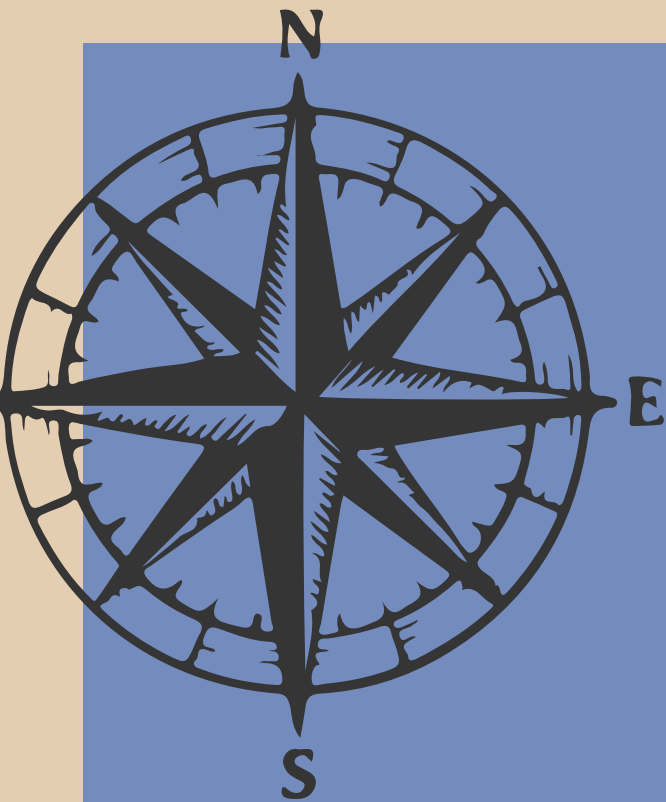


LELKIPÁSZTOR

• EVANGÉLIKUS TEOLÓGIAI SZAKFOLYÓIRAT •



3

SZAKÁCS TAMÁS

*A teológia kettősségei
komplementaritásrealista
szemléletben
Doktori értekezés ismertetése*

MÉSZÁROS ILDIKÓ

Az irracionális racionalizálása

TÓDOR CSABA

*Szakralitás és szépség
Teológiai szintézis – 2. rész*

Nyitány

Amikor Kierkegaard a hit ugrásáról beszél, egyértelműsíti, hogy kockáztatás nélkül nem létezik istenkeresés. A keresés motivációja az emberben korrelációban van az igazságérzetével, ami szerves része *imago dei* voltának. Amikor valaki elindul ebbe az egyenes vagy éppen egyenetlen labirintusba, akkor titkon arra vágyik, hogy találkozik a szenttel vagy legalábbis a szent árnyékával. Izgalmas vállalkozás, ha nemcsak egy személy, de egy nagyobb csoport, vallási közösség, hovatovább egy nép osztja meg tapasztalatait a szenttel való találkozásról. Folyamatában kristályosodik ki, hogy ami útközben történt, az legalább olyan fontossá válik idővel, mint a várva várt közeledés a távolihoz, az ismeretlenhez, akivel kapcsolatban megfogalmazódnak a legkülönbözőbb kérdések, és félelmetesnek tűnnek a lehetséges válaszok is. Vajon ő lesz-e az igazi? Vajon érti-e a szakrális térbe és időbe igyekvő vándor a nyelvét, a nyelvet, amelyen megszólal? Vajon releváns tud-e lenni ma a szabadítás mesterterve, a kétlépéses exodus? Vajon Bábel végleg leomlott? Vagy a köveiből újra és újra tornyok épülnek az ismétlés bájával (ha már Kierkegaard, újra csak)? Vajon a böjti lemondás és fellelegzés valóban a nagycsütörtöki asztalközösségben, a nagypénteki kereszt botrányában, a nagyszombati csendszvitben és a húsvéti örömdében válik személyes katarzissá? Az Isten ugyanis közbelépett. Belépett, meglepte e meglephetetlennek tűnőt, és meglepte az embert. A tét a kiegyensúlyozotttra hangolt Isten–ember kapcsolat helyreállítása volt, ami maga a teremtettség nagy kihívása – az édentől az új Jeruzsálemig. Mert csak ebben a drámában volt esélye a *harmonia caelestis* hömpölygésének, annak, hogy a szentség lényege a vigasztalás evangéliumává nemesedjen a Krisztusban való létben. Krisztusban, aki paradox módon, Istenként, de emberként is, kettős természettel, de az egység, az egyértelműség, sőt a komplementaritás irányába vonzotta be követőit, és vonzza be ma is. Aki a szenthez közeledni vágyik, aki a szépet kutatja, aki elég bátor a paradoxonokkal együtt élni, sőt megbecsülni őket, az képes nemcsak az indulásra, felfedezésre, de a megérkezésre is.

Gáncs Tamás

Az igehirdetési előkészítők *nagycsütörtöktől a húsvét ünnepe utáni második vasárnapig* segítik az igehirdető készülését.

Márciusi számunk szerzői

Endreffy Máté lelkész – Albertirsa

Isó Dorottya lelkész – Veszprém

Korányi András püspökhelyettes, egyetemi tanár, rektor
– Budapest

Kulcsár Márton lelkész – Lucfalva

Mészáros Ildikó biblikus teológus – Budapest

Simon Réka lelkész, doktorandusz – Bük

Szakács Tamás lelkész, rendszeres teológus, fizikus, rovatvezető – Galgaguta

Tiborczi Dániel lelkész – Tab és Környéke

Tódor Csaba unitárius lelkész, oktató – Kolozsvár

Verasztóné Mosoni Edit nyugalmazott lelkész – Miskolc

Zsednai Józsefné Herdliczka Éva lelkész – Várpalota

A szerkesztőség és a kiadó nevében köszönetet mondunk Orosz Gábor Viktornak a *Lelkipásztor* szakfolyóirat főszerkesztőjeként végzett tízéves szolgálataért.

A Lelkipásztorban publikált tartalmakra a Creative Commons BY-NC-ND 4.0 licenc feltételei érvényesek.



Lelkipásztor – Evangélikus teológiai szakfolyóirat

Megjelenik havonta

Főszerkesztő: Gáncs Tamás

Rovatszerkesztő: Szakács Tamás

ÖJS szerkesztő: Jasper-Makay Emese

Szerkesztőbizottsági titkár: Angyal-Cseke Csaba

A szerkesztőbizottság tagjai

Csáky-Pallavicini Zsófia

Fabiny Tamás

Johann Gyula

Kodácsy-Simon Eszter

Kondor Péter

Korányi András

Kőszeghy Miklós

László Virgil

Pángyánszky Ágnes

Percze Sándor

Szabó B. András

Varga Gyöngyi

Szerkesztőség

1141 Budapest, Rózsavölgyi köz 3.

Tel.: 469-1050, e-mail: lelkipasztor@lutheran.hu

Felelős szerkesztő: Petri Gábor

Olvasószerkesztő: Miklósné Székács Judit

Műszaki szerkesztő: Török Andrea

Kiadja a Magyarországi Evangélikus Egyház Luther Kiadója

www.lutherkiado.hu

1085 Budapest, Üllői út 24. Tel./fax: 317-5478, e-mail: kiado@lutheran.hu

Felelős kiadó: Antal Bálint

Előfizetési díj egy évre: 18 300 Ft; fél évre: 9150 Ft. Egy szám ára: 1750 Ft.

Külföldi előfizetések: szomszédos országokban (postaköltséggel együtt)

évi 18 300 Ft (68 €), egyéb külföldi országokban 21 100 Ft (78 €).

Nyomdai kivitelezés

Virtuóz Nyomdaipari Kft.

Felelős vezető: a kft. ügyvezetője

ISSN 0133-2821 (nyomtatott)

ISSN 2786-2585 (online)



2 133 282 1 260 33



Könnyekre fakadt

Jn 11,35

■ ISÓ DOROTTYA

Olyan emberi könnyekre fakadni, sírni, zokogni, sírdogálni, szipogni, megkönnyezni. Életünk első jele a sírás. Életünk szoros velejárója, hogy könnyek törnek ki a szemünkből. Sírunk, ha fáj valami, sírunk, ha rettegünk valamitől, sírunk, ha megsajnálunk valakit, egy beteget, a hozzátartozónkat, a barátunkat. Sírunk, ha búcsúznunk kell, akár egy időre, akár egész élethosszra. A gyász sírásra készítet, sokszor még akkor is, ha nem ismertük az elhunytat, csak látjuk a gyászolók fájdalmát.

Sírhatunk akkor is, ha valami esemény, történet mélyen érint bennünket. Meghat vagy megrendít. De még örömkünkben is sírhatunk. Hányszor tapasztaltuk már, hogy nagy örömkünkben könnyek törnek a szemünkbe!

Olyan emberi tehát. Olyan érthető Jézus sírása is. Hiszen ő is ember! Ezt mindegyik evangélium és egyetemes hitvallásaink is vallják: asszonytól született, mint mi mindannyian, neki is meg kellett tanulnia mindent, amire abban a korban szüksége volt egy gyermeknek, éhezett és szomjazott, elfáradt, és pihennie kellett. Hogyne rendítené meg kedves barátja halála és testvérei mély gyásza?

S mégis: van valami különös abban, hogy Jézus könnyekre fakadt. Különös, mert az evangélistáknál és köztük Jánosnál sem találkozunk azzal, hogy Jézusnak vagy bármely szereplőnek a lelkivilágát akarná bemutatni. Az evangéliumok az örömhír meghirdetését tűzték ki célul, és minden történetük, amelyet csokorba szednek, ezt a célt is szolgálja. Nem tudjuk, hogyan élte meg Zákheus a kitaszítottsgot, nem kapunk tájékoztatást arról, milyen érzésekkel teltek a vakon született ember mindennapjai, de nem hallunk arról sem, hogy aki leprás lett, hogyan viselte, hogy családjából, addigi életéből ki kell szakadnia és élve elrothadnia. Nincsenek beszámolók lelkiállapotokról, és érzelmekre is inkább csak következtetni tudunk. Miért tartja tehát János fontosnak, hogy itt leírja Jézus lelkiállapotát? Maga a görög szó, amelyet János használ – edakrüsen –, csak itt szerepel egyedül az evangéliumokban. Talán Mária és Márta gyásza fakasztotta könnyekre? De miért fontos ez az evangélium szempontjából?

Azért is különös ez a mondat, mert mondhatjuk, hogy éppen Jézus okozta ezt a mély gyászt. Hiszen időben hívták még, hogy gyógyítsa meg Lázárt. Jézus azonban nem ment, mert meg akarta várni, hogy Lázár meghaljon. Arra a csodatételre készült, amely összes csodatétele között a legnagyobb. Egy négy napja halott ember feltámasztására jött ide. Jól tudta tehát, hogy sírással és mély gyásszal fog találkozni. És tudta azt is, hogy néhány perc múlva Mária és Márta keserves könnyei örömkönnnyekké fognak válni, mert feltámasztja Lázárt a halálból, és Lázár kijön a barlangsírjából. Miért hát ez a megrendültség, ez a felindultság, ezek a könnyek?

Még a magyarázók sem egyformán gondolkodnak erről. Van, aki szerint Jézus azért fakad könnyekre, mert látja Mária reménytelenségét gyászában, és azt, hogy még Mária sem hisz abban, hogy

ő feltámaszthatja Lázárt. De vajon elvárna-e Jézus olyat, amiről Mária még semmit sem tud? Jairus lányát titokban támasztotta fel, a naini ifjút útközben, tanítványai társaságában. Hogyan is remélhetné Mária, hogy a már négy napja halott testvérét Jézus fel tudja támasztani? A gyógyításra még ő és testvére, Márta kérték meg, azt tudták, hitték, hogy Jézus hatalma kiterjed a betegségekre, de a négy napja halottra...?

Másik vélemény szerint Jézus azért fakad könnyekre, mert elfogja a harag a halál pusztító hatalmának láttán. Ez elfogadhatóbb magyarázat, hiszen a halál a bűn miatt adatott az embernek, s a bűn rettenetes dolgokat képes művelni az emberrel: megronthatja az egészséget, fogyatékossgal sújthat embereket, háborúkat robbanthat ki, korai halálba taszíthat, és elviheti azt, aki az egész család fenntartója volt, tönkretéve ezzel azt a családot is. A bűn hatalmának ilyen közvetlenül érzékelhető ereje bizonyára megrendíthette Jézust. De ha így volt, akkor megrendültségének kellett, hogy legyen még egy oka: az, hogy Jézusban még inkább megerősödött annak a tudata, hogy neki a bűn miatt kell meghalnia, hogy megszabadítsa az emberiséget ettől a pusztító hatalomtól. S talán még az is okozhatta megrendültségét, hogy most igazán átérezte, milyen rettenetes szenvedés és kín vár rá ezért a szabadításért, mert nincs semmi más, ami a rettenetes bünt legyőzhetné.

Valóban lehetséges, hogy ez vagy ehhez hasonló érzés kerítette hatalmába Jézust, amikor könnyekre fakadt. Mégsem mondhatjuk teljes bizonyossággal, hogy ez áll Jézus sírása mögött.

Inkább arra kell keresnünk a választ, hogy János miért írta bele a történetbe ezt a mozzanatot. Talán csak annyi, hogy szemtanú volt, és látta Jézus megrendültségét? Egyszerűen tehát objektív beszámolót adott ezzel János?

Nem feledhetjük, hogy éppen János az, aki így kezdi evangéliumát: *„Kezdetben volt az Ige, és az Ige Istennél volt, és Isten volt az Ige. [...] Az Ige testté lett, közöttünk lakott, és láttuk az ő dicsőségét, mint az Atya egyszülöttjének dicsőségét, telve kegyelemmel és igazsággal.”* (Jn 1,1.14) Vagyis éppen János az, aki Jézusnak, a valóságos embernek az Isten voltát, örök létezését, Isten emberré születését a leghangsúlyosabban fogalmazza meg, s már evangéliuma elején kijelenti, hogy az öröktől fogva született Ige lett emberré a názareti Jézusban. Lázár feltámasztása is ennek az evangéliumi mondanivalónak a kifejezése. Jézus tehát a valóságos Isten. Nincs számára semmi, ami lehetetlen lenne, nem tud olyan erős lenni a bűn, bármennyire is erős, hogy Jézus ne tudná legyőzni. Ő a feltámadás és az élet, s aki hisz őbenne, ha meghal is, él. Ezért valljuk a Niceai hitvallásban így: valóságos Isten a valóságos Istentől.

Ezért amikor meghal valaki, akit nagyon szerettünk, akitől most búcsúzni kell, és zokog a szívünk, és patakszanak a könnyeink, gondoljunk János evangéliumának szavaira: *„Jézus könnyekre fakadt.”* Még ő is. Majd gondoljunk arra, hogy a könnyekre fakadó valóságos ember egyúttal a valóságos Isten is, aki elől menekül a halál, aki maga a feltámadás és az élet. És a könnyeken át, fájó szívvel, de élő reménységgel, bátran és lankadatlan hittel énekeljük: *„Győzelmet vettél, ó, Feltámadott! Dicsőséggel fényes a diadalod!”* (EÉ 388,1) Mert sem Lázár halálakor, sem a mi szerettünk sírjánál állva nem a bűné és a halálé a végső szó, bármennyire is ezt mutatja a pillanat, hanem a testté lett Igéé, Jézus Krisztusé, a mi Urunké és Megváltónké. Áldott legyen érte Urunk minden napon, örökkön örökké.



A teológia kettősségei komplementaritásrealista szemléletben

Doktori értekezés ismertetése

■ SZAKÁCS TAMÁS

Galgagutai Evangélikus Egyházközség
lelkész, rendszeres teológus, fizikus, rovatszerkesztő
E-mail: tamas.szakacs@lutheran.hu



DOI: 10.61894/LP.2026.101.3.1

- Írásomban igyekszem összefoglalni doktori disszertációm lényegét. Ebben felmutatom, hogy a teológia és a természettudomány számára egyaránt érvényes három metodikai pillér – kritikai realizmus, Lindbeck nyelvi-kulturális szemlélete és Polkinghorne *bottom-up* gondolkodása – miként érvényesül a dogmatörténet és a modern fizikatörténet ötlépcsős fejlődési párhuzamában. A paradoxonok egyik területen sem szüntethetők meg, hanem a Bohr által bevezetett komplementaritás módján alkotnak egységet. A Khalkédóni hitvallás és a dán fizikus comói beszéde alapján a komplementaritás elvének tulajdonságait egy táblázatba szerveztem mutattam fel. A hármas metodikát a komplementaritással kiegészítve megalkottam a komplementaritásrealizmus fogalmát. Ennek révén eszközt nyertem arra, hogy konkrét esetekben megállapíthassam, fennáll-e a komplementaritási viszony vagy sem. A krisztológiai kettős természet, a szentháromságtan, a lutheri teológia, a Szentírás és értelmezése területén a teológia kettősségei jó magyarázatot nyertek a komplementaritás révén. Egyúttal a teológia és természettudomány viszonyában, egyes közös tématerületeken szintén komplementaritási viszonyt sejtethetünk.

Kulcsszavak: Bohr / komplementaritás elve / ógyházi dogmák / krisztológiai kettős természet / lutheri teológia

Bevezetés és kérdésfelvetés

Disszertációm teljes címe elsőre igen bonyolult hangzik: *A teológia kettősségei komplementaritásrealista szemléletben. Bohr komplementaritási elvének érvényesülése a teológia némely területén. (Az ógyházi dogmák és a lutheri teológia komplementaritásrealista olvasata)*.¹ Ha minden részletre nincs is mód kitérni, a fő gondolatok és eredmények remélhetően követhetők lesznek összefoglalómból.

A fizikusi és teológusi kettős végzettség egyfajta kettősséget alkot tudatomban. Szinte magától ér-

¹ <https://uni.lutheran.hu/wp-content/uploads/2024/01/2023.08.03.-A-teologia-kettossegei-komplementaritasrealista-szemleletben-korrigalt-elektronikus-valtozat.pdf>.

tődően fogadja be az anyagi világ kettős természetét és Krisztus kettős természetét, valamint természettudomány és teológia kettősségét. Ezért is írtam már hajdani rendszeres teológiai szigorlati dolgozatomat fizika és teológia témájában, akkor még csak röviden megemlítve BOLYKI János kommentáris krisztológiai modelljét (1979, 235–237. [253–255.] o.). Egyházkerületi pályázati művemben a lutheri paradoxonok kapcsán már akkor felhívtam a figyelmet arra, hogy ezek megértéséhez a komplementaritás nyújt segítséget (SZAKÁCS 2002, 65–68. o.). Az egyház (vele a teológia is) naponta szembesül sokféle kihívással, amely a modern világkép és konkrétan is a természettudományok felől éri. Ezért is lett napjainkra divatos a természettudományok és a teológia interdiszciplináris tárgyalása. Disszertációm is interdiszciplináris ötvözésre törekszik – emiatt bizonyos szintű jártasságot igényel az olvasótól mind a természettudomány (konkrétan a fizika), mind a teológia terén.

Azután, hogy Bohr előállt a kvantummechanikát értelmező filozófiai elvével, maga vont meg teológiai párhuzamait, és szinte egy évtizeden belül megjelent a komplementaritás és Krisztus kettős természetének analógiába állítása. Később pedig egyenesen biztatta a teológusokat a komplementaritás nyújtotta lehetőségek kiaknázására (KAISER 1996, 296. o. 1. jegyz.; 291. o.). Pl. Karl Heim a komplementaritást világképformáló tényezőként tekintette már az 1950-es években (HEIM 1954, 47–48., 51–52. o. KRAUSE 1995, 11., 13., 76., 141–146. o.), magyar területen pedig a komplementaritás és a krisztológia párhuzamát elsőként Bolyki János tette témává.

Teológusként Christopher Kaiser emelendő ki, mint aki mélyebben megismerte Bohr gondolatrendszerét, akinek apologetájául is szegődött, kiállva a komplementaritás elvének jelentősége és koherenciája mellett (KAISER 1974, vii–viii., 1–3. o.). Disszertációm is részben Bohr apologetikája, fő célja pedig, hogy a komplementaritás elvének mélyére nézve annak alkotója szellemében teológiai célra is használatba vegye azt.

A hitvallások jelzik, miként igyekeztek az ókorban megbirkózni a krisztológiából vagy szentháromságtanból eredő teológiai kettősségekkel, az ellentmondásosság gyanújával. Minden nemzedék feladata, hogy a hitvallásokat saját korának megfelelően értelmezze, újfogalmazza. Ezért értekezésemben egy főkérdés és egy némileg továbblépő mellékkérdés formájában jelöltem ki az alapvető irányt:

A) Miként szemléltethetők, hogyan kezelhetők a teológia kettősségei (ellentmondások, paradoxonok) a 20–21. század természettudományos világképében, speciálisan az anyag kettős természetének felismerése, a komplementaritás elve fényében?

B) *A teológia kettősségei vajon arra kárhoznának, hogy a teológiai kijelentések racionalitását megkérdőjelezzük, illetve ezért hit és természettudomány ellentétére, de legalábbis különültségére következtessünk (azaz a természettudományos világképben e kettősségeket ellentmondásként lássuk), vagy létezik közöttük híd, párhuzam?* Miként segíthet a hitvallási tartalmak aktuális, mai megfogalmazásában, illetve egy esetleges hídverésben a modern fizika, konkrétan a Bohr által általános filozófiai keretként bevezetett komplementaritás elve?

A komplementaritás alkalmazásához ugyanakkor elengedhetetlen, hogy tisztázzuk a fogalmat. E definíciós arkhimédészi ponton ugyan egymással ütköző álláspontok alakultak ki disszertációm kapcsán, magam azonban alapvetően Bohrt igyekszem követni, jóllehet látni fogjuk, hogy saját megfogalmazást is alkottam. Először is azt kell leszögezni, hogy a *komplementaritás* egy jóval szűkebb értelmű, speciálisan használt kifejezés, mint az általánosan használt *komplementer* megnevezés. Bohr általában csak így röviden jelölte meg, de egy egész filozófiai keretrendszerért értett alatta. Ezért célszerűbb is inkább a *komplementaritás elve* kifejezéssel felhívni erre a figyelmet, jóllehet a koppenhágai mester nyomán előfordul, hogy magam is csak a tömör *komplementaritás* szót használom. Mel-

léknévi formában pedig az általánosabb komplementer helyett a megkülönböztetés érdekében általában a *komplementaritási* megfogalmazással élek.

E fogalmi tisztázások után következhet, hogy a komplementaritás elve kapcsán valamiféle modell felállítására törekedjünk a teológiával való összefüggésben: egyrészt a teológián belüli témák kapcsán, valamint a teológia és természettudományok összefüggése kapcsán. E szándék indított el a kutatásra, disszertációírássra. Sikeres kivitelezés esetén a téma feldolgozása és eredményei lefordíthatóak egyházi, gyülekezeti hasznosításra alkalmas formára is (pl. előadások, bibliaórai témák), vagy épp missziói célt is betölthetnek (akár ateistákkal való párbeszédben, apológiában, akár pusztán a hit és a teológia racionalitásának lehetőségeit felmutatandó a természettudományosan gondolkodó kortársak számára, valamint a teodicea terén²). Számos konkrét esetben meg is tettem ezt a „fordítást”.

Módszer

Metodikai kiindulásnak három olyan pillért választottam, amelyek teológia és természettudomány közös módszertanaként alkalmazhatók: a kritikai realizmus, a lindbecki nyelvi-kulturális felfogás és a polkinghorne-i *bottom-up* gondolkodás. Bohr szemlélete mindhárom jelleggel összhangban van.

