösen fontos képességek ezek a szupervízor számára: meghatározzák a szupervíziós folyamat alakulását. Az érzelmi intelligencia adja legemberibb vonásaink túlnyomó részét, és az érzelmenek sok olyan finom árnyalata van, amelyre még szavunk sincsen. Az érzelem szó tulajdonképpen az érzést jelöli, a hozzá kapcsolódó gondolatokkal, pszichés és testi állapotokkal, illetve cselekvési késztetésekkel együtt. Száz meg százféle érzelem létezik, ezek

⁴ Uo.

⁵ Csíkszentmihályi Mihály elmélete szerint a tökéletes élmény alapja a „flow” (áramlat-élmény), az a jelenség, amikor annyira feloldódunk egy tevékenységben, hogy minden más elhalványul mellette, azaz az élmény maga olyan élvezetes, hogy a tevékenységet önmagáért is folytatni akarjuk (Csíkszentmihályi, 1998).

⁶ GOLEMAN: *Érzelmi intelligencia*.

vegyülnek egymással, variálódnak, mutációk és árnyalatok keletkeznek. Az érzelmi lenyomatnak nincs időfogalma, ezért a múltból származó, szőnyeg alá seprert vagy a tudattalanba száműzött érzelmek bármikor előtörhetnek. A racionális agy az érzelmi agy szőcsöve, amit gondolunk, az érzelmeink, tetteink fordításában jelenik meg.

A reziliencia és az érzelmi intelligencia kapcsolódási lehetőségei

A világvárvány okozta rendkívüli helyzet minden tekintetben próbára teszi az alkalmazkodási készséget és képességeket, váratlan változásokra késztet. Nagy szükség van a gyors alkalmazkodásra, a problémamegoldó képességre, az önfegyelemre, a tudatosságra, a realista optimizmusra, a meglévő képességek alkalmazására, a rugalmas gondolkodásra és a nyitottságra az új lehetőségek felé. Mindez az érzelmi intelligenciát vette igénybe. A váratlan helyzetekben fontos az érzelmek felismerése és kezelése, az interperszonális kapcsolatok működtetése.

A reziliencia a traumákra, a sokkhatásokra válaszként adható lehetséges emberi, lelki működésnek nagyon kreatív és szemléletes módja.⁷ A reziliencia – egy másik meghatározás szerint – „a meglepetésekkel, változásokkal és váratlan akadályokkal való megbirkózás képessége”.⁸ Ehhez érzelmi stabilitásra van szükség. Elsősorban a szupervizor számára fontos, hogy bánni tudjon az érzelmeivel, hogy a segítői kompetenciáit működtetni tudja.⁹ De a szupervizált számára is hozhat szemléletváltást, szemüvegcserét, ha sikerül átkereteznie a témáját, elakadását, ha másként tud tekinteni a helyzetre.

Az érzelmi intelligencia kialakulásában és fejlődésében nagy szerepe van a tükroneuronoknak. A tükroneuronok alkotják azt az idegrendszeri alapstruktúrát, amelyen létrejön az egyének feletti, intuitív módon használható, közös jelentéstér. Ez tartalmazza mindazokat az idegrendszeri programokat, amelyeket egy társadalmi közösség tagjai átélés vagy viselkedés szempontjából lehetsé-

⁷ NEMES Éva: Reziliencia, avagy a boldogulási képesség és a szupervízió. In: BORBÁS Krisztina és mtsai: *Rálátás. Szupervíziós folyamat védőnők számára*. ÁÉEK, Budapest, 2015. 83–96.

⁸ Paul Ch. DONDEERS: *Reziliencia. Hogyan fejlesszük lelki ellenálló képességünket és előzzük meg a kiégést?* Harmat Kiadó, Budapest, 2019. 19.

⁹ A segítő szakmai kompetenciái: az introspektív észlelésre való képesség; a feszültség és a bizonytalanság tolerálásának képessége a megértési folyamatban; képesség arra, hogy a segítő a saját tanácsstalanságából és magáraulaltságából fakadó érzéseit feldolgozza; intra- és interpszichikus jelentéstartalmak megértésére és elsajátítására való képesség; csoportdinamikai megértési készség; a „szabadon lebegő” figyelem képessége; őszinte kíváncsiságtól hajtott és előítéletmentes keresés a probléma differenciálása érdekében; képesség a fókuszált intervenciókra; az azonosításra és az elkülönítésre való képesség; a szocializációs folyamatok megértésének, a megfelelő kérdések megfogalmazásának képessége (Leuscher 1990, idézi BAGDY Emőke – WIESNER Erzsébet: *Szupervízió, önismereti munka és pszichoterápia. Álláspontok, vélekedések*. In: WIESNER Erzsébet – BAGDY Emőke: *Szupervízió. Egyén – csoport – szervezet*. PrintX Budavár Kiadó, 2005. 13–27.).

gesnek, illetve elképzelhetőnek tartanak.¹⁰ Ezek az idegrendszeri programok a tükroneuronok rendszerét veszik igénybe. Minden emberben működik a tükroneuronok rendszere. Olyan ez a rendszer, mint egy gyűjtőedény, amely minden olyan cselekvés és átélés programját tartalmazza, amely az adott szociális közegben elvileg lehetséges és megvalósítható. Joachim Bauer szerint a tükroneuronok közös szociális rezonanciateret hoznak létre: amit az egyén észlel vagy tesz, az az őt közvetlenül megfigyelő egyének idegrendszerében tükröző aktivitáshoz vezet, mintha ők maguk is ugyanazt észlelnék, vagy ugyanazt cselekednék, holott ők csak megfigyelők.

A szupervízió elsősorban az önirányítás és a kapcsolatirányítás kérdéseiről szól. A szupervízió helyzetében fejlődik az önreflektív kompetencia, és reflektív tanulás történik. A *szupervíziós jelenlétet* kiterjesztett érzékelés és tudatosság jellemzi. A szupervízor teljes nyitottsággal és teljes lényével van jelen a másik ember számára (fizikai, érzelmi, kognitív és spirituális minőségben), képességeit a szupervízált szolgálatába állítva, hogy elősegítse annak egészségé, egészségessé válását.¹¹ E minőségi jelenlét hatására a szupervízált biztonságban érzi magát, leállnak a védekezési mechanizmusai, nyitott lesz a közös munkára. Ha a szupervízált valamilyen szinten veszélyeztetve érzi magát, akkor a védekezésre összpontosít, aminek következtében megszűnik az a nyitottság, amely a tanulást lehetővé teszi. Stresszhelyzetben, feszültség alatt nem lehetséges a tanulás, megszűnik a tanulás alapfeltételének tartott nyitottság.

A reziliens működés kompetenciái

A reziliencia a mérnöki fizikából vett kifejezés, rugalmas ellenállási képességet jelent. Lehetőséget ad arra, hogy kezünkbe vegyük felnőtt életünk alakításának felelősségét. Mivel a szakmai élet alakulása, fejlődése ebben az életszakaszban formálódik, a szupervízió lehetőséget nyújt a reziliens működés kompetenciáinak a fejlesztésére. A reziliens működés kompetenciáit a továbbiakban taglalom.

Érzelmeink felismerése és szabályozása

Nyomás alatt is nyugodtnak maradni, nehéz helyzetekben is tartani a kontrollt – fejlett érzelmi tudatosságot feltételez. Az érzelmek jönnek és mennek, nehezen tudjuk szabályozni őket. Az érzelmi tudatosság és kontroll nem azt jelenti, hogy nincsenek érzéseink, éppen ellenkezőleg. Nem kell, és nem is lehet minden érzelmet kontrollálni, fontos, hogy minél több és minél színesebb ská-

¹⁰ Joachim BAUER: *Miért érzem azt, amit te? Ösztönös kommunikáció és a tükroneuronok titka*. Ursus Libris, Budapest, 2010.

¹¹ Egészségesebb abban az értelemben, hogy szakmai személyiségén való érzelmi és reflektív munka következtében teljesebb rálátással bír önmagára. Ez által egészségesebb, egészségesebb lesz szakmai interakcióiban. Az által, hogy ezt az új attitűdöt a szakmai helyzetében begyakorolja, nagy valószínűséggel egészségesebben tudja alkalmazni magánéletében is. Így nem csak szakmai élete változik, nem csak a személy egy része, hanem teljes személyisége is egészségesebbé, egészségesebbé válik.

lán elhelyezkedő érzelmet legyünk képesek megélni. Viszont az érzelmeink felismerése, beazonosítása, asszertív módon való kifejezése, a józan mérlegelés, az érzelmeinktől való eltávolodás feltétlenül szükséges ahhoz, hogy eljussunk a megfelelő cselekvéshez, hogy tovább tudjunk lépni.

Impulzuskontroll

A rezilienciához továbbá szükség van impulzuskontrollra is. Valamennyien hajlamosak vagyunk „zsigerből”, gondolkodás nélkül reagálni: mondunk vagy teszünk olyasmiket, amik nem feltétlenül szolgálják az érdekeinket, nem segítenek, vagy egyenesen bántóak lehetnek mások számára. Ha az impulzuskontrollunk alacsony, az első impulzív feltételezést egy helyzetről valóságosnak vesszük, és az alapján cselekszünk.¹²

A reziliencia azt a képességet jelenti, hogy szabályozni tudjuk a meglévő impulzusainkat, hogy ne azok irányítsanak bennünket. Gyakran késleltetnünk kell a vágyainkat, hogy a mindennapokban boldogulni tudjunk. Ha megállunk és gondolkodunk, ha reflektálunk a helyzetre, az mindenképpen előrelépést jelent a szupervíziós folyamatban, mivel így lehetőségünk lesz kedvezőbben dönteni. A valós tények elválasztása az érzelmektől vagy a „saját film”-től mindenképpen tisztább látást biztosít.

„A szupervízióban megtisztul a tér a szupervizált és szupervizor körül” (Bíró Mária, személyes közlés). Ez a megtisztulás akkor jöhet létre, ha sikerül együtt kialakítani egy bizalmi kapcsolatot, ha meg tudjuk teremteni a biztonságos kereteket és a biztonságos teret, ha ideiglenesen felfüggesztjük az ítélethozatalt a vizsgálódás idejére, ha lehetőség van a reflexióra, illetve egy újfajta megértésre, és megnő a választás lehetősége.

Realista optimizmus

A realista optimizmus gyakorlásakor a kihívást tulajdonképpen az egyensúly megtalálása jelenti. Elismert tény, hogy az optimista emberek boldogabbak, egészségesebbek, sikeresebbek, elfogadottabbak, kevésbé hajlamosak a depresszióra. Ugyanakkor a túlzott, irreális optimizmus károkat okozhat. Ha a valódi a fenyegetést nem vesszük tudomásul, nem tudunk rá felkészülni. A realitás határai között optimistán érzékelnünk a valóságot, a helyzeteket olyan pozitív élet-szemlélet, amely segít a traumák megélésében, az azokból való felépülésben és a megfelelő életvezetési készségek kialakításában.

Rugalmas gondolkodás

A rugalmas gondolkodás képessé tesz a helyzetek különböző nézőpontokból való vizsgálatára, és ily módon segít megtalálni a probléma valódi okát. Amennyiben nem találjuk meg a problémák valódi okait, nagy valószínűséggel újra és újra ugyanazokat a hibákat fogjuk elkövetni – állapítja meg dr. Nemes Éva a *Rálátás. Szupervíziós folyamat védőnők számára* című írásában.¹³ A re-

¹² NEMES: *Reziliencia*.

¹³ *Uo.*

ziliens működéshez szükséges képességek birtokában könnyedén állunk elő kreatív megoldásokkal, és nem csak a problémákat és a korlátozott lehetőségeket látjuk. Nemcsak a szupervizált számára fontos a rugalmas gondolkodás, hogy eljusson a perspektívaváltásig, hanem a szupervizor számára is. Fontos, hogy a szupervizor is el tudja engedni az adott helyzetre vonatkozó saját forgatókönyvét, hogy be tudjon lépni a „másik ember mokaszinjába”, hogy segíteni tudja a perspektívaváltást, elemezni tudja az oksági összefüggéseket, és képes legyen facilitálni a helyzettől való érzelmi eltávolodást.

Az empátia

Az empátia azt jelenti, hogy valaki képes értelmezni a nonverbális jeleket, és megérti, hogy mik lehetnek a másik ember működési módjának okai. Más-más fejlettségi fokon van meg bennünk ez a képesség. Akinél nem eléggé fejlett, nehezen érti meg a másik embert és annak lelkiállapotát. Hajlamos azt feltételezni, hogy hasonló helyzetekben a másik ember is azt érzi, amit ő érez, vagy érezne, vagy amit ő megtapasztalt. Az empátia tanulható és fejleszthető, olyan aktív cselekvést feltételez, amely energiát és odafigyelést igényel: ítélkezésmentes hozzáállást, saját érzéseinktől különböző érzések megértését, megmutatását és különböző síkokon való kommunikálását.

Az empátia a jó kapcsolatok „összetartó anyaga”. A reziliencia fontos feltétele az erős, jól működő szociális kapcsolatok megléte, hiszen ez komoly védelmi rendszert jelent, ahová segítségért lehet fordulni baj esetén. A tiszta, egyértelmű, állandó elvárások és ezek kommunikálása, a követhető, tartható rendszer biztonságot ad. A hála érzésének felismerése, tudatosítása, megfogalmazása, kimutatása nagymértékben fejleszti az empatikus készségeket, mintegy megelőzi – többek között – a kiégést, a depressziót, csökkenti a nehézségekre adott negatív reakciók valószínűségét.

A személyes hatékonyság érzete

A személyes hatékonyság érzete azt jelenti, hogy úgy érezzük, hatékonyak vagyunk a világban, és képesek vagyunk változást elérni. Jelzi, hogy mennyire hiszünk abban, hogy meg tudjuk oldani a felmerülő problémáinkat, és képesek vagyunk sikerre vinni a dolgainkat. Annak megélése és tudata, hogy nálunk van a kontroll a saját életünk felett. A hit saját magunkban, egészséges önbizalom a cselekvési képességünkben.¹⁴

Nyitás a külvilág felé

A külvilág felé való nyitás magába foglalja a segítségkérés képességét és az új kihívásokra való nyitottságot. Segít a teljes élet megélésében, valamint abban is, hogy erősítsük életünk pozitív aspektusait, kihívásként tekintünk a nehézségekre.

¹⁴ Uo.

A szupervízióban fejleszthető reziliens működési kompetenciák

Az előbbieken felsoroltakat figyelembe véve elmondhatjuk, hogy a reziliens működéshez elengedhetetlenül szükség van érzelmi intelligenciára. Nem kis kihívás értelmessé tenni az érzelmeket, és olyan szinten beépíteni a mindennapi életbe, hogy az élet élhető és élvezhető legyen, a nehézségek ellenére is megoldhatók legyenek a váratlan helyzetek. A fejlődési szemlélet szerint az érzelmi intelligencia tanulható, fejleszthető, akárcsak az önreflexió és a reflexió.

A szupervízió egyik alapeszköze a *reflexió*. Gilbert meghatározásában „a reflexió képesség arra, hogy a jelenben a múlttól gondolkodjunk, a jövőért.”¹⁵ Ez a megállás lehetőséget nyújt a reziliens működés, a reziliens attitűd kompetenciáinak fejlesztésére. E mentális munka során felismerjük, beazonosítjuk valódi érzéseinket és az azokhoz kapcsolódó hiedelmeinket. Gyakoroljuk az érzelmeink felismerését, kifejezését, szabályozását, az impulzuskontrollt. Ahogy azt már a korábbiakban is kifejtettem: ha az impulzuskontrollunk alacsony, az első impulzív feltételezést egy helyzetről valóságosnak vesszük, és az alapján cselekszünk. Ha rátekintünk az adott helyzetre, és reflektálunk, elérhetjük azt a rezilienciát, mely által képesek leszünk szabályozni a meglévő impulzusainkat, hogy ne azok irányítsanak bennünket.

A megfelelő (lineáris, stratégiai, reflektív és kontextuális, cirkuláris) kérdések feltevése segít a probléma világossá tételében, a korrekcióban, az indirekt módon való befolyásolásban. A szupervíziós folyamat során a kérdések arra indítják a szupervizáltat, hogy reflektáljon saját helyzetére, cselekedeteire, nézeteire és azok következményeire. Egyik könyvében Paul Ch. Donders felidézi a zsidó kultúra jellegzetességét, a kérdezés művészetének gyakorlását, pontosabban azt, hogy az iskolából hazatérő gyerekektől a szülők nem azt kérdezik, hogy mi volt az iskolában, hanem hogy milyen kérdéseket tett fel aznap.¹⁶ E folyamatos „tanítás” által életképessé alakították a kérdezés művészetét, a perspektíva alakítását. A különböző perspektívákból való szemlélés fejleszti a *rugalmas gondolkodás* képességét. A *perspektívaváltás* is, akárcsak az érzelmeink kontrollálása, érzelmi eltávolodást feltételez a problémát okozó szituációtól, és ezt a reflektív munkamód működtetése biztosítani tudja.

III. A spiritualitás és a szupervízió közötti összefüggések

A spiritualitás kérdéskörével keresztyén megközelítésben kívánok foglalkozni, olyan módon érintve a témát, ahogyan az érzelmi intelligencia összefüggésében az általam vezetett szupervíziós folyamatokban megjelent. Nem célom a spiritualitás kérdéskörének mélyreható áttekintése.

¹⁵ Idézi Michael CARROLL: From mindless to mindful practice: on learning reflection in supervision. In: *Psychotherapy in Australia* 15/4., 2009.

¹⁶ DONDERS: *Reziliencia*.

3.1. A spiritualitás fogalma

A spiritualitás pszichológiai meghatározása

Pszichológiai értelemben a spiritualitás egy olyan belülről fakadó igény, melyet mindenki egyénileg igyekszik kielégíteni, elsősorban olyan élmények keresésével, melyekben a hétköznapi tudat megnyílik.

Horváth Szabó Katalin *Van-e köze a lélektannak a lélekhez? Spiritualitás és személyiség* című tanulmányában részletesen foglalkozik ezzel a témával. Munkájában arra a következtetésre jut, hogy

a spiritualitás fejlődésére és érettségére vonatkozó elméleti koncepciók és empirikus vizsgálatok egyaránt arra utalnak, hogy a spiritualitás és a személyiség fejlődése az egyes dimenziók fejlődési röppályáinak összekapcsolódásában alakul. Így a spiritualitás személyiségen belüli helyének megrajzolása, a spiritualitás pszichés funkciókkal való összefüggéseinek vizsgálata hozzájárulhat a spiritualitás emberformáló szerepének megértéséhez, és ezen keresztül egy fontos útra lelhetünk a lélek működésének mélyebb megértéséhez is.¹⁷

Azt tapasztaltam a szupervíziós munkában, hogy azoknál a szupervizáltaknál, akik valamikor elindultak a spiritualitás útján (itt a keresztény spiritualításra gondolok), később is, életük minden szakaszában fontos igény maradt, hogy mélyebb értelmet keressenek a hétköznapiakban megélt történetekben. Azok számára, akik keresztény segítő szervezeteknél dolgoznak, különösen fontos a Szentírás tanítása a szakmai személyiségük karbantartása szempontjából.

Az általam vezetett szupervíziós folyamatok során a szupervizáltak gyakran rácsodálkoztak, reflektáltak a csoportfolyamatok következményeire, az önismeretben való elmélyülésre, az önreflexió hatására. Az egyik csoportszupervíziós bemelegítő körben ezt mondta K., a szupervizált: „Én mindig azt hittem, hogy az csak olyan pszichós beszéd, hogy a szupervízió két ülés között hat. Most tapasztaltam meg, hogy milyen sok minden változott bennem a múltkori találkozásunk óta. Akkor nagyon összezavarodva mentem el, azóta sok mindent másképp látok, sok minden letisztult bennem. Sokszor eszembe jutottak azok a mondatok, kérdések, amelyek itt elhangzottak.” K. számára ez a tapasztalat rávilágított arra, hogy a transzcendens tér a két szupervíziós ülés között is ott van, az intraperszonális folyamatok nem maradnak hatástalanul, az elmozdulás, az önmagáról való tanulás folyamatosan történik.

Ralph Piedmont *Tekinhető-e a spiritualitás a személyiség hatodik dimenziójának. Spiritualitás, Transzcendencia és az Ötfaktor Modell (FFM)* című tanulmányában beszámol a Spiritualitás Transzcendencia Skála kialakításáról, amely az individuális jellemzőknek a személyiség ötfaktoros modelljében (Five Factor Modell, FFM) rejlő minőségektől független aspektusait ragadja meg.¹⁸ Piedmont szerint

¹⁷ HORVÁTH-SZABÓ Katalin: Van-e köze a lélektannak a lélekhez? Spiritualitás és személyiség. In: *Sapientiana*, 3 (1), 2010. 41–62.

¹⁸ A kutatás kritikai elemzését KUN Bernadett és BÉRDI Márk végezte el, *Tekinhető-e a spiritualitás a személyiség hatodik dimenziójának? Spiritualitás, transzcendencia és az*

tekintetbe véve a Transzcendencia jelentős elméleti hagyományát a pszichológiai irodalomban, jogosnak tűnt az az érvelés, hogy a Spirituális Transzcendencia olyan, széles alapokon nyugvó motivációs tartományt képvisel, amelynek hatóköre vetekszik az FFM által átfogott területekkel, éppen ezért okkal feltételezhető, hogy a személyiség hatodik fő dimenzióját képezi.¹⁹

K. esetében ez ott ragadható meg, hogy mind magánélete, mind kapcsolatai és szakmai élete vonatkozásában fontosnak tartotta nemcsak a kereszténységéből fakadó morális normákat, de ugyanakkor az Istennel való kapcsolata dimenziójának megélését is. Abban az esetben, amelyet behozott a szupervízióba, ezeknek a kapcsolati határoknak a tisztázása hozott elmozdulást.

3.2. *Keresztény spiritualitás*

A spiritualitás témájával kapcsolatban felvetődik a kérdés, hogy miért beszélünk olyan gyakran róla, miért vált korunkban divatossá. Németh Dávid *Pasztorálanthropológia* (2012) című könyvében behatóan foglalkozik ezzel a kérdéskörrel. Szerinte az okok sokasága három kategóriába sorolható be: a társadalmi-kulturális, az egyházi és a személyes-pszichikus okok nagy csoportjába.

3.2.1. *Társadalmi-kulturális háttér*

A ma embere komfortossá tette az életét a tudományos és technikai vívmányok által, amelyek a felvilágosodás gyümölcseként nyertek teret. Ugyanakkor az is tapasztalható, hogy sokak számára egyre kevésbé tűnik vonzónak ez az ideál, és egyre hangsúlyosabb a spirituális dimenzió keresése. Vannak, akik szeretnék függetleníteni az élményvilágukat ezektől a külső adottságoktól.

A kereszténység háromféle élményt kínál fel a spirituális igények kielégítésére:²⁰

1. Szimbolikus-misztikus élményt, amely a katolikus és görögkeleti templomi miliőben és az istentiszteleti rituálékban található meg. A protestánsok ilyen élményben részesülhetnek az Isten Igéjével való egzisztenciális találkozások alkalmával.

2. Közösségi élményt, amelyben a tagok szeretetet kaphatnak és adhatnak az egymással és Krisztussal ápoltságuk keretében (koinónia, titokzatos részesedés egymás életéből horizontális, és Krisztus életéből vertikális síkon).

3. Entuziasztikus karizmatikus intenzív élményt, amelyben a Szentlélek jelenléte biztosítja az élmény dinamikáját.

öt faktor modell (FFM). Kritikai elemzés címmel jelentették meg tanulmányukat. In: KULCSÁR Zsuzsanna (szerk.): *A spiritualitás mint a személyiség hatodik dimenziója*. Trefort Kiadó, Budapest, 2007. 53–72.

¹⁹ Ralph L. PIEDMONT: *Tekinthető-e a spiritualitás a személyiség hatodik dimenziójának. Spiritualitás, Transzcendencia és az Ötfaktor Modell (FFM)*. Ford. Kulcsár Zsuzsanna, Bédi Márk, Csépi Orsolya és Kun Bernadett, 1999. 15.

²⁰ NÉMETH Dávid: *Pasztorálanthropológia*. Károli Gáspár Református Egyetem – L'Harmattan Kiadó, Budapest, 2012. 102.

3.2.2. Egyházi háttér

Az egyházban a spiritualitást a következő tényezők jelenítik meg: a meditatív, imádságos Istenhez fordulás, az életet meghatározó Ige-megértések, a felelősségvállalás közössége az agapé-szeretetben és a feltöltekezés a szolgálatokra képesítő Lélekkel.

3.2.3. Személyes-pszichikus kategóriák

A spiritualitás minden megnyilvánulása végső soron az emberi és az isteni, az immanens és a transzcendens közötti szakadék megszüntetésére irányul. A spirituális igény háttérében egy ősi, a lélek egészét átható elszakadás-érzet húzódik meg, amit az ember újra és újra fájdalmas tényként tapasztal meg, ezért szüntelenül vágyakozik a teljességre, az egység átélésére, az „elveszett paradicsom” visszanyerésére. „Minden ember szívében van egy Isten alakú úr...” – mondta *Blaise Pascal* francia fizikus és filozófus, megalkotva az egyik legérzékletesebb költői képet a betöltetlen spirituális hiányaink és vágyaink természetére vonatkozóan.

A spiritualitás központi tartalmi eleme, hogy érdeklődésének tárgya az a Mindenható, akinél oltalmat, védelmet lehet találni. Erősíti az önbecsülésünket, ha megtapasztaljuk, hogy Istennel való kapcsolatunk ápolása erőt ad az akadályok leküzdéséhez, életfeladataink teljesítéséhez. Értelmet találunk a létezésben, az élet nehézségeiben és feladataiban.

„Az értelem felismerése azonban sokszor éppen az érzelmek kommunikálásával realizálódhat, ami viszont a szociális kapcsolatokat erősíti...”²¹ Ez a felismerés pedig az érzelmek kommunikálása és a szociális kapcsolatok erősítése révén teret nyit az érzelmi intelligencia fejlődésének.

Az egészséges szociális kapcsolatok megléte, ápolása az egyik fő megtartó erő mind a szupervizált, mind a szupervizor életében. Hatása van az egyénre, és kihat a szupervíziós folyamatra is. A logoterápia²² által megfogalmazott értelemkeresés segít abban, hogy értelmes döntéseket hozzunk, és azokat meg is valósítsuk.

A szupervíziós folyamat során alkalmazott kérdések sok esetben ehhez az értelemkereséshez visznek közelebb. A keresztény életvitel értékorientált. Ha a szupervizált visszatalál azokhoz a keresztény értékekhez, amelyeket szem elől tévesztett a mindennapokban, vagy amelyek az esettel kapcsolatos elakadást okozták, az Istenhez való visszatalálás élményét éli meg. (Lásd V. esetét a VI. fejezetben, ahol a Szentírás naponkénti olvasása és V. mindennapi szakmai

²¹ Elisabeth LUKAS: *Szabadság és identitás. A függőség problémája logoterápiai megközelítésben*. Jel Kiadó, Budapest, 2009. 10.

²² „...a logoterápia kevésbé retrospektív és introspektív módszer, mint a pszichoanalízis. Inkább a jövőre koncentrálnak, illetve arra, hogy a jövőben a páciens értelmet találjon az életében, és megtöltse tartalommal... az élet értelmére fektet hangsúlyt.” Viktor F. FRANKL: *Mégis mondj igent az életre! Logoterápia dióhéjban*. Európa Könyvkiadó, Budapest, e-book, 2016. 1691.

életének történései egymást erősítve segítik őt az önmotiválásban, az érzelmi intelligencia működtetésében, az értelmes élet keresésében.)

„Az értelmet nem lehet (és nem is szükséges) adni. Az értelem úgyszólván állandóan adott, ott világlik mindig valós személyek konkrét lehetőségeiben, valami értékes megvalósításának esélyében, illetve abban, hogy saját világunkat, felebarátaink életét és környezetünket akárcsak egy kicsivel is jobba, derűsebbé, emberhez méltóbbá tegyük.”²³

A neves teológus, Karl Rahner szerint „Isten legrejtettebb titka az emberi létezés titka is”.²⁴ Éppen ezért a hitet emberi létünk és érzékenységünk felől tudjuk leginkább megközelíteni.²⁵

Tornay Krisztina *A szupervízió mint transzcendens pillantás* (2011) című tanulmányában olyan csomópontokat vesz szemügyre, amelyek a folyamatban részt vevők számára transzcendens élményt nyújtanak, másképp fogalmazva, a transzcendens valóság tudatában működnek. A szupervíziós munka és a kereszténység alapértékeinek kapcsolódásait vizsgálja tehát. Értelmezésében a szupervízió olyan folyamat, amely a személyek közötti interakcióban, együttműködésben, a tudatosság és a jelenlét erőterében zajlik, és a helyzet adta kihívásokra való ráhagyatkozás jellemzi. A figyelem és az alázat magatartása jellemző a szupervíziós munkára. Tornay szerint az előrelépés, a változás felé való elmozdulás kegyelmi pillanatként születik meg. Rámutat a szupervízió és a keresztény tanítás *kapcsolódási pontjaira*, hiszen a segítőfolyamat leírásában észrevehető a keresztény spirituális hagyomány megjelenése.

3.2.4. *Pasztorálpszichológiai szemlélet a szupervízióban*

A pasztorálpszichológiai szemlélet a szupervízióban feltételezi, hogy a folyamatban résztvevők számára meghatározó a Biblia üzenete, mind munkájukban, mind életszemléletükben támaszkodnak rá. Ez a szemlélet a módszertanában is a pasztorális lelkigondozás módszereit használja.

Majsai Hideg Tünde egyik tanulmányában kifejti:

A szupervízió egy olyan akciótér, amelyben az Isten–ember kapcsolat személyes dimenzionalitásának kisugárzása segíti az ember–ember közötti viszonyrendszer minőségi javulását... A szupervízorral kapcsolatba kerülő hívő, imádkozó ember számára ugyanis döntő jelentőségű, hogy problémakezelésében miként éli meg Istennel való dialogikus kapcsolatát. Meghatározó kérdés számára, hogy tetteinek, döntéseinek megalapozásában támaszkodhat-e a Biblia olvasására, illetve, hogy az Ige üzenetei közül melyik is lehet (Isten szavaként) valóban adekvát egy adott élethelyzetben.²⁶

²³ LUKAS: *Szabadság és identitás*, 22.

²⁴ KARL RAHNER: *Hit – szeretet – remény*. Egyházfórum Kiadó, Budapest–Luzern, 1991. 72.

²⁵ Uo. 73.

²⁶ MAJSAI HIDEG TÜNDE: Az egyházi kontextusban végzett szupervízió jellegzetes elemei. In: BAGDY Emőke – WIESNER Erzsébet: *Szupervízió. Egyén – csoport – szervezet*. Supervisio Hungarica IV., 2005. 335–348.

3.2.5. Kapcsolati kérdés a spiritualításban

Ahhoz, hogy kapcsolatban legyünk valakivel, szükségünk van az érzelmi intelligencia készségeinek egész skálájára. A keresztény ember nemcsak spirituális tapasztalattal rendelkezik: az Istennel való (vertikális) kapcsolat és a társas (horizontális) kapcsolatok egyaránt szerepet játszanak az életében. Ez a kétféle irányuló kapcsolódás jelen van, jelen lehet számára a szupervíziós folyamatban is, hiszen Istent személyként éli meg, képes a vele való kapcsolódásra.

A kapcsolódás filozófiai fogalmát erőteljesen meghatározza Martin Buber gondolkodása, munkássága. Buber *Én és Te* című könyvében kifejti meglátását, hogy a másikkal való kapcsolódásunk pillanatában éljük át saját korlátaink létét, hiszen a korlát jelzi, hogy ott kezdődik a másik világ. Kapcsolódás, találkozás nélkül nem is ismerhetjük saját korlátaink létét, legalábbis nem tapasztaljuk meg. Buber ezt Te-kapcsolatnak nevezi, és azt mondja, hogy a zsidó-keresztény kultúra legnagyobb felfedezése a *Te*, a kapcsolódás lehetősége két személy között.²⁷

Válthat-e spirituális úttá a szupervízió a szupervízor számára? – teszi fel a kérdést Versegi Beáta-Mária *Kapcsolatteremtő spiritualítás* című könyvében.²⁸ Gondolatait az „ajándékba kapott és begyakorolható”, a „szó ereje és a csend hatalma”, valamint a „képesség látni és ünnepelni” címszavak által strukturálja. A szupervízori cselekvés, a szakmaiság szerinte egyszerre ajándékba kapott és begyakorolható. Ahogy az Isten szava a zsidó-keresztény hagyományban képes visszavonulni, hogy teret adjon a teremtett létezőnek, úgy a szupervízor is a saját személyiségével való munkája során egyszerre éli meg annak tapasztalatát, hogy kicsoda ő valójában, és kivé szeretne válni. Később a szó erejéről beszél, illetve a csend hatalma alatt a szupervízióban megjelenő kérdések továbbvivő erejéről, majd a csendről mint a szupervízor azon képességéről, mely által visszavonja magát a folyamatból, mintegy elhordozva, hogy „tehetetlen”. A szupervízornak fontos, hogy lássa az itt és most valóságát, ápolja magában a reményt és a boldogságot, ünnepelje az Istennel való kapcsolatot.

IV. Saját szupervíziós munka bemutatása

Az elméleti háttér felvázolása után saját szupervíziós munkámat szeretném bemutatni, különös tekintettel annak érzelmi intelligenciával és spiritualitással kapcsolatos vonatkozásaira, reflexiók megjelenítésével.

A tükröneuronok szerepe – „Közel járunk a katlanhoz?”

Egymásra hangolódás. A szupervíziós folyamat kezdeti szakaszában a beemelegítő kör, az egymásra való ráhangolódás segíti a szupervíziós térbe való

²⁷ MARTIN BUBER: *Én és Te*. Európa Könyvkiadó, Budapest, 1991. 18–20.

²⁸ VERSEGI Beáta-Mária: *Kapcsolatteremtő spiritualítás. Szervezeti kultúra és spiritualitás a szupervízió tükrében*. Kairosz Kiadó, Budapest, 2018. 31.

megérkezést. Nagyon érdekes élmény volt megfigyelni a tükroneuronok működésének elvét az egyik csoportos tanulmányi szupervíziós helyzetben.

Az esethozó egy nő (Sz.), aki középvezetőként dolgozik egy szociális intézményben. Gyerekprogramok vezetője volt több évig, de egy szervezeti átalakítás során a felettese felkérte, hogy vegyen át egy más típusú programot, és senkinek ne mondja el a szervezetben, hogy őt kérte meg erre a középvezetői feladatra. Nem magyarázta el a vezető, hogy Sz. miért nem folytathatja az előző projektet, aminek még lett volna kifutási ideje, és azt sem árulta el, hogy ki lesz helyette a régi projekt új vezetője. Csak annyit válaszolt Sz. érdeklődésére: „majd megtudod a maga idejében”.

Sz. azt a címet adta a témájának, hogy „Én és a vezetőm. Hogyan állok a vezetőmmel?” Az eset elmesélése során kiderült számomra, hogy sok elfojtott indulat van Sz.-ben, nem talált halló fülekre, amikor a vezetőjével beszélgetett, most már kerüli, nem szívesen találkozik vele, egyébként sem az a fajta ember ő, akinél „könnyen kiborul a bili”. Egy adott ponton azt is megfogalmazta témájaként, hogy „én és a konfliktus”. Racionalizált és intellektualizált.²⁹

Kissé ködös volt és nehezen érthető, amit a csoporttagok kérdéseire válaszolt. Fogadta a kérdéseket, jegyzetelt, kereste a válaszokat, de nem érkezett el oda, hogy az esethez fűződő érzéseit megragadja, megfogalmazza. A zárókörben az egyik csoporttag azt az érzését fogalmazta meg, hogy frusztrált, mert nem érti, mi az igazi probléma, a másik csoporttag kérdése az volt, hogy „közel járunk a katlanhoz?”, volt olyan csoporttag, aki a dühét, haragját fogalmazta meg mint az „itt és most-ban” megjelenő érzést. Azt volt a tapasztalatom, hogy a csoport önkéntelenül is megfogalmazza azokat az érzéseket, amelyeket Sz. nem tud megfogalmazni, amelyekkel küzd. A szupervíziós térben megjelenik az esethozó témája, újraképződik közöttünk, egymás érzéseire is ráhangolódik a csoport.

Nagyon hálás voltam a csoportnak, hogy nemcsak leképezte azokat az érzéseket, amelyek tükröződtek, hanem szavakba is öntötte őket, segítve az esethozónak, hogy ő maga is megragadja, ami történik közöttünk. Ha a tükroneuronok működése során öntudatlanul is átérezzük, megéljük a másik ember érzéseit, rezdüléseit, különösen, ha „egy hullámhosszon vagyunk”, akkor érthető, hogy miért fontos, hogy a szupervízor kezelni tudja érzéseit: nem mindegy, mit sugároz, mennyire nyugodt, milyen légkört teremt, hiszen konténer funkciója van. Mindaz, amit a másik embernek mondunk, erőteljes szuggesztivitással hat rá, pozitív vagy negatív módon befolyásolhatja az állapotát.³⁰ A másik ember érzelmeinek és érzéseinek észlelése pedig a testbeszédéből kiolvasható jeleken alapszik.

A helyzet, amely a világvjárvány miatt előállt, többek között az online térbe való költözés, új kihívásokat jelentett, kreativitásra ösztönzött mindenkit. Felértékelődött a reziliens működés. Kevesebb lehetőség volt olvasni a testbeszédéből. Hangsúlyosabbá vált a mimika, testbeszéd szerepe a visszajelzésekben.

²⁹ A pszichológiában a racionalizálás arra a magatartásformára vonatkozik, amikor valaki racionális gondolatokkal fedi el cselekedete valódi okát, az intellektus nehezíti az érzések megmutatkozását.

³⁰ BAUER: *Miért érzem azt, amit te?*

A szupervíziós folyamat – A keretektől a lezárásig

E., a 44 éves óvónő várakozással és izgalommal jelentkezett a szupervízióra. Elsőre a *kereteket* tisztáztuk: mit jelent és mit nem jelent a szupervízió, mit jelent az én tanulói státusom a szupervízióban, hány alkalommal, hány órában és milyen helyszínen fogunk találkozni, milyen témákat hozhat, kitértem a konfidencialitás kérdésére is. Nem voltak kérdései, inkább elvárása volt, mégpedig az, hogy szakmailag épüljön a szupervíziós folyamatban. Számára nem volt teljesen új a segítségkérés, hiszen amint elmondta, pár éve egy nehezebb időszakon ment keresztül, és akkor pszichológushoz fordult a személyes problémájával. Éppen az említett két tényező miatt kellett nagyon tudatosan figyelnem a beszélgetéseink fókuszára: a családi történetek elég erősen vonzották, szívesen beszélt volna azokról, és az én eddigi tapasztalataim is inkább abba az irányba tették lehetővé a könnyebb kérdezést.

A témák, amelyeket behozott a beszélgetésekbe, a következők voltak: a szakmai pályáján való eufórikus elindulása, hivatástudatának alakulása, öt évvel ezelőtti kiégése (olyan mértékű volt, hogy ideiglenes munkaszünetre kényszerült), a mások elvárásaihoz való viszonyulása (itt a családi rendszerből hozott minta körvonalazódott, amely átveődött a munkahelyi kapcsolataira is). A folyamat során még előkerült mint téma: az asszertív kommunikáció kapcsán támadt nehézségei a személyes, családi kapcsolatokban, valamint a kollégák közötti viszonyulásaiban, a mentálhigiéne fontossága a szakmában, illetve a konfliktushelyzet, az általános rossz hangulat kialakulása a kollégák között, generációs különbségek a más életkorú, később munkaviszonyba került kollégák között, hatalom és hierarchia kérdésköre. Mivel I. nagyon könnyen kommunikált, és motivált volt az üléseken, az időkeretek tartására kellett nagyon figyelnem, hogy ne lépjük túl a megszabott időtartamot. Szinte minden alkalommal jeleznem kellett, hogy a szupervíziós ülés lezárásához közeledünk, lekeresítjük a mai beszélgetésünket.

A szupervizálthoz való viszony – „Meg ne bántsak valakit!”

A szakmai hivatás témája mellett I.-nél erőteljesen megjelent a szupervíziós folyamatban a kliensekkel való kapcsolatának kérdésköre: a gyerekekhez és a szülőkhöz való viszonyulása, személyes kapcsolatai, a tegeződés-magázódás kérdése. A gyerekekkel való munkájában a legtöbb esetben feltöltődik, öröm számára ez a munka, és pozitív energiáit haza is viszi.

A spiritualitás kérdése, a keresztény önazonosság megélése I. számára ezen a szinten jelentkezett a szupervíziós folyamatban. Egyfelől azt tapasztalta, hogy a kollégák „kinézik”, amiért hitelesen éli meg a keresztény életét, másfelől úgy értelmezte azt a biblia Igét, hogy „ha lehetséges, amennyire rajtatok áll, minden emberrel békességben éljetek” (Róm 12,18), hogy mindenkivel jóban kell lennie, ez számára a keresztény életvitel egyik parancsa. Az asszertív, önérvényesítő kifejezésmód, az, hogy jogában áll kimondani az érzéseit, távol állt tőle, nehézséget jelentett számára. De aztán lassan tudatosult benne, hogy az említett igevers nem az önérvényesítés tilalmát jelenti, hanem azt is figyelembe veheti, hogy az Igében az áll: „ha lehetséges” és „amennyiben rajtatok áll”. Elengedheti

azokat az embereket, elvárásokat, amelyeket felismert, hogy nem reálisak. Felzabardítóan hatott rá, amikor felismerte, majd megfogalmazta és kimondta azokat a negatív érzéseket, amelyek néhány kollégával és szülővel szemben megjelentek benne. Az a törekvése, transzcendentális igénye, hogy az Igének engedelmessé váljon, tulajdonképpen az érzelmi intelligenciája fejlődésében segítette: felismerte, megfogalmazta, kimondta az érzéseit, ugyanakkor mások érzéseire is figyelt.

A felnőttek számára hatékony tapasztalati tanulási formának megfelelően a szupervízió úgy működik, hogy a benne résztvevőket saját addigi tapasztalataikhoz kapcsolódva, azokkal integrálódva tudja új (ön)ismeretre, újfajta szemléletre segíteni. I. esetében ezt a beépített tanulási folyamatot abban láthattam, hogy a következő ülések alkalmával beszámolt arról, hogy mit élt meg, hogyan kezdte elengedni az elvárásokat, hogyan mozdult el az asszertív kommunikáció irányába.

Önmotiválás – „Én miért ne tehetném?!”