A kritikai realizmus lényegét egyrészt maga a kritikai attitűd jellemzi, miszerint elméleteink-dogmáink sosem véglegesek, szükség esetén felülvizsgálhatók új felismerések révén, korok szerint újraértelmezendők. Realizmus jellege mutatja, hogy amire ismeretszerzésünkkel eljutunk, azt – korlátaikat elismerve – valóságosnak, valóságot visszatükrözőnek tekintjük. Modell és valóság viszonyának kritikai realista szemléletét frappánsan foglalja össze John POLKINGHORNE szlogenje, melynek háttereként a rahneri szentháromsági szlogent³ nevezi meg, parafrázisként pedig e kifejezést indította útjára: „Az episztemológia az ontológiát modellezi.” (1998, 114. o.) – A kettő nem azonos, de egymásra vonatkozik. A tudomány állításait ezért úgy tekinthetjük, mint ontológiai hipotéziseket, amelyek a kritikai realizmus révén megvédhetők (BARBOUR 2013, 62. o.). Nincs univerzálisan alkalmas, *a priori* módszer, mindig a tárgyhoz alkalmazkodva kell azt *a posteriori* hozzáigazítani bővülő ismereteinkhez. A teológia (Isten) nem a legfelső önálló (tudomány)szint (mint pl. a skolasztikában), hanem minden szintet átható lényeg (McGRATH 2002, 206–207., 195–244., 12., 16–17., 205., 210–212., 214–226., 228–229. o.). Henry FOLSE helyesen mutatott rá, hogy Bohr gondolkodása a kritikai realizmus kereteibe illeszkedik (1985, 210. o.). A kritikai realista attitűd jól jellemezhető Pál szavaival (1Thessz 5,19–22).

Thomas Kuhn felfogásából – miszerint a szakmai mátrixok (paradigmák) nem összemérhetők (KUHN 1984, 261–271. o., másrészt 199. o.) – alkotta meg Lindbeck a nyelvi-kulturális modelljét, miszerint a felekezetek tanítása sem értékelhető a másik rendszeréből, hanem csak annak van értelme, hogy önkonzisztens voltát megvizsgáljuk. Akárcsak Bohr, Lindbeck is tudatában van, hogy a megfigyelés megváltoztathatja maguknak a megfigyelési fogalmaknak a jelentését is. Nem létezik olyan magasabb nézőpont, amely az elméletek összevetésére alkalmas lenne. A vallások hasonlítanak a nyelvekre és így a hozzájuk kapcsolódó kultúrákra, ezért nevezte a vallásértelmezés általa képviselt módját nyelvi-kulturális megközelítésnek, amelyben a dogmákat, illetve elméleteket szabályokként

² Ld. pl. SZAKÁCS 2020; 2023; 2024. Az apologetikát természetesen nem „hitbizonyítékként” érti a komplementaritás, hanem a hittartalmak racionalitásának, racionális interpretációjának felmutatásaként, ahogyan Bohr maga a komplementaritást a kvantummechanika racionális magyarázataként értékte.

³ Miszerint „az »üdv történeti« Szentháromság maga az immanens Szentháromság, és fordítva” (RAHNER 2007, 26. o.).

értelmezi, így problémamentesen rendelhetők egymás mellé anélkül, hogy meg kellene változtatni azokat. Egyfajta komplementaritás jelenik meg. Az ellentmondásmentesség igénye mellett az igazságnak való megfelelés is feltűnik, aminek kapcsán épp a Bohr által is használt *correspondence* szóhoz folyamodik LINDBECK – végső soron az episztemológiát és ontológiát hasonlóan kapcsolja össze, mint a kritikai realizmus (1998, 28–29., 36., 39–40., 62–63., 65., 85., 110–111., 115., 119. o.). Ha más összefüggésben is, mégis az önkonzisztencia igényét megfogalmazva Jakab szavai párhuzamba állíthatók a nyelvi-kulturális szemlélettel (Jak 2,2–4).

Az anglikán fizikus-lelkész Polkinghorne saját viszonyulását *bottom-up* gondolkodásnak hívja, amely nemcsak azt igényli, hogy a kísérletekkel összhangban álljon és azokra alapuljon minden elmélet, hanem hogy azok elsősorban alulról, a jelenségek felől építkezzenek, és ne fordítva. Magának a valóságnak a szerkezetét is ilyen alulról fölépülőnek tartja (fizikai szintektől – elemi részecskék – indulva kémiai, biológiai szinteken keresztül mentális, társadalmi, spirituális, majd egészen transzcendens szintig), miközben a magasabb szinteken emergens, az alsókból nem magyarázható új tulajdonságok is megjelennek (POLKINGHORNE 1994, 4–5. o.). A *bottom-up* gondolkodásnak megfelelően von párhuzamot a természettudományok laborfeljegyzései, jegyzőkönyvei és az Újszövetség feljegyzései között (POLKINGHORNE 1998a, 38., 47. o.). A természettudományban a kísérleteken alapul minden, a teológiában a Szentírás; valamint az Újszövetségben rögzített vallásos élmények is rokonságot mutatnak a kísérleti tapasztalatokkal (POLKINGHORNE 2004, 118–120. o.). A Biblia bizonyítóerővel rendelkezik, ugyanakkor a bizonyíték mérlegelendő, nem függetleníthető a hermeneutikai körtől. A teológia hangsúlyozza, hogy a megfigyelő nem szenvtelen és objektív néző, hanem Isten által egzisztenciálisan megszólított szubjektum, aki relacionális viszonyban áll tárgyával – nem függetleníthető a teológiai körtől. A komplementaritás elvében Bohr is nagy hangsúlyt helyez a tudományos megismerés, pl. a fizikai kísérletek során a szubjektum–objektum viszonyra, és alapvetően relacionálisan tekint a mérésekre. A *bottom-up* jelleg lényegét jól kifejezi János (1Jn 1,1–2).

A kezdőmetodika demonstrálása, igazolása

A hármas metodikai kiindulás szemléltetése-bizonyítása céljából a dogmatörténet (*Khalkédón*, Krisztus kettős természete – *Nikaia*, Szentháromság) és a modern fizikatörténet (kvantummechanika, komplementaritás – relativitáselméletek, téridő) összevetését tekintetem át. Ebben Polkinghorne ötfokozatú példáját a krisztológiai dogma és a kvantummechanika fejlődéséről (lásd POLKINGHORNE 1998a, 2. fejezet: 25–47. o.) fejlesztettem tovább ikerpárhuzammá és taglaltam részletesen. A folyamat fő jellemzői a két területen azonosak. Szemléltetésül most csak a kettős természet és a komplementaritás párhuzamát tekintem.

Első lépésben bizonyos paradoxonokkal szembesülünk, olyan kettősségekkel, amelyeket az aktuális nézetek szerint nem tudunk összeegyeztetni. (A teológiában pl. ilyen ellentét az, hogy Jézus Isten is és ember is. A kvantummechanikában pedig például hogy egy elektron hullám is és részecske is.) Ez a paradoxon szolgál végső soron a „fejlődés kerekéként”, mivel megindítja a gondolati rendszerező folyamatot: a történelem során a paradoxonok megjelenése gondolkodásmódunk felülvizsgálatára ösztönzött (QUINE 1966, 3. o.).

Második lépésben még a régi gondolati rendszerben próbálunk maradni, és Polkinghorne szavaival ragtapasszal igyekszünk kiutat keresni a káoszból: még nem adjuk fel a régi kereteket, de néhány

újítással igyekszünk orvosolni a problémát, miközben a régi fogalmak feloldatlanul állnak egymás mellett, nem illeszkednek egységes szemléletbe. Például Bohr atommodellje így használja a klasszikus elektron képét és a diszkrét energiaszinteket, pályákat, amelyek között nincs átmenet, csak kvantumugrás. A krisztológia esetén hol az isteni, hol az emberi természet került elő, hol pedig a kettő egyfajta keveredése.

Harmadik lépésként történik meg a tisztázódás: kikristályosodik az új tanítás, az új tan, amely a korábbinál jobban magyarázza a jelenségeket. A Khalkédóni hitvallás megfogalmazza a kettős természet tanítását, amelyben a két természet feszültsége nem oldódik fel, mégis egységet alkot Krisztus személyében. Bohr pedig comói beszédében megfogalmazza a komplementaritás elvét, ahol szubjektum és objektum elhatárolhatatlan, de különböző volta következtében részecske és hullám ellentéte nem oldódik fel ugyan, mégis egyetlen elektront képez. A kristályosodás tehát nem hoz szintézist, egyik diszciplínában sem oldódik fel a paradoxon. Az ellentétek eme egysége mutatkozik meg mind a krisztológiában, mind a kvantumelméletben.

Negyedik lépésként megindul az új rendszer kidolgozása, „egykristállyá” növesztése. Sok munka szükséges még a részletek kidolgozásához. Gondolhatunk a Khalkédón utáni eszmecserékre, például a monofüzita és a monotheléta vitákra, vagy arra, hogy még a későbbiekben is többféle krisztológiai modelleket építettek a hitvallásra, és a mai napig is viták vannak például a teodicea, a szabad akarat kérdései körül. Ismert, hogy évtizedekig zajlottak a viták Bohr és Einstein között, de manapság egyenesen egyre több alternatív értelmezés születik a kvantummechanikára.

Ötödik lépésként pedig ezen utólagos birkózások révén ráébredünk az új felfogás következményeire – az ezek igazságáról való meggyőződés pedig megerősíthet abban, hogy jó úton haladunk. Például az úgynevezett Dirac-egyenlet előre nem várt következménye lett, hogy megjósolta a pozitronok, illetve általában az antianyag létét. A koppenhágai értelmezés magával hozta a kvantummechanika nem lokális jellegét, amely jelenség a kvantummechanikai összefonódásban a legkirívóbb – jóllehet kísérleti igazolására az 1980-as évekig várni kellett (ASPECT–DALIBARD–ROGER 1982; ASPECT–GRANGIER–ROGER 1982; ASPECT 2016; ASPECT 2007). Krisztus kettős természete kapcsán így került elő a kérdés, miként kell elképzelni az egy személyt alkotó két természet cselekvését Krisztusban. Pannenberg pedig arra jut, hogy az ember természete „kompatibilis” kell legyen a Krisztus Lélek általi megtestesülése révén megvalósuló kettős természettel. Mi több, kisebb-nagyobb mértékben minden teremtményben kell legyen valami, amiben kifejeződik a kettős természet (PANNENBERG 2006, 290–291. o.). (E kompatibilitási kérdést már az apologeták is felvetették, és a test–lélek tekintetében párhuzamot állítottak fel.)

Az ikerpárhuzam tanulsága, hogy egyrészt mindkét területen érvényesül a hármas metodika, másrészt mindkét diszciplína tapasztalata az, hogy a valódi paradoxonok ellentétei nem oldódnak fel egy szintézisben, hanem ellentétpárként alkotnak mégis-egységet, és ezáltal racionális választ nyújtanak bizonyos kettősségekre. Ez még inkább a komplementaritás felé fordított.

A komplementaritás szinoptikus jellemzése

A komplementaritás gyökerei között ott van Kierkegaard filozófiája és teológiája is, utóbbi közvetlenül, előbbi pedig áttételesen erőteljesen függ a Khalkédóni hitvallástól. Mindebből felsejlik, hogy a zsinati atyák a teológia, a dán gondolkodó a filozófia, a koppenhágai iskola atyja pedig a fizika nyelv-

vén mondta el (ugyanazt) a komplementaritást. Úgy is mondhatjuk, hogy mindannyian a komplementaritás nyelvén szóltak. Az együttes teológiai és fizikai háttér miatt a Khalkédóni hitvallást és Bohr *comói beszédét* párhuzamosan feldolgozva építettem fel a komplementaritás jellemzését, ezáltal is érzékeltetve, hogy a *komplementaritás elve* egy fizikán túlmutató, általános episztemológiai módszer. Ennek köszönhető, hogy Krisztus kettős természete és a bohri komplementaritás elve azonos valóságmodellezési töről fakad, ez indokolja szoros párhuzamukat. Az iratokban rejlő gondolatok segítségével vagy akár a bennük szó szerint megtalálható kifejezések alapján tizenöt tulajdonságot mutattam fel. Ezekről az egyetemes, filozófiai vagy akár hétköznapi használatú fogalmakról pedig kiderült, hogy három fő- (sorok) és három mellékkategória (oszlopok) alapján egy táblázatba-mátrixba strukturálhatók (mi több, a fő kategóriák a hármass metodikát tükrözik vissza). Az általános, illetve filozófiai fogalmak közül egyetlen, a tömörség kedvéért bevezetett kifejezés lóg ki: a Bohr számára olyan fontos szubjektum–objektum problémát a „szobjektum” megnevezésbe zártam. A tulajdonságok kifejtésére és magyarázatára ugyan nincs mód, de érdemes legalább felvillantani a táblázatba rendezett megnevezéseket:

+	Irreducibilitás	Felcserélhetetlenség	Akauzalitás
„Szobjektum”	relacionalitás	fenomenális teljesség	szempontfüggés
Generalizáció	nélkülözhetetlenség	korrespondencia	oszthatatlanság
Ortogonalitás	dualitás	összekeverhetetlenség	eldöntetlenség

Bohr számára a komplementaritás egy „episztemológiai lecke” – Henry FOLSE szavaival általános episztemológiai keretrendszer (lásd pl. 1985, 6., 222–223. o.) –, amely az emberi gondolkodás egészére, az ismeretszerzésre általánosan is érvényes filozófiai elv. Dolgozatomban e kisebbségi felfogást követtem, megállapításaim ebben a bohri szemléletben tekintendők. Amint a táblázatba foglalás is jelzi, a tulajdonságok egyáltalán nem egymástól függetlenek, hanem gyakran egyik magával vonja a másikat legalább rejtetten. Ezért nem vártam el, hogy a komplementaritás fennállásakor minden esetben az összes elemet azonosítsuk. Minimális elvárásként azt fogalmaztam meg, hogy mindegyik kategóriában találjunk legalább egy tulajdonságot. Tehát (a táblázat bal felső celláját alapfeltételezésként találatnak tekintve – ezt jelzi a beírt + jel) minden sorban és minden oszlopban legyen legalább egy találatunk. Ha ezt nem érjük el, akkor nincs szó komplementaritásról. Ugyanakkor bármennyi tagot találunk is meg, ha a vizsgált rendszerünk kapcsán egyetlen egy olyan vonást lelünk, amely kizárja a tizenöt jellemző bármelyikét, akkor azt a komplementaritást kizáró tényezőnek tekintem.

Mivel Bohr számára a komplementaritás egy összetett filozófiai elv, ezért az egyes vizsgálatok során a bennük éppen megmutatkozó tulajdonságok feltárása azt igényli, hogy mélyen elsajátítsuk a dán fizikus gondolatait, mi több, azonosulni tudjunk eszmerendszerével. Enélkül igencsak nehezen dönthető el, mely tulajdonságok párhuzamait azonosíthatjuk, és hogy miért. Ez filozófiai általánosítás révén tehető meg, amelyben mindenképp marad némi szubjektivitás. Ennek ellenére azokban az esetekben, amelyeknél a tulajdonságok döntő többségét megtaláljuk, mégis megbízhatunk az eredményben – miközben gyengébb egyezés esetén célszerű óvatosnak lennünk.

Bohr nem adott hagyományos érelemben vett definíciót a komplementaritásra,⁴ sokkal inkább körkörösén visszatérően, egyfajta rekurzív gondolatmenet mentén, minduntalan különböző szemzőből mutatta fel jellemzőit.⁵ Ezért, bár igyekeztem összegyűjteni néhány fogalomba ezeket a vonásokat, de ettől ezek még nem tekinthetők definíciónak. Ugyanakkor a tulajdonságok táblázatba, illetve mátrixba rendezhető volta révén Kuhn fogalmát, valamint a kritikai realizmus már említett Polkinghorne-féle szlogenjét is szem előtt tartva a magam definíciójaként az *általános (filozófiai) valóságmodellezési szakmai mátrix* megnevezést vezettem be a bizonyos kettősségek racionális magyarázataként szolgáló komplementaritás elvére.

A komplementaritásrealizmus és alkalmazása a teológiában

Mivel a komplementaritás elve összhangban áll a hármas metodikával, felvetődött ezek továbbfejlesztésének igénye, amely melléjük illeszti a komplementaritás valóságos voltának (és így a valóság kettős, paradox jellegének) komolyan vételét, a jelenségek vizsgálatakor pedig a táblázatba rendezett tulajdonságok segítenek a komplementaritás fennállásának eldöntésében. Az így egyesített módszer-tant [kritikai] *komplementaritásrealizmus*-nak neveztem el.⁶ Ennek segítségével vizsgáltam meg különböző – Krisztus kettős természetével összefüggő – teológiai területeket. Ezáltal nem önálló vagy új teológiai kijelentésekhez jutunk ugyan, de új megvilágításba kerülhetnek a megszokott tanítások – azáltal például, hogy a régi hitvallásokat a modern természettudományos világkép révén értelmezheti. Felsejlik egyúttal annak lehetősége is, hogy teológia és természettudomány viszonyát ne kibékíthetetlen ellentétnek lássuk.

A vizsgálatok eredménye révén Bolykihoz csatlakozva arra jutottam, hogy egyes témákban egyfajta kritikai funkciót is betölthet a *komplementaritásrealizmus*, mintegy a teológiai állítások Krisztus kettős természetével és így a komplementaritással való megfelelését értékelve. Bohr számára a komplementaritás elve az emberi gondolkodás egészére érvényes filozófiai elv, ezért jelen van a teológia területén is.⁷ Ennek okán szólította fel a teológusokat arra, hogy a komplementaritás elvét kamatoztassák a teológiában (KAISER 1996, 296. o. 1. jegyz.; 291. o.). Még Bohrnál is többet állíthatunk: mivel a komplementaritás tulajdonságait a Khalkédóni hitvallás és a comói beszéd együttes vizsgálata alapján fogalmaztam meg, ezért Krisztus kettős természete és a komplementaritás egyenesen egyazon

⁴ Mindemellett ő maga a jelek szerint úgy tekintette, hogy adott definíciót, csak úgy tűnik, azt nem akceptálták mások. Tanulmányos, ahogyan a halála előtti napon adott interjújában reagált. Kuhn megkérdezte, hogy tud-e a komplementaritás elvére definíciót vagy tisztázást, precíz formulába öntést adni – amit Einstein folyamatosan igényelt. Bohr lakonikus felelete: „Meg is kapta, de nem tetszett neki.” (FOLSE 1985, 144–145., 152. o.)

⁵ Ennek a sajátos gondolkodásnak is köszönhető, hogy felfogását kevesen értették és vették át. Nem véletlen, hogy még halála előtti napon is úgy nyilatkozott, hogy nem hiszi, hogy a filozófusok valaha is megértik a komplementaritást (FOLSE 1985, 44–45. o.). Az utóbbi évtizedekben mégis látni némi jelét annak, hogy e téren történik előrelépés. Miközben a fizikából technikailag „kikopott” a komplementaritás (Petrucchioli megfogalmazásával a paradoxon átkerült a nyelvbe), addig a filozófusok végre elkezdtek foglalkozni vele, néhányan komolyan értik is azt, manapság aktívan foglalkoznak a kvantummechanika filozófiájával. A komplementaritás atyjának gondolatait leginkább Folse értette meg, aki éppen ezért a korábbi nézet revíziójára szólított fel. A fentiek is érzékeltetik, milyen időszerű a komplementaritás teológiában való megjelenésével foglalkozni.

⁶ Mi több, felvázoltam egy komplementaritásrealista metafizika csíráit is, amelyben a valóság különböző szintjein fennálló elmentések megmaradnak feloldhatatlanul, ugyanakkor a magasabb szinteken paradox egységet mutatnak.

⁷ Ennek igazolását már önmagában is felmutatta a komplementaritás tulajdonságainak párhuzamos feltárása. A Krisztus kettős természetével fennálló analógiát legkésebb az 1950-es évektől felvetették.

(ismeretelméleti) töről fakadnak. Ezért mondhatjuk, hogy a zsinati atyák is, Kierkegaard is, Bohr is a komplementaritás nyelvén szóltak.

Az elvégzett elemzések területeit tekintve pedig a következő eredmények születtek:

Először a Khalkédóni hitvallásban megfogalmazott kettős természet és a komplementaritás párhuzamait ismertettem azon szerzőknél, akik egyszerű hasonlóságnál mélyebb rendszert is igyekeztek felépíteni a komplementaritás jellemzésére: Christopher Barina Kaiser tizenegy komplementaritáspontja (KAISER 1974, 51–86., 318–339. o.; 1976, 43–47. o.), James Edwin Loder és W. Jim Neidhardt „furcsa hurokja”, illetve a komplementaritást Kierkegaard-ig visszanyúlóan egy koppenhágai episztemológia keretébe helyezése (LODER–NEIDHARDT 1992, 35–59., xi–xii., 44–45., 23., 54–57. o., ill. 77–80., 118–119. o.), végül Helmuth Reich álláspontja az atyák komplementaritási gondolkodásmódjáról (REICH 1990, 148., 149., 154–155., 156. o.).

Ezt követően már saját vizsgálati területeket tekintve a kettős természet módjaiként górcső alá vettem a *communicatio idiomatum* Chemnitz-féle genusainak⁸ kapcsolatát a komplementaritással. A *genus primum/idiomatum* esetén igen jó megfelelést találtam (tizenötből tizenkét tulajdonságot azonosítva). Luther valójában csak ezt a *genust* használta. A *genus secundum/apotelesmaticum* esetében már csak nyolc tulajdonságot találunk meg itt, ugyanakkor egy új elemet is ad, együtt tehát tizenháromra növelte a megfeleléseket. Ugyanakkor korlátokra is felhívja a figyelmet a teológiai értelmezés tekintetében, mivel ez az eredmény azt is igényli, hogy Chemnitz szavait némi jóhiszeműséggel korrigálva fogadjuk – a fordító is megjegyzi, hogy meglehetősen szabadon bánik az idézetekkel. A *genus tertium/maiestaticum* esetén azonban megszakad a komplementaritási párhuzam, mert a mátrixelemekkel ütköző vonás is megjelenik. A komplementaritásrealista elemzés mintegy felszólít, hogy megválaszoljuk a kérdést, hogyan lehetséges, hogy míg a kettős természet teljes összhangban áll a komplementaritással, addig egy ezzel összefüggő területen nemcsak gyengülhet (*genus secundum*), de egyenesen sérülhet is a komplementaritás (*genus tertium*). Ennyiben a komplementaritásrealizmus a maga korlátai között ugyan, mégis teológiai nézetekről alkothat véleményt. Bolyki szavaival: kritikai funkciót tölthet be.

Második vizsgálati területem a szentháromságtan volt. Jó szolgálatot tett a komplementaritásrealizmus a „három és mégis egy” paradoxonának racionális értelmezésében. Az Athanaszioszi hitvallás szentháromsági része önmagában is teljes mértékben tartalmazza a komplementaritásmátrix elemeit, mind a tizenötöt. A Szentháromság párhuzamául javasoltam a nukleonok egyszerűsített kvarkmodelljét, amely jól szemlélteti a személyek különbözőségét (három kvark), mégis egy Isten voltát (egyetlen proton). Olyannyira megfelelőnek mutatkozott a modell, hogy igen alkalmasnak bizonyult az Athanaszioszi hitvallás parafrázisának megfogalmazásához. Ez mintegy példa a Reuss és sokak által megfogalmazott igényre, hogy minden kor a saját nyelvén, világképében, fogalomhasználatával kell kifejezze a régi hitvallásokat.

Mivel Luther teológiája számtalan paradox kijelentést tartalmaz, mégpedig Krisztus kettős természetére visszavezethetően, magától adódott, hogy megvizsgáljam a *theologia crucist* is komplementaritásrealista szemmel. Mindenekelőtt a *Heidelbergi disputáció* paradox teológiai tételeinek komplementaritási szerkezetét sikerült feltárni. Hasonló eredményre jutottam a *theologia crucis* alapfogalmai, ellentétpárjai esetén is (*simul iustus et peccator*, törvény és evangélium, ill. kettős kormányzás), mi-

⁸ A témát 250 oldalon keresztül taglalja, a komplementaritásmátrixszal való összevetésében leginkább a következő oldalakra koncentráltam: CHEMNITZ 1978, 168., 174–175., 178., 188–194., 197–198., 215–219., 241–243., 247–249., 251., 252., 254., 257., 310. o.

közben ismét potenciális teológiai korrektívumokra mutatott rá a komplementaritásrealizmus, amikor azt találtam, hogy a komplementaritás nem kompatibilis a *tertius usus legis* tanításával – csak a törvény kettős használatával. Az úrvacsora esetén pedig az derült ki, hogy az *extra Calvinisticum* kizárja a komplementaritást – míg a lutheri *ubiquitas* összhangban áll vele. A komplementaritásrealizmus a lutheri látással egyező eredményt ad: ha a zsinati atyák a komplementaritást a teológia nyelvén mondták el, Kierkegaard a filozófia nyelvén, Bohr pedig a fizika nyelvén, akkor Luther a *kereszt nyelvén mondja el a komplementaritást*. Mivel Luther teológiája igen mélyen gyökerezik a khalkédóni kettős természetben (és kétségtelenül őt követte Kierkegaard is), ezért található ilyen jó egyezés a *theologia crucis* és a komplementaritás között.

A lutheri teológia komplementaritásrealista szemlélete is rávilágított, hogy a komplementaritás kapcsán nem teológia és természettudomány mint két rendszer közös vonásairól beszélhetünk, hanem sokkal inkább egy elvont elv két vetületéről, egy *általános [filozófiai] valóságmodellezési szakmai mátrix* fizikai, illetve teológiai megnyilvánulásáról. Ez egyúttal újabb alapot szolgáltat arra, hogy teológia és természettudomány kettősségét is komplementaritási viszonynak feltételezzük.

Néhány további teológiai terület vizsgálata arra is rámutatott, hogy a Biblia és értelmezésének kettős természete jó komplementaritási párhuzamnak bizonyult. Igazolást nyert Bolyki sejt(et)ése: érdemes a komplementaritás után nyomozni Luther hermeneutikájában. Például felkutattam a komplementaritásmátrix megtalálható elemeit annak kapcsán, amit Bolyki a Szentírás kettős természetéről megfogalmazott (lásd Bolyki 1997). Az eredmény jóval hiányosabb volt, mint amit az eddigi területek vizsgálatakor megszoktunk, de tekintetbe véve Luther írásértelmezését, amely az önmagát értelmező Írás elvében csúcsosodik ki (lásd Mostert 1996), ezáltal jelentősen megnőtt a találatok száma. Egyenesen teológiai kényszerek vezettek arra, hogy az exegézist is be kellene vonni vizsgálataim körébe, mivel a teológiai kettősségek magában a Bibliában rejlenek. Most azonban csak arra volt mód, hogy a komplementaritásmátrixszal történő gyorseszteszt révén a Yale-i iskola keretei közül indult teológiai írásértelmezést (*Theological Interpretation of Scripture*, TIS) megvizsgáljam. Várhatóan sikeresen képes magyarázni a teológiai vagy épp szentírásbeli kettősségeket, mivel nagyfokú egyezést találtam a komplementaritással. Csatlakozom Thomas Paul Schirrmacher véleményéhez, miszerint mindenekelőtt biblikus-exegetikai okokból kell beszélnünk komplementaritásról a teológiában, mivel a Szentírás gyakran egyetlen lélegzetre mond ki két egymást kizáróan ellentétes, mégis együtt igaz (tehát komplementaritási!) állításokat, tanításokat. (Schirrmacher 2006, 6., 9–11. o.) A komplementaritás exegézisbeli használatának lehetőségei tehát megérnek további kutatásokat. Ilyenek akár a *theologia crucis* nem vizsgált kifejezései, ellentétpárjai, valamint az exegézisben is hasznos lehet egyéb teológiai területek kettősségeinek vizsgálata, köztük kettősséget mutató konkrét igeszakaszok és értelmezésük. Emellett érdemes lehet részletesebb vizsgálat tárgyává tenni Luther hatását Kierkegaardra, illetve áttételesen Bohrra – ugyanis Kierkegaard befolyását Barth teológiájára többen vizsgálták részletesebben (pl. Loder–Neidhardt 1996, Loder–Neidhardt 1992, Püsök 2010), de ismeretünk szerint Luther hatását Kierkegaard-ra csak részben (lásd Horváth 2022).

A vizsgált teológiai területek mellett a komplementaritásrealizmus, úgy tűnik, teológia és természettudomány viszonyának mélyebb megértését teheti lehetővé, és egybefonódásukat is felmutathatja, mint az egyetlen (Isten által teremtett) valóság két különböző, de elválaszthatatlan aspektusát. Az, hogy a természettudomány komplementaritási viszonyban áll a teológiával, Bohr szellemében éppen azt jelenti, hogy egyszerre nem lehet mindkét módon vizsgálódni, ámde az adott téma meg-

vizsgálható egyszer a teológia felől, másszor a természettudomány felől. Ezt a felfogást rejtettebben vagy nyíltabban sokan képviselik.⁹

Miként szemlélhető hát komplementaritásrealista módon teológia és természettudomány viszonya? Semmiképp nem a diszciplínák egészét lehet összevetni, hanem mindig egy-egy konkrét, mindkét területet érintő téma esetén vizsgálható meg, hogy eredményeik között milyen viszony áll fenn. Bár elvégeztem, a disszertáció kereteit már meghaladta a Kol 1,15–20 kozmikus Krisztusának exegetikai komplementaritásrealista vizsgálata, így erről csak rövid említést tehettem értekezésemben. Ebben arra jutottam, hogy komplementaritásrealista módon értelmezhető a 18a vers úgy, mint az eredeti őskeresztyén szöveg két ellentétes aspektusa, amelyeket mégis egymást kiegészítő módon (de nem gnosztikus szellemben) egybefoglal: Krisztus a teste a kozmosznak is, az egyháznak is – mintegy ebben is a kettős természete mutatkozik meg, amit a *vestigia Trinitatis* mintájára *vestigia complementaritatis*-nak nevezhetünk. Más néven, de tartalmilag Kaiser is említ hasonlólt további kutatási lehetőségként (1974, 368–369. o.) – a magam részéről pedig az említett komplementaritásrealista metafizika kidolgozása, vele együtt a teológia és természettudomány kapcsolatára vonatkozó komplementaritási modell felépítése mutatkozik ilyen lehetőségnek. A kozmosz és az egyház párhuzamaként jelentkezik a természettudomány és a teológia, ami szintén arra mutat, hogy a két diszciplína komplementaritási módon kapcsolódik össze a kettős természet révén. Épp a himnusz benne, általa, érte történő teremtés kifejezései (Kol 1,16; Nikaia-konstantinápolyi hitvallás) kapcsolják össze Krisztus kettős természete révén a teremtés és a kozmológia témáit, de szintén mintegy magát kínálja komplementaritásrealista elemzésre a test és lélek, determinizmus és szabad akarat vagy az isteni kettős cselekvés témái. Utóbbi tekintetében szem előtt tarthatjuk főként POLKINGHORNE ez irányú tevékenységét (pl. 1996; 2005), de pl. William Grosvenor POLLARD (lásd 1958) vagy Fred HOYLE (1983, 213–215; 246–248. o.) felfogását is. Tulajdonképpen még számtalan további elemzésre érdemes téma kínálkozik.

Saját javaslatomban három kategóriát állítottam fel teológia és természettudomány egy-egy közös témájának viszonyára: a) *Kontraszt*: teológia és természettudomány állításai úgy állnak ellentétben egymással, hogy kizárólag az egyik lehet igaz. b) *Korrespondencia*: teológia és természettudomány állításai egymásnak megfeleltethetők, összhangba hozhatók. c) *Komplementaritás*: teológia és természettudomány állításai ellentétben állnak ugyan egymással, mégis mindkettő igaz. A komplementaritásrealizmus eszközt ad a kezünkbe ahhoz, hogy konkrét esetekben eldöntsük, fennáll-e a két terület között a komplementaritási viszony vagy sem (netán csak kontraszt érvényesül – ha pedig nincs ellentét sem, akkor korrespondencia).

A teológusok részéről általában nagyobb a hajlandóság a természettudományos eredmények elfogadására, mint viszont.¹⁰ A komplementaritás révén ugyanakkor rámutattam, hogy a teológiai paradoxonok szerkezeti hasonlóságot mutatnak a kvantummechanika paradoxonjaival. Az, hogy a mo-

⁹ Polkinghorne pl. duál aspektusú monizmust vagy binokuláris látást említ – a bevezetésben láttuk azonban, hogy ez lényegében a komplementaritást takarja. A Templeton-díj átvételekor ugyanakkor szó szerint is úgy fogalmaz, hogy a kettőt egymással komplementáris viszonyban látja (POLKINGHORNE 2012, 273. o.) Teológia és természettudomány komplementaritási, egymást kiegészítő kapcsolatával szemben többek meglátása szerint a diszciplínák különböző irányban haladnak, akár egyenesen ellentétes irányban is. Disszertációnk ikerpárhuzama mégis inkább arra mutat, hogy másképp is szemlélhető ez az elágazás: a görbült téridőben előfordulhat, hogy az egymástól eltartó világvonalak végül mégis egymáshoz közelítenek, találkoznak.

¹⁰ Érthető, hogy a természettudomány felől nehezebb a teológia, a hit dolgait kezelni és elfogadni, és ahogyan az istenbizonyítékok zsákutcát jelentenek, úgy természetesen a teológiai tételek bármely természettudományos bizonyítási kísérlete is (mivel a teológiai bizonyítások hatóköre mindig a teológiai körön belül mozog, a természettudományé viszont nem).

dern fizika felismerte a paradoxonok komolyan vételének szükségességét a természettudományban, megerősíti azt az igényt, hogy a teológiában is komolyan vegyük a paradoxonok rejtette racionalitás szükségességét (HORVÁTH 2023, 76–77. o.).

A fentiek alapján állítottam fel téziseimet, amelyeket az ismertetés tulajdonképpen már megfogalmazott, köztük a két kezdőkérdés válaszait is. Ezért itt elegendő lehet a téziszüzetemre hivatkoznom.¹¹

The Dualities of Theology in a Complementarity Realist Perspective

Presentation of Doctoral Thesis

► In this paper I strive to summarize the essence of my doctoral thesis. In it, I demonstrate how the three methodological pillars of theology and natural science – critical realism, Lindbeck’s linguistic-cultural approach and Polkinghorne’s bottom-up thinking – in the five-step parallel of development of dogma history and modern physics history. The paradoxes are not resolved in either area, but form a unity in the manner of complementarity introduced by Bohr. Based on the *Chalcedonian Creed* and the *speech in Como* of the Danish physicist, I have presented the properties of the principle of complementarity in a table. By complementing the triple methodology with complementarity, I have coined the concept of complementarity realism. Through this, I gained a tool to determine in specific cases whether a relationship of complementarity exists or not. In the fields of the dual nature in Christology, the Trinity, the Lutheran theology, the Scripture and its interpretation, the dualities of theology are well explained by complementarity. At the same time, in the relationship between theology and science, in certain common thematic areas, a relationship of complementarity can also be discerned.

Keywords: Bohr / principle of complementarity / early church dogmas / Christological dual nature / Lutheran theology

Felhasznált irodalom

- ASPECT, Alain – DALIBARD, Jean – ROGER, Gérard 1982. Experimental Test of Bell’s Inequalities Using Time-Varying Analyzers. *Physical Review Letters*, 49. évf. 25. sz. 1804–1807. o. <https://doi.org/10.1103/PhysRevLett.49.1804>
- ASPECT, Alain – GRANGIER, Philippe – ROGER, Gérard 1982. Experimental Realization of Einstein-Podolsky-Rosen-Bohm Gedankenexperiment: A New Violation of Bell’s Inequalities. *Physical Review Letters*, 49. évf. 2. sz. 91–94. o. <https://doi.org/10.1103/PhysRevLett.49.91>
- ASPECT, Alan 2016. From Einstein, Bohr, Schrödinger to Bell and Feynman. In: Olivier Darrigol – Bertrand Duplantier – Jean-Michel Raimond – Vincent Rivasseau (szerk.): *Niels Bohr, 1913–2013. Poincaré Seminar 2013*. Birkhäuser, Basel. (Progress in Mathematical Physics 68.) 147–175. o. https://doi.org/10.1007/978-3-319-14316-3_6
- ASPECT, Alain 2007. To be or not to be local. *Nature*, 446. köt. 7138. sz. 866–867. o. <https://doi.org/10.1038/446866a>

¹¹ <https://uni.lutheran.hu/wp-content/uploads/2024/01/A-teologia-kettossegei-komplementaritassrealista-szemleletben-Teziszfuzet-javitott.pdf>.

- BARBOUR, Ian Graeme 2013. *Myths, Models, and Paradigms. A Comparative Study in Science and Religion*. (HarperCollins e-books.) 2. kiad. HarperOne, H. n.
- BOLYKI János 1997. *A Szentírás kettős természetéről*. Hermeneutikai Kutatóközpont, Budapest.
- BOLYKI János 1979. *A természettudományok kérdései a XX. század teológiatörténetében*. A Magyarországi Református Egyház Zsinatának Tanulmányi Osztálya, Budapest.
- CHEMNITZ, Martin 1978. *The Two Natures in Christ*. Concordia Publishing House, Saint Louis.
- FOLSE, Henry 1985. *The Philosophy of Niels Bohr: The Framework of Complementarity*. North-Holland Personal Library, Amsterdam – Oxford – New York – Tokyo. <https://doi.org/10.1063/1.2814739>
- HEIM, Karl 1954. *Die Wandlung im naturwissenschaftlichen Weltbild*. Furche Verlag, Hamburg.
- HORVÁTH Orsolya 2023. [Hozzászólás]. In: Fabiny Tibor: *Túl a literalizmuson. Gondolkodó párbeszéd a teológiai hermeneutikáról*. L'Harmattan, Budapest. 76–77. o.
- HORVÁTH Orsolya 2022. *Inspirációk és ellentétek filozófiai és teológiai gondolkodás között*. L'Harmattan – Magyar Daseinanalitikai Egyesület, Budapest.
- HOYLE, Fred 1983. *The Intelligent Universe*. Holt, Rinehart and Winston, New York.
- KAISER, Christoper Barina 1976. Christology and Complementarity. *Religious Studies*, 12. évf. 1. sz. 37–48. o.
- KAISER, Christoper Barina 1996. Quantum Complementarity and Christological Dialectic. In: W. Mark Richardson – Wesley J. Wildman (szerk.): *Religion and Science. History, Method, Dialogue*. Routledge, New York – London. 291–298. o. <https://doi.org/10.1017/S0034412500008982>
- KAISER, Christoper Barina 1974. *The Logic of Complementarity in Science and Theology*. University of Edinburgh (Faculty of Divinity), Edinburgh.
- KRAUSE, Helmut 1995. *Theologie, Physik und Philosophie im Weltbild Karl Heims. Das Absolute in Physik und Philosophie in theologischer Interpretation*. Peter Lang, Frankfurt am Main – Berlin – Bern – New York – Paris – Wien. (Kontexte. Neue Beiträge zur Historischen und Systematischen Theologie. Band 16.)
- KUHN, Thomas Samuel 1984. *A tudományos forradalmak szerkezete*. Gondolat, Budapest.
- LINDBECK, Arthur 1998. *A dogma természete*. Hermeneutikai Kutatóközpont, Budapest.
- LODER, James Edwin – NEIDHARDT, W. Jim 1996. Barth, Bohr, and Dialectic. In: W. Mark Richardson – Wesley J. Wildman (szerk.): *Religion and Science. History, Method, Dialogue*. Routledge, New York – London. 271–289. o.
- LODER, James Edwin – NEIDHARDT, W. Jim 1992. *The Knight's Move*. Helmers & Howard, Colorado Springs.
- MCGRATH, Alister Edgar 2002. *A Scientific Theology*. 2. köt. *Reality*. Grand Rapids, Michigan–Cambridge.
- MOSTERT, Walter 1996. Az „önmagát értelmező Szentírás”. *Luther hermeneutikájáról*. Hermeneutikai Kutatóközpont, Budapest. (Hermeneutikai füzetek 9.)
- PANNENBERG, Wolfhart 2006. *Rendszeres teológia*. 2. köt. Osiris, Budapest.
- POLKINGHORNE, John Charlton 1998a. *Belief in God in an Age of Science*. Yale University Press, New Haven – London.
- POLKINGHORNE, John Charlton 1996. *Chaos Theory and Divine Action*. Routledge, New York – London.
- POLKINGHORNE, John Charlton 1994. *Science and Christian Belief*. SPCK (Society for Promoting Christian Knowledge), London.
- POLKINGHORNE, John Charlton 2005. *Science and Providence*. Templeton Press, Philadelphia–London.
- POLKINGHORNE, John Charlton 2004. *Science and the Trinity*. Yale University Press, New Haven – London.
- POLKINGHORNE, John Charlton 1998b. *Science and Theology*. SPCK (Society for Promoting Christian Knowledge) – Fortress Press, London–Minneapolis.
- POLKINGHORNE, John Charlton 2012. Some Responses. In: Fraser Watts – Christopher C. Knight (szerk.): *God and the Scientist. Exploring the Work of John Polkinghorne*. Ashgate Publishing, Farnham–Burlington. (Ashgate science and religion series.) 267–273. o.
- POLLARD, William Grosvenor 1958. *Chance and Providence*. Charles Scribner & Sons, New York.

- PÜSÖK Sarolta 2010. *Søren Kierkegaard teológiájának súlypontjai*. Egyetemi Műhely Kiadó – Bolyai Társaság, Kolozsvár.
- QUINE, Willard van Orman 1966. *The Ways of Paradox and Other Essays*. Random House, New York.
- RAHNER, Karl 2007. *A Szentháromság. A z üdvtörténet eredendő, transzcendens alapja*. L'Harmattan, Budapest.
- REICH, K. Helmut 1990. The Chalcedonian Definition. An Example of the Difficulties and the Usefulness of Thinking in Terms of Complementarity? *Journal of Psychology and Theology*, 18. évf. 2. sz. 148–157. o. <https://doi.org/10.1177/009164719001800205>
- SCHIRRMACHER, Thomas Paul 2006. *Die Entdeckung der Komplementarität, ihre Übertragung auf die Theologie und ihre Bedeutung für das biblische Denken*. Martin Bucer Seminar, Berlin.
- SZAKÁCS Tamás 2020. A teodicea akauzális válaszlehetőségei. In: Kiss Gábor (szerk.): *Fiatal Kutatók és Doktoranduszok X. Nemzetközi Jubileumi Teológus-konferenciájának Tanulmánykötete*. Doktoranduszok Országos Szövetsége, Budapest. 532–547. o.
- SZAKÁCS Tamás 2002. A theologia crucis és a lelkigondozó szolgálata. In: Percze Sándor – Szakács Tamás – Tubbán József: *A kereszt teológiája és a lelkigondozó szolgálata*. Magyarországi Luther Szövetség – Nyugati (Dunántúli) Evangélikus Egyházkerület, Budapest. (Magyar Luther könyvek 9.) 51–92. o.
- SZAKÁCS Tamás 2023. Teodiceai útkeresések, filozófiai kísérletek. *Theologiai Szemle*, 66. évf. 2. sz. 76–89. o.
- SZAKÁCS Tamás 2024. Teodiceai útkeresések, theologia crucis és véletlen. *Theologiai Szemle*, 67. évf. 1. sz. 4–14. o.

Az irracionális racionalizálása

■ MÉSZÁROS ILDIKÓ

DOI: 10.61894/LP.2026.101.3.2

Evangélikus Hittudományi Egyetem
biblikus teológus
E-mail: beres.ildiko@hotmail.hu



- Rudolf Otto numinózuselméletének bizonyos elemei kellő körültekintéssel alkalmazva inspiráló szempontokat tudnak adni az exegetikai elemzés számára. A közvetlen és egyedi vallási élmények érzékeny, intuitív megközelítése lehetőséget teremt arra, hogy mélyebb betekintést nyerjünk a lelki folyamatok, forduló- vagy töréspontok természetébe. Izrael népe belső küzdelmeinek megértése révén világosabbá válhat megnyilvánulásai sajátos dinamikája, amely szorosabban illeszkedik az Exodus-narratíva eseményeinek ívéhez.

Az Exodus 12–40 szakasz exegézise során a numinózus-szemponrendszer alkalmazásával három szint különíthető el az elbeszélés cselekménysorán belül: a *primer sík*, amely a nép közvetlen tapasztalatait tükröző szövegeket foglalja magában; a *szekunder sík*, amely e tapasztalatok hagyományozott, közvetett értelmezéseit hordozza; valamint a *narratíva síkja*, ahol e különböző élmények teológiai üzenetté rendeződnek. Ezért, bár Otto fogalmi kerete új perspektívát kínál a síkok mélyebb összefüggéseinek feltárásához, azokat egységben szükséges szemlélni, hiszen így rajzolódik ki az a komplex kép, amelyet az Exodus szerzője a fogságban élő vagy hazatérő közösség tanítására, bátorítására és intésére szánt.

Az Exodus-narratívában kirajzolódó istenkapcsolat dinamikus, olykor szélsőséges ingadozásokat mutat, állandó formálódáson megy keresztül. Az Ex 34,6–7 verseiben ugyanakkor olyan istenkép bontakozik ki, amely irracionális reményt és biztonságot kínál e folyamatos hullámmzás közepette. Ebben a kapcsolati dinamikában nemcsak a babiloni fogságból hazatérő nép valósága tükröződik, hanem minden emberi közösség transzcendenshez fűződő kapcsolatának realitása és racionalitása.

Kulcsszavak: numinózus / vallási élmény / dinamikus istenkapcsolat / racionalizálás / irracionális remény

Egyik pillanatban táncolva és énekelve dicsőíti a nép az Urat (Ex 15,1–20), hogy aztán a következőben haragosan támadjon Mózesre (Ex 15,22–25). Közelebb hozhatja hozzánk a nép ilyen és hasonló megnyilvánulásainak megértését, ha Rudolf OTTO *A szent – Az isteni eszméjében rejlő irracionális és viszonya a racionálishoz* (2001) című művében ismertetett fenomenológiájának nézőpontjából közelítjük meg a bibliai szövegeket.

A „megértés” kifejezést használtam, de rögtön korrigálom is magamat. Otto ugyanis épphogy el akar minket távolítani a jól ismert racionális, egyértelmű fogalmakkal világosan meghatározható értelmezési keretrendszerrel. Szándéka az, hogy a „vallási élmény” elfeledett vagy háttérbe szorult irracionális „érzelmi” dimenzióját ismét az őt megillető pozícióba helyezze. Az „érzelem” Ottónál nem romantikus fellángolás vagy szentimentális érzelem, hanem egyfajta sajátos *érzelmi tényező*. Irracionális, ugyanakkor mégsem egyenlő azzal. Elsősorban tapasztalat vagy olyan érzés, amely inkább ér-

zékszervi vagy belső észlelet, élmény, esetleg spirituális érzés, illetve tapasztalat. Ottónak nem célja az irracionális racionalizálása, hanem annak körvonalazása, elemeinek rögzítése.