V. 45 éves tanárnő, jelenleg két iskolában tanít irodalmat, egy multikulturális városban. Életében a szakmaiság és az anyaság ugyanolyan fontos, mint az, hogy keresztyén emberként hitelesen élje meg az Istennel való kapcsolatát, és ez kihasson a hétköznapi tetteire, döntéseire. Szakmai életét úgy kezdte, hogy helyettesítő tanítónőként oktatott egy kis faluban, majd később elvégezte az egyetemet, és megszerezte magyartanári oklevelét. Első generációs értelmiségi egy nehéz sorsú családból, ahol a családi életben visszatérő motívum a játszma³¹ és – különösen a mártírszerepet magára öltő anyja esetében – az önsajnálát.

Beszélgetéseink során V. gyakran volt önreflektíven jelen a szupervíziós folyamatban, elmondva, hogy újra és újra ugyanazokat a működési mechanizmusokat véli felismerni önmagában is, amelyek végigkísérték gyerekkorát, megnehezítve azt. Három gyerek felnevelése után kezdett el újból a tanügyben dolgozni. Kezdetben egy magániskolában tanított, ahol nehezen tudott asszertíven jelen lenni a kollégák körében. Azt élte meg, hogy kihasználják, nem tud önazonos lenni, konfliktusokba keveredik a vezetőséggel, az energiáit elszívja az interperszonális kapcsolatok rendezése, illetve az is, hogy nem tudja az „energiáit jól adagolni a tanításban”. Mindent belead az aktív jelenlétbe, hogy motiválja a diákokat, majd kifárad, és „használatlan” a nap további óráiban. Megtette azt a számára nagyon nehéz lépést, hogy felmondott a magániskolánál, és az állami oktatásban talált helyettesítő tanári állást. Ez esetben a helyettesítés

³¹ Eric Berne amerikai pszichiáter megfogalmazásában a *játszma* rejtett tranzakciók folyamatos sorozata, amely pontosan meghatározott, előre látható kimenetel felé halad. Hétköznapi nyelven „csapdás” vagy „trükkös” lépések sorozata. Két fő ismertetőjegye van: a rejtett jelleg és a nyereség. Ebben az esetben, az anya „nyeresége” az az érzelmi többlet volt, amelyet a mártírszerep öntudatlan eljátszásával a gyerekek ráfigyelését, érzelmi szinten való kielégülését vont maga után (Eric BERNE: *Emberi játszmák*. Háttér Kiadó, Budapest, 2008).

azt jelenti, hogy évente kell vizsgáznia a helyért, vagy a következő tanévben újabb helyet kell keresnie.

Az ötödik találkozásunk alkalmával a bejelentkező körben elmondta, hogy alkalmazta a diákok felé az online oktatásban azt, amit előző találkozásunkon kitérően célként a maga számára, és megelégedettséget tapasztalt ezzel kapcsolatosan. A hét végén mégis egy „mentális krízist” élt meg, lefáradt. Saját maga tette fel a kérdést: mi az, amit nem csináltam jól? Nem tervezte meg az idejét, nem mérte be, hogy mennyi a saját „20 mérföldje”.³² Noha tudja magáról, hogy „sprintelő alkat”, ebben a munkában mégis a „maratonra” kell berendezkednie, különösen amiatt, hogy sok a változás és a kiszámíthatatlanság az elrendelt karantén időszaka alatt. Az történt, hogy készültek az „Iskola másként” programra, és noha ő „másodhegedűs” volt a kolléganője mellett, mégis magára vette annak a felelősségét, hogy a kolléganő nem kezdte el időben szervezni a programot, vagyis elmulasztotta kiküldeni az értesítéseket a diákoknak, kitalálni a „másként” jellegét az irodalmi programnak, tanulni és tanítani az online térben használatos kreatív eszközöket. Szorongani kezdett amiatt, hogy mi fog történni, meg tudják-e valósítani a programot, a diákok elég motiváltak lesznek-e.

A szupervíziós folyamatban, ebben a gyötrődő monológban felismerhető volt az érzelmi intelligencia néhány jellemzője: az érzelmek felismerése, amint megfogalmazta szorongását, frusztrációját a helyzet miatt és haragját a kolléganő lazasága miatt; az érzelmek kezelése („kicsit összezavartam magam”) és az önmotiválás, amint elkezdte mesélni azokat a hitbéli megéleket, spirituális élményeket, amelyek foglalkoztatták. Saját története összefonódott benne a bibliai Jób történetével, amelyről éppen azokban a napokban olvasott, és csodálta, hogy Jób milyen bátran kiállt a saját véleménye védelmére, volt mersze Isten elé vinni a gondolatait, kérdéseit, kétségeit, fájdalmát, szinte számon kérve Istent. „Ha Jób kamatoztatta ezt a képességét, miért ne tehetném meg én is? Eddig is Isten vezérelt, abban is, hogy megkaptam ezt a helyet, arra is ad erőt, hogy elmondjam a kolléganőnek, hogy mit gondolok a közös munkánkról. Ha Jób mert az Isten előtt megmutatkozni, nekem is legyen merszem.” Ezáltal megerősödve kereste a kapcsolatot és az együttműködés optimális lehetőségét a kolléganővel.

V. Reflexiók, felismerések

A továbbiakban kiemelek néhány szupervizori kompetenciát, amelyek mentén tárgyalom a szupervíziós folyamatban megélt tapasztalatokat, rálátást.

A **jelenlét (presence)** szerepe a szupervízióban számomra összekapcsolódik a transzcendenssel. A szupervíziós tanulási folyamat során egyre mélyebb

³² Donders a *Reziliencia* c. könyvében (2019) beszél a 20 mérföldes útról: a római hadsereg kétezeröttszáz évvel ezelőtt alkalmazta azt az elvet, hogy csak napi 20 mérföldet tettek meg a katonái – se többet, se kevesebbet. A katonák mindig tudták, mire számítsanak, fittségük, napi ritmusuk és lelki ellenállóképességük révén szinte elpusztíthatatlan volt a hadsereg.

jelentéstartalommal telt meg ez a fogalom. Dr. Hídvégi Zsófia (2020) a jelenlét-ről mint a segítőt jellemző állapotról úgy fogalmaz, hogy az az állapot, amely során teljes lényünkkel vagyunk benne a másik emberrel való találkozásban: fizikai, érzelmi, kognitív és spirituális minőségben egyaránt. Ezt a jelenléte egyfajta kiterjesztett érzékelés, tudatosság jellemzi, mely szándéka szerint a szupervizált gyógyulását szolgálja. Hármass nyitottság jellemző erre a kapcsolatra: nyitottság a szupervizor belső világára, a szupervizált belső világára, valamint nyitottság a kapcsolatra. Az elfogadást, nyitottságot biztosító jelenlét hatására a szupervizált biztonságérzete növekszik: nyitottá válik a közös munkára, erősödik a kapcsolata a szupervizorral, aki szintén nyitottabb lesz a közös munkára. A jelenlét képességének a fejlesztése magunkkal (intrapersonális szinten), másokkal (interperszonális szinten) és a magasabb rendező elvvel (transzperszonális szinten) mintegy a szupervizor feladata.³³ Az önmagunkra, a másik emberre és Istenre való együttes figyelésben új perspektívák nyílhatnak életünk előtt, sőt szakmai munkánk számára is.

A jelenlét a szupervízióban az aktív részvétel mellett **aktív hallgatás** is jelent. Szabadon idézve Nouwent (2007): Hallgatni sokkal többet jelent, mint megengedni a másoknak, hogy beszéljen, miközben arra várok, hogy válaszoljak. Meghallgatni, a másokra való teljes odafigyelést jelenti, és azt, hogy befogadom a másikat. A meghallgatás szépsége az, hogy akiket meghallgatunk, egyre inkább elfogadva érzik magukat, kezdik saját szavaikat komolyabban venni és felfedezni valódi önmagukat. A meghallgatás a „lelki vendégszeretet” egyik formája, amely által meghívod az idegeneket, hogy barátaid legyenek, hogy jobban megismerjék önmagukat (benső világukat), és még arra is, hogy merjenek csendben maradni veled. Ez a csend, amelyről Nouewen beszél, termékeny csenddé válik a szupervíziós folyamat során.

A **meghallgatás**, a másokra való teljes odafigyelés Dietrich Bonhoeffer szerint Isten parancsának teljesítése. A hallgatásról így vall: az első szolgálat, amellyel tartozunk egymásnak a közösségben, abban áll, hogy meghallgatjuk egymást. Ahogy az Isten iránti szeretet az Igéjének meghallgatásával kezdődik, úgy a testvérek iránti szeretet kezdete az, hogy megtanuljuk meghallgatni egymást. Isten irántunk való szeretete nyilvánul meg abban, hogy nemcsak az Igéjét adja nekünk, de a fülét is kölcsönadja. Tehát az ő munkája, amelyet testvéreinkért végzünk, amikor megtanuljuk meghallgatni őket. Benne van ebben az önzetlenség, a magam „odaadása” a másik ember számára. Nem más ez, mint a szupervizori alapvető „itt és most” munkamód gyakorlása, és felfelé, Istenre való figyelés is egyben.

A szupervizori munka szempontjából is fontos annak tudatosítása, hogy az érzések sosem járnak egyedül. A testi érzet, gondolat, érzés és cselekvési készítés automatizmusát követve rá lehet látni a „téma” által hozott elakadásra. A munkaszakaszban a szupervizor kognitív empátiás, reflektív jelenléte viszi

³³ Dr. Hídvégi Zsófia személyes közlése, 2020 tavaszi oktatási blokk, Károli Gáspár Református Egyetem, Bölcsésztudományi Kar, Szupervizor Szakirányú továbbképzés

előbbre a folyamatot. Fontos az érzelmi empátia megélése is. Van-e valami, ami elragad? Hogyan bánok vele? Fontos megismerni, átértékelni a belső felismert késztetést. Meghallani a **belső szupervizor** hangját.

A szupervíziós munka, az önismereti és a pszichoterápiás munka közötti eltérések és hasonlóságok, az átjárások érzékelése és megismerése, a szakma számára is kihívás. Behatóan foglalkozik ezzel a kérdéskörrel Bagdy Emőke és Wiesner Erzsébet egyik tanulmánya.³⁴

Tornay Krisztina (2011) spiritualításra vonatkozó gondolata eligazító: a kérdező rászorultsága **alázatra** tanít. Annak élménye, hogy a kérdező rászorul a többiekre, és hogy a többiek ezáltal megtalálják a saját helyüket, felismertetik, hogy egymás nélkül nem jutunk előre. A kérdezés alázata pedig közössé teszi azt az élményt, hogy tudásunknak határa van, és ezt épp a kérdés léte tárja fel. Szükségünk van a másik emberre, amikor vezetőként vagyunk jelen a szupervíziós folyamatban, és szükségünk van rá a szakmaiságunk alakulásában is. Ezek a felismerések maguk után vonják a szakmai életút, szakmai szerepek újraértelmezését.

A csoportra való ráhagyatkozás nagyon sok olyan szempontot hoz be a szupervíziós folyamatba, amely továbblendítheti a folyamatot.

Steven D'Souza és Diana Renner a **bizonytalanság versenylőnnyé való formálása** kapcsán beszél arról, hogy sokszor túlzott magabiztossággal támaszkodunk a meglévő tudásunkra.³⁵ Egyfelől jó kétkedéssel fogadni a bizonyosságot hirdetőket, másfelől az erős szaktudás meggátolhat abban, hogy nyitottsággal, rácsodálkozással és kíváncsisággal tekintsünk bármilyen jellegű szakmai témára. Attól szűkülhet be az ember látóköre, amitől szakterületének specialistájává válik. A nemtudás előnnyé formálható, a meglévő reziliencia mozgósítja a kompetenciákat, lehetővé teszi a tapasztalatok átkeretezését. A meglévő tudás elvetése mozgásteret ad a kreativitás és a felfedezés számára, friss levegőt hoz. A szupervízió alkalmas terep erre az „elvetésre”. Fejlődésorientált gondolkodásmódot alkalmazni a rögzült gondolkodásmód helyett a szupervizor és a szupervizált számára egyaránt fontos: szinte azonos időben tanul a két fél, ki-ki a saját körében. A megszerzett tudás elengedése vagy a megtapasztaltak átkeretezése lehetőséget nyújt a tanulásra, a másfajta látásmód kialakulására.

A természetben a nappal és az éjszaka tökéletes egyensúlyban van. Tudásunk hiányosságának beismerése lehetővé teszi a tanulást. Hajlamosak vagyunk azt gondolni, hogy ha valamit nem látunk világosan, semmi sem történik, pedig a sötétségben már készülődik a változás.³⁶ A tudásunk hiányosságainak beismerése **nyitottságot** és **alázatot** feltételez. A sötétben készülődő változás a keresztény ember számára magában hordozza azt az üzenetet is, hogy a bizalom és

³⁴ BAGDY Emőke – WIESNER Erzsébet: Szupervízió, önismereti munka és pszichoterápia. Álláspontok, vélekedések. In: WIESNER Erzsébet – BAGDY Emőke: *Szupervízió. Egyén – csoport – szervezet*. PrintX Budavár Kiadó, 2005. 13–27.

³⁵ Steven D'SOUZA – Diana RENNER: *A nemtudás. Hogyan formáljuk versenylőnnyé a bizonytalanságot?* HVG, Budapest, 2016.

³⁶ Uo.

reménység meghozza a várt gyümölcsöket. A gyümölcs érése az ember által kevésbé vagy egyáltalán nem kontrollálható folyamat.

Amint arra korábban is utaltam, a keresztény spiritualitásnak és az érzelmi intelligenciának a szupervízióban való megragadásához négy kapcsolódási pontot hívok segítségül a Tornay Krisztina által megfogalmazottakból.³⁷

Az egyik fogalom az **áldozat**: Tornay meghatározásában az áldozat fogalma úgy értelmezendő, hogy a szupervizor figyelme bizonyos értelemben „meghalasztja” saját személyes működését, háttérbe szorítja, és aszketikusan, magáról lemondva a másoknak adja idejét és figyelme teljességét, még azt a kettős figyelmet is, amelynek egyik ága saját, a folyamathoz kapcsolt történéseit követi. Meglátásom szerint ez a fajta áldozathozatal teremti meg azt a **szabadságot** is, amelyben a szupervizált képes teljességgel önmagára figyelni, mer szembenézni az érzéseivel, rátekinteni a félelmeire. Ugyanakkor azt gondolom, hogy ezt az áldozathozatalt öröm is követi. Ahogy Lukás fogalmaz: „Az öröm (...) mindig a lemondás után jelentkezik, mi több, meggyőződés szerint nem is létezik más örömforrás.”³⁸ Bár Lukás a logoterápiára vonatkozóan mondja azt, hogy „logoterápiával foglalkozni végtére is annyit jelent, mint odaadni önmagunk egy részét – hogy egy rész a másokban keljen életre”,³⁹ a szupervíziós folyamatban hozott áldozathozatal a fenti értelmezés szerint szintén életre kelti a másikat, és végül „a szakember (...) mindig valamennyivel többet fog adni, mint amennyit kap”.

³⁷ A fent említett kapcsolódási pontokon kívül a szerző még a következő fogalmakat dolgozza fel: *szabadság* (a személy szabadsága, a szabad akarat és felelősség mint alapérték és kiindulási pont), *szeretet* (nem az érzelmekhez van köze, hanem a másik feltétel nélküli elfogadásához és a bizalom ajándékozásához; feltétele a közös munkának, a folyamat megtartója, biztos alap: ha megvan a szupervizorban, azzal bátorságot ad a szupervizáltnak, hogy maga is szeretettel nézze saját történéseit), *nyitottság* (állandóan szükség van rá a hipotézisekkel és reflexióval való munka során; a meglátások újraértelmezésének esélyét teszi lehetővé, változásra tesz képessé, a változásnak mint a folyamat alapjellemezőjének a tapasztalatával; a folyamat előre nem tervezhetősége miatt ez a nyitottság a váratlanra, a kontrollálhatatlanra és a meglepőre egy teljességgel kiszámíthatatlan képet hordoz a valóságról, mégis bizalmat és ráhagyatkozást előlegez; megjelenik általa a látható valóság mögött felsejlő biztos, örök léttörvények átalakító erejének tapasztalata és a kereszténység emberképe, a megtérő, megváltozó, metanoiát átélő, változásra képes és a változásnak kitett ember), *hit* (szükség van rá a szupervízió folyamatában, mert a közös munka során elkerülhetetlenek a sötét szakaszok vagy a teljes elbizonytalanodás, ahogy akár a szupervizor zavara is; ezek a szakaszok fontosak, és hozzátartoznak a komoly belső munkához, ugyanakkor a sötétség, a káosz beállásakor semmi más fogódzó nincs a továbbhaladáshoz, mint a nyitott figyelem és a sötétség kitartó elviselése, annak biztos tudatában, hogy ez a sötétség továbbvisz, vezet valahová; ezekben a pillanatokban nincs semmi támpont, csupán a szupervizor hite és a szupervizáltak bizalma, illetve a hit abban, hogy van valami, ami működik, sőt éppen így működik, a káoszon át; bátorság szükséges a sötétséghez, és e bátorság alapja az, amit hitnek nevezünk).

³⁸ LUKÁS: *Szabadság és identitás*, 280.

³⁹ Uo., 293.

A másik két fogalom, amely számomra jelentős tartalommal bír a szupervíziós folyamatban: a **személyközpontúság** és a **kegyelem**. Tornay a személy tiszteletét az egyediséggel és a folyamat egyedi mivoltával kapcsolja össze, a mindig kitalálhatatlan újdonságával, a sémákkal és a rutinnal való szembe fordulással. Meglátásom szerint a személy tiszteletébe a spiritualitás vonatkozásában az is beletartozik, amit Nouwen úgy fogalmazott, hogy a „lelki vendégszeretet egyik formája”. A „Szeresd felebarátodat, mint saját magadat!” (Mk 12,31) bibliai parancsolat (töredékes) beteljesedése. Kegyelemről akkor beszélünk, amikor a folyamat kívül esik az irányíthatóság területén. Azt gondolom, hogy az is kegyelmi történés, amikor sikerül úgy egymásra hangolódni, hogy a másik embert el tudom fogadni teljes valójában, vagy amikor a szupervíziós folyamat zavartsága tisztulni kezd.

A **testvériséget** Tornay Krisztina úgy határozza meg, mint egyik embernek a másikra való rázorultságát. Egy közösség, az emberi testvériség képe rajzolódik ki, amennyiben a szupervízió, a rálátás a másik ember vagy csoport közreműködésével, a „személyes találkozás aktualitásában” jön létre.

A szupervízor kiszolgáltatottsága, a transzparencia megjelenése, a bizalom kialakulása a jelenlétben összeköt, elkötelezetté formál.

5.1. A szupervíziós folyamatban megjelenő reziliens kompetenciák

A teljesség igénye nélkül szeretnék bemutatni néhány reziliens kompetenciát, amelyet tetten értem az általam vezetett szupervíziós folyamatokban.

Az **asszertivitás, önérvényesítés** elengedhetetlen eleme a reziliens működésnek. Ennek fejlesztésére is lehetőség van a szupervízióban. P. Ch. Donders szerint a célzott és hatékony munkához egészséges mértékű önérvényesítésre és ambícióra van szükség. Az asszertivitáson, önérvényesítésen Donders azt a képességet érti, amikor valaki képes önálló döntéseket hozni, ki tud állni magáért és a döntéseiért, anélkül hogy azzal másoknak ártana. Mint minden erény, az önérvényesítés is az egészséges – ebben az esetben a „passzív magatartás” és az „agresszív magatartás” közötti – egyensúly megtalálásáról szól.⁴⁰ A csoport irányítási folyamatban alkalmazható különböző helyzetekben az önérvényesítés.

Az önfegyelem gyakorlása, a tudatosság, az önmagunkra való rálátás, az érzelmi bevonódás okozta helyzettől való eltávolodás során valósul meg. Kevés változás is képes megváltoztatni a viselkedési sémát. P. Watzlawick a Belláctrükk kapcsán azt mondja, hogy egy kicsiny kezdeti változás elég ahhoz, hogy megváltoztassa az egész viselkedési sémát.⁴¹ Paul Ch. Donders ír a 20 mérföldes emberekről, mint a kitartás, a testi, lelki és pszichés edzettség megtestesítőiről.⁴² Példaértékű számomra az, ahogyan az előre meghatározott célok, a rendszeresség és a kitartás hat a teljesítményre, és ezáltal változásokat hoz az ember életébe, hogy **realista optimizmussal** szemlélhesse a világ dolgait.

⁴⁰ DONDERS: *Reziliencia*.

⁴¹ Paul WATZLAWICK és mtsai: *Változás. A problémák keletkezésének és megoldásának elvei*. Gondolat, Budapest, 1990.

⁴² DONDERS: *Reziliencia*, 78–79.

A **pasztorálpszichológiai szemlélet** az egyéni tanulmányi szupervízió kapcsán kapott teret a tapasztalataimban. A kapcsolatok rendezését illetően mindkét személy (az óvónő és a tanárnő) számára fontos volt mind a horizontális, mind a vertikális viszony. Ennek a szemléletnek a szupervízióban történő érvényesítése értelemszerűen feltételezi, hogy a folyamatban résztvevők alapvetően olyan személyek, akiknek meghatározóan fontos, hogy munkájukban és életvitelükben a Biblia üzeneteire támaszkodjanak. A szupervízió egy olyan akciótér – írja Majsai Hideg Tünde⁴³ –, amelyben az Isten–ember kapcsolat személyes dimenzionalitásának kisugárzása segíti az ember–ember közötti viszonyrendszer minőségi javulását. Kihat a partneri beszélgetésre, elősegíti a szakmai személyiség érettebbé válását, mélyíti a hitelességet. A szupervízióval kapcsolatba kerülő imádkozó ember számára döntő jelentőségű, hogy problémakezelésében miként éli meg az Istennel való párbeszédkapcsolatát. Az is meghatározó kérdés, hogy a szupervíziós folyamatban is támaszkodhat-e a Biblia üzenetére, illetve hogy az Ige üzenetei hogyan befolyásolják a döntéseit, attitűdjét, cselekedeteit. A tanárnő, akivel az egyéni tanulmányi szupervízióban dolgoztam, arra is erőteljes hangsúlyt fektetett, hogy napi szinten olvassa az Igét, kereste a Szentírás számára szóló üzenetét. Felelősségének tartotta, hogy ne csak a tananyagot adja át a gyerekeknek, hanem az életre is nevelje őket: olyan készségeket fejlesszen bennük, amelyek által többet nyújt a tanítványainak, mint a kötelező irodalmi témák kognitív ismerete. Felelősségvállalásra is szerette volna tanítani a diákjait. Ezáltal azt a felelősséget is magára vette, ami nem volt az övé, a diákok helyett is megtett dolgokat. Azok a bibliai történetek segítettek a reflexióiban, ahol Jézus kérdez, kimondatja a kérdezettel, hogy mi a probléma, mit szeretne, megfogalmaztatja a lényegét a helyzetet illetően, de nem tesz meg semmit a kérdezett helyet (akárcsak a jó szupervízor). A szituációból való kilépést rábízta a kérdezettre: pl. „Kelj fel, vedd a te ágyadat, és járj!”

A V.-vel való szupervíziós ülések során előkerült a hivatás kérdése, az, hogy Isten hol akarja őt látni, különösen, amikor helyet kellett választania, vizsgára készült. Isteni gondviselésnek, csodának élte meg, hogy annak ellenére, hogy inkább nem ment volna el vizsgázni, végül mégis megtette, bízva abban, hogy Isten vezeti. Örömmel és hálával mesélte el utána, hogy szinte maximális jegyet kapott, ami jó lehetőségeket nyitott meg előtte. V. világlátása abban különbözik az Istenben nem hívő emberek világlátásától, ahogy a meglévő adottságokat interpretálja, ahogy az élet eseményeihez, szereplőikhez viszonyul. Isteni nézőpontból szemléli az életét, Istent létező valóságnak, személynek tekinti, párbeszédben áll vele, és tapasztalja, hogy Isten hatással van az életére, a közöségére, a kapcsolataira.

A különböző **módszertani elemek integrált alkalmazását** illetően a kísérés és útkeresés során megerősödött bennem az, amit Irvin David Yalom így fogalmazott meg:

⁴³ MAJSAI HIDEG: *Az egyházi kontextusban végzett szupervízió*, 205, 337.

A bizonytalanság tolerálása... előfeltétele ennek a mesterségnek. Bár a laikus közönség azt hiheti, hogy a terapeuta szisztematikusan és biztos kézzel vezeti a páciensét... egy ismert cél felé, ez ritkább: a terapeuták gyakran tévóváznak, improvizálnak és keresgélnek az irányt. Az az erőteljes kísértés, hogy bizonyosságot nyerjünk, beleszeretve egy ideológiai iskolába és egy szűk terápiás rendszerbe, csalóka lehet: az ilyen hit blokkolhatja azt a bizonytalan és spontán találkozást, ami elengedhetetlen a hatékony terápiához.⁴⁴

Bár Yalom a terápiára vonatkozóan hangsúlyozta a spontán találkozások fontosságát, azt gondolom, a szupervíziós folyamatra is érvényes a megállapítása. A bizonytalanság tolerálásának képessége a szupervíziós folyamatban is ugyanolyan fontos, mint a pszichoterápiában. A módszertani eszközök továbbvisznek egy-egy elakadásban, de a folyamatban való jelenlét, a nyitottság adja meg az igazi találkozás élményét, a biztonságot, amely elengedhetetlen a szupervízióban.

A saját tapasztalatomban megjelenő reziliens kompetenciák némelyikét soroltam fel ebben a fejezetben. A szupervízor minden megnyilvánulása tulajdonképpen beavatkozás: akár a már meglévő kompetenciáit érvényesíti, vagy csendben van, akár a saját határait vagy nemtudását ismeri fel, értékeli át, és rábízta magát a csoportfolyamatra, vagy bízik a már megtapasztalt transzcendens vezetésben.

VI. Összegzés

Izgalmas kihívásként közelítettem a tanulmányozás során a címben megfogalmazott témához, vagyis ahhoz, hogy mi az érzelmi intelligencia és a spiritualitás szerepe a szupervízióban, hogyan kapcsolódnak össze, miként alakíthatja e kettő egymást a szupervíziós folyamatban, és miként befolyásolja a szupervízor és szupervizált jelenléte, személyisége, világnézete a folyamat alakulását.

Az érzelmi intelligencia és a lelki ellenállóképesség, a boldogulás képessége, valamint a spiritualitás egymásra hatása követhető volt a tanulmányban leírt szupervíziós folyamatokban. A múltban átélt spirituális élmények, illetve a napi szintű Istenkapcsolat arra a felelősségteljes magatartásra sarkallta a szupervizáltakat, hogy mozgósítsák mentális képességeiket, motiválják magukat annak érdekében, hogy az elakadásokban tovább tudjanak menni, és ez alakította az önreflexiót. Az érzelmek kontrollálása, az önmotiváció, mások érzelmeinek empátikus megértése, a megfelelő távolságból való rátekintés azokra, eligazítást adtak a reflexiók kialakításához, a nézőpontváltáshoz, és elősegítették a szakmai kompetencia növekedését. Szupervízorként is erőforrásnak bizonyult a megtapasztalt spirituális élmény, a szupervizáltakhoz való minőségi kapcsolódás. A transzcendens kapcsolat megélése alázatra készítet, a Másikra való rászorultságban, az önfegyelem megélésében és gyakorlásában egy harmadik dimenziót hozott előtérbe, hozzájárulva a szakmai személyiség karbantartásához.

⁴⁴ Irvin D. YALOM: *A csoportpszichoterápia elmélete és gyakorlata*. Animula Kiadó, Budapest (negyedik, átdolgozott kiadás), 1995.

Márai Sándort parafrázálva: a világ megismerése érdekes, hasznos, gyönyörködtető, félelmes vagy tanulságos, önmagunk megismerése a legnagyobb utazás, a legfélelmetesebb felfedezés, a legtanulságosabb találkozás.⁴⁵ (Márai, 2012) Ennek az izgalmas találkozásnak a lehetősége rejtőzik, illetve körvonalazódik ki a szupervíziós folyamatban.

IRODALOMJEGYZÉK

- AJDUKOVIC, Marina és mtsai: *ECVision. A szupervízió és a coaching európai fogalomtára és kompetenciaprofilja*. Ford. Berczik Klára és Madai Kriszta, MSZCT, Budapest, 2016.
- BAGDY Emőke – WIESNER Erzsébet: Szupervízió, önismereti munka és pszichoterápia. Álláspontok, vélekedések. In: WIESNER Erzsébet – BAGDY Emőke: *Szupervízió. Egyén – csoport – szervezet*. PrintX Budavár Kiadó, 2005. 13–27.
- BAUER, Joachim: *Miért érzem azt, amit te? Ösztönös kommunikáció és a tükörneuronok titka*. Ursus Libris, Budapest, 2010.
- BAUMGARTNER, Isidor: *Pasztorálpszichológia*. Semmelweis Orvostudományi Egyetem, Híd Alapítvány, Párbeszéd (Dialógus) Alapítvány, Budapest, 2006.
- BERNE, Eric: *Emberi játszmák*. Háttér Kiadó, Budapest, 2008.
- Biblia*. Ford. Károli Gáspár. A Brit és Külföldi Bibliatársulat kiadása, 1908.
- BUBER, Martin: *Én és Te*. Európa Könyvkiadó, Budapest, 1991.
- CARROLL, Michael: From mindless to mindful practice: on learning reflection in supervision. In: *Psychotherapy in Australia* 15/4., 2009.
- CASEMENT, Patrick: *Páciensektől tanulva*. Animula Kiadó, Budapest, 1999.
- DEWEY, John: *Experience and Education*. Collier Books, New York, USA, 1938, 1963.
- DONDERS, Paul Ch.: *Reziliencia. Hogyan fejlesszük lelki ellenálló képességünket és előzzük meg a kiégést?* Harmat Kiadó, Budapest, 2019.
- D'SOUZA, Steven – RENNER, Diana: *A nemtudás. Hogyan formáljuk versenyelőnyre a bizonytalanságot?* HVG, Budapest, 2016.
- DWECK, Carol S.: *Szemléletváltás. A siker új pszichológiája*. HVG Könyvek, Budapest, 2015.
- FATZER, Gerhard: Kreatív módszerek a szupervízióban. In: LIPPENMEIER, Norbert – WIESNER Erzsébet (szerk.): *A szupervízió világa*. Supervisio Hungarica Füzetek III., Supervisio Hungarica, Salgótarján, 1966.
- FRANKL, Viktor F.: *Mégis mondj igent az életre! Logoterápia dióhéjban*. Európa Könyvkiadó, Budapest, e-book, 2016.
- GOLEMAN, Daniel: *Érzelmi intelligencia*. Háttér Kiadó, Budapest, 2008.
- HORVÁTH-SZABÓ Katalin: Van-e köze a lélektannak a lélekhez? Spiritualitás és személyiség. In: *Sapientiana*, 3 (1), 2010. 41–62.
- LUKAS, Elisabeth: *Szenvedésednek is van értelme. Logoterápiai vigasz krízisben*. Agapé Kiadó, Szeged.

⁴⁵ MÁRAI Sándor: *Füves könyv*. Helikon, Budapest, 2012.

- LUKAS, Elisabeth: *Szabadság és identitás. A függőség problémája logoterápiai megközelítésben*. Jel Kiadó, Budapest, 2007.
- MAJSAI HIDEG Tünde: Az egyházi kontextusban végzett szupervízió jellegzetes elemei. In: BAGDY Emőke – WIESNER Erzsébet: *Szupervízió. Egyén – csoport – szervezet*. Supervisio Hungarica IV., 2005. 335–348.
- MÁRAI Sándor: *Füves könyv*. Helikon, Budapest, 2012.
- NEMES Éva: Reziliencia, avagy a boldogulási képesség és a szupervízió. In: BORBÁS Krisztina és mtsai: *Rálátás. Szupervíziós folyamat védőnők számára*. ÁÉEK, Budapest, 2015. 83–96.
- NÉMETH Dávid: *Pasztorálanropológia*. Károli Gáspár Református Egyetem – L'Harmattan Kiadó, Budapest, 2012.
- NOUWEN, Henri J. M.: *Nyújtsd a kezed A spirituális élet három mozdulata*. Ursus Libris Kiadó, Budapest, 2007.
- OATLEY, Keith – JENKINS, Jennifer M.: *Érzelmek*. Osiris Kiadó, Budapest, 2001.
- PIEDMONT, Ralph L.: *Tekintető-e a spiritualitás a személyiség hatodik dimenziójának*. *Spiritualitás, Transzcendencia és az Ötfaktor Modell (FFM)*. Ford. Kulcsár Zsuzsanna, Bédi Márk, Csépp Orsolya és Kun Bernadett, 1999.
- PROCHASKA, James O. – NORCROSS, John C. – DICLEMENTE, Carlo C.: *Valódi újrakezdés. hatlépcsős program értalmas szokásaink leküzdésére és életünk jobbá tételére*. Ursus Libris, Budapest, 2009.
- PÜHL, Harald: Egyéni szupervízió. In: WIESNER Erzsébet – BAGDY Emőke: *Szupervízió. Egyén – csoport – szervezet*. Supervisio Hungarica IV., 2005.
- RAHNER, Karl: *Hit – szeretet – remény*. Egyházfórum Kiadó, Budapest–Luzern, 1991.
- SCHEUERMANN, Peter: Titkos tanterv a szupervízióban. In: LIPPENMEIER, Norbert – WIESNER Erzsébet (szerk.): *A szupervízió világa*. Supervisio Hungarica Füzetek III., Supervisio Hungarica, Salgótarján, 1966.
- SINEK, Simon: *How great leaders inspire action*. Elhangzott a TED-konferenciák globális sorozatában, 2009 szeptemberében. https://www.ted.com/talks/simon_sinek_how_great_leaders_inspire_action?language=ro#t-11658 (Legutóbbi letöltés dátuma: 2020. október 26.)
- TALGAM, Itay: *Vezetési leckék karmesterektől. Personal branding*. Elhangzott a TED-konferenciák globális sorozatában: 2009 júliusában. https://www.ted.com/talks/itay_talgam_lead_like_the_great_conductors?language=hu#t-135817 (Legutóbbi letöltés dátuma: 2020. október 26.)
- VERSEGI Beáta-Mária: *Kapcsolatteremtő spiritualitás. Szervezeti kultúra és spiritualitás a szupervízió tükrében*. Kairosz Kiadó, Budapest, 2018.
- WEISS, H.: *Lelkigondozás, szupervízió, pasztorálpszichológia*. Exit Kiadó, Kolozsvár, 2011.
- WATZLAWICK, Paul és mtsai: *Változás. A problémák keletkezésének és megoldásának elvei*. Gondolat, Budapest, 1990.
- YALOM, Irvin D.: *A csoportpszichoterápia elmélete és gyakorlata*. Animula Kiadó, Budapest (negyedik, átdolgozott kiadás), 1995.

Pál Apostol a házasságról

1. Bevezetés

1.1. Házasság – szemléletek és szakvélemények, saját szakmai utamhoz közel

Házasságról mindenkinek „véleménye” van.¹ Van, aki él is benne, lehet többször is, van, aki kilép belőle megkeseredve, van, aki egyszerre megéli a poklot és a menyországot, van, aki útnak, van, aki problémák tárházának tekinti. Végtelen a sor, a meglátás és a megközelítés, egy biztos: a házasság intézménye nem az ember találmánya. Így külön tudományágak foglalkoznak ma már azzal, hogy mi a jól működő kapcsolat, a házasság, a család stb. Tehát véleménye és meglátása van a szakmának, egyéneknek és családoknak, közösségeknek, társadalmaknak, de lényegesnek azok bizonyulnak, melyek közel állnak a Teremtő valóságához – gyakorlati, inspiratív, irányadó és valós.

Különös magyarázat nélkül emelnék ki egy számomra összegző írást: Timothy Keller lelképásztor és felesége Kathy Keller közösen fogalmaztak meg sok mindent a házasságról 2015-ben először megjelent könyvükben,² és listázták a házassággal kapcsolatos tapasztalásaikat, és a bibliai mérték fontosságát. Szerintük a házasság (bibliai alapokon) több mindent jelent egyszerre, mint aminek titka van, erő rejlik benne, essenciája van, célja van (nem öncélú), néha felemás iga, másság elfogadása, szenvedély – intimitás –, elköteleződés egyensúlya vagy mintázata.

Gyökössy Endre³ meglátásai és munkássága inspirált a kezdetektől:

Ahogy a lelkész-pszichológus látja, mert ez az én többévtizedes praxisom egyik vetülete. Többnyire házasság és családterápiával foglalkozom (...). Hogy egy házasság hogyan sikerül, felsorolhatatlanul sokmindentől függ, de három tényezőtől minden bizonnyal. Ezek: gén-sorsunk, a szüleinktől látott modell, amely akkor is hat ránk, ha gyermekkorunkban szenvedtünk tőle. A

¹ Vö.: H.&I. GOLDENBERG: *Áttekintés a családról*. Családterápiás Sorozat 19., Animula 2008 – Első kötet.

² Vö.: Timothy KELLER – Kathy KELLER: *A házasságról – Illúziók és félelmek helyett kiteljesedés*. Harmat–Koinónia–KIA kiadó, Budapest–Kolozsvár, 2018.

³ Gyakorlata, tapasztalatai és „esetei”, konkrét példákon át tanítanak, ahogyan azt a *Kapcsolatápolás* c. írásában: „Ha van test- és lélekápolás, szükséges, hogy legyen házasságápolás is, a kapcsolat megfelelő boldogságszinten tartása. Ez a „szinten tartás” áldozatok nélkül nem lehetséges. De jó házasság minden áldozatot megér. Am áldozatot hozni úgy, hogy az nem tűnik annak, valójában csak az képes, aki ismeri az Önmagát odaáldozót és kapcsolatban van vele.” – Ugyanakkor kapcsolható, összevetendő az Életkérdések. Lélek-válaszok c. írásával, egész pontosan a XIV. fejezettel: A boldog házasság titka (GYÖKÖSSY Endre: *Életkérdések. Lélek-válaszok*. Szent Gellért Kiadó és Nyomda, Budapest, 2003. 104–113.).

pszichoszociális, azaz a tágabb és szűkebb környezetünk hatásai. Ezekon belül azokra is gondolok, amelyek kit-kit egyházában vagy közösségében értek vagy érnek.

Az emberi kapcsolatok élő jellege⁴ nem filozófiai tény, és még csak nem is kitalálható képződmény, hanem sok oldalról megvilágított és bebizonyított tény. Számomra fontos érteni az eredeti „mértéket”, a bibliai képletet. Mielőtt megvizsgálnám Pál leveleiben mindezt, mielőtt felidézném a Biblia házasságképét, hadd világítsak rá a legújabb kutatások meglátásaira, melyek csak alátámasztják:

Az emberi kapcsolatok többek a kulturált életmódnál, amelyről szükséghelyzetben le is tudnánk mondani. A kapcsolatok nemcsak a lelki életünk közegei, hanem a biológiai egészség meghatározó tényezői is. Az agyban felfedezett tükroneuronrendszerről szerzett ismereteink alapján kijelenthetjük, hogy az agyi struktúráinkban bizonyos rendszerek arra szakosodtak, hogy kapcsolatokat létesítsenek, és azokat alakítsák. Az újabb munkalélektani vizsgálatok azt mutatják, hogy a »puha tényezők« időközben a betegségek vezető okaivá váltak, ami azt jelenti, hogy ahol az emberi kapcsolatok intenzitása csökken és minőségük romlik, ott egészségproblémák alakulnak ki.⁵

Számomra ez a téma évtizedek óta fontos, és kutatom, dolgozom vele, mint rendszerszemléletű pár- és család-pszichoterapeuta, pasztorálpszichológus és mentálhigiénés szakember. Számomra nem mindegy az emberkép kérdésköre, a biblikus szemlélet, a módszer és a hitelesség, és tudom, ez a kérdés nem „magánügy”. Tanulmányaim során meghatározóak voltak⁶ (a teljesség igénye nélkül sorolom): Hézszer Gábor,⁷ Komlósi Piroska,⁸ Bagdy Emőke,⁹ Buda Béla,¹⁰ Bö-

⁴ J. BAUER: *A testünk nem felejt – Kapcsolataink és életmódunk hatásai idegrendszerünk és génjeink működésére*. Ursus Libris, 2011. 19–27; 48–64; 83–92.

⁵ Uo.

⁶ Mesterek és tanítók a szakmában, akikkel személyesen találkoztam, és tanulhattam tőlük! A családokkal, párokkal való munkámban ezek fontos irányadó élmények, tapasztalatok.

⁷ Legfontosabb írások és irodalom, melynek kapcsán együtt gondolkodtunk: HÉZSER Gábor: *Miért? Rendszerszemlélet és lelkipásztori gyakorlat*. Pasztorálpszichológiai tanulmányok, Kálvin Kiadó, Budapest, 2001; UŐ: *A pásztori pszichológia. Gyakorlati kézikönyv*. Kiadja a Ref. Zsinati Iroda, Budapest, 1990 (különös tekintettel az első három fejezetre).

⁸ KOMLÓSI P.: Előbb térj vissza a saját családohoz! – A saját családelmény feldolgozása a családterapeuta képzésben. In: *Pszichoterápia*, IX. évf., 2000. április. 111–116. Sok gyakorlati tapasztalat a terapeutaképzésben, tanulmányok, esetmunka és önismereti munka közösen.

⁹ BAGDY E. – MIRNICS Zs. – VARGHA A. (szerk.): *Egyén – Pár – Család, Tanulmányok a pszichodiagnosztikai testadaptációs és tesztfejlesztő kutatások köréből*. Animula, Budapest, 2007.

¹⁰ A személyes találkozás és közös párbeszéd, tanulmányok nagyszerűsége és a mester hatása felejthetetlen, vö. a segítő szakemberben bizonyosan sajátos a törekvés az értékmentességre, illetve a segítés és a szolgálat univerzális parancsa. „Ez azt jelenti, hogy a

szörményi Nagy Iván (kontextuális szemlélet, transzgenerációs, kapcsolati etika), Susan Johnson (EFT – Érzelem Fókuszú Párterápia), Szarka Miklós és Mihalec Gábor.

Mesterként tekintek rájuk ezekben a kérdésekben, miközben hatalmas irodalom és kutatás, családterápiás „munkásság” is inspirál ezen az úton. – Legmeghatározóbb a pasztorálpszichológiai szemlélet volt, amit Hézser Gáborral való munkálkodásban tanultam meg. Tőle, az ő gondolataival azonosulva, idézek:

Kultúrtörténetileg tekintve a »házasságkötés« 3 síkon történt: 1. a házasulandó felek között, 2. a törzsi közösség előtt és 3. az »ősök szelleme«, illetve az istenek előtt.