Az imént említett „vallási élmény” kifejezést elméleti fogalomként Otto vezette be a vallástudományban, a 20. század elején. Ebből a transzcendenssel való találkozásból születő „teremtő-érzetből” vezeti le az általa *numinózus*nak elnevezett vallási tapasztalat lényegi elemeit. Vagyis abból az élményből, amikor az ember a szenttel találkozáskor a saját kicsinységét, semmiségét éli meg. Élmény, mert felfogása szerint a *transzcendens realitás* az értelem számára felfoghatatlan, az ember csak az érzékszervek közvetítésével tapasztalhatja meg. Az *irracionális* így nála mindazt jelöli, ami az ész számára mélysége, minősége vagy „mássága” miatt megragadhatatlan. Otto mégis arra vállalkozott, hogy megismerje és rendszerezze a *numinózus* tapasztalásokor jelentkező irracionális érzelmek teljes skáláját, és meghatározza a *numinózus* elemeit. Három fő aspektust nevez meg: első a *tremendum* – a rettenetes, félelmet keltő elem, második a *fascinans* – a sajátosan vonzó, lenyűgöző, elbűvölő dimenzió, végül a *mysterium* – a bámulatos és felfoghatatlan titok.

A *numinózus* élmény kifejeződéseit két csoportba sorolja: *közvetlen* (OTTO 2001, 83–84. o.) és *közvetett* (uo. 84–93. o.) formák. A *közvetlen* kifejezőeszközök voltaképp érzések és kedélyállapotok, melyek nem is taníthatók, csupán felébredtethők (uo. 17. o.).¹ A *közvetett* kifejezőeszközök pedig az imént röviden ismertetett *mysterium tremendum et fascinans* és azok további elemei, melyek a „természetes érzésekkel” analóg vagy azokkal ellentétes érzetek lehetnek. Fontos, hogy a *fascinans* elbűvölő és a *tremendum* elriasztó tényezője sajátos kontrasztharmóniát hoz létre (uo. 48. o.). A szent mint „tárgy” (pl. felhő, tűzoszlop, angyal) maga is példázza ezt a sajátos ambivalenciát, mely kiválthatja az istenitől való megrettenés, félelem, illetve a hozzá való vonzódás, lelkesültség és a lenyűgözöttség érzését.

Disszertációmban ezt a röviden vázolt fenomenológiát hermeneutikai eszközként használva kapcsolatot kerestem az Exodus narratívájában (12–40. fejezetek) várhatóan felismerhető *numinózus vallási élmények* és ezek narratíváinak jellegzetességei között. A kutatás középpontjában a narratíva *népábrázolása* állt, különös tekintettel a nép istenkapcsolatát megjelenítő (tipizált) érzelmekre, megnyilvánulásokra, azt feltételezve, hogy a Héber Biblia szövegeiben a közvetlen vallási élmények jól hozzáférhetők. Ezt a feltételezést elsősorban az alapozta meg, hogy maga Otto is számos bibliai példát használ fenomenológiája alkalmazásának illusztrálására, illetve eleve bibliai elbeszélésekből indul ki elmélete megalkotása során. Továbbá figyelembe vettem, hogy mind a Szentírás, mind Otto tipizál: nemcsak egyéni vonatkozású, hanem általános érvényű megállapításokat is tesznek, abból kiindulva, hogy egy adott kultúra keretein belül értelmezett egyéni élmények összeadódnak. Joggal tetelezhető fel tehát, hogy Otto *egyéni* vallásos megtapasztalásokkal kapcsolatos megfigyelései jól alkalmazhatók egy *közösségi* élményre.

A *szent* adaptációja során három kérdés körvonalazódott. Az első azt vetette fel, hogyan kezeljük, hogy a spontán, *numinózus* (továbbiakban: primer) élményekhez egy narratíva emlékein, értelmezésein keresztül férhetünk hozzá. A második kérdés ezen primer élmények *minőségére* vonatkozott, ugyanis sokuk nem tükrözi a *numinózus* érzés tapasztalatát. Végül kérdés volt, hogy mit is beszél el a narratíva a nép megéléseinek tükrében: egy trauma feldolgozását vagy a vallási élmény fejlődését egy *teljesebb numinózus* élmény irányába.

Az első kérdés megválaszolásában könnyebbség, hogy bár Otto maga is mint „külső szemlélő”

¹ Szavakban csak „sajátos érzelmi tartalmak ideogrammái, amely tartalmaknak korábban már meg kellett lenniük bennünk, hogy az ideogrammakat megérthessük” (OTTO 2001, 83. o.).

írja le az egyik vagy másik elemre utaló megnyilvánulásokat, és maga sem férhetett hozzá a tényleges, „eredeti” élményhez, *legfeljebb* csak annak narratívájához, mégis hozzáférhetőnek tekinti a valósi élményt az Ószövetség vonatkozásában is (lásd OTTO 2001, 12. fejezet). Nehézséget jelent azonban, hogy a narratíva többnyire nem is nevezi meg a nép érzéseit, és csak megnyilvánulásaikból következtethetünk a *numinózus* megtapasztalására. Vagy épp hiányára. Ebben rokon érzések közötti hasonlóságok és ellentétek mutatnak utat, valamint jelképes kifejezések segítségével keresi Otto a *numinózus* tárggyal kapcsolatos érzelmi meghatározottság jellegét. Ezzel együtt az Exodus-narratívában nekünk magunknak kell körülhatárolnunk a tapasztalatok síkjait.

A szöveg *numinózus* fókuszú vizsgálata során azt tapasztaltam, hogy a narratívában előttünk álló emlékek, értelmezések tekintetében három réteget lehet megkülönböztetni, melyek alapvetően két nagy csoportra oszlanak: *közvetlen* és *közvetett* megtapasztalásokra.

A *közvetlen* megtapasztalás lényegében az, amiről a fenomenológia bemutatása kapcsán már a fentiekben beszéltünk. *Közvetett* élménynek pedig azt fogjuk tekinteni a Szentírás példájából (Ex 12,24–28) kiindulva, ami egy korábban, illetve valaki mással megesett történet felidézésével, közvetítésével, elbeszélésével születik meg.² A közvetett megtapasztalások gyakori ismertetőjelei az utólagos értékelések (a nép „zúgolódó”, „keménynyakú”), illetve ezen értékelések redakciói (a nép „keménynyakúságának” tulajdonított következmények). Azt a kérdést pedig, hogy hogyan lehet egy *közvetett* élmény *numinózus* tapasztalat, az úgynevezett áttevődés segítségével magyarázza meg Otto.³

Primer síknak neveztem a „közvetlen”, „eredeti” élményként tekinthető (valós vagy fiktív, de mindeképp tipizált eseményeket elbeszélő) igeszakaszokat, ahol a *numinózus* megjelenése által kiváltott élményben és megnyilvánulásban a spontán érzelmi tényezők domináltak. A tágabb értelemben vett nép⁴ közösségi hagyományanyagokban letisztult *közvetett* megtapasztalásai pedig a *szekunder* (tradíciók) és a *harmadik* (narratív) síkot alkotják.

A *szekunder* síkot tehát zömmel közvetett megtapasztalások formálják, melyek *legalább* részben „áttevődések”. Felidézik, egyben értelmezik, magyarázzák, illetve (át)értékelik a primer élményeket. Emellett fontos, hogy a szekunder sík, vagyis a tradíciók helyezik kontextusba a primer síkot, a „találkozás élményét”, a *numinózust objektív valóságként* felmutatva. Amennyiben a *numinózus* tárgy megjelenésére adott spontán megnyilvánulások valamely *numinózus*hoz köthető jellegzetességet mutattak a primer síkon, be lehetett azonosítani az adott *numinózus* elemet. Amennyiben pedig nem, csak a tradíciók leírásából lehetett következtetni a „bevonódás” hiányára és nép reakcióinak „természetes”, profán jellegére.

A *harmadik síkon* (a narratíva/redakció síkján) a hagyományok lejegyzése, szerkesztése, illetve kiegészítése során minden bizonnyal további értelmezés is zajlik, melyben legalább részben az akkor fennálló körülmények (fogság, illetve hazatérés) reflexiói is megjelennek, és fokozott tudatosság, racionalizálás jellemzi. Ezen a síkon időben is nagyon eltávolodunk a primer élményektől, amikor is

² Ennek fontos feltétele, hogy valakiben eleve ott legyen az az érzelmi hangoltság, nyitottság, amelyről OTTO beszélt (2001, 128., 185. o.).

³ Egy kedélyállapot „áttevődését” egy esemény (ünnepek, rituálék, egy zenemű hallgatása), egy tárgy (egy különleges formájú kő), ideogrammak és nyelvi jelek, sőt véleményem szerint az Exodus történetében fontos szereppel bíró isteni törvények és rendelkezések is ki tudják váltani. (Ez utóbbit látszik alátámasztani a 119. zsoltár rajongása.) William James pedig arra mutat rá, hogy egy adott vallásban tisztelt istenség gyakran eleve csak gondolatban érhető el a hívők számára. Így a hívők attitűdje többnyire nem közvetlen személyes tapasztalaton alapul, hanem az isteni személyébe vetett hit határozza meg, és ez a hit adja az adott vallás erejét (JAMES 2019, 54. o.).

⁴ Az eredeti élményt szóbeli hagyománnyá formáló és az ilyen hagyományanyagokat akár távolabbi időpontban felhasználó „népet”, amelynek nincsenek is határozott kontúrjai.

nem egyes élmények, hanem komplex hagyományanyagok redakciója és ezzel egy időben teológiai értelmezése történik, hogy Isten és a nép kapcsolatának alakulása történelemben ágyazottan jelenhessen meg. A narratívában a három sík összeér, áthatják egymást. Határaik bizonytalanok, például *numinózus* szempontból nincs jelentős különbség a két közvetett sík között: azokban egyaránt az emlékezés, az értelmezés és az értékelés kritikai mozzanata jelenik meg. Azonban az időbeli távolság és az eltérő fókusz miatt a narratív síkot külön kezeltem.⁵ Ezzel át is tekintettük az első kérdésre adott választ, vagyis hogy Otto *személyes megtapasztalást* vizsgáló fenomenológiáját hogyan alkalmaztam egy személyes megtapasztalás *elbeszélésére*.

A második kérdés ezen primer, személyes élmények *minőségére* vonatkozott, mivel sokuk nem tükrözte a *numinózus* érzés tapasztalatát. A válasz, vagyis hogy mi zajlik a nép lelkében, elsősorban a *racionális-irracionális* kategóriáinak alkalmazásával vált felismerhetőbbé számomra. Amikor egy *numinózus* objektum logikusan nem magyarázható viselkedést váltott ki bennük, illetve a nép más tekintetben is *irracionális* módon *nyilvánult meg*, arra következtettem, hogy a *numinózus* érzés megtapasztalását olvashatjuk. A *profán-racionális reakció* alatt pedig a *numinózus* jelenlétére adott, Otto által „természeti emberként” aposztrofált egyén értetlen, érzéketlen (közömbös) vagy épp elutasító megnyilvánulását ismertem fel és értettem.⁶ Végül szükséges még egy szóhasználatot definiálni: *racionalizálásról* akkor beszéltem, amikor a tradíciók kialakulása, szerkesztése, lejegyzése során a (valós vagy fiktív) primer élményeket úgy beszélték el, illetve magyarázták meg, hogy az elbeszélte események az adott közösség fogalmi és vonatkoztatási rendszerébe illeszkedhessenek.⁷

Végül a harmadik kérdés az volt, hogy a *narratíva* a nép megéléseinek tükrében egy trauma feldolgozását beszéli-e el, vagy pedig a vallási élmény fejlődését egy *teljesebb numinózus* élmény irányába. A kérdés megválaszolására a fenti megélések integrálását találtam alkalmasnak, egy tágabb megközelítést alkalmazva. Vattamány Gyula (irodalmár, vallástörténész, BTA) által inspirált módon irányvonalakat és csomópontokat kerestem a narratívában, azzal a fontos különbséggel, hogy én tovább tágitottam az ő kereteit is, és az általánosabb emberi megtapasztalásokat is beleértettem, azaz a *numinózus* élményen *kívüli* területeket is. VATTAMÁNY ugyanis a *numinózus* tapasztalatok beazonosítása céljából használta *A szent* fogalomrendszerét hermeneutikai eszközként irodalmi szövegekre (1999). Ehhez ószövet-ségi példák alapján írt le három fázist, illetve egyes élményekből összeálló folyamatot, melyek – meglátása szerint – a *numinózus tapasztalat* szerves részét képezik: a *megütközés* („Bábel-élmény”), a *túllétele* és az *illogikus remény* mozzanatát, egyben metaforáját. Ugyanakkor ezen fogalmak egyike sem utal feltétlenül vallási élményre, hanem *általános* emberi tapasztalatok másfajta lelki tényezői is lehetnek.

Bábel-élmény, amikor a narratíva szerint Isten és ember találkozása megtörtént, de a népben ren-

⁵ Szükséges megjegyezni, hogy noha a narratívában a narrátor személyes numinózus érzése is megjelenik (sőt meghatározó, hiszen vélhetően az [is] befolyásolja, hogyan választja ki és rendezi a hagyományanyagokat, hogy azt maga is igaznak kívánja érezni a saját helyzetére), én a primer élményként bemutatott történetekre, tapasztalatokra koncentráltam a disszertációmban. Egyrészt mert a szöveg is végső formájában ezeket állítja előtérbe. Továbbá figyelembe vettem, hogy minden bizonnyal okkal járt el így: mondandóját valamely szereplő személyéhez kapcsolva háttérben kívánt maradni. Végül pedig a redaktor személyes tapasztalataira természetesen eleve visszahatótt az általa ismert és felhasznált hagyományanyag, így indokoltnak tartottam magam is arra fókuszálni.

⁶ A profán és a „természeti” ember két külön kategória. Előbbi a tágabb kategória, utóbbi voltaképp egy kategória ezen belül, aki bizonyos módon viselkedik.

⁷ Fontos tisztázni, hogy a racionális gondolkodásmód egységes kognitív folyamata kétféle, sőt ellentétes irányt vehet: numinózushoz kötötten az átélt tapasztalatok értelmezésére, a saját élmények, reakciók átértékelésére, otthonossá tételére irányul, hogy aztán az istenség az adott közösség része lehessen. A „természeti ember” profán beállítottságához kötött racionalizálás viszont épp a numinózus kizárásának megindoklását célozza.

geteg negatív érzés, feszültség kavargott (Ex 12–34). Az Exodus 12–40 szakaszát úgy látom, hogy az (a csodálatos szabadítás közel teljes numinózus érzését követően) a 15,22 verstől két trauma okozta *megütközés* feldolgozásának folyamatát mutatja be. Az Egyiptomból, vagyis az ismertből, az otthonból kiszakítottóságát (Ex 15–17), de még inkább az idegen, követelőző istenséggel (Ex 15,25; 16,4; 20,20–23) való félelmetes találkozását (Ex 19–20). A könyv végén Isten lakozást vett a nép által neki készített hajlékban, de rövidesen új, még erősebb feszültségek támadtak.

Ennek alapján a vizsgált szakasz első csomópontja a *teofánia* által keltett „megütközés” narratívája (19. fejezet), melyet a pusztai viszonytárságai (15–17. fejezetek) mint hasonló jellegű határhelyzetek vezetnek fel. A másik csomópont pedig a „túllétel”, amikor a tradíciók és a szentíró már saját rendszerükbe integrálták az eseményeket (34–40. fejezet).

Ehhez a „túllételhez” vezető út az exodustörténetben nemcsak meglehetősen nehéz, hanem szövevényes folyamat is, amelyet két szálon: papi (P) és laikus (L) források felhasználásával beszél el a végző redaktor.⁸ A *primer síkon* Isten először félelmetes, de lenyűgöző csodákat visz végbe népe szabadulásáért (L). Az első közvetlen élmény a tizedik csapáshoz kapcsolódik, amelytől maga a nép is csak a páskarituálé végrehajtásával menekül meg (12,12–13). Az elindulás éjszakája (12,29–30) és a menekülés (14,1,14) *mysterium tremendum* élményként értelmezhető. A vörös-tengeri csoda (14,15kk) a szabadítástörténet csúcspontja. Itt a *numinózus* „tárgy” megmutatkozásainak grandiozitása és főleg „testközelsége” válthat ki *sensus numinist* (14,31). Ezt ugyanakkor a Mirjámnak (15,20–21) és Mózesnek (15,1–18) tulajdonított himnuszok csak *részben* tükrözik, mivel mindkettő meglehetősen „konkrét”, racionális gondolkodást tükröző okok miatt dicsőíti Istent. A *szekunder sík* „számol be” arról, hogy Egyiptomban a nép Istentől távol él – ebbe a bálványimádó térbe „robban” bele JHWH ereje, amelyet a nép azonban többnyire csak távolról érzékelt. A *numinózus* megtapasztalására az elfogadás, engedelmesség leírásaiból következtethetünk (12,28).⁹ Isten közbelépésének leírásával ugyanakkor mind az elrendelt rituálé (12,1–14), mind pedig maga a sikeres kimenekülés is racionális magyarázatot nyer.

A *primer síkon* ezt követően a szerző a pusztai vándorlás viszonytárságaihoz (Ex 15–17) kapcsolja azt az egyre fokozódó megütközést, mely a népet egyre inkább kívül helyezi a vallási élményen, amit az otthonoshoz, az ismerthez való visszavágyódás is mutat (Ex 16,3; 17,3). JHWH csodái (15,25; 16,8; 17,5–6) csak értetlen válaszreakciókat váltanak ki, melyek a „természeti” ember „érzéketlenségét” mutatják. A zúgolódás motívuma (Ex 15,25; 16,2–12; 17,1–3) épp a *tremendum* elemének hiányát érzékelteti, de a többi numinózustényező is hiányzik ezekből a reakciókból. A természeti ember alapállapota A *szent* szerint egy szóval legjobban azzal jellemezhető: értetlen. A nép szinte egész végig értetlennek tűnik: megnyilvánulásai (vagy épp azok hiánya) azt tükrözik, hogy nem értik, miért vezette őket Isten a pusztába, nem *igazán* értik, miért adott nekik törvényt, és akart velük szövetséget kötni (19,16–20; 20,18–21; 24,9–11 – a nép csak távoli szemlélő), és mit jelent, hogy ők *szent* nép (19,3–6).

⁸ Emlékeztetőül: *primer* (spontán) és *szekunder* (reflexív) síkokat különböztettem meg a narratíva cselekményén belül. A spontán megtapasztalások síkja alatt azt értem az értekezésben, amelyek csak elbeszélnek egy közvetlen, eredeti élményt, és nem értékelik. Reflexív síknak pedig azt tekintetem, amely valamelyik (L vagy P) redakcióhoz köthető, illetve valamilyen utólagos, kiforrott teológiai vagy morális koncepcióba illeszkedő, értékelést kifejező szakasz. Ez a két sík, illetve a narratíva síkja természetesen nem válik el élesen egymástól, az elbeszélés maga is kifejezhet értékelést (például a nép panaszkodása lehet egyszerre tényyszerű és értékelő megállapítás).

⁹ Egyiptom szimbolikus helyszín, amely földrajzilag lehet bármely területen, ahol fizikai, érzelmi és nem utolsósorban spirituális elnyomás uralkodik, a Sínai-pusztai és -hegy pedig Isten uralmának szimbolikus ellentere, ahol vele lehet találkozni (lásd Illés, József). A szimbolikus jelleget erősítik a sematikus és egyben jelentéssel bíró távolságok, illetve beszédes földrajzi elnevezések. Mára vizeinél például (15,23) a víz keserősége visszautal az Egyiptomban végzett munka keserűségére (1,14) és a páska során fogyasztandó keserű füvekre (12,8).

Nem értik, miért baj az aranyborjút imádni (20,4; 23,13; 32; 34,14), ami egy Istent (?) láthatóvá, jelenvalóvá tevő eszköz a nép gondolkodásában. A pusztai vándorlás során megtapasztalt csodákkal szemben pedig közömbösek. És mivel nem értette, mi történik vele, úgy tűnik, hogy a nép csak sodródott az eseményekkel, és próbálta minél kisebb erőfeszítéssel, fájdalommal megúszni ezt az isteni kalandot. A Sínai-hegyi élményekben már valószínűbb, hogy nem profán, hanem ősi, a *tremendum* fejlődésének alacsonyabb fokán álló élmények („irtózás”, ősborzongás) köszönhetnek vissza a nép megnyilvánulásaiban (19,16; 20,18–19). Amikor pedig a transzcendens minőséget megjelenítő természeti elemek rettenetes tobzódása, a törvény szigorúsága és a szövetség riasztó kötelmei már túlságosan félelmeteseknek és terheseknek tűntek, a primer síkon végül el is fordul a nép Istentől (32,1–6). Ez a „természeti” emberre jellemző gondolkodás, illetve a *fascinans* tényezőjének hiánya érthetővé teszi, hogy miért is fordulhatott a nép vissza az otthonos, ismerős bálvány imáadásához olyan könnyen és gyorsan. A bálvány ugyanis emberi logika szerint működő, racionális megoldás az élet krízishelyzeire, a feszültségek levezetésére: a szó szoros értelmében kezelhető istenség.

A 32. fejezetben a büntetések néma, passzív elhordozásában megnyilvánuló bénultságuk egyaránt tükrözheti értetlenségüket és megrettenésüket, mely utóbbit akkor érezheti valaki, amikor rádöbben, hogy mit is tett. Ettől kezdve azonban az események egész egyértelműen a kegyelem *numinózus* élményének megtapasztalásához nyitnak egyre inkább utat. A negatív tendencia már az aranyborjú-esemény első verseiben elkezd megváltozni (32,10), mely fordulatot a *numinózus* kategóriáján kívül eső lélektani mozzanat eredményezi, az *illogikus remény*. Ezt követően a nép spontán, őszinte bűnbánata (33,4–6) és tisztelete (33,7–10) a *tremendum* megtapasztalására utalhat. Teljesebb primer *numinózus*élményről csak a 34. fejezettől kezdődően beszélhetünk. A második vagy megismételt szövetségekötés az a mozzanat, ahol a narrátor egy olyan „teofániát” ír le – Isten dicsőségének visszfénye *Mózes arcán* (34,29) –, amelyet már be tud fogadni a nép is (34,30–32). Az itt megtapasztalt *kontraszt-harmónia*, teljesebb *numinózus*élmény az engedelmisségre és a tevékeny jóvátételre is kész buzgóságban nyilvánul meg (P) egészen a könyv végéig (Ex 40).¹⁰

Ezzel együtt az elemzés végére megállapítható vált, hogy a nép vallásos tapasztalata és az események között nincs szoros összefüggés. A pusztai csodák nem idézték elő a nép *numinózus* csodálkozását, a nép büntetése sem eredményezett dühös elfordulást, sőt éppen, hogy *numinózus*érzést váltott ki a redaktor ábrázolása szerint.¹¹ Azonban Isten sem egyszerűen csak kiismerhetetlen, irracionális, hanem olyan is, aki biztos pont (34,6–7), aki az elbeszélés előrehaladtával egyre ismerősebb, „otthonosabb” körülmények között szól Mózesen, illetve a kultuszon keresztül. Vallásfenomenológiailag ugyan valóban tekinthetnénk az Exodus könyve 12–40 rövid szakaszát fejlődési folyamatnak, amikor is a *tremendum* élményétől (Ex 19–20) eljutunk a *fascinans* megtapasztalásáig (Ex 34; 40). Az Exodus-narratíva viszont inkább hullámzást mutat, mint fejlődést.