A törzsi közösség és az ősök/istenek beleegyezése nélkülözhetetlen volt a pár számára: a »beházasulónak« meg kellett felelnie a törzsi igényeknek (pl. jó vadász vagy harcos; anyaságra képes nő kellett hogy legyen), mert ellenkező esetben az ősök/istenek haragját hozta a párra és a törzsrre. – A családterápia, modern terminológiába és világképébe helyezve, hasonló jelenségre hívja fel a figyelmet: a párválasztás-házasságkötés ma sem »magányügy«. A családok befolyása az ún. delegációs, hagyományozásos stb. jelenségek által érvényesül. A házasságkötés esetében nem (csak) két személy, hanem két család sor-

másik ember *feltétel nélküli pozitív elfogadása* alapkövetelmény a munkában és a viszonyulásban. Ez nagyon nehéz dolog, folyamatos önvizsgálatot és külső – például szupervíziós – támogatást igényel. Ehhez kapcsolódik egy sor etikai szabály, egyebek mellett a kiszolgáltatott, a gyengébb, az áldozat védelme, anélkül, hogy a domináns vagy az agresszor szükséglete a segítségre figyelmen kívül maradna. Ez is lehet hibaforrás a gondolkodásban, sok szakember kérdőjelezi meg az értéksemlegesség lehetőségét vagy a morális ítélet elmaradásának álláspontját. A magam részéről elengedhetetlennek tartom a szolgálat és a neutralitás, a személy vagy személyközi kapcsolatokból álló struktúra (pár, család, csoport) feltétel nélküli elfogadását és segítségét. Ebben egyébként a kereszténység példája is inspirál, valamilyen fundamentális vallásosság nyomán, amelyet a vallásos (református) nevelés, a bibliastúdiumok, az emberi kapcsolatok értékfilozófiájának tanulmányozása alakíthatott ki. De befolyásolt az egyház sokféle karitatív, társadalmpolitikai és segítő aktivitása is, amely azt jelzi számomra, hogy a vallás maga is gyakorolja a „világi” szolgálatot, az együttérzés, a szánalom, a közvetlen felelősségérzés „világi” érzelmeit. Tudom persze, hogy az egyházakon belül sokan vitatják ezeknek létjogosultságát vagy optimális mértékét a sui generis lelki, vallási ténykedéshez képest, de azt is tudom, hogy sokan elsődlegesen erre helyeznék át az egyházak modern tevékenységének súlypontját. Bárhogy is van, elfogultságomat feltárandó kell kijelentennem, hogy azt hiszem, *az egyháznak*, ez esetben a magyar katolikus egyháznak, *kell vállalnia a modern világi családsegítés képviselőtét, koordinálását, sőt végrehajtásának nagy részét is*, itt és most nálunk különösen, nem annyira ontológiai meggondolásokból, hanem arra tekintettel, hogy *nincs más, aki ezt tegye*, és ma az egyetlen komoly társadalmi erő, amely ezért felléphet, és amely esetleg ki is kényszerítheti a társadalom elméletben erre hivatott szervezeteiből a megfelelő tevékenységet.” Buda Béla, in: HAMP Gábor – KELEMEN Gábor (szerk.): *A család*. Balassi Kiadó–Magyar Pax Romana, Budapest, 2000. 136–148.

sa kötődik egymáshoz. Ezek a befolyások vagy konstruktívan kiegészítik és gazdagítják egymást, vagy – túl nagy inkompatibilitás esetén – állandó krízisbe torkollnak (Hézszer, 1995).

Az ószövetségi házasság- és családjog gyökerei a teremtésig nyúlnak vissza. A házasság (a férfi és a nő kapcsolata) és a család (a szülő és a gyermek kapcsolata) Isten teremtési rendjének kérdése.¹¹

Korunk romlottságát a laza kapcsolatok és az erkölcsi tisztaság leértékelése jellemzi, amely magával hozza a házasságok válságát.¹² Ezzel egyidőben az újabb generáció házasság előtti barátkozása, párkapcsolata, valamint az eljegyzési és menyegzői alkalmak is világi hatások alá kerültek. A továbbiakban ezen dolgokban szeretnék igei tisztánlátásra törekedni, és egységes látást munkálni. Isten gyermekei arra vannak elhívva ebben a világban, hogy „mértékletesen, igazán és szentül” éljenek (Tit 2,12), legyenek „feddhetetlenek és tiszták, Istennek szeplőtlen gyermekei az elfordult és elvetemedett nemzetség közepette” (Fil 2,15).

1.2. Udvarlás, jegyesség¹³

Prof. dr. Sebestyén Jenő megfogalmazásával élve határozom meg a jegyesség fogalmát, ahogyan azt a *Református etika* könyvében leírja. Tanulmányozva a házassággal és a családi élettel kapcsolatos sorokat, a következőkre leltem:

A család alapja a házasság. És a teljes értékű családot a férj, feleség és gyermekek teszik. (...) A keresztyén család a családi életnek ama formája, amely az Isten rendelése szerint szigorúan monogám, s amelyben úgy a férj és feleség, mint a szülők és a gyermekek... egymáshoz való viszonyát az isteni Kijelentés nagy törvényei szabályozzák és töltik meg magasabb etikai tartalommal. (...) A jegyesség sokkal mélyebb és nagyobb jelentőségű valami Isten törvényei szerint, mint ahogyan azt a világ, még a keresztyén világ is látja. (...) az Isten színe előtt való lelki házasságkötés, tehát a szövetségnek (börith) egy formája, abból a célból, hogy ennek a lelki konszenzusnak az alapján Isten törvénye szerint az egy életre szóló házasságot is megkössék és arra lelkileg előkészüljenek.¹⁴

A média, a reklám, az internet és nem-hívó kortársaik részéről nagy nyomás éri a fiatalokat, amelynek következményeképpen sajnos sokan már a házasság előtt megkezdik a nemi életet, amikor még nem eléggé érettek arra, hogy ennek jogi, erkölcsi és anyagi terheit is felvállalják. „Mert ez az Isten akaratja, a ti szentté lételetek, hogy magatokat a paráznaságtól megtartóztassátok, hogy mindenitek szentségben és tisztességben tudja bírni a maga edényét, nem kí-

¹¹ MOLNÁR J.: *A szerelem országútján*. Koinónia, Kolozsvár, 2003. 322–335.

¹² Vö. SÜLE F.: *Az életerő forrása a családban*. Szent István Társulat, Budapest, 2009. 47–97. és TÖRÖK I.: *Etika*. Kolozsvári Egyetemi Fokú Protestáns Teológiai Intézet, Kolozsvár, 1997. 118–135.

¹³ MOLNÁR J.: *A szerelem országútján*, 322.

¹⁴ SEBESTYÉN J.: *Református etika*. Iránytű Kiadó, Budapest–Gödöllő, 1993. 241–242.

vánság gerjedelmével, mint a pogányok, akik nem ismerik az Istent” (1Thessz 4,3-4).

A nemi vágyak már kora ifjúkorban jelentkeznek. A világ ezeket a vágyakat idő előtt felkelti és fokozza, míg a Szentírás ezek kerülésére szólít fel: „Az ifjúkori kívánságokat pedig kerüld! Törekedj viszont az igazságra, a hitre, a szeretetre, a békességre azokkal együtt, akik tiszta szívből hívják segítségül az Urat” (2Tim 2,22).

Az ige arra tanít, hogy „mindennek rendelt ideje van” (Préd 3,1), és hogy „ne keltsétek, ne ébresszétek fel a szerelmet, amíg nem akarja!” (Énekek 8,4). A házasság előtti barátság célja a másik jellemének, környezetének, lelkiéletének és céljainak megismerése, a barátságuk tartósságának próbája. Az eljegyzés egy bibliai gyakorlat (5Móz 20,7; Mt 1,18), amely azzal kezdődik, hogy a házasságra megérett fiú és lány nyilvánosan és hivatalosan kijelentik a szülők és a gyülekezet képviselői (lelkipásztora) előtt azon szándékukat, hogy együtt terveznek családot alapítani. A fiatalok ilyen irányú döntése az Isten akaratának felismeréséből, közös meggyőződésből történik. „Eljegyezlek téged magamnak örökre, és pedig igazsággal és ítélettel, kegyelemmel és irgalommal jegyezlek el. Bizony, hittel jegyezlek el téged magamnak, és megismered az Urat” (Hós 2,19-20). Legtöbbször jó, ha az eljegyzési istentisztelet egy családi és gyülekezeti alkalom.

A jegyességi időt a jegyesek,¹⁵ a szülők és a gyülekezet, a házasságkötés előkészítésére és az új pár házasságára való felkészülésre használja fel. Ennek érdekében, egyszer vagy többször ajánlatos, hogy a lelkipásztor tartson felkészítő beszélgetést, ún. „jegyesoktatást” (házasságra felkészítő jegyeskurzust), amelyen áttekinthetik egymás múltját és családi hátterét, megbeszélhetik az egymás közötti kommunikációval, konfliktuskezeléssel, házastársi szerepekkel, elvárásokkal, gyülekezeti élettel, intim élettel és gyermekvállalással, pénzkezeléssel és családi áhitattal kapcsolatos kérdéseket. Az eljegyzés alkalmával javasoljuk, hogy az ifjú pár tegyen bizonyosságot a megtéréséről és arról, hogy miként ismerték fel Isten vezetését házasságkötésüket illetően. A jegyesség hosszúsága annyi legyen, amennyi elégséges a házasságkötés előkészítésére.

1.3. Menyegző és házasság¹⁶

A házasság egy férfi és egy nő életre szóló, önkéntes, a házasságkötésben megszentelt, szövetséges szeretetkapcsolata: „Annak okáért elhagyja a férfi az ő atyját és anyját, és ragaszkodik feleségéhez: és lesznek ketten egy testté” (1Móz 2,24).

A menyegzői istentiszteletre csak a polgári házasságkötés után kerülhet sor. A két esemény jó, ha a lehető legközelebb van egymáshoz. Az egyházi házasságkötés „kötelező”, még ha szűkebb körben is (pl. özvegyek vagy idősek házasságkötése esetén). A házasságkötés tényét nyilvános istentiszteleten hoz-

¹⁵ Jegyesoktatás, lelki előkészület, a teológusok eljegyezkedése – vö. SEBESTYÉN J.: *Református etika*, 242–243.

¹⁶ Uo., 245–262.

zák a gyülekezet tudomására. Bár a polgári összeadás törvényesen már jogerős, a menyegzői istentiszteletig a házaspár nem élnek együtt házaséletet.

A házassági¹⁷ szövetség célja, hogy együtt tükrözzék Isten képmását és hasonlatosságát, egymást kölcsönösen segítsék, beteljesülést nyerjenek a nemi élet területén és gyermekek szülessenek a házasság keretein belül.

A menyegzői istentisztelet nemcsak az ifjú pár és a család ünnepe, hanem egy gyülekezeti esemény, amelyet senki sem sajátíthat ki magának. A menyegzői istentisztelet rendjét a gyülekezet képviselője (lelkipásztor) állítja össze az ifjú párral közösen. A menyegzői istentisztelet formáját tekintve legyen egyszerű, amelyben az alkalom szentségére érdemes törekedni.

1.4. Fontos kérdéskör: a házasság és házasságnélküliség

Majdnem minden ember számára magától értetődő, hogy párkapcsolatban éljen, vagy arra vágyjon. Ez gyakran nagy elvárásokkal párosul. Ebből következően a csalódások sem ritkák, amik sokakat mély krízisbe sodornak, még vallásos körökben is. Olyanok azonban alig akadnak, akik tudatos döntéssel önként lemondanak a párkapcsolatról, szexualitásról és családi életről azért, hogy életüket más célnak szenteljék. Az Újszövetségben nem idegen ez a gondolat.

Jézus és Pál apostol is beszélt erről, és korai keresztyén írásokból is tudjuk, hogy Istenért nem ritkán a házasságnélküliség¹⁸ mellett döntöttek emberek. Összegyűjtöttem több gondolatot arról, hogy milyen értéke van a házasságnak és a házasságnélküliségnek Isten előtt, és hogyan vélekedik erről a Biblia.

Az emberiség problémájának valódi oka abban rejlik, hogy a legtöbb ember nem teszi fel azt a kérdést, hogyan képzelte el Teremtőnk földünkön az életet. Sok embert, aki lehetőségeihez mérten képes lenne változtatni valamit ezen a világon, saját érdekei hajtanak. Nem gondolnak mások szükségére, lelkiismeretüket elnyomva és felelőtlenül élnek. Az ebből következő társadalmi igazságtalanságot, illetve a szexualitással való felelőtlen bánásmódot nem lehet és nem is szabad embert megvető és életellenes eszközökkel orvosolni. Ezzel igazságtalanságot igazságtalanságra halmozunk. Az egyetlen megoldás, ha visszatérünk Isten eredeti rendjéhez, amit a Bibliából ismerhetünk meg.

Tudjuk, hogy a legtöbb ember nem kész arra a felebaráti szeretetre, ami saját előnye helyett mindenki számára a jót keresi. Ezért nem is várhatunk világot átforgató változásra. Ennek ellenére azok számára, akik jó lelkiismerettel Istennel akarnak élni, nincs más út, mint az önzetlen szeretet.

Az emberiség történelmében a nagy többség általában sajnos nem kereste az igazságot, sem azt, hogy mi a jó. Ezért nem engedhetjük meg, hogy éppen ezekben a fontos kérdésekben a tömeg véleménye vezessen minket.

Az önzetlen és önátadó szeretet az, ami a házasság kötelékében valóban elősegíti a férfi és a nő kapcsolatának fejlődését. Isten maga tanít minket erre a

¹⁷ BARTH, K.: *Breviárium*. Ref. Zsinati Iroda Tanulmányi Osztálya, Budapest, 1993. 324–332.

¹⁸ TEISEN, G.: *Az őskeresztyénség élményvilága és magatartásformái*. Kálvin Kiadó, Budapest, 2008. 3.fejezet, b) 425–432.

szeretetre. Ezért a házastársaknak sem szabad csak egymásra támaszkodniuk, hanem egyenként és együtt Istenre. Ha valaki a házastársától vár betöltekezést, azzal elhordozhatatlan terhet ró rá. Sok kapcsolat megy tönkre azért, mert egymástól várják el azt, amit csak Isten tölthet be. Istennek kell az ember életében a legfontosabbnak, az élete céljának lennie. Csak az lesz képes magát önös indítékok nélkül odaajándékozni, aki kapcsolatban él Istennel. Egy olyan házasságban, ahol ez az önzetlen szeretet dominál, sem a házastárs, sem a szexualitás nem áll középpontban. Egy ilyen kapcsolatot a tisztaság és a szentség utáni őszinte vágy jellemez, mert a házastársak tudatában vannak azon felelőségük nagyságának, hogy a testi egyesülés részvételt jelent Isten teremtő munkájában.

Mindezek miatt Isten akarata az ember számára ezen a területen egyértelmű:¹⁹ egy férfi és egy nő tartozik egymáshoz életük végéig. A nemi érintkezésnek a házasságban van helye. Ez együtt jár a nyitottsággal, hogy bármikor és bármilyen körülmények között készek elfogadni Istentől a gyermekáldást. Ahol az előbb említett isteni törvényeket elismerik és szentnek tartják, ott a házasság megkapja az Istentől rendelt értékét.

Talán fontos még egy kiegészítő gondolat a házastársi kapcsolatokról: a hiányzó házasságlevél nem jelent Isten előtt szabadságot arra, hogy az ember kedve szerint váltogassa partnereit. Ha egy férfi és egy nő az együttélés mellett döntöttek, és ezzel gyakorlatilag a házasságot valósítják meg, ez őket is egymáshoz köti egész életükre, mintha megházasodtak volna. Ezek a „szabad” kapcsolatok azonban mégsem tekinthetők törvényes házasságnak, mert a házassághoz hozzátartozik annak hivatalos kinyilvánítása, ami társadalmunkban az anyakönyvvezető előtt történik.

Amikor keresztyének a házasságnélküliség mellett döntenek, azért teszik, mert Isten iránti szeretetből és a megváltásért való hálából valami „jó” helyett a „jobbat” választják. A szeretet Pált arra indította, hogy életét fáradhatatlanul az elveszett emberek üdvösségéért áldozza. Ez az, ami a Pál után élt keresztyéneket és minket is arra indít, hogy a házassággal járó földi kötelezettségektől és gondoktól szabadon sok ember lelki javát szolgálhassuk.

Egy házasságban élő keresztyén is sokat tud szolgálni, amiről újszövetségi példák is tanúskodnak. Azok a feladatok azonban, amelyek a házasság természetes velejárói, megosztottá teszik őt (33–34. vers). Pál is ezt tartotta szem előtt, amikor arról beszélt, hogy „gyötrelmük lesz a testben” (28. vers). Még akkor is, ha a gyermeknevelés jó és fontos feladat, problémákkal, nehézségekkel, aggodalmakkal jár, amelyektől Pál szeretné megkímélni a keresztyéneket, figyelembe véve, hogy sok szellemi feladatuk van. Lehetséges, hogy Korinthusban néhány keresztyén már nem akart házaseletet élni, hogy szabadabb lehessen a szellemi feladatokra. Erre válaszol Pál: azt kívánná ugyan, hogy mindenki házasság nélkül legyen, mint ő maga, Isten azonban a házasságban élő testvért is megáldja ajándékokkal, amikkel szolgálhat (7. vers). Ezért nem kell arra törekednie, hogy házastársától megvonja magát (27. vers). Ebben a részben ugyan-

¹⁹ a) A házasság mint moderált szexuális ethos, Uo., 412–425.

akkor inti is a házas keresztényeket, hogy a házasság mulandósága legyen tudatos számukra, és a házaseletet helyezték a múlthatatlan dolgok után. „Ezt pedig azért mondom, testvéreim, mert a hátralevő idő rövidre szabott. Ezután tehát azok is, akiknek van feleségük, úgy éljenek, mintha nem volna [...] és akik a világ javaival élnek, mintha nem élnének vele, mert e világ ábrázata elmúlik” (1Kor 7,29.31²⁰).

Az 1Tim 5,11–15-ben arról ír Pál, hogy a fiatalabb özvegyek házasodjanak meg. Ez nem áll ellentétben az 1Kor 7 gondolataival. Itt sem részesíti előnyben a házasságot a házasságnélküliséggel szemben, csupán kétséges és ártalmas tevékenységektől akar óvni, ahogyan arról a 13. versben ír. Biztosan nem volt minden fiatal özvegy egyforma (valószínűleg nem is voltak sokan), de voltak olyanok, akik visszaélve a gyülekezet támogatásával, rendetlenül éltek, sőt egyesek Krisztustól is elfordultak. Ehhez a konkrét helyzethez írja Pál a gondolatait: jobb az ilyen özvegyeknek ismét megházasodniuk, a feleség és anya kötelezettségeinek szentelni magukat, ahogyan ez eredeti döntésük is volt.

2. A Szentírás házasságmodellje²¹

Ha a házasság mibenlétére a Bibliában keressük a választ, felmerül a kérdés: egységesnek mondható a Biblia házasságképe? Nem igazán. Akkor most mi is van? Ha valaki lelkiismeretesen átböngészi a Bibliát, találkozik az egy férfi – egy nő házasságképen (pl. teremtéstörténet, Jézus és Pál tanításai) túl a férj–feleség–szolga kombinációval (pl. Ábrahám), és nem egy történetben a többnejűséggel is (pl. Salamon király). Akkor mit is tanít a Biblia a házasságról? Egységesnek mondható a Biblia házasságképe?

Az említett változatokat nem egyszer hallottam a bibliai házasságfogalom egyértelműségével szemben felsorolni, ám ez ennél bonyolultabb kérdés. Először is tagadhatatlan, ezen házasságmodellek mindegyike szerepel a Bibliában, ráadásul az egyes csoportokat a házasfelek státuszától függően – szabad, izraelita szolga, hadifogoly, hajadon, elbocsátott stb. – még további alcsoportokra is lehetne bontani. Másfelől azzal is tisztában kell lennünk, hogy a Bibliában található

²⁰ Az 1Kor 7, 29–35 igemagyarázatát ld. Ger de KONING: *Az 1. és 2. Korintusi levél magyarázata*. Ev. Kiadó, Budapest, 2002. 79–81., valamint D. PRIOR: *The Message of 1 Corinthians*. BST–Inter–Varsity Press, Leicester, 1993. 114–139.

²¹ Vö. Házasság- és családjogi kérdések az Ószövetségben In: MOLNÁR J.: *A szerelem országútján*, 322–335. „A házasság (...) és a család (...) Isten teremtési rendjének kérdése. Ebben a koordináta-rendszerben a házasság és az általa alapított család: 1. Az istenképűség megvalósulásának kerete. (...) (1Móz 1,26-27). 2. A férfi és nő segítőtársi viszonya. (...) (1Móz 2,18). 3. A férfi és a nő szoros egyyvé tartozásának kimondási lehetősége. A férfi felismeri és kimondja: az asszony csontjából való csont, testéből való test. (...) (1Móz 2,21-23). 4. Férfi és nő szövetsége, elkötelezés az egymásmellettségre, melyben mindkét fél egyúttal elismeri azt is, hogy Istenhez és Isten népéhez tartozik (Mal 2,14 – Péld 2,17). 5. A szaporodás feltétele. Isten első parancsa az istenképűvé teremtett emberhez ez: »szaporodjatok és sokasodjatok, és hajtsátok uralmatok alá a földet« (1Móz 1,28).”

történeteket nem minden esetben lehet követendő modellként felmutatni, hiszen a Biblia nem csak az isteni akarat és tökéletesség, hanem az emberi bűn és tévedések krónikája is.

Mit kezdünk hát az Ószövetségben²² található többnejűséggel, az ágyasokkal, szolgálónőkkel és másodfeleségekkel? Elsőként látnunk kell, hogy a Biblia házasságképe a teremtési rendben gyökerezik, ahol az egy férfi – egy nő modell található; az 1Móz 2,24 alapján: „Ezért s férfi elhagyja apját és anyját, ragaszkodik feleségéhez, és lesznek egy testté.” Ennek ellenére a többnejűség/poligámia tiltásával nem találkozunk, jóllehet bőséggel olvashatunk az ilyen házasságokban fellépő problémákról; elég csak Ábrahám, Dávid vagy Salamon többnejűségének szomorú következményeire gondolnunk.

Ha Isten terve a házassággal egy férfi – egy nő kapcsolata volt, akkor miért nem találjuk a többnejűség tiltását? A választ a korai társadalmi berendezkedésben találjuk. Az Ószövetség társadalma a nagycsaládi közösségekre épült. A családok nagysága és ereje a legfontosabb kérdés volt. Ne feledjük, hogy ekkoriban nem léteztek rendfenntartó szervek, közellátás vagy szociális háló, amelyek védelmet és biztonságot nyújthattak volna az egyes embereknek. Mindezeket a nagycsalád vagy törzs biztosította. Napjaink két-, három-, négytagú, önálló egységként értelmezhető családmmodelljei ismeretlenek voltak. Ennek oka, hogy bizonyos értelemben farkastörvények uralkodtak. Az egymással rivalizáló nomád nagycsaládok között sokszor véres harcok folytak az állatokért, a jobb legelők megszerzéséért, és akkor még nem is említettük az egyéb pogány törzsek és rablók általi folyamatos fenyegetettséget.

Mi köze mindennek a többnejűséghez? A többnejűség legkézenfekvőbb okai a család növelésének igénye és a nagyfokú gyermekhalandóság voltak. Ezek logikus érvek, bár még nem adnak magyarázatot arra, hogy Isten törvénye miért nem tiltotta a többnejűséget. A tilalom hiányának oka – bár ez mai füllel furcsának tűnhet – a nők életvédelme is volt/lehetett. Az ószövetségi társadalomban a nőknek férfi pártfogó nélkül szó szerint kevés esélyük volt az életben maradásra, ugyanis a férfi biztosította számukra a családhoz való tartozást.

A mózesi törvények aztán ebben a kegyetlen világban „próbálták” meg bevezetni Isten rendjét. Mondhatni tehát, hogy az Ószövetség tanítása a monogámiára irányul; a Törvényben nem kezeli magától értetődőként a poligámiát – sőt kínos részletességgel írja le a többnejűségből fakadó problémákat –, de a fenti okok miatt mégis megengedően viszonyul a kérdéshez.

Az Újszövetség házasságképe viszont már egyértelműen monogám, bár a többnejűséget Jézus sem ítéli el egyértelműen. És ezen nem érdemes csodálkoznunk. A régi gondolkodás még Jézus korában is változatlanul kezelte a nőket, vagyis a védelemre továbbra is szükség volt. A kereszténység házasságképét viszont Jézus a teremtéstörténetre utalva már elég egyértelműen határozta meg: „Nem olvastátok-e, hogy a Teremtő kezdettől fogva férfivá és nővé teremtette

²² Vö. MOLNÁR J.: *A szerelem országútján*, 329.

őket? Majd így folytatta: Ezért hagyja el a férfi apját és anyját, ragaszkodik feleségéhez, és lesznek ketten egy testté” (Mt 19,4-5).

Jézus a házasságról szóló eredeti isteni akaratot helyezte ismét előtérbe, ebben a kérdésben is egyértelműsítve az ószövetségi tanítást. Az Újszövetség házasságmodellje Jézus és az apostolok tanításai nyomán már egyértelműen monogám. A kereszténység házasságfogalmának meghatározásakor nekünk elsősorban ezeket a tanításokat kell figyelembe vennünk.

A bibliai emberkép adja meg számunkra azt az alapelvet, amely meghatározza a házassággal kapcsolatos tanításokat. Milyen területek mentén érvényesül a Biblia nagy életelve? Az 1Móz 1,27-28: „Megteremtette Isten az embert a maga képmására, Isten képmására teremtette, férfivá és nővé teremtette őket. Isten megáldotta őket, és ezt mondta nekik Isten: Szaporodjatok sokasodjatok, töltsétek be és hódítsátok meg a földet.”

3. Az apostolok tanítása a házasságról²³

Az apostolok kezdettől fogva részletes gyakorlati útmutatást adtak a keresztényen családi élettel kapcsolatosan (pl. Ef 5,22; Ef 6,9; Kol 3,18; Kol 4,1; Tit 2,1–10; 1Pt 2,18; 1 Pt 3,7).

Az apostolok fontosnak tartották, hogy a görög-római közegből érkező hívőket megtanítsák a házasság komolyságára, szentségére. A legtöbb figyelmeztetést a paráznasággal és a házasságtöréssel kapcsolatban olvashatjuk a levelekben. A különböző élethelyzetekre a legrészletesebben Pál apostol tér ki az első Korinthusi levél 7. fejezetében. Az ottani véneknek ugyanis az volt az álláspontja, hogy egy keresztény számára az a kívánatos, ha teljes önmegtartóztatásban az Úrnak szenteli az életét.

Az apostol álláspontja az, hogy ez nem elhatározás kérdése, hanem kegyelmi ajándék szerint van. Nem lehet kötelezően előírni, hanem mindenkinek aszerint kell élnie, ahogyan Istentől erre kegyelmet kapott. Jobb, ha az életét teljesen az Úrnak szenteli, mintha házasságban élve egy sor világias feladatot vesz magára ugyanis: gondoskodni kell a család megélhetéséről, így megosztott a figyelme és az odaszánása az Úr és a család között. De rosszabb, ha a kívánság hajtja, és úgy próbál meg önmegtartóztatásban élni.

Fontos, hogy egyértelmű legyen: ki kinek a házastársa? S miközben ez az összetartozás sokrétegű, a házások szolgálják ki egymás szexuális igényeit, ne fosszák meg a másikat, legfeljebb közös megegyezéssel, és akkor is csak egy kitűzött ideig.

Más szavakkal a házasságban jogos a felek szexuális igénye, amelytől nem lehet vagy érdemes megfosztani őket. Minden eltérő tanítás – még ha nagyon „szentségesnek” állítja is be magát –, ellenkezik az apostoli tannal.

Hálásak lehetünk azért Istennek, hogy a szexuális örömszerzés tehát a házasság fontos része. Hasonlóan ostromozza Pál a Kolosszeiekhez írt levél 2. része végén az önkényes „istentiszteletet”, amely az istenfélelem látszatát kelti azzal,

²³ J. STOTT: *Az Efézusi levél*. Harmat Kiadó, Budapest, 1994. 180–201.

hogy gyötri a testet. Mivel a szexualitás az egymás iránti gyengéd szeretet kifejezője, sok házassági probléma itt kezdődik, és ennél a témánál csapódik le. Úgy is fogalmazható, hogy a házasságot Isten egy életre szóló kapcsolatnak szánta, amely csak az egyik fél halálával szakadhat meg legálisan. Az özvegy szabad az újráházasodásra. A szaduceusok ravaszkodó kérdését, miszerint: ha egy nőnek több férje is volt, ki fog vele hálni a test feltámadása után, Jézus azzal válaszolja meg, hogy a feltámadt testben már nem lesz férfiak és nők között szexuális élet, ahogyan szaporodás sem, hanem „olyanok lesznek, mint Isten angyalai” (Mt 22,30).

Szinte elsőrendű kérdéssé minősül a gyakran előforduló helyzet, melynél fontos kérdés: mi legyen azokkal, akik úgy térnek meg, hogy házasok? Az apostol tanácsa egyértelmű: ha lehet, a házasságot fenn kell tartani a nem hívő féllel is. A házasság ugyanis az „édenben” adatot, nem Mózes törvényével vagy az újszövetséggel, vagyis az egész emberi nem számára érvényes áldásról van szó. Mondhatni isteni szerzemény, nem az ember találta ki. Ha a nem hívő házastárs „együtt akar lakni”, nem szabad elküldeni. Ha viszont el akar menni, a hívő nem a rabszolgája vagy a tulajdona. De ha szabadságban és békességben (akár bizonyoságtétellel, változási lehetőségekkel, közös elhatározásokkal stb.) fenn lehet tartani a házasságot, az a legjobb. Pál az 1Kor 13-ban teljes képet tár elénk a szeretetről és annak részleteiről.

Péter is azon a véleményen van, hogy egy hívő asszony azzal tud a leginkább hitetlen férjére hatni, ha abban mutatja meg az istenfélelmét, hogy még jobb és odaadóbb feleség lesz: „...ti asszonyok, engedelmeskedjétek férjeteleknek, hogy ha közülük egyesek nem engedelmeskednek az igének, feleségük magaviselete szavak nélkül is nyerve meg őket, felfigyelve istenfélő és tiszta életetekre” (1Pt 3,1-2).

Ha viszont a házastárs durva, szenvedélybeteg, vagy más módon teszi lehetetlenné az együttélést, a jóért is ismételten rosszal fizet, a hívő nem köteles ezt a végtelenségig tűrni. Joga van arra, hogy önállóan döntsön és békében éljen.

Néha találkozunk hívőkkel, akik a válásukat „szellemi paráznasággal” akarják megindokolni. Ilyen a Bibliában nem létezik, házasságtörést csak testtel lehet elkövetni. Mint ahogyan Izrael „szellemi paráznasága” egyrészt konkrét bálványimádásra, másrészt egy merőben szellemi kapcsolat megtörésére utal a prófétáknál, míg a házasság testek egyesülését jelenti.

Mások Jézus szavaira hivatkoznak ezzel kapcsolatban, miszerint már az is paráználkodott, aki a szívében kívánta meg az idegent (Mt 5,28). Csakhogy Jézus ott a törvény betöltéséről tanít. Különbség van ugyanis a törvény „megtartása” és „betöltése” között. A kívánság – bár nem helyes – önmagában nem töri meg a házasságot.

Jézus tanítása arra irányul, hogy Isten nem elégszik meg azzal, hogy külsőleg megtartjuk a törvényt, Ő a szívünk tisztaságát akarja. Főleg fiatalok kérdése gyakran, hogy „meddig mehetnek el”. Azonban ilyenkor már maga a kérdés is azt jelzi, hogy itt a szándék mintha nem a „törvény”, azaz Isten akaratának a

betöltésére, hanem a kijátszására irányulna inkább. Az ilyen gondolkodással legfeljebb magunkat csaphatjuk be, Istent a „szívek és vesék vizsgálóját” soha.

Pál, amint az előzőekben utaltam is rá, a hajadonok esetére is ad tanácsot. Ha valaki úgy tért meg, hogy nem volt házas, de volt jegyese, még választhat a jó és a jobb között. A jó, hogy megházasodik, a jobb, hogy nem. Ugyanez érvényes az atyákra. Ha jegyben járó lányukat végül nem adják férjhez, megtehetik, de ha férjhez adják, akkor sem vétkeznek. Mind a kettő jó és legális választás.

4. Pál apostol a házasságról (Korinthusi és Efézusi levelekre alapozva)

4.1. 1Kor 7, 1–40 alapján²⁴

Az 1Kor 4-ből kiindulva fontos átlátnunk, hogy mi az élet valójában: szolgálat, ajándék, harc, tanulás/iskola, munka. Az 1Kor 7 alapján ugyanígy át gondolhatjuk lépésről lépésre a házassággal kapcsolatban is a leglényegesebbeket. A válási statisztikák (...) mutatják, hogy Isten nélkül nagyon nehéz jól megélni a házasságot. A bibliai alapelvek célja az, hogy segítsen helyesen látni és megvalósítani Isten célját a házassági szövetségben. Egy házasság sikere ugyanis nem csak azon múlik, hogy megtaláljuk a megfelelő társat, hanem azon is, hogy mi magunk váljunk a másik számára a megfelelő társsá. Érdemes megfontoltan és részletesen megvizsgálni mit ír az apostol a házasságról.

4.1.1. A házasság ajándék (1Kor 7,1-9)

Pál így fogalmaz a házassággal és egyedülállósággal kapcsolatban: „...mindenkinek saját *kegyelmi ajándéka* van Istentől: kinek így, kinek amúgy” (1Kor 7,7). A házasság és egyedülállóság tehát ugyanolyan ajándék Istentől, mint bármely másik, melyet azért ad, hogy a résztvevők és az egész gyülekezet áldást nyerjen általa. És mint kegyelmi ajándéknak, a célja az, hogy kiábrázolja Isten és az ember, Krisztus és az egyház kapcsolatát (vö. Ef 5,21–33). Az tény, hogy különféle okokból maradnak egyedülállók az emberek (Mt 19,11–12), és ott lehet közöttük Isten elhívása is, hogy hatékonyabban szolgálhassák őt. Akár házasok vagyunk, akár egyedülállók, kezelhetjük helyzetünket ajándékként, mint amit megélhetünk és felhasználhatunk Isten dicsőségére.

4.1.2. A házasság szolgálat (1Kor 7,10–16)²⁵

A szolgálat lényege az, hogy a saját érdekeinket alárendeljük a másinak. Fontosabb a másik fél, mint mi magunk – és inkább azt nézzük, ami neki jó, nem pedig a saját boldogulásunkat. Ez a házasságra többszörösen is igaz.

A férj és feleség egymáshoz tartoznak, és nem rendelkeznek a másikkal. Még a felemás igában élő hívő fél sem szabad arra, hogy „csak úgy” kihátráljon a há-

²⁴ Vö. 19. fejezet: A férfi és a nő a házasságban (1Kor 7,1–7 és 8–9 részek). In: KONING: *Az 1. és 2. Korintusi levél magyarázata*, valamint vö. PRIOR: *The Message of 1 Corinthians*, 114–119.

²⁵ Vö. KONING: *Az 1. és 2. Korintusi levél magyarázata*, 70–72.

zasságából. Jelenlétével és kitartásával ugyanis megtérésre ösztönözheti a társát. Ha mindkét fél a másik érdekeit keresi, és nem a magáét, akkor mindenki igényei érvényesülhetnek és ki lesznek elégítve – harc, szenvedés és viszálykodás nélkül.

4.1.3. A házasság elhívás (1Kor 7,15–20.24)²⁶

Mert az Isten békességre hívott el bennünket. Legyen szó a nemzeti hovatartozásunkról, a családi állapotunkról vagy bármi egyébéről, Isten elhívása nem törli azt el, hanem kiteljesíti. Az apostol ezt kéri: „Mindenki abban maradjon meg Isten előtt, testvéreim, amiben elhívatott” (1Kor 7,24). Isten céllal hív el minket a vele való közösségre és az ő szolgálatára. Minden egyéb körülményünket – így a házasságunkat is – felhasználhatjuk arra, hogy őt szolgáljuk és dicsőítsük vele. Nem kell küzdenünk azért, hogy ezek a tényezők megváltozzanak (pl. ha házasok voltunk, elváljunk; ha egyedülállók, társat találjunk), mert ha Isten elhívásával összhangban vannak, akkor ő maga fog változást hozni az életünkben.

4.1.4. A házasság kihívás (1Kor 7,21-28, 29-35, 36-40)²⁷

Szinte egyértelmű összefüggést megfogalmazhatók, hogy kihívás – és bár az apostol nem tagadja, hogy számos áldás származik belőle, mégis felhívja a figyelmet a terhekre és korlátokra, melyekkel a házasság szembe állít minket: „Aki nőtlen, az az Úr dolgaival törődik: hogyan legyen tetszésére az Úrnak. Aki viszont megházasodott, az a világi dolgokkal törődik: hogyan legyen tetszésére a feleségének; ezért élete megosztott.”

A nem férjes asszony és a hajadon az Úr dolgaival törődik, hogy szent legyen testében is, lelkében is, aki pedig férjhez ment, a világi dolgokkal törődik: hogyan legyen tetszésére a férjének” (1Kor 7,32–34). A nem házasoknak lehetősége van arra, hogy kötelek nélkül szolgálják Istent.

A házasok kihívása pedig az, hogy hűségesen, szeretettel és áldozatkészen éljék meg házasságukat, és közben Isten dolgaival is foglalkozzanak.

Úgy is fogalmazható, hogy ez a világ a párkapcsolatoknak egy „lealacsonyított” formáját ismeri, mely sok esetben érzelmek nélküli szex csupán. Amit viszont Isten kitalált, az egyszerre ajándék és szolgálati lehetőség, valamint elhívás egy életre és kihívás, mely formálja a személyiségünket. A házasság szerzője Isten, ezért természetes, hogy „balgaságnak” tekinthető, ha a párkapcsolatban nélküle gondolkodunk.

4.2. Ef 5,21–33 alapján²⁸

Jellegzetesen a házastársak intése címmel látta el az újfordítású Biblia ezt a részt. Külön a férfiakhoz és külön a nőkhez intézi szavait, intelmeit. Határozot-

²⁶ Uo., 73–75.

²⁷ Uo., 76–78. 22. fejelet (Megmaradni Istenben, 1Kor 7,21–28); 79–81. 23. fejelet (Az idő rövid, 1Kor 7, 29–35); 82–84. 24. fejelet (Házasodjatok, de csak az Úrban! 1Kor 7,36–40).

²⁸ IV. fejelet: Új kapcsolatok – Férfiak és asszonyok. In: STOTT: *Az Efézusi levél*, 180–201. Vö. Krisztus szereti a gyülekezetet. In: W. WIJST: *Efézus*. Ev. Kiadó, Budapest, 1999. 119–121.

tan indít: „Engedelmeskedjete egymásnak, Krisztus félelmében” (Ef 5,21). Két fontos területre összpontosít az apostol. Az egyik a családi kapcsolatok gyakorlati problémáját érinti, a másik a velünk szembeni ellenséggel s a szükséges felszereléssel (a szüntelen lelki harcokban szükséges). Ha keresztyén hitünknek van valami gyakorlati értéke, akkor meg kell tudnunk birkózni mindkettővel, azaz egyik felől az otthon és munka feladataival és másik felől a lelki harcban kapott feladatokkal.

John Stott magyarázatában felteszi a lényeges kérdést: „Mi az értelme a békének az egyházban, ha nincs béke az otthonokban?” Több tematikus részre osztható ez a kis szakasz: a hatalom és engedelmisség az első témakör (Ef 5,21), a feleségek kötelességére fókuszál a második (Ef 5,22–24), a harmadik pedig a férjek kötelességét mutatja fel (Ef 5,25–33).

4.2.1. Hatalom és engedelmisség (Ef 5,21)

Pál tanításának lényege világos a férjek és feleségek számára. A feleségek engedelmeskedjenek, a férjek pedig szeressenek. Krisztus félelmében kell engedelmeskedniük egymásnak. Annak a Krisztusnak a félelmében, aki egyrészt Úrként hatalmat gyakorol, másrészt szolgálként megalázta magát. Óvatosságra is int az igemagyarázó ugyanakkor, mert nem szabad eltúlozni ezt a bibliai tanítást a hatalomról. Ez nem azt jelenti, hogy a férjek, a szülők és a gazdák korlátlan hatalommal bírnak, és hogy az asszonyoknak, a gyermekeknek és a szolgáltnak feltétel nélkül engedelmeskedniük kell. Az engedelmisség itt isteni szabályozás alatt van, ha lehet így fogalmazni.

Az alapelv világos: addig a pontig kell engedelmeskednünk az emberi hatalomnak, amíg az nem jelent az Istennel szembeni engedetlenséget. A Biblia Istene a rend Istene, és az emberi élet elrendezése céljából (az államban és a családban egyaránt) létrehozott bizonyos tekintélyeket, vezetői szerepeket. Mindezt nem lehet és nem szabad önző módon használni. Ezt a hatalmat azoknak a javára kell használni, akiknek a javára adatott. A házirendben, és a „társadalomban” egyaránt. Minden kapcsolatban kölcsönös kötelezettségeket állapít meg.

4.2.2. A feleségek kötelessége (Ef 5,22–24)

Pál két dologra összpontosít: az egyik, amit a teremtésből vezet le, a másik, amit a megváltásból. Az előbbinél kijelenti, hogy a férj a feleség „feje”, az utóbbinál pedig, hogy a Krisztus az egyház „feje”. Megerősítette az 1Móz 1 és 2 tanítását. És erre figyelmeztet bennünket is, így kell tennünk nekünk is. Amit a teremtés hozott létre, azt semmilyen kultúra nem döntheti meg, fogalmaz John Stott. Ezért téves az a párhuzam, hogy a rabszolgaság megszűnésével a feleségek (gyerekek, szolág) kötelező engedelmissége is „megszűnt” volna. Az új teremtés megszabadít azoktól a torzulásoktól, amelyek a nemek viszonyában a bűnbeesés miatt következtek be (pl. 1Móz 3,16), és megvalósítja a teremtés eredeti rendjét, vagyis hogy a férfinak vezető szerepe van, a feleségnek pedig engedelmisség a feladata, abban az értelemben, hogy egyszerre a nemek egyen-

lőek is, és ki is egészítik egymást, egymás segítőtársai. A „társkapcsolat” jó kifejezés arra, hogy a férfi férfiként, a nő nőként talál önmagára.

Antropológiai tény a férfi domináns jellege a nővel szemben, dr. Goldberg kifejti a férfi dominanciát, a társadalmak berendezkedését. Hogy megérthessük, mit is jelent a férj vezető szerepe az új társadalomban, amelyet Isten indított útjára, Jézus Krisztusra kell tekintenünk.