A szöveg arra is tanít, hogy Isten és ember kapcsolata a rituálék, ünnepek, rendelkezések révén kiegyensúlyozottabbá válhat, mely minden emberi közösség Istenhez fűződő kapcsolatának dina-

¹⁰ A történet folytatásában, a Num 1–10 fejezeteiben különösen a 7. fejezet és a 9,6–8 szakasz mutatja, hogy a nép a sátor Isten általi felszentelésekor megtapasztalhatta a közel teljes *numinózus*érzést.

¹¹ Nyelvi síkon sem tükröz a szöveg fejlődésre utaló elemeket. Továbbá teológiaiag nagyon is releváns az Istennel való találkozás traumájáról beszélni, ahogyan azt Walter BRUEGGEMANN *Hit a zsoltárok könyvében* című művében bemutatja (2007, 26. o.). Illetve ugyanő „mégis reménységnek” (radical hope) nevezte azt a mózesi közbenjárásban is megmutatkozó lélektani mozzanatot az Ószövetségről írt teológiájában, amikor a nép még akkor is Istenben bíz, és hozzá fordul, amikor kegyelmére a „józan ész” szerint semmi esély (uő 2005, 520. o.).

mikus keretet adhat. A numinózuselmélet alkalmazása nem kell, hogy a szent szövegekre korlátozódjon. Hozzájárul, hogy Izrael példájából releváns következtetéseket vonhassunk le mindennapi életünk számos területére nézve, melyek közül az igehirdetést, illetve az istentiszteleti szertartás rituális elemeit emelném ki. Otto ezekkel kapcsolatban így fogalmaz: „A keresztény kultusznak, a keresztény igehirdetésnek, a keresztény hit tanításának az a dolga, hogy a keresztény isteneszme racionális elemét mindig irracionális mozzanatainak alapzatán tartsa fenn, így biztosítva annak mélységét.” (OTTO 2001, 130. o.) Paul TILICH is megerősíti, hogy a vallási mítoszok, a kultuszok és az egyházi intézmények mind elengedhetetlenek ahhoz, hogy elérjük lelki életünk mélységeit (1959, 8. o.). Emellett a kultusz azért is fontos OTTO megközelítésében, mert az „elfedés” tényezője szerte rendkívül hangsúlyos a zsidó-keresztény vallásban, melyet ezek szertartásai, rituáléi valósítanak meg (2001, 73–76. o.).

A kutatás végére kialakult meglátásom szerint a kultusz olyan „más” létezés, amely a szimbolikus tárgyak, idő és cselekmények által egyszerre racionális és irracionális. E kettősség révén pedig megelőzheti, hogy az ember saját(os) racionalizáló eszközökhöz nyúljon. A kultusz elemei egy teljes *numinózusélménnyel* együtt segíthetnek felébreszteni a lélekben egy komplex tapasztalatot is. Máté-Tóth András is felismeri ezt az inverz folyamatot, amikor a *közvetett* hatást gyakorolhat a *közvetlenre* olyankor, amikor egy adott közösség olyan nyelvi és rituális (*külső*) körülményeket teremt, amelyben a megfelelő készségekkel és képességekkel részt vevők saját *belső* élményvilágukban átélhetik a *numinózus* érzést (MÁTÉ-TÓTH 2010, 12–14. o.).

A kultusz ugyanakkor (mint minden, ami a Szentet hordozza magában) veszélyes is lehet (TILICH 1959, 59–60. o.). Az irracionális megnyilvánulásait értelmezve az ember bizonyos isteni rendet vagy elvárásokat vél felfedezni, és alakít ki szokásokat, hagyományokat – melyeket *kőbe vés*, és *bálványt farag* belőlük.¹² Ezzel szemben a *numinózus* megfoghatatlan, olyan paradoxon, melyet az érett hitű, spiritualitású ember nem feloldani, hanem egyben tartani akar, hogy megtanulja elviselni a transzcendens és földi dimenziók érintkezéséből eredő ellentmondások keltette feszültséget. Véleményem szerint a *numinózus* megfoghatatlanságának hangsúlyozása segítheti kialakítani, megőrizni ezt a lelki, spirituális rugalmasságot, és elősegítheti a felekezeti párbeszédet is, mivel a *különböző* vallási gyakorlatok „abszolút” érvényességét relativizálva az *azonosságra* mutat rá: Krisztusra.

Így legyen.

The Rationalisation of Irrational

- Applying certain elements of Rudolf Otto’s theory of the numinous offers inspiring perspectives for exegetical analysis. The sensitive, intuitive approach to the unique direct religious experiences helps us gain deeper insight into the nature of inner psychological processes, turning or braking points. By understanding the inner struggles of the people of Israel, the distinctive dynamics of their response to a theophany can become clearer, which dynamics fit better within the narrative arc of the Exodus.

The application of the numinous analysis throughout the exegesis of Exodus 12–40 resulted

¹² A *numinózus* tükrében szerintem nem véletlen, hogy a táblák elvesztek a HB lapjain, és kikoptak a hagyományanyagokból is.

in the distinction of three layers within the narrative sequence: the primary layer includes those texts which depict Israel's direct experiences; the secondary layer contains the traditional, indirect interpretations of these direct experiences; and the narrative layer forms these various experiences into a theological message. Therefore, although Otto's conceptual framework offers a new perspective for uncovering deeper connections among these layers, they must be viewed as a unified whole. Only this way do we see the complex image that the author of Exodus intended for the teaching, encouragement, and warning for the community living in or returning from exile.

The relationship of God and his people which unfolds in the Exodus narrative is dynamic and sometimes is marked by extreme fluctuations and undergoing constant formation. Yet in Exodus 34:6–7, an image of God emerges that offers the basis of an irrational hope and of security amidst constant turbulence. It is important to note that this dynamic relation reflects not only the reality of a people returning from Babylonian exile, but also the reality and rationality of every human community's relationship with the divine.

Keywords: numinous / religious experience / dynamic relationship with God / rationalisation / irrational hope

Felhasznált irodalom

- BRUEGGEMANN, Walter 2005. *Old Testament Theology. Testimony, Dispute, Advocacy*. CD-ROM Edition. Fortress Press, Minneapolis.
- BRUEGGEMANN, Walter 2007. *Hit a Zsoltárok könyvében*. Ford. Görgey Etelka. Kálvin Kiadó, Budapest.
- DRIVER, S. R. 1918. *The Book of Exodus. In the Revised Version with Introduction and Notes*. The Cambridge Bible for Schools and Colleges, Cambridge.
- CARR, D. M. 2010. *An Instruction to the Old Testament. Sacred Texts and Imperial Contexts of the Hebrew Bible*. Wiley-Blackwell, Chichester.
- CHILDS, B. S. 1974. *The Book of Exodus. A Critical, Theological Commentary*. The Westminster Press, Philadelphia. (The Old Testament Library.)
- ELIADE, Mircea 2022. *A szent és a profán*. Ford. Berényi Gábor – M. Nagy Miklós. Helikon Kiadó, Budapest. (Helikon zsebkönyvek 73.)
- HAN, Byung-Chul 2023. *A rítus eltűnése. A jelen topológiája*. Ford. Csordás Gábor. Typotex, Budapest.
- HAMILTON, V. P. 2012. *Exodus. An Exegetical Commentary*. Baker Academic, Grand Rapids.
- JAMES, William 2019. *A vallási élmény változatai*. Ford. Babarczy Eszter. Osiris Kiadó, Budapest.
- MÁTÉ-TÓTH András 2010. *Vallási kommunikáció és vallásdiskurzus*. Doktori disszertáció. PTE, Pécs.
- MCGRATH, A. E. 2011. *Christian Theology. An Introduction*. Wiley-Blackwell, Chichester.
- MEYERS, C. L. 2005. *Exodus*. Cambridge University Press, New York. (The New Cambridge Bible Commentary.)
- OTTO, Rudolf 2001. *A Szent. Az isteni eszméjében rejlő irracionális és viszonya a racionalishoz*. Ford. Bendl Júlia. Osiris Kiadó, Budapest.
- RAD, Gerhard von 2007. *Az Ószövetség teológiája*. Ford. Görföl Tibor. Osiris, Budapest.
- TILICH, Paul 1959. *Theology of Culture*. Oxford University Press, Oxford.
- VATTAMÁNY Gyula 1999. A túl(-)élő reménység. Vázlat a sensus numinis retorikájáról. *Hitel*, 12. évf. 5. sz. 97–107. o.

Szakralitás és szépség

Teológiai szintézis – 2. rész

■ TÓDOR CSABA

Protestáns Teológiai Intézet, Kolozsvár
oktató
E-mail: todorcaba@gmail.com

DOI: 10.61894/LP.2026.101.3.3



► A tanulmány az analógia fogalmának filozófiai és teológiai alapjait vizsgálja, különös tekintettel a *létanalógia* (*analogia entis*) tanára és annak szerepére a keresztény metafizikában. Anzelm ontológiai istenbizonyításából és Paul Tillich szubjektivitás–objektivitás–felfogásából kiindulva elemzi az ember és Isten viszonyának ontológiai szerkezetét. A dolgozat amellet érvet, hogy az esszencia és az egzisztencia egysége és feszültsége alapvető keretet ad a teremtett lét értelmezéséhez. Az analóg gondolkodás történeti fejlődését követjük az ókori görög filozófiától Platónon és Arisztotelészen át Aquinói Tamás rendszeréig. Kiemelt figyelmet kap az arányosság matematikai fogalmától a metafizikai analógiáig vezető átmenet, valamint az arisztotelészi *pros hen* struktúra teológiai jelentősége. Az egyértelmű és többértelmű beszédmod korlátainak a bemutatásával hangsúlyozni kívánjuk az analóg nyelv közvetítő szerepét a teológiában.

A dolgozat nagy mértékben támaszkodik Erich Przywara dinamikus létanalógia-felfogására. Ez azért kiemelten fontos, mert a hasonlóság és a még nagyobb különbség egyensúlyának tudatosítása az Isten és teremtmény közötti viszony értelmezésére szolgál. Végül az analógia és az esztétika kapcsolatát vizsgáljuk az identitás, a reprezentáció és a transzparencia problémáján keresztül. A tanulmány következtetése, hogy az analógia koherens keretet biztosít Isten transzcendenciájának és immanenciájának megfogalmazásához, anélkül, hogy azok különbsége elmosódna.

Kulcsszavak: létanalógia / esszencia és egzisztencia / teológiai nyelv / metafizikai analógia / transzcendencia és immanencia

Az átmenet elemei: a felfüggesztett, a misztérium és az elkülönített

A megismerő teremtmény végső soron az analógiák analógiájának felfüggesztettségét élheti át, tapasztalhatja meg. A teremtményi lét felfüggesztettsége és ritmikus játéka az analógia értelmében érthető meg. Ez a ritmus nemcsak a létet határozza meg, hanem a nyelv természetét is, amely egyfajta folyamatos, dinamikus fordításként működik. Az úgynevezett *analogia entis*, vagyis a lét eredeti szerkezete ugyanúgy vonatkozik a gondolkodásra és a nyelvre is. Ha a lét analóg, akkor a gondolkodásnak és a nyelvnek is analógnak kell lennie. Ez azt jelenti, hogy a gondolkodás és a nyelv folyamatosan fejlődő, mindig önmagán túlmutató mozgásban van. Nincs olyan, hogy egy fogalomnak teljesen lezárt az értelmezése és a jelentése. Inkább minden gondolatot és szót úgy kell kezelni, hogy azok mindig túlmutatnak önmagukon; vagyis úgy gondolkodom és beszélek, hogy az egy folyamatos, dinamikus fejlődésben történik, mindig újra és újra megújulva (PRZYWARA 2014, xvi. o.). A teremtmény megtapasztalt felfüggesztettsége önmagában nem végső, hanem az egyedüli szuverén Istennek csak szimbóluma, aki egy időben minden dolgot áthat, és mindenben túl van.

A misztérium arra vonatkozik, ami el van zárva (μυσ) (uo. 182. o.). Ez elhatárolódik attól, ami a templom körzete előtt helyezkedik el, és mégis lényegileg a templom körzetéért van, vagyis az utat mutatja a templom felé (pro-fano). Így a *mysterium*, misztériumként értelmezve, annak a kikövezett útnak a jelentése, amely odavezet, de amely – mint út – szükségszerűen megszakad a misztérium kapui előtt. Az út megszakad az elválasztás kapuja (μυσ) előtt, és ily módon mégis átlép rajta. Ebben az értelemben a fogalom a misztériumba vezet: a *re-ductio in fieri*, vagyis a fogalom világosságának a sötét középpontba való betöréséről van szó (GILSON 2002, 409–410. o.). Ez a *reductio* viszont egy terv szerint kijelölt ösvényen való vezetettségére vonatkozik. A *mysterium* azt is jelenti, hogy valaki bevezetést nyert abba, ami el van zárva, és hogy vele együtt záródik be. Így a fogalom az elzártágban, a misztériumban születik meg egyfajta megragadottságként, amelyben az önálló megértés elhalványul (PRZYWARA 2014, 183. o.). Amennyiben a misztérium megragad minket, érezzük (passzívan) annak megragadását, miközben megragadottságba kerülünk.

A teológiai fogalom a filozófiaihoz képest az elsődleges és a legszigorúbb fogalom. Nem mint egy cél, amely felé a filozófia törekszik, hanem mint az igazság, amely így és nem másként van meghatározva. Ez a *reductio* értelme, amely teljesen mentes a kételytől, a vakon vezetettség állapota egy abszolút tekintély által (uo.). A misztérium azonban azért ragad meg minket, hogy teljesen magába foglaljon, és ezt én a létező megragadottságként élem meg. Úgy vezet, hogy visszavezessen önmagába (innen a *re-* a *re-ductio*ban). 1Kor 8,2–3 magyarázata is ezt a gondolatmenetet hordozza. Nem csupán a filozófiai értelemben vett tudás (γνῶσις) alámerülése a kinyilatkoztatás által adott teológiai és fogalmi meghatározásba (ἐπίγνωσις), hanem egy sokkal mélyebb beemerülés az egyesülés végtelenségébe (εἰ δέ τις ἀγαπᾷ τὸν Θεόν, οὗτος ἔγνωσται ὑπ’ αὐτοῦ) (uo.). Más szavakkal, még a meghatározott igazság fogalma is a misztériumba vezet. Míg azonban a filozófiai fogalom a misztériumban megszakad, a teológiai fogalomban maga a misztérium jelenti a fogalom teljességét.

Przywara fenti gondolatmenete vitatja minden teológiai állítás fölötti kritika jogosultságát. Ez azt is jelenti, hogy az egyházi dogmák szimbolizmusán nem akar fölülemelkedni, mert ebben azok relativizálását látja, illetve a dogmatikus állításokat a pusztá nyelvi jelentés szintjére redukálná. Így Isten fogalma beszédmóddokká redukálná, megfosztva misztériumjellegétől. Ő azt mondja, hogy a hit teológiai engedelmességének pozitív maximuma egyben a legmélyebb belemerülés maximuma Isten misztériumába. E nélkül a teológiai megszűnne teológiának lenni.

A teológia lehetőségéről és létjogosultságról Scotus azt vallja, hogy a létező univokális szándéka nélkül az egyszerűen megszűnik létezni (OSBORNE 2009, 145. o.). Scotus aggodalmát fejezi ki azzal kapcsolatban, hogy miként lehet értelmesen beszélni Istenről (FABER 1855, 28. o.). A középkori viták középpontjában két nagy kérdés állt: képes-e az ember megismerni Istent, és létezik-e egyáltalán Isten mint valóságos létező? Ezek a kérdések elválaszthatatlanul összefonódnak, és meghatározzák, hogyan beszélhetünk Istenről. A teológusok háromféleképpen próbálták ezt megtenni: analógiával, többértelműséggel (equivocitással) és egyértelműséggel (univocitással). Ha a létezés szót Istenre teljesen más értelemben használjuk, mint az emberre, akkor nincs közös alap a beszédhez. Ilyenkor nem lehet értelmesen feltenni a kérdést, hogy létezik-e Isten, illetve milyen Isten. Scotus szerint szükség van legalább egy minimális közös jelentésre a létezés fogalmában, különben a teológia elveszíti értelmét. Ez nem azt jelenti, hogy Isten ugyanolyan, mint mi, hanem azt, hogy a létezés szava nem lehet teljesen más minden esetben. Ha nincs ilyen közös nyelvi alap, akkor a teológia mint Istenről való értelmes gondolkodás egyszerűen összeomlik (OSBORNE 2009, 153. o.).

Csak a *sacer*, az elkülönített, a szent értelmében juthatunk el a *sanctum*, a szentély valódi jelentéséhez. A *sanctum* egyrészt azt jelenti, hogy a *sacrum* (szent dolog) tiszteletre méltó és ezért sérthe-

tetlen, másrészt erkölcsi értelemben szent is, amelynek eredeti mértéke nem pusztán emberi erény, hanem az Augustinus által megfogalmazott *virtus est Deus* („az erény maga Isten”) (PRZYWARA 2014, 547. o.). Olyan értelemben vett Istennek szenteltségről van szó, amely csak utólag tűnik emberi és szent erénynek. Ez éles ellentétben áll a buddhizmussal, a sztoicizmussal és minden nyugati aszketikus fél-buddhista és fél-sztoikus hagyománnyal, amelyek tudatosan vagy tudattalanul egy isteni erény eszményképét hordozzák magukban. E tekintetben a *sacer* és a *sanctum* fogalmak visszautalnak a görög *hieron* (ἱερόν) és *hagion* (ἅγιον) megfelelő kifejezéseire (uo.). Míg a *hieron* kifejezetten objektív, intézményes jelleget hordoz, amely Isten földi lakhelyeként lett kijelölve, addig a *hagion* az ebből fakadó feddhetetlenséget és tiszteletreméltóságot hangsúlyozza, amely később kiterjed aszketákra és hívőkre is. Ugyanez a viszony jelenik meg a német *heilig* szóban is, amely a *sacer*hez hasonlóan azt jelenti, hogy Isten számára elkülönített, de magában hordozza a *heil* (‘teljesség, sértetlenség, üdvösség’) jelentését is, amely emberi vonásként kapcsolódik a *sanctum* és a *hagion* fogalmaihoz (uo.).

Ezen összefüggések fényében a szent művészet alapvető kritériuma a *hieron* (‘szentély’) értelmében vett *templum* és *fanum*: vagyis az, ami isteni módon Istennek van szentelve (*hieron*), vagyis Isten háza (*naos*), a hely, ahol minden út találkozik. A *templum* egyben egy kivágott tér (a *temnō* szóból), amely Isten lakhelyeként szolgál (*fanum*), és így különbözik a *delubrum*tól, amely az engesztelés és a megtisztulás helye. A *hieron* és a *naos* (mint *templum* és *fanum*) lényegi szentsége abban áll, hogy minden mástól elkülönített, vagyis egy földi szinten megjelenő isteni hely. Itt még nincs szó arról, hogy a szent a modernitás folyamatában fokozatosan levált a vallásos keretéről, és profán, hétköznapi formákban kezdett új jelentéseket ölteni – például test-, sztár- vagy wellnesskultuszokban. Ezzel együtt a transzcendens élmény is elveszítette központi szerepét, mivel a szent egyre inkább az egyéni, szubjektív tapasztalatokban nyer értelmet. A szent tehát már nem univerzális dogmákban jelenik meg, hanem egyénenként változó, személyes jelentéstartalmakban, ami a szentség fogalmának eljelentéktelenedéséhez, „korrodálódásához” vezet (DIÓSI 2014, 39. o.). Ezért a *hieron* és a *naos* szentsége elsősorban abban áll, hogy az Isten lakhelye, és csak másodsorban abban, hogy elkülönül minden mástól. Az elidegenedés (alienáció) annak a következménye, hogy az emberi tekintet – az úgynevezett bálványimádó tekintet – uralni akarja a világot. Ez a tekintet nem a dolgokat önmagukban látja, hanem tárgyakká fokozza le, és így elidegeníti őket a saját lényegüktől (*ousia*). A dolgok így nem maradnak meg valódi, élő valóságként, hanem csak „szürke árnyékaivá” válnak önmaguknak – mint egy öreg ember, akiben már nem él fiatalkora ereje. Az emberi elme kisajátítja a dolgok lényegét, és csak halovány, élettelen képmásként érzékeli őket. Vagyis az elidegenedés itt azt jelenti, hogy a dolgok elveszítik valódi létüket, mert az ember nem hagyja őket önmagukban lenni, hanem uralni akarja őket (LEASK–CASSIDY 2022, 35. o.).

A szent tehát elsődlegesen azért szent, mert a valódi Isten lakhelyét jelöli. Az elkülönülés önmagában nem pozitív minőség, hanem ennek a pozitív sajátosságnak szükségszerű következménye, ahogyan Mózes a Sínai-hegyet Isten lakhelyéül jelölte meg a népnek (2Móz 19,12). Ebből következően a *hieron* és a *naos* szentsége (mint *templum* és *fanum*) nem azon múlik, hogy egy közösség ott végzi istentiszteletét, még kevésbé azon, hogy egy egyén ott Isten tudatára ébred – különösen, ha ezt pusztán egy belső lelki élményként értelmezi. Éppen ellenkezőleg: maga a választott közösség és a választott egyén is Isten objektíven kijelölt lakhelye által határozódik meg. Ahogyan Izrael „szent néppé” és „papi királysággá” válik, mert Isten jelenléte végigkíséri a történelmét – az égő csipkebokortól a Sínai-hegyen át a szövetség sátráig és a Sion templomáig (1Kir 8,17 és Ez 48,35) –, úgy minden vallásban jelen van ennek előképe, még a buddhizmusban is, amely Gautama Buddhát mindenek fölött állónak és mindentől elkülönültnek tiszteli (PRZYWARA 2014, 547–549. o.).

Ebben rejlik a szent fogalmának belső problémája a szent művészetben is – legyen az külső építészeti forma, belső műalkotás vagy a szent rítusok szent stílusa. Egyrészt az Isten földi lakhelyének eszméje azt sugallja, hogy ennek a lakhelynek valamiféle pozitív isteni minősége van. Isten lakhelye szükségszerűen érzékelhető formát igényel, mint ahogy minden templom és egyház, minden szent tárgy és szent cselekedet érzékelhető formában is megjelenik. Másrészt csupán a szent elkülönültségére hivatkozva a múltban már megjelent és a jövőben megjelenő, lehetséges művészeti stílusok közül egyik sem állíthatja magáról, hogy „a” szent stílus lenne.

Amint az előbbiekben már említettük, a problémát a modern próbálkozások sem oldják meg, amikor egy új, szent művészeti stílus megteremtésén fáradoznak. Rudolf OTTO numinózumfogalmából kiindulva (melyet a *tremendum* és a *fascinosum* közötti kontraszt és harmónia határoz meg) gyakran az archaikus primitivizmus irányába törekszenek (1923, 43. o.). Ezek az irányzatok nem kis részben a fekete-afrikai stílusra alapoznak, amely nemcsak a paradoxont, hanem a félelmetesen groteszket is az isteni sajátos minőségének tartja, szemben az emberivel és a teremtményivel. Még ez az archaikus primitivizmus is egy valóban földi stílus, amelynek klasszikus formái az aztékok és inkák szent építészetében figyelhetők meg, míg az indiaiak, a kínaiak és az egyiptomiak szent művészetében elspiritualizálva jelenik meg. A mai szent új stílus azonban még csak nem is egy valódi, szakrálisan értelmezett archaikus primitivizmus. Inkább a tiszta technológia terméke, amely nemcsak a szent épületeket tekinti a technológia formáinak, hanem szakrális törekvéseiben – akár tudatosan, akár tudattalanul – egyfajta immanens szentséget kíván megformálni a kortárs tiszta technológia szentélyét, amelyben a technológia liturgiája zajlik (DOUGLAS 1966, 74. o.). A mai új szent stílus kísérletei, bár a problémát szinte az abszurdításig vitték, de kevésbé tudtak megoldást kínálni a szent művészet belső problémájára. Legalábbis nem a tertullianusi *credo quia absurdum* (hiszem, mert abszurd) értelmében, hanem úgy, hogy az objektív hit gazdagságát a technológia hideg ürességébe száműzték (SOUTER 1927, 72. o.). Gondoljunk itt a múltbeli liturgiák és hitvallások stílusainak gazdagságára (DIÓSI 2012, 62. o.).