Ha a férj olyan feje feleségének, mint Krisztus az egyháznak – „...mert a férfi feje a feleségnek, ahogyan Krisztus is feje az egyháznak, és ő a test üdvözítője is...” (23. vers) –, akkor a feleség engedelmissége is olyan lesz, mint az egyházé: „amint az egyház engedelmeskedik Krisztusnak, úgy engedelmeskedjenek az asszonyok is a férjüknek mindenben” (24. vers). Ha a férj vezető szerepe (férfiasságát erősítő) a Krisztusét tükrözi, akkor a feleség engedelmissége eziránt a védelmező és gondoskodó szeretet iránt nemhogy csorbítaná, de gazdagítja nőiességét.

4.2.3. A férjek kötelessége (Ef 5,25–33)

Ha a feleség kötelességét az „engedelmisség” szó jellemzi – magyarázza J. Stott –, akkor a férjét a „szeretet”. Sajnos a tanítás ellenére sok ókori kultúra nem ezt mutatta. Leglényegesebb tehát, hogy a férjnek úgy kell szeretnie feleségét, mint ahogyan Krisztus szerette az egyházat. Krisztus szerette az egyházat, önmagát adta érte, hogy megtisztítva megszentelje, és úgy állítsa maga elé. A férjnek nem szabad arra használnia vezető szerepét, hogy összezúzza, eltíporja feleségét, vagy megakadályozza, hogy önmaga legyen. Iránta érzett szeretete pontosan ebben segíti, támogatja. Két analógia mentén figyelmezteti a férjeket a szeretetre Pál: az egyik a Krisztus és az egyház kapcsolata, a másik pedig a saját testével való kapcsolata.

Önmagát adja érte, hogy Isten uralma alatt kiteljesíthesse képességeit, és így mind teljesebben megvalósíthassa önmagát férj és feleség egymás öröme, az engedelmisség és a szeretet jegyében. Férjek úgy szeressék feleségüket mint saját testüket. „Mert a maga testét soha senki nem gyűlölte, hanem táplálja és gondozza” (29. vers).

A fenti két analógiát egyesítve: Krisztus menyasszonya és Krisztus teste egy és ugyanaz (23. vers), „minthogy tagjai vagyunk testének” (30. vers). A 31. és 32. versekben visszatekint a mózesi kinyilatkozásra (1Móz 2,24), és szinte újfelfogalmazza: „A férfi azért elhagyja apját és anyját, és ragaszkodik feleségéhez, és lesznek ketten egytestté” (31), és ezért jelenti ki, hogy ez „felette nagy titok” (32). Tulajdonképpen a nemi egyesülés misztikus és szent mélységére utal, és azonnal meg is fogalmazza: „én pedig ezt a Krisztusról és az egyházzal mondom.”

A 33. vers tömör összefoglalás és érthető tanítás: „De ti is, mindenki egyenként, úgy szeresse a feleségét, mint önmagát, hiszen eggyé lettetek, az asszony pedig tisztelje a férjét.” Az apostol a „szeretet” és „engedelmisség” párba állításával kezdte, most a „szeretet” és „tisztelet” párba állításával fejezi be. Összegzésként megfogalmazható, hogy a férjtől olyan önfeláldozó és szol-

gáló szeretetet vár el, amely elősegíti, hogy a feleség azzá lehessen, aminek Isten szánta. A feleségtől elvárt „engedelmesség” és a „tisztelet” válasz erre a szeretetre, és kifejezi azt a kívánságot, hogy a férj is megfelelhessen a „vezető szerepében” Isten szándékának.

5. Röviden felekezeti meglátások a házasságról (a teljesség igénye nélkül)²⁹

Az ősegyház nem ismerte a pap vagy a püspök előtti házasságkötést,³⁰ de ajánlotta – pl. Ignatius, Tertullianus –, hogy az ne történjék a püspök beleegyezése és a gyülekezet tudta nélkül. A párt hálaadó, házasságukat megerősítő (konfirmáló) istentiszteletre hívta meg. A házasság előtti nemi élettől való tartózkodást koronázással jutalmazza (Krizosztomosz).

A katolikus gyakorlat kezdetén a nászmise állott – amely (csak) a menyasszony megáldásával zárult. A római kánonjog szerint a házasság „nudus consensus facit nuptias” (egyedül a kölcsönös megegyezés által) köttetik, így „esketésre” nem kerülhetett sor.

Az embert³¹ szeretetből teremtette Isten: a II. Vatikáni zsinat folytatja az I. Vatikáni zsinatot, de trinitárius kontextusban: GS 19/1. Az „új ember” megszületett Krisztusban, s mindenkinek osztályrésze lehet a Lélekben (GS 22). Mindnyájan Isten szeretetközösségébe kaptunk meghívást. Az ember méltóságát az Istenhez való hasonlósága adja. A zsinat bízik az emberi haladásban. Az emberi evilági boldogulása, az ember fejlődése reánk bízott feladat. A teremtett valóságoknak van (relatív) autonómiája. A teremtés gondozására is megbízást kap az ember: házasság (GS 50), a föld kormányzása (GS 34). Sajnos a zsinat nem mondja ki az ember felelősségét a természetért: az ökológiai dimenzió még hiányzik. A végén azonban kinyílik az eszkatologikus dimenzió. Isten a világ egyetlen teremtője

A német jogrend az „atyai hatalmak” (ún. Munt) közötti szerződéshez kötötte a házasság létrejöttét, és ezzel a korai törzsi házasság hagyományaihoz igazodott. A menyasszony az ilyen szerződés védnökéül, gyámjául (Treuhand) általában a helyileg illetékes papot (a parochus) kérte fel. Az egyház ezt a gyakorlatot hamarosan erőteljesen szorgalmazta.

Aquinói Szt. Tamás a (fent említett) consensust magát sákramentális formának (forma sacramenti) nyilvánította, ami a templomi sákramentális „esküvőt” megelőzve azt feleslegessé tette. A tridenti zsinat áthidaló megoldást talált: a házasságkötés (consensus) a templomajtó előtt, de a pap és 2-3 tanú jelenlétében történhetett. Csak a 16. században „vonult be” a pár a templomba.

Az ortodox egyház 993 óta gyakorolja a pár megkoronázását, és a templomi-egyházi házasságkötés egyben állami jogi aktus is.

²⁹ Hézszer-jegyzetek nyomán.

³⁰ M. LUTHER: Werke. Kritische Gesamtausgabe, 1930-tól, 42. k., 100, 25. Vö.: H. THIELICKE: *Theologische Ethik*. III. köt., Tübingen, 1964. §2197kk.

³¹ Dr. LUKÁCSI L.: *Dogmatika II*. Sapientia Hittudományi Főiskola, Budapest, 2007.

A reformáció kezdetben elvetette a házasság és a házasságkötés klerikalizálását. Luther a házasságot olyan „világi dolognak” (weltlich Ding) minősítette, amely isteni rendelésre történik (ordinatio et institutio divini), de világi „regimentum” (kormányzat) alatt áll. A házasság célja nála: a teremtett emberiség fenntartása – gyermekek nemzése és világra hozása. Így az erotika, a szerelem nem tartoznak konstitucionális tényezői közé. A házasság, szerinte, továbbá azért fontos, mert ez nyújtja a gyermekeknek a legjobb védelmet – és megalapozza az államrendet(!).

Luther házasságkötésével maga is ezeket a meggyőződéseket követte, vagy saját házassága vezetett ezekhez a meggyőzésekhez. „Ha tizenhárom évvel ezelőtt szerelmi házasságot akartam volna kötni, akkor Schonfeldin Évát vettem volna el, aki a porosz medikusé, doktor Basiliusé lett. Káthámat akkor nem szerettem, gyanús volt nekem, hogy nem túl büszke és gögösködő-e. De Istennek bizonyára úgy tetszett, hogy az Ő akarata szerint könyörüljek meg Káthán.”³²

Ez az „Úr adta” beállítottság a fent említett német törzsi házasságkötési gyakorlatra irányuló asszociációkat is kivált. Másrészt a nagy reformátor iránti minden tisztelet ellenére is, a párválasztás ilyen alapokra helyezése egyáltalán nem követendő példa. Még akkor sem, ha másutt Luther nem a házasságában, hanem a gyermekeiben megtalált családi boldogságáról számol be.

Calvin és Zwingli Luthernél még erőteljesebben hangsúlyozza az „ordinatio et institutio divina” meggyőződést, és mindketten nyomatékosan megkövetelik a patriarchális házasságforma kesernyés szigorát. A 17. századi pietizmusban, amely továbbra is a fenti szemléletet követi, pedagógiai okokból, az „eljegyzést” a (szigorúbb) esketési aktusa váltja fel.

6. Összefoglaló gondolatok

Az előzőekben láttuk, hogy a bibliai házasságfogalom meghatározásakor nem hagyhatjuk figyelmen kívül a teremtéstörténetben leírtakat. Az Ó- és Újszövetség házasságról szóló szakaszai kivétel nélkül a teremtéstörténet emberképére épülnek, hiszen a házasságot a teremtési rend részeként kezelik.

A teremtési rend a világ alapigazságaival foglalkozik. Leírja Isten és az ember, valamint a természetben tapasztalható dolgok, jelenségek alaptulajdonságait, egymáshoz való viszonyulásukat. Alapot teremt nemcsak a Biblia további kijelentéseinek, hanem Isten, önmagunk és a minket körülvevő világ megértéséhez is.

A bibliai házasságmodell alapelveit tehát a teremtési rendben találjuk. Ahhoz, hogy témánkat jobban megértsük, látnunk kell, hogy a Bibliában a házassággal kapcsolatos kijelentések és parancsolatok mindegyike egy konkrét „elvet” szolgál. A Biblia témánkkal kapcsolatos szigorát és rugalmatlanságát tehát kizárólag efelől közelítve érthetjük meg; ez az elv röviden összefoglalva az élet

³² M. LUTHER: Euch stoßen, daß es krachen soll. E KRUMMBHOLZ (hg.): *Der Morgen*, Berlin, 1983. 105.

továbbadásának, továbbvitelének elve. Ez konkrétan három területen mutatkozik meg. Az első a gyermekáldás. A házasság olyan isteni rend, melynek egyik legfontosabb célja, és lehetőségként magában is hordozza az élet továbbadását. Talán nem is létezik olyan vallás vagy kultúra, amely ne tekintené a házasság alapvető velejárójának a gyermeknemzést. Itt kell megjegyeznünk, hogy még a hírhedten szabados ókori görög társadalomban is, ahol a szexuális vágyak kielégítésének sok formáját tekintették elfogadottnak – pl. prostitúció, homosze-xualitás, zoofília, pederasztia –, a házasságot kizárólag férfi és nő közössége-ként értelmezték. Az ok szintén az élet továbbadása. A férfi–nő kapcsolat ezért még az ókori görögöknél is kiemelt tiszteletet élvezett, hiszen tudták, hogy minden kapcsolat közül egyedül ez képes biztosítani a társadalom és a kultúra tartós továbbélését.

A második terület a házaspárok és a gyermekek védelme. A család nemcsak az ókorban nyújtott védelmet tagjai számára, hanem napjaink társadalmában is vitathatatlanul a legfontosabb kapcsolati közegnek számít. A bibliai házasság-modellben a gyermekek és a nők védelme a leghangsúlyosabb. Bár mai társadalmunk a bibliaitól alapvetően különbözik, a család mint legkisebb társadalmi egység feladata továbbra is a biztonság, a védett környezet megteremtése a családtagok számára.

A harmadik a társadalmi terület. Egy gyermek szocializációjára legerősebben a saját családi környezete van hatással. A szülőket figyelve tanulja meg a társadalmi lét szabályait, illetve a bibliai családképpel olyan modellt vesz át, amely az élet továbbvitelére irányulva biztosítja a társadalom jövőjét. Ebben a folytonosságban tapasztalja meg, hogy az ember felelőssége a jelenen túl a jövőre is kiterjed – nem mindegy, hogy milyen világot hagy gyermekeire. Nem véletlen, hogy a világi törvények is ősidők óta védik a házasság intézményét, föléhelyezve azt minden más együttélési formának, melyek a fentieket nem biztosítják. Egy társadalom számára a házasság és a családok támogatása, védelme nem csupán morális kérdés, hanem a társadalom jövőjének záloga.

A bibliai házasságmodell tehát az életet és annak fenntarthatóságát tartja szem előtt egyéni, családi és társadalmi szinten. Célja az élet továbbvitele, a család segítségével az életre, az élet továbbadására és a jövő iránti felelősségre való nevelés.

Röviden összefoglalva: a házasság az élet továbbadásának közege.

Idézett forrásmunkák

- BAGDY E.: *A család: harcmező és békeziget*. Mesterkurzus, Saxum Kiadó, Budapest, 2007.
- BAGDY E. (szerk.): *Egyén – Pár – Család*. Animula, Budapest, 2008.
- BARTH, K.: *Breviárium*. Ref. Zsinati Iroda Tanulmányi Osztálya, Budapest, 1993.
- BAUER, J.: *A testünk nem felejt*, Ursus Libris, 2011.
- Biblia. Istennek az Ószövetségben és Újszövetségben adott kijelentése*. Kiadja a Magyar Bibliatanács megbízásából a Ref. Zsinati Iroda Sajtóosztálya, Budapest, 1991.

- BROCKHAUS, R. – HEIJKOOP, H. L.: *Galata levél, Efézusi levél magyarázata*. Evangéliumi Kiadó és Iratmisszió, Budapest.
- GOLDENBERG, H.&I.: *Áttekintés a családról, I.-III.kötet*. Családterápiás sorozat 20., Animula, Budapest, 2008.
- GYÖKÖSSY E.: *Élet-kérdések. Lélek-válaszok*. Szent Gellért Kiadó, Budapest, 2003.
- GYÖKÖSSY E.: *A boldog házasság*. Szent Gellért Kiadó, Budapest, 2014.
- GYÖKÖSSY E.: *Kapcsolatápolás*. Szent Gellért Kiadó, Budapest, 2019.
- HÉZSER G.: *Miért?* Kálvin Kiadó, Budapest, 2001.
- HÉZSER G.: *A pásztori pszichológia gyakorlati kézikönyve*. Kálvin kiadó, Budapest, 1990.
- KELLER, T.&K.: *A házasságról*. Harmat–Koinónia–KIA, Budapest–Kolozsvár, 2018.
- KONING, Ger de: *Az 1. és 2. Korintusi levél magyarázata*. Ev. Kiadó, Budapest, 2002.
- Dr. LUKÁCSI L.: *Dogmatika II*. Sapientia Hittudományi Főiskola, Budapest, 2007.
- M. LUTHER: Euch stoßen, daß es krachen soll. E Krummbholz (hg.): *Der Morgen*, Berlin, 1983.
- MACARTHUR, J.: *Isten terve gyermekeink nevelésére*. Ev. Kiadó, Budapest, 2007.
- MIHALEC G.: *A lelkipozítás és pszichoterápia határkérdései a házassággondozásban*. PhD értekezés, Károli Gáspár Református Egyetem, Budapest, 2013.
- MOLNÁR J.: *A szerelem országútján*. Koinónia, Kolozsvár, 2003.
- PRIOR, D.: *The Message of 1 Corinthians*. BST–Inter–Varsity Press, Leicester, 1993.
- SEBESTYÉN J.: *Református dogmatika*. Iránytű Kiadó, Budapest – Gödöllő, 1994.
- SEBESTYÉN J.: *Református etika*. Iránytű Kiadó, Budapest–Gödöllő, 1993.
- SÜLE F.: *Az életerő forrása a családban*. Szent István Társulat, Budapest, 2009.
- STOTT, J.: *Az Efézusi levél*. Harmat Kiadó, Budapest, 1994.
- SZARKA M.: *Lelkipásztorok házaspár-kapcsolati zavarainak pasztorál-pszichoterápiás kezelése*. Doktori értekezés, Debreceni Református Hittudományi Tanszék, 2011.
- TEISEN, G.: *Az öskeresztyénség élményvilága és magatartásformái*. Kálvin Kiadó, Budapest, 2008.
- THIELICKE, H.: *Theologische Ethik*. III. köt., Tübingen, 1964.
- TÖRÖK I.: *Etika*. Kolozsvári Egyetemi Fokú Protestáns Teológiai Intézet, Kolozsvár, 1997.
- WIJST, W.: *Efézus*. Ev. Kiadó, Budapest, 1999.
- WOLF, H.W.: *Az ószövetség antropológiája*. Harmat Kiadó, Budapest, 2001.

Gyermeknevelés a Példabeszédek könyvében

Bevezető

Egy vallástanár, egy keresztény ember számára fontos az, hogyha az életünk alapmértékének számító Bibliára tekintünk, mit tanít az a gyermeknevelésről, mi az, ami értékesen vezérfonalnak számíthat a gyermeknevelésben. Karácsony Sándor idézetével élve állíthatjuk, hogy a nevelés egy olyan titok, mely egy kapcsolatban derül ki: „A nevelés két emberi lélek közös funkciója: a nevelőké és a növendékeké.”¹ Ez a kapcsolat vagy közös funkció a megértésben segít, ha megkeressük a tanításról és bölcsességről ránk hagyományozott könyvet, melyet a Példabeszédek könyveként találunk a Szentírásban.

A Példabeszédek könyve

Ha felnyitjuk a *Keresztyén Bibliai Lexikont*, akkor a példázatnál ezt találjuk:

Példázatok: A h. *másál* és a g. *parabolé*, ill. *paroimia* olyan beszédmódot jelöl, amely a gondolatokat szóképekkel, hasonlatokkal, példatörténetekkel szemlélteti. Ez a beszédmód minden vallásos tanítás és költészet jellegzetes formája. A szakirodalom különbséget tesz a képes beszédmód fajtái között: *a)* képes beszéd (pl. ordít, mint egy oroszlán); *b)* metafora (ilyenkor hiányzik a hasonlító szócska: pl. Júda oroszlánja); *c)* példázat vagy parabola (részletesen elbeszélte példatörténet); *d)* allegória (több metafora szemlélteti részletekbe menően a gondolatot). A példázat gyűjtőfogalom, mivel az egyszerű összehasonlítástól a művészi kidolgozottságú allegóriáig minden formát magában foglal.² Ennél a hivatkozásnál találjuk, hogy Izraelben a képes beszéd közhasználatban volt ellentétben az absztrakt fogalmakkal. Az Ószövetséget átszövik a példázatok, hasonlatok, példatörténetek, a képes beszédmód ezernyi formája. Etimológiailag a MÁSÁL jelentése lehet „leírás összehasonlítás által.”³

Ugyanakkor a Példabeszédek könyvéről és szerzőiről találunk egy összefoglalót, melyben megtudjuk, hogy a Példabeszédek könyve felosztását tekintve a címiratok alapján kilenc részre osztható, három nagy gyűjteményre, és az ezekhez kapcsolt kisebb gyűjteményekre.

1. 1–9. Első nagy rész.
2. 10,1–22,16. Második nagy rész.

¹ https://www.magyarmenedek.com/products/4406/A_konyvek_lelke_-_Irodalmi_neveles_-_Karacsony_Sandor.htm

² <https://www.arcanum.hu/en/online-kiadvanyok/Lexikonok-keresztyen-bibliai-lexikon-C97B2/p-CA415/peldabeszedek-konyve-CA465/>

³ *Uo.*

3. 22,17–24,22. A bölcsek szavai.
4. 24,23–34. »Ezek is bölcsek mondásai.«
5. 25–29. Harmadik nagy rész.
6. 30,1–14. Ágúr beszéde.
7. 30,15–33. Számmondások gyűjteménye.
8. 31,1–9. Lemúél király beszéde.
9. 31,10–31. A derék asszony dicsérete.