Egy olyan szent stílus jelentheti a kiutat, amelyben az eredendő tulajdonságok között levő belső feszültség tudatosan, megőrződik, úgy, hogy közben folyamatosan változtathatóként és adaptálhatóként kezeljük. Ez a feszültség egyrészt a *hieron* (szentély) pozitív stílusa között keletkezik, amelyet Isten lakhelyeként értelmezünk, másrészt a *templum* és a *fanum* negatív stílusa között, amelyet elkülönített térként határozunk meg a profán térrel szemben (uo.). A szakrális stílus tehát e két pólus közötti feszültségben keletkezik, egyrészt a *hieron* hangsúlyozásával, másrészt a *templum* mint *fanum* kiemelésével, ahol olyan egyensúly jön létre ebben a feszültségben, amely nem válik öncélúvá (SCRUTON 2009, 178–179. o.). Ebben a nem öncélú egyensúlyban a *hieron* vagy a *naos* ('templom') végső soron teremtményi marad, és csak a legmagasabb megnyilvánulásában válhat átlátszóvá az isteni *hieron* felé (DIÓSI 2014, 121. o.). Másrészt semmilyen *templum* mint *fanum* nem vonhatja ki magát a teremtményi világgal való kapcsolatából, hanem csak úgy reprezentálhatja önmagát, mint elkülönített hely, amelyből a megközelíthetetlen isteni fény árad. A *hieron* hangsúlyozásával létrejövő szakrális stílus a transzcendens dicsőség stílusa lehet, ahogyan az meg is jelenik például a bizánci szakrális művészetben, ahol egy rejtélyes isteni jelenlétet sugárzó ikonon van a fő hangsúly (SCRUTON 2009, 192. o.). Nyilvánvaló, hogy a szakrális stílus értelmezési köre kiterjeszthető valamely keleti egyház ikonjára vagy Buddha elragadtatott, mosolygó csendjére, de az egyiptomi piramisok halált meghaladó monumentalitása vagy akár a csodatevő képek rusztikus egyszerűsége is ideértendő.

A *templum* mint *fanum* hangsúlyozásával létrejövő szakralitás olyan ősiséget képvisel, amely idegen ugyan, de amelyben az isteni kezdet és vég elrettentően szép művészi stílusként jelenhet meg, mint egy-

fajta archaizmus. A szépséghez való visszatérés azonban nemcsak művészet, hanem életmódváltás kérdése – ahogy Rilke *Archaikus Apolló-torzója* is üzeni, hogy változtasd meg az életedet. Az archaikus művészet emlékeztet bennünket arra, amit a modern kor elfelejtett, nevezetesen az áldozatra, a szentség és a szépség összetartozására. Az archaikus így nem pusztán régi, hanem az elfelejtett szakrális rend hordozója (SCRUTON 2009, 194. o.). Ennek egyik konkrét, hallható formája a gregorián dallamokban ragadható meg a korai román stílus részeként. De ugyanennek a titokzatos szentségnek a megjelenése olykor hátborzongatóan groteszk formát ölt, hasonlóan a primitív csodatevő képekhez. Mivel a *templum* (mint *fanum*) szakrális stílusa elengedhetetlen ellentétpárja a *hieron* szakrális stílusának (mint *naos*), ezért utóbbi nem lehet a barokk dicsőség stílusa – hiszen a barokk templomok gyakran közösségi csarnokokként funkcionálnak, ahogyan Raffaello, Michelangelo, Tiziano és Tintoretto művei is inkább a tiszta szépség megjelenítései, még ha meg is őrzik vallási művészeti státuszukat (SCRUTON 2009, 194. o.). Ugyanígy, mivel a *hieron* szakrális stílusa (ἱερόν, ναός) elengedhetetlen ellentétpárja a *templum* mint *fanum* szakrális stílusának, ezért utóbbi nem lehet a durva, tudatosan groteszk archaikus-eszkatologikus primitivizmus formája – amely a mai szakrális művészet fő célkitűzése. Rembrandt, Grünewald és Baldung Grien művészetében is jelen van ez az archaikus-eszkatologikus primitivizmus (uo. 164. o.). A *hieron* dicsőséges szakrális stílusa (ἱερόν, ναός) akkor autentikusan szakrális, ha magában hordozza az ellenpólus archaikus-eszkatologikus *templum* mint *fanum* visszhangját – olyannyira, hogy a dicsőség szakrális stílusa tulajdonképpen egy dicsőségben való halál stílusa kell legyen. A keleti egyház autentikus ikonjának leírásában is találkozunk a *dicsőség mint halotti maszk* kifejezéssel (SCRUTON 1986, 113. o.). John S. Mill erkölcsi írásai – például az *Utilitarizmus* és *A szabadságról* – egyfajta látszólagos világosság maszkja mögé rejtik a mélyebb szellemi feszültségeket. Bár Mill gyakran érzett lázadást a benthamista felszínesség és közepszerűség ellen, filozófiai alapjaikat mégsem kérdőjelezte meg érdemben. Ezért ezek a művek egy nem hiteles világ-szemlélet kifejeződései, amelyek azért is érdemelnek figyelmet, mert sokakat csábítottak arra, hogy ezt a felszínes, ám vonzó gondolkodásmódot magukévá tegyék (SCRUTON 1995, 226. o.). Az archaikus-eszkatologikus *templum* mint *fanum* szakrális stílusa akkor autentikusan szakrális, ha magában hordozza a dicsőséges *hieron* (ἱερόν, ναός) ellentétes visszhangját – olyannyira, hogy az archaikus-eszkatologikus szakrális stílus tulajdonképpen a halálból való feltámadás kell legyen, ahogyan a korai román művészetben a halálban való dicsőség stílusának is nevezhetnénk (PRZYWARA 2014, 551. o.).

Összefoglalásként elmondható, hogy egyrészt tehát semmilyen műalkotás nem igazolható közvetlenül szent művészetként pusztán azon az alapon, hogy a szépséget önmagáért való szépségként hordozza függetlenül attól, mennyire vallásos jellegű önmagában. Másrészt a szépségben végsőnek bizonyuló belső analógia átlép a szentség lényegébe. A szent művészet belső feszültséget hordoz, amelyben jelen van a nagy hasonlóság és a még nagyobb különbözőség közötti analóg feszültség. Míg a *hieron* dicsőségének szakrális stílusa olyan hasonlóság, amelyben valami teremtményi elem Isten megjelenésének lakhelyévé válhat, addig a *templum* mint *fanum* archaikus-eszkatologikus szakrális stílusa a még nagyobb különbözőség lenyomata, amelyben a teremtmény teremtettségének töredezettsége elhomályosítja Isten teremtményben való dicsőségét. A szépség és a szentség tehát olyan módon kapcsolódik össze, hogy előbb világosan meg kell őket különböztetni, hogy észrevegyük formális közös vonásukat, azt, amiben minden hasonlóságban a még nagyobb különbözőséget hordozzák. A misztérium paradoxont teremt a szépség és a szentség között. Ez adja a művészet sokat vitatott paradox természetét, s ezért még a legnagyobb művészi mesterségbeli tudás is képtelen lehet valóban szakrális művészetet létrehozni, míg a teljesen névtelen, naiv népművészet létrehozhatja a legszentebb művészetet, például az úgynevezett csodatevő képeket. Ezekhez mint Isten valódi lakhelyéhez zárandoklatok vezetnek akár keresztény, akár más vallási kontex-

tusban, és ezekről azt mondják, hogy itt van ő. A nagy mesterművészek sokszor körülfonják tudásukkal ezeket a népi, csodatevő képeket, mint ahogyan falusi gyermekek vadvirágokkal fonják körbe az út menti szentélyeket. A szépség és a szentség között a legmélyebb misztérium, hogy ami a mesteri értelem számára feloldhatatlan paradoxon, az a gyermeki lélek tudattalan egyszerűségében beteljesülés. A szépség és a szentség analógiája a krisztusi létben találkozik, ahol a bölcsek és értelmesek elől el van rejtve a misztérium, de a kisdedeknek fel van fedve (Mt 11,25). Ez a legnagyobb különbözőség, minden hasonlóság ellenére, az Atya művészete és az ember művészete között. Az Atya művészete, az *ars Patris* (PRZYWARA 2014, 551. o.) ugyanis mint isteni és szent művészet nem mindig a tökéletesebb, a szépség mesterségében jártasabb emberhez szól, hanem a kevésbé tökéleteshez, ahhoz, aki kisebb, és ezért mind nagyobb (Mt 18,1).

Szépség és művészet

A felvilágosodás, amely áthatotta a 17–19. századot, jelentős változásokat hozott a nyugati világ szellemi életében. Ennek egyik következménye lett a normatív, domináns és operatív vallási igazságok bizonyos fokú elvesztése vagy kiszorulása a mindennapi életből (FOUCAULT 2000, 46. o.). Emellett a Newton munkásságával előtérbe kerülő tudományos világkép komoly kihívást jelent a vallásos hittételek számára (SCRUTON 1995, 94. o.). Franciaország, Nagy-Britannia és Németország művelt társadalmi rétegei kísérletet tettek arra, hogy a vallás számára alternatív, rivális jelentésforrást találjanak. Ennek egyik lehetséges megoldásaként a művészet mutatkozott, amely különböző okok miatt más státuszt élvezett, mint a tudomány. A tudás csak a jelenségek világára terjed ki, amelyet az emberi elme hoz létre – ez közel áll a tudomány empirikus szemléletéhez. Ezzel szemben az objektív értelmezés szerint Kant célja az volt, hogy a tudást mélyebb, elvontabb alapra helyezze, amely túlmutat a pusztá tapasztalaton. Ez az értelmezés nemcsak a tudományos, hanem a művészi megismerés lehetőségét is megnyitja, hiszen nem zárja ki a világ szimbolikus vagy transzcendens megközelítését sem (uo. 141. o.). Míg a tudomány közvetlen veszélyt jelentett a vallás hagyományos magyarázataira, amelyekkel Isten központi szerepét hangsúlyozta, addig a művészet eltérő világszemléletet képviselt. Nem számolta fel a dolgok rejtélyét, hanem megőrizte azt, s ezért egyre többen tekintettek a művészetre úgy, mint lehetséges jelentésforrásra. Így került előtérbe a művészet mint emberi vállalkozás, és ezzel együtt született meg az esztétika mint a művészet filozófiája (uo. 4–9., 22. o.).

Három fontos gondolkodót érdemes itt kiemelni: Shaftesburyt, Baumgartent és Kantot. Shaftesbury John Locke tanítványa volt. Íróként a szépség társadalmi és szellemi szerepéről írt nagy hatású esszéket. Pedagógusként nemcsak az emberi élet összetettségére hívta fel a figyelmet, hanem azok a megoldások is érdekelték, amelyek az élet nagy kérdéseire kínáltak válaszokat. A szépség ezek közé tartozott. Válaszai nem voltak rendszerezettek, mégis jelentős hatást gyakoroltak a későbbi gondolkodókra (SCRUTON 2009, 26., 58., 62. o.). Baumgarten elsőként használta az esztétika kifejezést tudományos értelemben (uo. 2021, 66. o.). *Aesthetica* című művében (uo. 256. o.) a költészet művészetével foglalkozott, és azt állította, hogy a költészet igazságokat közöl az emberi állapotról – nem elvont gondolatokon, hanem konkrét érzéseken keresztül. Ez ugyan másfajta igazság, de sajátos szerepet és értéket képvisel az életünkben. Ezzel a szemlélettel Baumgarten elválasztotta a művészetet a tudományos szemlélettől. Baumgarten szemléletét továbbgondolva Kant megalkotta az első rendszerszerű esztétikai elméletet (uo. 70. o.). Az ő és kortársai munkássága nyomán egyre hangsúlyosabbá vált a kérdés, hogy mit tanulhatunk a művésztől. Vajon amit a művészetből tanulunk, olyan fajta igazság-e,

amelyet nem tudnánk megtanulni más emberi tevékenységből? Először is, a művészetet nem lehet egyértelműen meghatározni, mivel nem olyan, mint egy dolog (uo. 208. o.). Van absztrakt művészet és van ábrázoló művészet. Az absztrakt művészet olyan, mint a zene vagy mint az absztrakt festészet vagy az absztrakt szobrászat. Az absztrakt művészetnek valójában nincs tárgya, konkrétuma, és éppen ez a lényege. Az absztrakt művészetet önmagában kell értékelni (uo. 4. o.). Egy festmény vagy egy szobor esetén a vonalak harmóniáját vagy az alakok, a dolgok egymáshoz való viszonyát, egyensúlyát értékelhetjük. Az a célja, hogy pusztán önmagára vonzza a figyelmet, nem pedig a témája miatt, amit ábrázol. Már önmagában is nehéz pontosan meghatározni, mit tanulhatunk a művészetből.

Amikor egy festmény hatással van a nézőre, az nem egyértelműen érzékelhető, kézzelfogható élmény, hanem inkább egyfajta értelmezés: egy gondolat, egy érzelm vagy ezek keverékének hatására létrejövő belső tapasztalat. Például El Greco festményeiben a fény különleges módon járja át a teljes kompozíciót – jelenléte szinte lebeg a vásznon, átmeneti módon, mégis meghatározóan. Hasonló jelenség figyelhető meg Fra Lippo Lippi munkáiban is, ahol a csipke finom részletei hasonlóképp áthatják a festmény egészét (OSBORNE 2009, 158. o.). Ezt az összetett, minden réteget átható jelenlétet nevezi Osborne a vanság liminális univokálisának (uo. 145. o.). Ez a dimenzió a felszínhez közel helyezkedik el – az önkifejezés legkülső rétegén –, mégis túlmutat azon: egyaránt jelen van a mélységekben és a határterületeken is. Ezért nevezhetjük liminálisnak, vagyis átmenetinek. Egy festmény művészi szépsége éppen ebben az értelemben liminális: nem különálló elemek adják, hanem az egész mű együttes, minden részletében átmeneti, mégis egységes művészi jelenléte.

A festmény művészi értékét tehát nem egyetlen ecsetvonás, fényhatás vagy tárgyi részlet adja meg. Sokkal inkább az apró részletek összessége, amely együtt teremti meg a festmény dimenzionalitását, vagyis azt, hogy műalkotásként élhető meg. Az esztétikai öröm ebből következően nem csupán érzéki gyönyör, hanem mélyebb, komplex tapasztalat, amely túlmutat az egyszerű testi érzékelésen.

Ez a gondolat különösen fontos a közép- és kelet-európai átmeneti társadalmak esetében, ahol a művészi értékeket gyakran ideológiai és piaci elvárások közé próbálják szorítani. A valódi művészi érték azonban túlmutat a piaci sikerességen és a közvetlen érzéki kielégítésen. A „központ”, vagyis a szovjet ideológiai háttér elvárása szerint a művészetnek és tudománynak a módszert kell követnie, nem pedig az igazságot vagy a szépséget keresnie (MIŁOSZ 1953, 33., 46. o.). Ez viszont korlátozza az esztétikai öröm szabadságát, amely éppen abban rejlik, hogy az érzéki és érzelmi élmény gyakran szembemegy az elméleti rendszerekkel.

Az esztétikai élvezet tehát nem öncélú, hanem természetes része annak az emberi tapasztalatnak, amelyet sem ideológiai, sem elméleti keret nem tud teljesen uralni (uo. 61–62. o.). Egy szöveg értelmezése például nemcsak nyelvi folyamat, hanem mélyen átszövik az egyéni és kollektív tapasztalatokat. A nyelvi fogalmak mindig jelentéssel telítettek, amelyeket nem lehet teljesen elválasztani ezektől a kontextusoktól. Ugyanígy a festészetben sem lehet egy csúnya vásznat elméleti úton műalkotássá változtatni – még a legtanultabb értekezés sem tudja ezt megtenni (uo. 34. o.). Legyen szó esztétikáról vagy etikáról, minden lépésnél szembesülünk azzal a feszültséggel, amelyet az emberi természet idegensége jelent a racionális elméletekkel szemben.

A szépség néha egészen paradox módon jelenik meg: például Munkácsy *Krisztus Pilátus előtt* című művében a gonoszság kap esztétikai formát. A naturalista stílus vizuális feszültséget hoz létre: a történelem negatív alakjai nem szörnyek, hanem hétköznapi emberek, akik külső szépségük ellenére is képesek kegyetlen tettekre. A 19. század végétől a szépség fogalma olyan alkotókhoz kötődik, mint Oscar Wilde, aki az esztétikai értékeket mindenk fölé helyezte. Számára nem az őszinteség, hanem a stílus volt a legfontosabb – az, hogy az ember elegáns legyen, kellemes benyomást keltsen, és szép

látványt nyújtson (SCRUTON 2009, 18. o.). Ez a hozzáállás figyelmen kívül hagyhatja a hagyományos erkölcsi értékeket, ha azok gátolják az esztétikai hatást. Végső soron tehát kijelenthető: Wilde az esztétikai értékeket a morális értékek rovására emelte előtérbe.

Az igazság, a jóság és a szépség mindegyike fontos cél, amelyekre összpontosítunk, de úgy tűnik, hogy amikor ezeket önállóan említjük, a művészet eszközként való szerepe csökken. Hiányzik belőlük az esztétikai dimenzió. Az igazság, a jóság és a szépség, amikor egy egységben egyesülnek, adnak egy irányt a művészet számára. Ha a szépséget az igazság bemutatásának módjaként és a jóság tudatosulásának formájaként értelmezzük, úgy tűnik, olyan értéket hordoznak, amely a művészet alapját képezi.

Másik példa Strauss *Salomé*-ja, amely egy borongós, sötét lelkiállapotot ábrázol, mégis mentes a negatív ítélettől (uo.). A zene szublimált ereje itt egy borzalmas helyzethez kapcsolódik, s jogosan kérdezhetjük, hogy vajon hiba-e az, ha egy műalkotás esztétikai szépséget ad valami retteneteshöz. Végül egy keresztrefeszítés-ábrázolásra hivatkozunk: Matthias Grünewald isenheimi oltárképe realista módon mutatja meg Krisztus szenvedését, meggyőzően tárja fel a kereszthalál borzalmát (VISKY 2006, 272–273. o.). Nincs semmiféle idealizálás vagy hamisítás – és mégis, valamilyen módon a mű reménytelen érzést hagy maga után.

A szépség keresése, amely a kapcsolatokban is megjelenik, próbálkozás egy olyan állapot újrafelfedezésére, amelyet civilizációval elidegenedett társadalmaink már nem képesek vagy csak áldozatok árán képesek megtartani. Az emberi kapcsolatokban való részvétel, a közösségben való létezés ugyanezt az igényt táplálja (SCRUTON 2009, 194. o.). Miként az állatok, akik a fajlétbe teljesen belemerülnek, mi is vágnánk arra, hogy megtaláljuk az összekapcsolódás érzését, a közös létezést. A kapcsolatok mélysége akkor valósul meg, amikor elérjük ezt a harmóniát, és abban a pillanatban találjuk meg a valódi otthonot, amelyre mindannyian vágyunk.

A vigasz, amelyet keresünk, nem csupán a fizikai kényelmet jelenti, hanem azt az érzést, hogy végre otthon vagyunk a világban, hogy valódi kapcsolatokat építünk. Ebben az üzleti és nem feltétlenül piaci kontextusban a szépség és a vallás szerepe meghatározó lehet a megbékélés és az egyensúly megtalálása szempontjából. A vallásos érzés ebben az értelmezésben nem csupán intézményes hitrendszerként jelenik meg, hanem mint egy metafora, amely azt fejezi ki, hogy a világ önmagában nem teljes, hanem egy nagyobb, meghatározhatatlan valóságra támaszkodik. Az isteni érzés ebben az összefüggésben a transzcendencia megtapasztalásának formájaként jelenik meg, amely segít az embernek megkülönböztetni a lényeges és lényegtelen dolgokat. Az elmúlt évszázadok tapasztalatai azt mutatják, hogy a vallásos érzés elvesztése súlyos következményekkel járhat: a hit hanyatlása együtt járt a totalitárius rendszerek – a kommunizmus, a fasizmus és a náciizmus – felemelkedésével. Ezek az ateista ideológiák olyan társadalmakban terjedtek el, amelyek elvesztették az isteni valósághoz való kapcsolódásukat, és ennek következtében morális egyensúlyuk megbomlott.

Mi a helyzet ma a szépséggel, félünk tőle, vagy teljesen elvetjük a fogalmát? A szépség az otthonossággal áll a legszorosabb kapcsolatban. Az a szép, amiben otthon érezzük magunkat. Picasso korai és középső korszakára gondolva vagy Stravinsky zenéjére utalva – különösen a *Tavaszi áldozatra* – a szépség még akkor is otthonosság, ha kihívást jelent felfedezni ezt az otthonosságot (MIŁOŚZ 1953, 46. o.). Kezdetben talán idegenkedünk, de idővel beépül az életünkbe, belső világunk részévé válik, és meghívást jelent arra, hogy mi is részesei legyünk ennek az esztétikai élménynek. Ez a befogadás és kapcsolat megteremtése alapvető a szépség érzékelésében, még a hétköznapi életben is.

Nem mindenki művészeti szakértő, és a világunk sincs tele olyan szublimális élményekkel, mint amilyeneket Shakespeare szonettjei vagy a *Trisztán és Izolda* nyújtanak (SCRUTON 2009, 170. o.). De keressük azokat a helyeket, ahol otthon érezhetjük magunkat, ahol a tér nem taszít el, hanem befogad

minket. Ezek a helyek nemcsak fizikailag, hanem érzelmileg és esztétikailag is nyitottak számunkra. A szépség hétköznapi jelentősége abban rejlik, hogy olyan környezetet teremt, amely összhangban van velünk, amelyben helyünk van, és amely hozzánk tartozik.

Ez a természetes vonzalom a szépség iránt mindannyiunkban megvan. Amikor lehetőséget kapunk, hogy saját szobánkat berendezzük, ösztönösen úgy alakítjuk ki, hogy jól érezzük magunkat benne. Ez a vágy nem luxus, hanem lényegi része emberi mivoltunknak. Azonban korunkat egy utilitarista kultúra uralja, amely mindenben elsősorban a funkcionalitást keresi. Ezt az építészetben is látjuk: sok modern épület pusztán mérnöki megoldás, amely egy adott feladat ellátására készült, de nem teremt olyan környezetet, amelyben az emberek nyugalmat találhatnak. Azok az épületek, amelyeket kizárólag hasznosságuk szerint terveznek, végül haszontalanná válnak (SCRUTON 2021, 228–229. o.). Az ilyen épületek gyorsan elhagyottá válnak, graffitit rajzolnak a falakra, nem kívánczunk a közelükben lenni. A szépség filozófiájának első tanulsága, hogy a látszólag haszontalannak is van mély haszna. Az ember nem attól válik szerethetővé, hogy mennyire hasznos, hanem attól, hogy élvezettel és megbecsüléssel éli az életét. Az épületek sem csupán funkcionális struktúrák, hanem élhető terek kell, hogy legyenek. Kolozsvár belvárosában az utcák és terek azért működnek, mert az emberek nemcsak hasznossági alapon hozták létre őket, hanem mert akarták, hogy ott legyenek. Egy harmonikus városi tér olyan, mint egy barátságos szoba: az ablakok megnyílnak az utcákra, a részletek pedig azt sugallják, hogy itt szívesen látott vendégek vagyunk. A mai művészetben és építészetben gyakran látunk egyfajta elutasítást a szépséggel szemben. Mintha egyesek úgy gondolnák, hogy az igazság csúnya, és a művészetnek ezt kell feltárnia. Gyakran hallani, hogy a csúnyaság igazabb, mintha az lenne a művész feladata, hogy a világ kegyetlenségét az arcunkba tolja, de a művészet nem pusztán a szenvedés bemutatásáról szól. Az igazi művészet képes felemelni, megváltoztatni az emberi állapotot azáltal, hogy a legborzasztóbb dolgokban is meglátja a szépséget és az emberiséget.

A tragédia is ezt az átalakulást jeleníti meg azáltal, hogy képes a fájdalmat és a szenvedést magasabb szinten értelmezni. Az igazi művész elmegy a határig, de mindig visszahoz valamit – valami igazat, valami szépet, ami végül beépülhet az életünkbe.

Összefoglalás

A tanulmány a szépség és a szakralitás közötti feszültség gazdag teológiai és filozófiai értelmezésére vállalkozik. Kiindulópontja az a kettősség, amely az isteni jelenlét kétféle formája – a *hierón* (Isten székhelye, dicsőség) és a *templum/fanum* (a profánból elkülönített tér, archaikus szent) – között húzódik. Ezek a pólusok csak együtt képesek közvetíteni az istenit, mert egyik sem teljes önmagában: a *hierón* áttetszővé kell váljon Isten számára, míg a *templum* nem veszítheti el kapcsolatát a teremtett világgal. A valódi szakrális tapasztalat a kettő dinamikus egységében valósul meg, amelyben a dicsőségben való halál és a halálban való feltámadás feszültsége van jelen.

A tanulmány központi filozófiai problémája az *analógia* fogalma, különösen annak teológiai formája, az *analogia entis*, amely szerint Isten és a teremtmény között nem közvetlen azonosság, hanem részleges hasonlóság és még nagyobb különbség áll fenn. Az analógia fogalmának görög filozófiái gyökereitől indulva (Platón, Arisztotelész, Herakleitosz, Parmenidész), majd a keresztény teológiában való kifejlődését különösen Aquinói Tamás és Przywara munkásságán keresztül tárgyaltuk. Scotus univokálisról szóló tétele ráerősít elemzésünk folyamatára, mivel ha a „létezés” fogalmát nem lehet legalább minimálisan egyértelmű módon alkalmazni Istenre és az emberre is, akkor maga a teológiai beszéd lehetetlenné válik.

A szent és a művészet viszonya nem azonosítható pusztán az esztétikai szépséggel. A tanulmány hangsúlyozza, hogy a legnagyobb mesterművészet sem feltétlenül szent művészet, míg névtelen népművészeti alkotások – például csodatevő képek – valóban szentté válhatnak, mert hordozzák a transzcendencia titokzatos jelenlétét. A *misztérium* fogalma itt központi szerepet játszik: nem a filozófiai értelemben vett tudás, hanem a szeretetben való „megragadottság” révén nyílik meg az isteni. A szent nem pusztán elhatároltság (sacer), hanem az isteni jelenlét hordozója (sanctum), amelynek minősége nem emberi erényből, hanem az isteni erényből ered („virtus est Deus”).

A tanulmányban külön kitérünk a szakrális stílus kérdésére. A valódi szakrális stílus nem egyszerűen archaikus vagy díszített, hanem az isteni jelenlét és az elkülönítettség feszültségében áll. A *hierón* dicsőséges stílusa a bizánci ikonban, míg a *templum/fanum* archaikus stílusa például a román kori gregoriánban vagy népi csodatevő képekben nyilvánul meg. A szakrális stílus autentikussága akkor valósul meg, ha a két pólus egymást tükrözi: a dicsőség stílusa a halálban való feltámadás jele, az archaikus stílus pedig a feltámadás dicsőségének hordozója.

A modern szakrális stílus próbálkozásai – különösen a technológiai alapú szentélyépítéssel – nem képesek megközelíteni a valódi szakrális tapasztalatot, mivel az isteni helyett a funkcionális racionalitást hangsúlyozzák. A szentséghez azonban nem elég a forma, hanem az isteni jelenlét és az elkülönítés mélységének spirituális hordozása szükséges.

A tanulmányban vizsgáljuk a felvilágosodás és az esztétika kapcsolatát, és bemutatjuk, hogyan lett a szépség és a művészet a vallási igazság alternatív forrásává a modernitásban. Shaftesbury, Baumgarten és Kant az esztétikát, különösen a művészet és az érzelem kapcsolatát filozófiai alapra helyezték. A művészet így önálló igazsághordozó szerepet kapott, nem pusztán illusztrációjává vagy dekorációjává vált.

A szépség és a szentség viszonya tehát nem pusztán átfedés, hanem mély, paradox egység, amelyben minden hasonlóságon belül egy még nagyobb különbözőség rejtőzik. Ez az analóg feszültség a gyermek szívéhez van legközelebb – ahogyan Jézus is mondta: „a kisdeteknek felfedted”. A legszentebb művészet nem a legtökéletesebb emberi alkotásban, hanem a legtisztább gyermeki lelkületben nyilvánulhat meg.

The Tension Between Sacrality and Beauty

An Analysis – Part 2

- This study examines the philosophical and theological foundations of the concept of analogy, with particular emphasis on the doctrine of *analogia entis* and its role in Christian metaphysics. Starting from Anselm's ontological argument and Paul Tillich's interpretation of the correlation between subjectivity and objectivity, the paper explores the ontological structure of the human–divine relationship. It argues that the unity and tension between essence and existence constitute a fundamental framework for understanding created being in relation to God. The analysis traces the historical development of analogical thinking from Greek philosophy through Plato and Aristotle to its systematic formulation in the work of Thomas Aquinas. Special attention is given to the transition from mathematical proportion to metaphysical analogy, and to Aristotle's *pros hen* structure as a precursor of later theological interpretations. By highlighting the limits of univocal and equivocal predication the study emphasizes the mediating function of analogical language in theological discourse. Furthermore, by analysing Erich Przywara's dynamic interpretation of *analogia entis* the paper balances the concept

of similarity and greater dissimilarity between Creator and creature. It also investigates the relationship between analogy and aesthetics, focusing on the problem of identity, representation, and transparency in concepts and images. The study concludes that analogy provides a coherent framework for articulating divine transcendence and immanence without collapsing their distinction.

Keywords: analogia entis / essence and existence / theological language / metaphysical analogy / transcendence and immanence

Felhasznált irodalom

- AQUINÓI Tamás 2002–2014. *Summa Theologiae*. Ford. Tudós-Takács János. Gede Testvérek, Budapest.
- ARISZTOTELÉSZ 1997. *Poétika*. Ford. Sarkady János – Rónafalvi Ödön. Kossuth, Budapest.
- DIÓSI DÁVID 2012. Időzés a Szép vonzásában. A liturgia az esztétizálás és az esztétika tükrében. *Vigilia*, 77. évf. 2. sz. 101–110. o.
- DIÓSI DÁVID 2014. *Egyházam a posztmodernben. A dialógus-„kényszer” ideje*. Vigilia Kiadó, Budapest.
- DOUGLAS, Mary 1966. *Purity and Danger*. Ark Paperbacks, London.
- ERDŐ János 1972. Az ember és a világ szolgálatában. *Keresztény Magvető*, 78. évf. 4. sz. 189–197. o.
- FABER, Frederick William 1855. *The Creator and the Creature; or, The Wonders of Divine Love*. Richardson, London.
- FOUCAULT, Michel 2000. *A szavak és a dolgok*. Ford. Romhányi Török Gábor. Osiris Kiadó, Budapest.
- GILSON, Étienne 1952. *Being and Some Philosophers*. Pontifical Institute of Medieval Studies, Toronto.
- GILSON, Étienne (szerk.) 2002. *Thomism. The Philosophy of Thomas Aquinas*. Pontifical Institute of Medieval Studies, Toronto.
- KLUBERTANZ, George P. 1960. *St. Thomas Aquinas on Analogy. A Textual Analysis and Systematic Synthesis*. Loyola University Press, Chicago.
- LEASK, Ian – CASSIDY, Eoin (szerk.) 2022. *Givenness and God. Questions of Jean-Luc Marion*. Fordham University Press, New York. <https://doi.org/10.1515/9780823291687>
- MIŁOŚ, Czesław 1953. *The Captive Mind*. Ford. Jane Zielonko. Vintage Books, New York.
- OSBORNE, Kenan B. 2009. *A Theology of the Church for the Third Millennium. A Franciscan Approach*. Brill, Leiden. <https://doi.org/10.1163/ej.9789004176577.i-444>
- OTTO, Rudolf 1923. *The Idea of the Holy*. Ford. J. W. Harvey. Oxford University Press, Oxford.
- PENIDO, Maurílio Teixeira-Leite 1931. *Le rôle de l'analogie en théologie dogmatique*. Vrin, Paris.
- PLATÓN 1984a. A lakoma. Ford. Telegdi Zsigmond. In: *Platón összes művei I*. Európa, Budapest. 943–1018. o.
- PLATÓN 1984b. Állam. Ford. Szabó Miklós. In: *Platón összes művei II*. Európa, Budapest. VI–VII. könyv. 385–518. o.
- PLATÓN 1984c. Timaios. Ford. Kövendi Dénes. In: *Platón összes művei III*. Európa, Budapest. 307–410. o.
- PRZYWARA, Erich 1934. *Christliche Existenz*. Jakob Hegner, Leipzig.
- PRZYWARA, Erich 1955. *In und Gegen. Stellungnahmen zur Zeit*. Glock und Lutz, Nürnberg.
- PRZYWARA, Erich 2014. *Analogia Entis*. Ford. John R. Betz – David Bentley Hart. William B. Eerdmans, Grand Rapids.
- SCRUTON, Roger 1986. *Spinoza. Past Masters*. Oxford University Press, Oxford.
- SCRUTON, Roger 1995. *A Short History of Modern Philosophy. From Descartes to Wittgenstein*. Routledge, London.
- SCRUTON, Roger 2009. *Beauty*. Oxford University Press, Oxford.
- SCRUTON, Roger 2021. *The Aesthetics of Architecture*. Princeton University Press, Princeton.
- SOUTER, Alexander 1927. *The Earliest Latin Commentaries on the Epistles of St Paul*. Clarendon Press, Oxford.
- TILlich, Paul 1951. *Systematic Theology*. 1. köt. University of Chicago Press, Chicago.
- VISKY S. Béla 2006. *Játék és alap. Teodiceakísérletek a kortárs teológiában*. Koinónia, Kolozsvár.



A demokrácia mint kihívás az egyház és a társadalom számára

Az Európai Protestáns Egyházak Közössége 9. nagygyűlésének állásfoglalása

- Az Európai Protestáns Egyházak Közössége (GEKE) nagygyűlése 2024 szeptemberében Nagyszébenben fogadta el *A demokrácia mint kihívás az egyház és a társadalom számára* című állásfoglalását. A dokumentum három irányból közelít a demokrácia kérdéséhez: az egyházak konstruktív-kritikus partneri szerepétől az emberi méltóság védelméért való kiálláson keresztül egészen addig a kérdésig, hogy miként lehet az egyházi közösség maga is a sokféleség és az egység együttes megélésének tere. Az állásfoglalás olyan kérdésekre is kitér, mint hogy mit jelent hívóként kompromisszumot kötni, a többségi döntésekkel együtt élni és felszólalni ott, ahol a demokrácia „egzisztenciális” veszélybe kerül. A magyar fordításban először olvasható szöveg segíthet kialakítani és értelmezni egyházaink aktuális megnyilatkozásait, különös tekintettel az előttünk álló országgyűlési választásokra.

A demokratikus kultúra erősítése a sokféleségben való egység eléréseért

Az európai egyházak komoly kihívásokkal teli válságokkal néznek szembe. Olyan demokratikus társadalmak részei, amelyek nagyon különböző módon formálódtak, és mindegyiküknek megvan a maga – szintén eltérően értelmezett – „közszolgálati küldetése”. Az európai protestáns egyházak felelősséget kívánnak vállalni azért, hogy részt vesznek a közügyek alakításában, és lehetőséget biztosítanak a közösségi részvételre. A részvétel formái különböző hagyományokban gyökereznek, és egyéni, valamint közösségi tapasztalatok formálták őket.

Épp az egyéni életvezetésben, a politikai cselekvésben és különösen az egzisztenciális kérdésekben jelent néha nehézséget kompromisszumokat kötni és a többségi döntésekkel együtt élni.

Az egyházak hozzájárulása az európai megbékélés és megértés előmozdításában a demokratikus kultúrát szeretné erősíteni ezekben a kihívást jelentő helyzetekben. Három szempont különösen is fontos:

- Az egyházak mint konstruktív-kritikus partnerek a demokratikus társadalmakban.
- Az egyház, amely kiáll az emberi méltóság tiszteletben tartásáért, és erősíteni szeretné a demokráciába vetett bizalmat.
- Az egyházak mint olyan terek, amelyek szeretnék megmutatni, hogyan lehet a sokféleséget és a közösséget egyszerre, együtt megélni.

Az egyházak mint konstruktív-kritikus partnerek a demokratikus társadalomban

Az egyházak teológiai megbízatása az evangélium hirdetése és az arról való tanúságtétel. Nincsen Isten szavából fakadó, politikailag definiálható hatalmuk, de az ige révén konstruktív-kritikus partnerekké válnak a demokratikus szerkezetben: kritikusan és önkritikusan, készen a korrekcióra és az újrakezdeésre.

Az egyház, amely kiáll az emberi méltóság tiszteletben tartásáért, és erősíteni szeretné a demokráciába vetett bizalmat

A GEKE egyházai úgy tekintenek magukra, mint az evangéliumnak a Jézus Krisztus által megkívánt gondolkodó közösségére az egymástól elválaszthatatlan istentiszteleti és úrvacsorai közösségben. Egyház és demokrácia viszonya tehát nem felekezeti teológiai kérdés, inkább tükröz egyfajta teológiai keresési folyamatot a társadalom irányában.

Az egyház demokráciában való pozitív szerepvállalása azt jelenti, hogy társadalmi szinten kiáll az emberi méltóság tiszteletben tartásáért, a különböző vélemények közötti vita lehetőségéért és a kisebbségeket érő diszkrimináció elkerüléséért. Az egyház számára mindez összefügg az ember istenképiségének gondolatával, amely meghallja Isten szavát. Egyénileg vagy közösségben mindez a keresztényeket a közéletben való élő részvételre ösztönzi. Az egyház jól teszi, ha mindezt demokratikus részvételi formákon keresztül is lehetővé teszi. Ezáltal az egyházak hitelesen tanúskodhatnak arról a kívülilagnak, amit a saját közösségükben megélnék.

A demokratikus folyamatokat veszélyeztetheti, ha az emberek elveszítik a demokráciába vetett bizalmukat, sőt annak működését aktívan meg is zavarják. Ennek az lesz a következménye, hogy az emberek a közösség iránti elkötelezettségükből kihátrálnak, és többé nem bánnak egymással tisztelteljesen. Ha a demokrácia egzisztenciális veszélyben van, az egyházak arra kapnak elhívást, hogy az evangélium szellemében felszólaljanak mindig, ahol ez lehetséges. Mindenkit tetterővel kell támogatniuk, aki a demokrácia megőrzéséért kiáll.

Az egyházak mint olyan terek, melyek szeretnék megmutatni, hogyan lehet a sokféleséget és a közösséget egyszerre, együtt megélni

Az egyházi közösségen belül nem mindig sikerül etikai kérdésekben közös álláspontot kialakítani. Az egyház feladata ezekben a szituációkban éppen az, hogy a párbeszéd számára teret nyissanak, a vitákat támogassák, és azokat az evangélium fényében kísérik. A demokrácia lehetőséget biztosít arra, hogy eljárásait és eredményeit kritikusan meg lehessen kérdőjelezni, sőt jogállami eszközökkel akár szembe is lehessen velük szállni. A demokratikus együttélés ezért különösen alkalmas feszítő, morálisan telített kérdések megvitatására.

Európai protestáns egyházakként meggyőződésünk: az egyházak olyan helyzetben vannak, amelyben élénken hozzá tudnak járulni a demokratikus együttéléshez, közös jövőnk alakításához.

Fordította: Schranz Ambrus



Nagycsütörtök

► Jn 13,1–15

Útban a Golgota felé – „Hogy beteljesedjenek az Írások”

A vasárnap jellege

Az új szövetség szerzője. Jézus jeruzsálemi dicső-séges bevonulása után vagyunk, amikor elkezdődik Jézus földi életének utolsó hete. Ez alatt az egy hét alatt egymást éri a próféciák beteljesedésének hosszú sora, gyors egymásutánban. Nagycsütörtök estéjét részletesen leírják az evangéliumok, ám a mára kijelölt ige, a lábmossás története csak János evangéliumában szerepel. Az ő evangéliuma szerint ez az este különösen, furcsán indul. A tanítványok ennek jelentőségét csak később, Jézus kereszthalála és feltámadása után, visszafelé nézve érthették csak meg.

Amit a textusról tudni kell

Jézus tudta, hogy elérkezett az óra, amelyért a földre született. Eljött az idő, hogy meghaljon, feltámadjon, és visszatérjen az Atyához. Majdnem három év alatt felkészítette a tanítványait, mind a tizenkettőt, megtanította nekik mindazt, amit tudniuk kellett ahhoz, hogy tovább tudják adni a szavait, hogy később bizonyosságot tudjanak tenni róla. Lassan eljön az idő, amikor elvégzi azt a szolgálatot, amelyért az Atya elküldte a földre, meg kell hálnia minden egyes történelmi kor minden egyes emberéért egy gyilkosoknak, rablóknak

büntetésül alkalmazott szegényfán, a keresztfán. Mindezt azért, hogy beteljesedjenek az Írások!

De még nagycsütörtökön meg kell mutatnia az irányt, a célt, hogy a tanítványok az ő személyes jelenléte nélkül is folytatni tudják azt a nem kis feladatot, amellyel megbízta őket majd a feltámadása és a mennybemenetele után. A Mester ismeri azt a munkát, amelyet rábízott az Atya, és el is végzi hűséges szeretettel az Atyaért és az emberekért, értünk.

Jézus korában a lábmossás a legutolsó rabszolga feladata volt a háznál, ahová vendég érkezett. Jézus kendőt kötött magára, ez arra emlékeztet minket, hogy elhagyta a menny dicsőségét, és úgy jött e világba, mint szolga, és szolgált azoknak, akiket teremtett, méghozzá alázattal szolgált. Az alázat a büszkeségtől való mentességet jelent. Az igazi alázat pedig az engedelmesség, vagyis egymást különbnek tartani magunknál. Az igazi alázat azonban nem csúszás-mászás, hanem engedelmesség az igének. Vagyis az alázatos ember életében a legfőbb tekintély Isten szava. Akkor is, ha az nem mindig egyezik az ember terveivel, elgondolásával, akaratával.

Az isteni házigazda rabszolgává lett, és elvégezte ezt az alantasnak tartott szolgálatot. Megjegyzendő, hogy erre a rabszolgamunkára csak pogány származású rabszolgát kötelezhettek, zsidó rabszolgát nem!

A perikópa megértése

Akkoriban az utak porosak voltak, teli kövekkel, tövisekkel, gödrökkel, kátyúkkal, és az emberek mezítláb jártak, vagy saruban, amely egy bőrdarab volt csupán, amelyet a bokához erősítettek. A láb így gyakran kisebesedett, és szükség volt arra, hogy mielőtt a házba beléptek, megtisztítsák, és olajjal kenjék be, hogy gyógyuljanak és ne fertőződjenek el a sebek. Kivételes eset volt, ha a házigazda a kedves vendégének saját maga mosta meg a lábát. Viszont Jézus korában, abban a kultúrában az, hogy a Mester mossa meg a tanítványai lábát, botránkoztató volt. Ám ezen a nagycsütörtöki estén a nagyobb szolgál a kisebbnek, az Úr a rabszolgának, a Mester a tanítványoknak, tehát megfordul a sorrend. Jézus pedig minden tanítványának megmosta a lábát, kivétel nélkül. Jézus a legapróbbnak, legjelentéktelenebbnek tűnő munkát is értékeli, és ő maga is odaalázkodik a tanítványok lábához, hogy megmossa. Nem csoda, hogy Péter tiltakozik, amikor a Mestert szolgaszerepben látja. Ezért Péter a kezét és a fejét is meg akarta mosatni. Jézus azt mondja, *„ha nem moslak meg, semmi közöd hozzám”*. Az Ószövetségben a „közöd van hozzám” a zsákmányon vagy az örökségen való osztozást jelentette, az Újszövetségben pedig azt jelenti, hogy Jézus által, vele együtt részesedhetünk Isten országában.

Csak az lehet Jézussal közösségben, akit ő megtisztított. És akit ő megtisztított, attól azt várja, hogy az ő lelkületével szolgáljon másoknak, ahogyan azt Jézustól látta, tőle tanulta. *„Aki megfürdött, annak csak arra van szüksége, hogy a lábát mossák meg, különben teljesen tiszta.”* Vagyis a kereszthalál büntető ereje tisztává teszi őket, ennél többre nincs szükségük, és nekünk sincs másra szükségünk. Tisztává pedig úgy lesz az ember, ha tökéletesen egy Jézussal.

Aki Jézus tanítványi köréhez tartozik, de az ellenség szolgálatában áll, az nem tiszta. Júdásban sem Jézus szava, sem mesterként mégis lehajolva végzett lábmosási tette nem idézett elő változást, és gyilkos szándék ébredt benne; e szándék

kivitelezéséhez nyújtott segítséget a szinedriumnak, a zsidó nagytanácsnak.

Jézus tudta, hogy ki az, aki „nem tiszta”, ki az, aki el fogja őt árulni, de nem mondja ki az áruló nevét. A Júdásra való utalás azt mutatja, hogy még a legszűkebb tanítványi körben is volt áruló. Jézus bár szomorú emiatt, de mindezzel együtt sem történik más, mint az Írás beteljesedése. Az árulás sokkal súlyosabb, ha azt olyan valaki teszi, aki előzőleg az elárult személy asztalvendége volt.

A lábmosás után Jézus azt a feladatot adja a tanítványoknak, hogy amint ő tett velük, nekik is ugyanúgy kell tenniük. Másokra figyelve, másoknak segítséget nyújtva, Jézusra figyelve ott lenni a másik ember mellett, amikor szenved, amikor nehézségek közt keres kiutat, és figyelni arra, mit üzen a Mester éppen akkor, éppen ott, mit lehet és mit nem lehet kimondani ahhoz, hogy a másik ember megkapja a valódi segítséget, amelyet egyedül Isten adhat abban a helyzetben.

A lábmosás érthetetlen cselekedet volt, de ugyanilyen volt a kereszthalál is, amely megütközés, botrány, illetve Pál apostol szerint bolondság (1Kor 1,23).