Szerzőit tekintve a könyvbene előfordult címiratok szerint a következők: Salamon király (1,1; 10,1; 25,1), a bölcsek (22,17; 24,23), Ágúr (30,1), Lemúél király (31,1).

a) Salamonra úgy tekintettek Izráelben, mint a bölcsesség legfőbb képviselőjére (1Kir 5,9–14; 10,1–10). Bölcs mondásait, hasonlatait, énekeit szájról szájra adták, hamarosan megkezdődött írásba foglalásuk is. Ezeket azonban nem mind ő találta ki. Minden nép ajkán élnek tömör formába öntött megfigyelések, igazságok. Ezek jó részét gondolatritmussal, azaz parányi versek formájában fogalmazták, adták tovább. Az 1Kir azt sugallja, hogy Salamon ismerte ezeket, merített belőlük. Másrészt, ha újabb bölcs mondás született vagy került felszínre a népi közkinésből, esetleg más népek bölcsességirodalmának egy darabját fordították le, ültették át, ezt is besorolták a neki tulajdonított mondások közé. Salamon halálától Ezékiás uralkodásáig 220 év telt el. Még ekkor is közszájon forogtak tőle származó vagy neki tulajdonított darabok. Ezeket aztán a király által kinevezett bizottság gyűjtötte össze (Péld 25,1).

b) A bölcsek. Ilyenek minden nép között élnek (1Kir 5,10k). Hírük terjed, mondásaikat továbbadják, följegyzik. A királyi udvarban tanácsadóként vannak bölcsek (2Sám 16,23). Az állami élet tette szükségessé az írni tudó, képzett hivatalnokok beállítását. Ők főfoglalkozású szellemi munkások. Nyelvtudásuk révén más népek irodalmát is ismerik. Köztük kell keresni a szájhagyomány lejegyzőit, más népektől vett darabok fordítóit, meg részben a szerzőket. Dávidnak egy kancellárja volt (2Sám 8,17), Salomonnak már több (1Kir 4,3). Ő a szervezés befejezője a Dávid harcait követő nyugalomban, jólétben. Ezért lendült föl uralkodása idején a bölcsességirodalom gyakorlása, és személyes képességei mellett emiatt is lett a következő nemzedékek szemében a bölcsesség forrása (írrok és bölcs összefüggését ld. Jer 8,8k). Közülük egy lefordította egyiptomiból, és átdolgozta Amen-em-ope bölcsességét (Péld 22,17–24,22), mellyel ez a rész szó szerinti egyezést mutat, kiegészítve Ahikár bölcsességének néhány mondásával.

c) Ágúr és Lemúél ismeretlenek, de az utóbbi biztos külföldi, mert ilyen nevű királya Izráelnek-Júdának nem volt.⁴

Példabeszédek könyve mint tanítás könyve

A Példabeszédek könyvének irodalmi felépítése *parallelismus membrorum*, műfaja pedig példabeszéd, melynek célja: „tapasztalati megfigyelés

⁴ <https://www.arcanum.hu/en/online-kiadvanyok/Lexikonok-keresztien-bibliai-lexikon-C97B2/p-CA415/peldabeszedek-konyve-CA465/>

alapján útmutatást adni az élet különböző, de minden esetben valós szituációiban.”⁵ A példabeszédek mellett megtaláljuk benne a tanítói beszédet is, melyben a tanító (apa, anya) megszólítja a diákot, felkelti a figyelmet, bemutatja az élethelyzetet, tanácsot ad a helyes cselekedettel kapcsolatosan, s elmondja a helyes vagy helytelen cselekedet következményeit (Pl. 1,8–19; 5,1–23). A tanítói beszéd terjedelemben is különbözik a mondástól. Míg a mondas egy vagy két mondat terjedelmű, a tanítói beszéd már részletes és összefüggő irodalmi szöveg.⁶

A Példabeszédek könyvének alapfogalma a bölcsesség (hokmáh), amely az eredeti értelme szerint gyakorlattal megszerzett tudás, szakértelem, valaki valamit csinál és jól csinálja. Sok területről, hosszú időn át megszerzett tudás, szakértelem, tapasztalat alkotja az életbölcsességet. Ez a bölcsesség az utcán kiált (8,1), azaz figyelemmel, nyitott szemmel, gondolkodva kell járni a világban, és akkor az ember a mindennapi tapasztalataiból megtanulhatja ezt a bölcsességet. De, ahogy alább hangsúlyozni fogom, az erre való készség teljességében az Isten ajándéka. A bölcsességet főként nem lehet pénzen megvenni (17,16).⁷

Hans Walter Wolff szerint

amennyiben a »bölcs« a tanulékony és érdeklődő embert jelenti, úgy a bölcsesség előfeltétele az iskola. Izrael azonban a »bölcs« kifejezést (*hákám*) a tanítóra is vonatkozóan alkalmazza. A tanítók, mint a megtanulni való dolgok továbbadói szerepelnek a bölcséleti gyűjtemények elején is (Péld 22,16; 24,23). Hogy ezeknek a »bölcséknek« a királyi udvarban iskolája volt, arra a Példabeszédek 25,1-ből következtethetünk, amely Salamon bölcsességeinek egy gyűjteményét »Ezékiasznak, Júda királyának embereire« vezeti vissza. Iskolák kérdésével kapcsolatban Izraelben a királyok korára nézve... az Ószövetségben található számos utalás alapján is nagy valószínűséggel feltételezhető, hogy a jeruzsálemi udvarhoz egy, a hercegek, hivatalnokok és előkelők fiai számára létrehozott iskola kapcsolódott, amely a fogság utáni időszakban talán mint a templom iskolája működött tovább. A Példabeszédek könyvének bölcsességgyűjteményéből azonban arra is következtethetünk, hogy a tanítók nem csupán az udvari és papi köröket oktatták, hanem alapvetően mindenkire volt mondanivalójuk.

A Példabeszédek 13,20 azt tanítja, hogy:

Aki bölcséssel jár, bölcsé lesz,

Az ostobák barátja pedig romlottá lesz.

⁵ MOLNÁR János: Nevelési modellek a Példabeszédek könyvében. In: *Studia Universitas Babeş-Bolyai, Theologia Reformata Transylvanica*, 62/1, Kolozsvár, 2017.

⁶ *Uo.*

⁷ http://regi.reformatus.hu/data/siteattachments/2/2012/12/2/steinbach_jozsef_peldabeszedekek_homiletikuma.pdf

A tanítóktól tehát jóval többet lehet megtanulni, mint csupán egy foglalkozás szakmai ismereteit.⁸

Fontos tudni a fent részletezetteken kívül, hogy a könyv a bölcsesség alapelveit tanítja, ami: „bölcsesség és erkölcs tanulására, értelmes beszédek megértésére, együgyűnek eszesség, gyermeknek tudomány és meggondolás adására, okos fenyítéknek, igazságnak és ítéletnek és becsületességnek megnyerésére.”⁹

Az ember boldogsága függ attól, hogy kellő bölcsességgel megtalálja a jó utat, és kikerülje a holtak hazáját (15,24). A bölcsesség azonban nem születik az emberrel, hanem gondolkodás, ismeretek (szeretetlenben felfedezett igazság), tapasztalás, jártasság, azaz tanulás útján lehet megszerezni. A bölcsesség tehát tanítható, tanulás útján megszerezhető. Megtanulható, hogy az ember ne beszéljen meggondolatlanul, ne hamarkodja el tetteit, legyen szorgalmas, mértékletes és óvatos. Akinek pedig van bölcsessége, annak még több adatik (akinek van, annak adatik).¹⁰

Gyermeknevelés szülői feladata

A nevelés azonban első renden a szülők feladata. A szülő nemcsak a mesterségre tanít, hanem az istenfélő életre is nevel, ezért a szelíd szó mellett olykor szükséges az okos fenyíték is (1,2). »Aki lágyan viselteti magát a saját dolgában, testvére annak, aki tönkretesz« – mondja a Példabeszédek könyve, vagyis aki elnéző, nem következetes a saját dolgaiban, különösen gyermekeinek nevelésében, az kezelhetetlenné teszi gyermekeit, és visszafordíthatatlan folyamatokat indít el személyiségükben. Természetesen nem a kegyetlen szigorról, hanem az »okos fenyítékről« van szó. Elengedhetetlen az időben és módjával alkalmazott dorgálás, amely káros következményektől menthet meg. »A gyermek szívéhez hozzátartozik az ostobaság, de a fenyítő bot kiüzi belőle« (22,15), ezért »aki szereti a fiát, időben megfenyíti« (13,24).¹¹

Wolff szerint:

A Biblia a gyermeket JHWH adományának tekinti. A szülők számára gyermekeik tisztességet és büszkeséget (114. zsoltár), örömet (128. zsoltár) és érezhető segítséget (Zsoltárok 127,4k) jelentenek. A prédikátor számára azonban önmagában véve még a gyermekáldás sem képvisel értéket (6,3):

Ha valakinek száz gyermeke születik is,
ha sok évig él is, magas kort érve meg,
de ha nem tudja élvezni javait,
sőt méltó temetés sem jut neki,

⁸ Hans Walter WOLF: *Az ószövetség antropológiája*. Harmat kiadó, Budapest-PRTA, 2001. 251–252.

⁹ MOLNÁR: *Nevelési modellek a Példabeszédek könyvében*.

¹⁰ http://regi.reformatus.hu/data/siteattachments/2/2012/12/2/steinbach_jozsef_peldabeszedek_homiletikuma.pdf

¹¹ http://regi.reformatus.hu/data/siteattachments/2/2012/12/2/steinbach_jozsef_peldabeszedek_homiletikuma.pdf

akkor azt gondolom, hogy jobb
az elvetéltnek, mint neki.¹²

A nevelés feladatát tekintve az a szülőkre, vagyis az apára és az anyára hárul. Kettőjük nevelő tevékenysége héberül *jszr* (piélben, 5Móz 8,5; Péld 31,1), ami intelmet, útmutatást (Jób 4,3) és fegyelmezést (1Kir 12,11) is jelent.¹³

A leánygyermek nevelésére való tekintettel mondja:

Úgy az adottságok, mind a nevelés alapján alkothatták a közmondásos megállapítást (Ez 16,44):

Amilyen az anya, olyan a lánya.

A fiú is jól teszi, ha az apja tanító szava mellett az anyjára hallgat (Péld 1,8k 6,20) Lemúél, Massza királya, kimondottan az anyja figyelmeztető szavait hagyta ránk: az asszonyokkal való bánásmódra, az alkoholtartalmú italok fogyasztására és a rászoruló emberekre vonatkozóan különleges mondanivalót tartalmaznak sorai (Péld 31,1–9). A jó tanáccsal szolgáló derék asszonyt nem utolsósorban a fiai dicsérik (Péld 31,26. 28.) Az apa szerepe a nevelésben általában annál fontosabbá válik, minél idősebb a felnövekvő gyermek. A fiatalembernek rendszerint az apja foglalkozásába kell beletanulnia. Mint ahogy Éli két fiának (1Sám 2,12kk) és Sámuel fiainak (1Sám 8,1kk) példája is mutatja, a nevelés sikertelensége nincs kizárva még az olyan magas társadalmi elismerést élvező hivatásokban sem – vagy különösen ezekben – mint a papoké vagy bíráké.¹⁴

A fiatalembernek meg kell tanulnia szembenézni a jó és rossz időjárással, az évszakok és a napszakok váltakozásával, a jogrenddel, a fájdalmas tapasztalatokkal, az élet megadatlan rejtélyeivel – és Istenével.

A bölcsesség tanítójának megszólítása »atya« (Péld), tanítványé pedig »fi-am« (Péld 13,1; 1,10.15 és még másutt).

A nevelés egyik lényeges eszköze a tapasztalatok alapján különböző tettek következményeinek a felmutatása, amint azt számos példabeszéd szerkezete mutatja, amely a tett és következményének összefüggését tárja elénk, mint a Példabeszédek 30,33-ban:

Ha tejfölt köpülnek, vaj lesz belőle,
ha az orrot erősen fűjják, vér jön belőle,
és ha haragot szítanak, per lesz belőle.

Ez a módszer a belátáshoz vezethet. De olyan ostobaság is létezik, amelyen a testi fenyítés segít (Péld 29,15):

A bot és fenyítés bölcsé tesz,

A kényeztetett gyermek pedig szégyent hoz anyjára.

A Példabeszédek 23,13k szerint:

Ne sajnáld megfenyíteni a gyermeket, nem hal bele, ha megvered bottal.

Te csak bottal vered meg, de a lelkét a holtak hazájától mented meg. (Vö. 13,24;).¹⁵

¹² WOLF: *Az ószövetség antropológiája*, 219.

¹³ Uo., 219.

¹⁴ Uo., 220.

¹⁵ Uo., 221–222.

A legfontosabb dolog, amit az apák a gyermekeiknek adhatnak, az áldások, amely Istentől való szabadságért és termékenységért könyörög (1Móz 27,27–29; 48,15k; 49,26). Jézus Sirák 3,9:

»Mert az atyai áldás megerősíti a fiak házait,
az anyai átok pedig gyökerestől kitepi annak alapját.«¹⁶

A szülők és gyermekek között fellépő feszültség okaiként Wolff a következőket sorolja fel:

Gyökerezhetnek »az atyák vétkeiben«. De a fiak bűnéről is szólni kell. Az egyes családdal kapcsolatban a Példabeszédek bölcsessége azt mondja, hogy az ostoba fiú szomorúságot, apjának bosszúságot okoz (Péld 10,1; 15,20; 17,25; 19,13). A Példabeszédek 15,5.32-ben ezt olvashatjuk:

»A bolond utálja az apai intést,
de az okos ember elfogadja a dorgálást.
Aki semmibe veszi az intést, önmagának árt,
Aki pedig hallgat a dorgálásra, értelmessé válik.«¹⁷

A generációk egymás iránti feszültségére az Ószövetség már a feszültségek leküzdésével kapcsolatban is utal. Az apáknak nem csupán az a feladata, hogy a fiatalok kérdéseire választ adjanak, hanem mindenekelőtt az, hogy biztos menedéket nyújtsanak nekik, amelyben azok mintegy magától értetődő módon mindent megtalálnak, amire egy biztonságos élethez szükségük van (Péld 14,26):

Aki az Urat féli, annak erős oltalma van,
Fiainak is menedéke lesz.¹⁸

Pedagógiai modellek a Példabeszédek könyvében

A Példabeszédek figyelmes tanulmányozása arra enged következtetni, hogy olyan nevelési modelleket tartalmaz, melyek sokrétű és fontos üzenetet hordoznak a mai kor pedagógusai számára. Molnár János cikkében a következő lehetséges modelleket nevezi és ismerteti:

- a gondozás és törődés modellje,
- a vezetés, irányítás modellje,
- a kormányzás és a tanácsadás modellje,
- az önfejlődés támogatásának modellje,
- a szociális érzékenység, az empátia és a segítségnyújtás kialakításának modellje.¹⁹

¹⁶ Uo., 222.

¹⁷ Uo., 223.

¹⁸ Uo., 225.

¹⁹ MOLNÁR: *Nevelési modellek a Példabeszédek könyvében.*

A gondozás és törődés modellje

Ebben a kontextusban a nevelés gondozás. A fogalomhoz társuló képanyag szerint a gyermek olyan növényhez vagy csemetéhez, fához hasonlít, aki/ami gondozásra, törődésre szorul. Nem elég, ha a növényt, a gyermeket hagyjuk magától nőni: nyesni, karózni, metszeni, oltani kell ahhoz, hogy jó gyümölcsöt teremjen. Ebben az asszociációs mezőben a nevelő kertész munkát végez. Ugyanezt teszi a könyvben szereplő apa, tanító vagy bölcs, aki a tanítás meghallására, el nem hagyására, el nem feledésére, a rá való figyelmeztetésre, hozzá való ragaszkodásra és annak megőrzésére tanítja, szoktatja, azaz gondozza a gyermeket. Ezzel tulajdonképpen a gyermek későbbi korban bekövetkező kognitív érettségét és empatikus készségét készíti elő.

- 1,8: Hallgasd, fiam, a te atyádnak erkölcsi tanítását, és a te anyádnak oktatását el ne hagyd.
- 3,1: Fiam, az én tanításomról el ne feledkezzél, és az én parancsolataimat megőrizze a te elméd.
- 4,1: Halljátok meg, fiaim, atyátok erkölcsi tanítását, és figyelmezzetek az értelemnek megtudására.
- 4,13: Ragaszkodjál az erkölcsi tanításhoz, ne hagyd el, őrizd meg azt, mert az a te életed.
- 6,21: Kösd azokat szívedre mindenkor, fűzd a nyakadba.

A vezetés, irányítás modellje

A nevelés vezetésként vagy vezető és vezetett viszonyaként való felfogása tulajdonképpen szociális tapasztalaton alapul, hogy a közösségben mindig is léteztek öregek és fiatalok, tapasztaltak és kevésbé tapasztaltak. Ebben a kontextusban a vezető és a vezetett kapcsolata nemcsak egyértelműen pedagógiai, hanem szociális viszony is, melyben a vezető célja a növendék szociális tudatlanságból való kivezetése, tágabb összefüggésben pedig az, hogy a növendéket hasznossá tegye a közösség számára.

Ebben a folyamatban a példamutatás rendkívül hatékony: »A mintakövetést befolyásolja a mintaadónak a mintát követni kívánó személyiséghez való pozitív attitűdje, a kölcsönös pozitív érzelmi kapcsolat, a személyiségbeli 'ráhangolódás'.«

A mi esetünkben az apa/tanító a gonoszra futó és a vérontásra sietők útjáról akarja elvezetni, más útra irányítani tanítványát a bátorsággal járható útra. Ebben a vezető cselekedetben megjelenik a jótéteményre való nevelés szándéka is.

- 1,15: Fiam, ne járj egy úton ezekkel, tartóztasd meg lábaidat ösvényüktől, mert lábaik a gonoszra futnak és sietnek a vérnek ontására.
- 3,21: Fiam, ne távozzanak el a te szemeidtől, őrizd meg az igaz bölcsességet, és a meggondolást... akkor bátorsággal járod a te utadat és a te lábadat meg nem ütöd, mikor lefekszel, nem rettegsz, hanem lefekszel és gyönyörűséges lesz a te álmod.

A kormányzás és tanácsadás modellje

Szakirodalmi meghatározásban (J. F. Herbart) a kormányzás a belső fegyelmen alapuló vezetés előfeltétele, amelynek folyamán a tanulónak el kell sajátítania azt a képességet, hogy rendesen, illedelmesen, figyelmesen viselkedjék, és képes legyen önként tanulni. A belső fegyelmen alapuló vezetés

kialakítja az erkölcsöt, és hat a motivációra, valamint a gyermek akaratvilágára. A Példabeszédek könyve szerint a kormányzás a gyermeket a „gyenge” állapotából vezeti ki.

- 4,2–6: Én atyámnak fia voltam, gyenge és egyetlenegy az én anyám előtt. Tehát tanított engem, és mondá nékem: tartsa meg az én beszédemet a te elméd, hogy megtartván az én parancsolatimat, élj. Szerezz bölcsességet, szerezz eszességet, ne felejtkezzél el, se el ne hajolj az én számnak beszéditől.

Az önfejlődés támogatásának modellje

Ez a modell, pedagógiailag akármennyire is furcsán hangzik, tulajdonképpen »negatív nevelés«. Ennek hátterében az a gondolat húzódik meg, hogy a társadalom által meghatározott nevelési célok nem felelnek meg a gyermek jóra való, eredendő természetének (Rousseau). Az ember ugyanis eredendően, az az születésétől fogva jó, ám a társadalmi viszonyok rosszra tanítják. Épp ezért a nevelőnek bölcs, a gyermek és a természet, a gyermek és más emberek, a gyermek és a dolgok között megvalósuló tanulást elősegítő viszonyt kell kialakítania. Nevelői szerepe elsősorban abban áll, hogy a viszonyok gondos elrendezésével felébressze a gyermekben szunnyadó erőket, vágyakat, akaratot, amelyek saját értelmének, eszének használatára (Kant) és a világ felfedezésére irányulnak.

A református oktatás is erre a bibliai szemléletre alapoz, azaz a nevelés nem pusztán információközlés, hanem a tudáshoz való egészséges viszonyulást nyújt: »Tudást mindenféle iskola adhat, de a tudáshoz való viszonyulás, a tudásvágy és a tudás felhasználásának kérdésében a református nevelés különös értéket képvisel.«

- 2,2–4.9.11: Ha figyelmeztetvén a bölcsességre a te füledet, hajtod a te elmédet az értelemre, igen, ha a bölcsességért kiáltasz, és az értelemért a te szódat felemeled, ha keresed azt, mint az ezüstöt, és mint a kincseket, kutatod azt, akkor megérted az Úrnak félelmét... akkor megérted az igazságot és törvényt, és becstelenséget, és minden jó utat... meggondolás öröklik feletted, értelem őriz téged.

A szociális érzékenység, empátia és segítségnyújtás kialakításának modellje

Ebben a modellben egyértelműen arról van szó, hogy a nevelés nem más, mint az a hatás, aminek következtében a gyermekben kialakul a szociális érzékenység, a szegényekkel, a gyengékkel, a rászorulókkal szembeni érzelmi és viselkedésbeli magatartás. Fontos elem mindebben a szerepvállalás, a szerepcseré és a szerepértelmezési attitűd eleme.

- 11,24–26: Van olyan, aki bőven adakozik, és annál inkább gazdagodik, és aki megtartóztatja a járandóságot, de ugyan szűkölködik. A mással jól tevő ember megkövéredik, és aki mást felüdít, maga is üdül. Aki búzáját visszatartja, átkozza azt a nép, annak fején pedig, aki eladja, áldás van.

- 14,21.31: Aki megutálja az ő felebarátját, vétkezik, aki pedig a szegényekkel kegyelmességet cselekszik, boldog az... Aki elnyomja a szegényt, gyalázzal illeti annak teremtőjét, az pedig tiszteli, aki könyörül a szűkölködőn.

- 21,13: Aki bedugja fülét a szegény kiáltására, ő is kiált, de meg nem hallgattatik.²⁰

Mindezek ismeretében méltán állíthatjuk, hogy a Példabeszédek könyve az a könyv a Bibliából, melynek van ma is mondanivalója és példaértékű tanítása arra nézve, hogy hogyan neveljünk. A legfontosabb, hogy ezeket a modelleket így megismerhettem, ennek a dolgozatnak a kapcsán.

Felhasznált irodalom:

https://www.magyarmenedek.com/products/4406/A_konyvek_lelke_-_Irodalmi_neveles_-_Karacsony_Sandor.htm

<https://www.arcanum.hu/en/online-kiadvanyok/Lexikonok-keresztyen-bibliai-lexikon-C97B2/p-CA415/peldabeszedek-konyve-CA465/>

http://regi.reformatus.hu/data/siteattachments/2/2012/12/2/steinbach_jozsef_peldabeszedek_homiletikuma.pdf

Biblia magyarázó jegyzetekkel. Kálvin János Kiadó, 1997.

MOLNÁR János: Nevelési modellek a példabeszédek könyvében. In: *Studia Universitas Babeş-Bolyai, Theologia Reformata Transylvanica*, 62/1, Kolozsvár, 2017.

PÁLHEGYI Ferenc: *Útjelző táblák*. Református Pedagógiai Intézet, Budapest, 2001.

WOLF, Hans Walter: *Az őszövetség antropológiája*. Harmat kiadó, Budapest-PRTA, 2001.

²⁰ Uo.