Amit Jézus tett, azt csak „majd később” lehet megérteni, húsvét fényében és a Szentélek segítségével, ami pünkösöd után nyeri el igazi lényegét, megértését, és ami folytatódik az apostolok további szolgálata során végig az évezredekben, Jézus értünk való visszajöveteléig.

Igehirdetési vázlat

Jézus az Atyára figyelve, tudatosan cselekszik. Jézus semmit sem tett önmagától, mindig kikérte az Atya tanácsát. Ami vele történt, az nem az események szerencsétlen összjátéka, nem véletlenek sorozata, nem a „rossz megfogalmazás”, amelyet a szinedrium, a zsidó nagytanács és Pilátus előtt adott, hanem tudatos döntés.

Jézus az Atyára figyelt, és arra, hogy „beteljesedjenek az Írások”, ahogy a próféták előre megírták a Messiásról, a Szabadítóról. Valóban, a nagy-

hét kezdetétől sorra teljesednek be a „régí” próféciák. A zsidó bölcsek, akiknek az volt a feladatuk, hogy kutassák az Írásokat, hogy ha az igaz Messiás megjelenik, mellé tudjanak állni, nem azokat a próféciákat találták meg, amelyek szükségesek lettek volna az igaz Messiás felismerésére, mert ők hadvezért vártak, aki erős, és megszabadítja őket a rómaiak igája alól. De Istennek még ezzel a tévedéssel is terve volt:

Minden nép életét meg akarta menteni, nem csak az eredetileg választottakét, a zsidókét. Mindezt azért tette Isten, hogy tágítsa a hívők, a benne feltétel nélkül bízók táborát.

A példaadás fontossága Jézusra figyelve érthető meg. Mezítláb járáskor a talp érintkezik a földdel, a talpjal, megerősödik, és sokkal több mindent kibír, mint gondolnánk. (Nagymamám, aki 1898-ban született és 1987-ben halt meg, és a születésnapján tettük, csak mezítláb szeretett járni, még a hegyre is úgy ment fel, hogy a hegy alján lehúzta a cipőjét.) Ma már kevés ember jár mezítláb, legfőleg nyáron a strandon vagy a vizek partján, akkor sem hosszabb ideig. Így ma nem beszélhetünk felsebzett lábokról, kivéve, ha üvegszilánkba vagy más effélébe, például horgászcsaliba akadunk a Balaton vizében. Előfordul, hogy kint hagyjuk a cipőnket az ajtó előtt, mielőtt zoknis lábbal belépünk a szobába. Az, amit Jézus tett a lábmosáskor, segítőszolgálat volt, ami azóta sem változott.

A példa ragadós, szokták mondani. Egy rokonunk, akit nagyon szerettünk, súlyos beteg lett, kórházba is került. Nem tudtam, mit kívánjak neki. Ezt mondtam az Úrnak: Uram, nem tudom, jó-e neki, ha arra kérlek, gyógyítsd meg, mivel te aztán valóban tudod, hogy milyen nagy fájdalmai vannak. Rád bízom, Uram! Tedd vele azt, ami szerinted a legjobb a számára. Ha elviszed erről a földről, csak azt kérem, ha lehet, ne szenvedjen sokat. A rokonunk pedig pár nap múlva békésen elaludt örökre.

A példa ragadós. Börtönbe került emberek azzal szoktak védekezni: otthon ezt láttam, azt láttam, nem tudtam én sem másképp cseleked-

ni. De olyanok is akadnak, akik azt mondják: éppen azért akarok másképp élni, mert otthon csak a rosszat láttam, és nem akarok olyan életet, én másféle életet akarok élni!

Vajon mi el tudjuk-e mondani, hogy otthon azt a példát láttuk, hogy a családtagjaink segítettek egymást, összetartottak, a bajban és az örömben is együtt osztoztak? Ha így van, az nagy erő és nagy áldás. Rólunk majd elmondhatják-e az utánunk jövők, a gyerekeink, az unokáink, hogy segítőkészek voltunk, hogy megálltunk, amikor a nagy rohanásunkban egy másik, talán ismeretlen embernek szüksége volt ránk?

A példa ragadós. A jó példa is, csak az el is gondolkodtat, és előfordulhat, hogy új irányt ad az életünknek. Valaki ártott nekünk, közben elszálltak az évek, és amikor újra találkozunk, hogy lehet, hogy mégis tudunk őszinte szeretettel nézni a másikra, és nem a régi sérelem, tüske jut az eszünkbe?

Ahhoz, hogy így tehesünk, Jézushoz kell fordulnunk segítségért. Ezzel Jézus kérését teljesítjük, hogy ahogyan ő tett velünk, mi is úgy tegyünk másokkal. Ő megbocsátott, és segített talpra állni, újra elindulni az ő erejével, s onnantól az ő szemével látjuk azt a régi sérelmet is.

Hogy lehetünk tisztává? Ne keressük a kibúvókat, a más lehetőségeket, mert önmagunktól, saját akaratunkból, saját szorgalmunkból nem fog menni, a lelkünket, a lelkiismeretünket nem tudjuk megtisztítani önerőből. A bűneinktől, vagyis az Istennel szemben való tartozásunktól egyedül csak Jézus tud minket megszabadítani a Golgotán értünk is hullt vére által. Ha elfogadjuk, hogy értünk is életét áldozta, valóban tiszta lesz a lelkünk, és léphetünk tovább.

Cél, hogy folytatódjon Jézus ügye

Jézus nem csupán akkori tanítványait akarta tanítani, nemcsak nekik akart példát mutatni, hanem az ő segítségükkel a később élő benne bízókat is, így minket is. Továbbadhatjuk mindazt, amit Jézustól tanultunk: a szeretetet mások iránt, a nekünk ártani akarók iránt is; lehajolni azokhoz, akiket oly sokszor

magukra hagytak; kiállni azok mellett, akik hűek Istenhez és Jézus szavához, akkor is, ha hátrányuk származik belőle; bízni Jézus szavában akkor is, amikor minden körülmény és mindenki az ellenkezőjét sugallja. Ki tudja, talán a mi – emberinek tűnő – kiállásunk miatt kerül valaki közelebb Istenhez, maga sem tudja talán, hogy mi miatt és miért.

Tudjuk, ha mi nem szóljuk Isten szavát, Isten keres magának másokat, akik megteszik. De ha nem vállaljuk ma az ő útját, ne is reméljük, hogy egykor majd megállhatunk előtte.

További javaslatok az istentisztelethez

Lekció

1Kor 11,23–29: Pál az úrvacsora lényegét mondja el
2Móz 12,1–11: a páskabarány elrendelése

Énekek

EÉ 427: Az Úr szent Bárányára (4. vers)
EÉ 382: Bűnösöknek megváltója (1. vers)
EÉ 574: Szeretni nem pusztá szó (1. vers)

Imádság

Urunk, Jézus Krisztus! Te a mi megváltásunkért áldoztad fel életedet a kereszten. Egész földi életed az Atya akaratának teljesítése volt, és az Atya elfogadta ezt az áldozatot. Te úgy tervezted, hogy életed és áldozatos szereteted folytatódjon tanítványaid életében, és adják tovább a rólad szóló hírt, mindaddig, amíg vissza nem térsz, ahogy megígérted. Minden úrvacsorában újra közénk jössz, hogy saját testeddel és véreddel tápláld és erősítsd lelkünket. Ámen.

Illusztráció

Bodrog Miklós: *A lábmosás*
János 13,1–20

Jézus minden tanítványnak megmosta a lábát,

mert nem úgy élt köztük, mint Úr, hanem mint ki szolgált.

Nem nézte, hogy ez „rossz munka”, s kellemetlen éppen, szeretetből elvégezte nekünk példaképpen.

Júdással sem tett kivételt, ő senkit el nem vet.
Nem volt személyválogató, ha szolgálni kellett.

Úr létére ilyen példát adott Ő minékünk.
Így szolgáljunk egymásnak is, Néki is, míg élünk!

Felhasznált irodalom

- BLOOM, Edwin A. 1997. János evangéliuma. In: John F. Walvoord – Roy B. Zuck: *A Biblia ismerete kommentársorozat*. 6. köt. *Máté – János*. Ford. Köves Gábor. Keresztyén Ismeretterjesztő Alapítvány, Budapest. 373–450. o.
- BOLYKI JÁNOS 2001. „*Igaz tanúvallomás*”. *Kommentár János evangéliumához*. Osiris Kiadó, Budapest. 335–345. o. (Kommentárok a Szentíráshoz.)
- GÖRÖG ÚJSZÖVETSÉG – Magyar nyelvtani elemzésekkel. <https://ujszov.hu/>.
- HORVÁTH ISTVÁN SÁNDOR. Evangéliumi elmélkedés, imádság. *Katolikus.hu*, <https://evangelium.katolikus.hu/audio/NE20250417.mp3>.
- MACDONALD, William 1999. *Újszövetségi kommentár*. 1. köt. *Máté – Róma*. Evangéliumi Kiadó, Budapest. 350–446. o.
- KARNER KÁROLY 1950. *A testté lett Ige. János evangéliuma*. Magyar Luther-Társaság, Budapest. 184–190. o.
- LENKEYNÉ SEMSEY KLÁRA 1998. János evangéliumának magyarázata. In: *Jubileumi kommentár. A Szentírás magyarázata*. 3. köt. Kálvin Kiadó, Budapest. 101–153. o.

Nagypéntek

► Jn 19,16–30

Golgota: a reménységünk örök útja

A vasárnap jellege

Nagypéntek ünnepe első pillanattól szerves része a kereszténységnek. Jézust ekkor feszítették keresztre Jeruzsálemben, azonban messiási halála a megváltásunkért nem áll önmagában, hiszen Jeruzsálemben támadt fel a megigazulásunkért. Az epistolák és az Apostolok cselekedetei szerint az őskeresztény igehirdetések központi eleme ez. Nem véletlenül írja Pál a korinthusiaknak: „*Mert úgy határoztam, hogy nem tudok közöttetek másról, csak Jézus Krisztusról, róla is mint a megfeszítettéről.*” (1Kor 2,2) Ez a kijelentés azonban csak az Első korinthusi levél Jézus-keretének egyik fele, mert a 15. fejezetben elhangzó Krisztus-himnusz a feltámadt Messiásról beszél. Vagyis a kereszténységünk definícióját az első pillanatoktól kezdve ebben látjuk: nagypéntek nem tragédia, hanem a mennyei Király győzelme. És Jézus mindig erre hívja tanítványait, hogy róla, a Megfeszítettéről és Feltámadotról tegyenek tanúságot.

Amit a textusról tudni kell

Jézust gyűlölte a főpapi család. Nem csoda, hiszen a kezükben volt az áldozati állatok árusításának joga. És Jézus a Nagytemplom megtisztításakor világossá tette, hogy téves az a gondolkodás, amely a szadduceus főpapok tanításából következett. Nem azt tanították, hogy van kegyelem, hanem azt tanították, hogy a büntetést kell elkerülni. Ismerős ez a helyzet a reformáció korából, csak ott búcsúcedulák voltak, nem állatáldozatok. Ebbe nem fér bele az evangélium. Nem csoda, hogy a főpapi család csak a fenyegetést látta Jézusban, és a megváltót nem.

A történet azonban ennél mélyebb. Az alapvető ellentét abból fakad, hogy Jézus csak az Őszövetséget fogadta el, az értelmezési hagyományokat nem. A Hegyi beszéd kettősségében látható ez: „*Hallottátok, hogy megmondatott*” – „*Meg van írva*”. Előbbivel mindig a hagyományt, utóbbival az Írásokat nevezi meg. És egymás mellé állítva az Írásoknak mindig nagyobb súlyt ad (FRUCHTENBAUM 2009, 44–47. o.). Persze tőle, a testté lett Igétől ne is várunk mást, de ez az ellentét nem oldható fel, és ez Jézus halálához vezet. Ezért volt más a vád a szanhedrinben és Pilátus előtt. Mindenképp meg akarták ölni Jézust. Ezért szegtek meg huszonkét perrendtartási törvényt (a saját törvényeiket!), hogy elítélhessék. Például:

- Az elítélt elfogása után legkorábban hetvenkét órával kezdhetik a tárgyalást, hogy össze tudják szedni a bizonyítékokat.
- Nem ítélnének el senkit az alapján, amit magáról mondott, nehogy más bűnét vállalja.
- Naplemente után nem lehet tárgyalást tartani, hogy mindenki kipihent legyen a megfontolt ítélethozatalhoz.
- A főpap nem szavaz, és nem befolyásolhatja a nagytanács tagjait (uo. 75–78. o.).

Jézusnak meg kellett halnia, ezt előre eldöntötték, semmi nem számított. És ehhez még Pilátust is megzsarolták – aki végül engedett, és kiadta Jézust. Innen kezdődik a kijelölt igazszakasz.

A perikópa megértése

Jézus, „*a testté lett Ige*” alárendelte magát alázzal az Őszövetségben leírt igének. És ő, a megváltást hozó Messiás az első emberpár eredendően

dő bűnét más emberek bűnén keresztül váltja meg, amikor keresztre kerül. És bár a Gecsemáné-kert eseményeitől kezdve úgy tűnik, mintha Jézus csak elszenvédője lenne az eseményeknek, a Pilátussal való beszélgetése és a kereszten való viselkedése mégis azt mutatja, hogy minden Jézus akarata szerint történt. „...*hogyan beteljesedjék az Írás*” (Jn 19,28). Csak így válthatott meg minket. Éppen ezért az evangélium rendkívüli kincs, mert Jézus nagy árat adott érte, és nagypéntek súlya segít, hogy megfelelően lássuk. Magunkba nézhetünk, mert miattunk is kellett Jézusnak meghalnia és megváltania a világot. És őrá, a Messiásra nézhetünk, aki legyőzte a halált, mert feltámadt. A feltámadás irányából nagypéntek mindig a reményteljes csendet jelenti.

Igehirdetési vázlat

Egy beteljesedés pillanatai

Az evangélium beteljesedésének epizódja ez. A tömeg Jézust felkiabálta a keresztre, Pilátus engedett nekik, az ítéletet végrehajtják. Jézusnak még iszonyatosan sokat kell szenvednie, mire minden beteljesedik, mert nem csak emberi ítélet ez. Az Isten ítélete a világ bűne felett most lesz valóság. És ez az ítélet Jézust sújtotta. Amit az ember önerőből nem tud elérni, a megváltást, azt ő megvalósította szeretetből. És bár Jézust látszólag legyőzték, mégis ő a Király. Minden csak és kizárólag az ő akaratából történhetett. Beteljesedett, amiért „Immanuelként” érkezett, most már valóban velünk lehet az Isten (Ézs 7,14).

A világtörténelem legszomorúbb története lenne Jézus nagypénteki története, ahol az ártatlan szenvedett azokért, akik keresztre jutatták: a bűnös emberiségért. Sőt az ártatlan imádkozott azokért, akik gúnyolták. Nagypéntek csendjében mégse feledjük el a folytatást, húsvét csodáját. A Messiás meghalt, majd har-

madnapra feltámadt. Ezért nem választható el nagypéntek csendje a beteljesedés reménységétől. Jézus elhordozta a bűnt, megadta a zsoldját, de legyőzte a halált. Pál nyomán mi is joggal kérdezhetjük: „...*halál, hol a te fullánkod?*” (1Kor 15,55b)

Az evangélium értéke

Mekkora értéke van az evangéliumnak? Vallástörténeti szempontból rendkívüli. Hiszen keresztényként nem önmegváltásról tanítunk. Nem egy szabályrendszernek kell megfelelni, majd az életünk végén kapunk jó vagy nem jó ítéletet, ha jól vagy épp rosszul feleltünk meg. Arról tanít a Biblia, hogy nem tudunk elég jók lenni, de az Úr szeret minket annyira, hogy ő maga adjon értünk Megváltót. És a legdrágábbját, a Fiát adta értünk. Aki önként korlátozta a saját hatalmát közben, hogy megválthasson. Hiába próbált Pilátus erősnek látszani. Hiába hangsúlyozta a Római Birodalom felsőbbbségét, amikor a zsidóknak szolgáltatva ki Jézust, de a rómaiak hajtották végre az ítéletet. Vagy amikor három nyelven íratta fel a gúnyos megjegyzést, hogy kit szegeztek kímeletlenül a keresztre. A „zsidók királyát” egy római helytartó ki tudja végeztetni. Mindez csak azért történhetett, mert Pilátus felülről kapott erre hatalmat! (Jn 19,11) Ezért az evangélium ereje rendkívüli. A Messiás odaadta az életét, „*hogyan aki hisz őbenne, el ne vesszen, hanem örök élete legyen*” (Jn 3,16)!

Mit jelent számunkra az evangélium ereje?

A világi gondolkodás és a kereszténység közt állandó feszültség van az erő és igazság kérdésében. Akinek ereje van, annak lesz igaza? Vagy akinek igaza van, annak lesz ereje? A világ szerint az erő épít igazságot. Az erős rá tudja kényszeríteni az akaratát a másokra, és igaza lesz. Pilátus igazsága a Római Birodalom igazsága: meg kellett akadályozni egy lázadást. A főpapi család igazságát a saját hatalma jelenti, Jézus veszélyt jelentett erre. És egy ember halála olcsó ár volt

Pilátusnak éppúgy, mint Kajafásnak, hogy elhárítsák a veszélyt. A két ellenséges világ érdeke összeért, és egy teljes társadalmi, illetve birodalmi struktúrával sújtottak le a Messiásra. Legyőzték, látszólag igazuk van.

A kereszténységben pont fordítva van ez, hiszen az igazságnak van ereje. Azért, mert az igazság hordozója maga a Messiás. Jézusé minden hatalom mennyen és földön. A halmok meginoghatnak, a hegyek ledőlhetnek, de az Isten hűsége örökké megmarad (Ézs 54,10). Aki a szeretetével van jelen életünkben, mert a szeretet az ő igazsága, mert ő előbb szeretett (1Jn 4,19). Milyen erőt ad ez?

- Ő, az Úr, odaáll a magunk sokszor meglévő bizonytalansága mellé, hogy bizonyossággá tegye a hitünket.
- Az üdvösség valóság, tehát nemcsak az emberi életünk eleje jelenti a reménységet, hanem életünk vége is lehet reménység.
- A szeretet valóságát élhetjük meg. Egyik világvallás sem tanít arról, hogy az Isten szeret, és hogy mi is szerethetjük az Istent, csak mi, keresztények. Sőt arról sincs sok helyen tanítás, hogy bárkit szeretni kell.

Mert Jézus a Messiás, akiben a hitünk nemcsak reménység, hanem bizonyosság lehet.

További javaslatok az istentisztelethez

Lekciók

Ézs 52,13–53,12: az Ószövetség próféciaja a Messiásról. Ézsaiás négyszer beszél a szenvedő szolgáról, ez a leghangsúlyosabb, a haláláról és feltámasztásáról is szól. Ne legyenek kétségeink: feltámadt, aki sokáig meglátja az utódait, miután feláldozta magát, és meghalt. Ezért nehezen elfogadható vélemény, hogy Ézsaiás csak egy korabeli emberáldozatról írt, és nem a Messiásról. 2Kor 5,14–21 pedig arról szól, hogy a békéltetés szolgálatát vé-

gezhetjük Krisztus áldozatáért. Mindkét igét érdemes lesz felolvasni.

Énekek

EÉ 393: *Nem látták benned...* – Jól megragadja, hogy mennyire nem ismerték fel a kortársai Jézust, mikor a keresztre kiabálták.

EÉ 355: *Áldó hatalmak...* – Mutatja a kereszténység kettősségét, amely a terheinkről és az örök evangéliumi reménységről szól.

EKE-énekeskönyv 365: *Nézd, Ő jön felénk...* – A szenvedő Jézus elutasításáról szól.

Imádság

Az ézsaiási lekción érdemes parafrázisként felolvasni záróimádságként.

Illusztrációk

Füle Lajos húsvéti ünnepkörhöz írt négysoros verseit érdemes használni (FÜLE 2013, 86., 93., 95. o.):

Nagypéntek

Micsoda csend! Hat óra... Végigcsorog a vér a fán, a fára...

A Golgota csendjében érik Isten örök vigasztalása.

Ki akadályozhat meg?

Értem helyettem és miattam
Keresztjén nem hiába vérzett
Ki akadályozhat meg abban,
hogy ezután Jézusnak éljek.

Szószerék

A világ első szószeréke örök
Rá figyelni többé nem lehet.
Egy haldokló függ a világ fölött,
S Igéje hangzik: „Elvégeztetett”!

Felhasznált irodalom

AHARONI, Johanan et al. 2009. *Bibliai atlasz*. Ford. Grill Tibor – Grill Tiborné – Kövér Gábor. Szent Pál Akadémia, Budapest.

BÜHNE, Wolfgang 2012. *Jézus imaélete*. Evangéliumi Kiadó, Budapest.

CHADWICK, H. – EVANS, G. R. 1993. *A keresztény világ atlasza*. Ford. Pálvölgyi Endre. Helikon Kiadó, Budapest.

FRUCHTENBAUM, Arnold G. 2009. *A Messiás élete*. Ford. Vohmann Péter. Evangéliumi Kiadó, Budapest.

FÜLE Lajos 2013. *365 napon*. Éjféli Kiáltás Misszió, Budapest.

JAGERSMA, Henk 1991. *Izráel története*. 2. köt. Nagy Sándortól Bar Kochbáig. Ford. Czanik Péter. Református Zsinati Iroda Sajtóosztálya, Budapest.

STROBEL, Lee 2019. *A Jézus-dosszié*. Ford. Székely György. Harmat Kiadó, Budapest.

■ KULCSÁR MÁRTON

Nagyszombat

► Mt 27,57–66

A reménytelenség őrzői és a reménység magvai

Az ünnep jellege

Nagyszombat szerves része a húsvéti események külső és belső folyamának, amit – a 21. századi evangélikus lelkiségtől sem idegenül – egységes lelki gyakorlatként is végigélhetünk. A katolikusok szerint a „szent három napként” megőrzött hagyomány ugyanis egy láncolat, amely magában foglalja első napként a nagycsütörtök estétől nagypéntek estig, másodikként a nagypéntek estétől nagyszombatig terjedő időt, majd megérkezik a húsvéti virrasztással a hajnalhasadásig. Evangélikus lelkületünk és hit-hangszúlyaink talán nemcsak ennek a folyamatnak a húsvét felé tartó sodrását tárják fel, hanem az egyes napok sajátos jellegét, erejét is segíthetnek mélyebben megértenünk, megélnünk. Nagycsütörtök és nagypéntek drámai eseményekkel teli felidézésében a búcsúzás és a veszteség megrázkódtatásait engedhetjük közelebb magunkhoz, nagyszombaton mindez a gyászművészet, a veszteségmegélés, a valósággal szembesülő virrasztás, útkeresés szakaszába lép át.

A protestantizmus története felvilágosult szakaszának örökségeként nagyszombaton szinte sehol sem tartunk istentiszteletet – hiszen tulajdonképpen lepergettek a megváltó események, és most húsvétig „nem történik semmi” –, így ez az előkészítő is pusztába ki-

áltott szóhoz lenne leginkább hasonlítható. Ami a reformátorok idejében még természetes volt, hogy a „szent napok” mindegyike hordoz egy-egy lelki stációt, annak jelentőségét talán kezdjük visszanyerni napjainkban, és így evangéliumi igeszakaszunk és a hozzá fűzöttetek is akár csendes lelki olvasmánnyá tehetik teljesebbé a húsvét, a keresztények számára az „ünnepek ünnepe” hit- és lélekformáló útját.

Amit a textusról tudni kell

A *Lelkipásztor* korábbi évfolyamaiban megjelent előkészítő egyfajta töprengő áttekintést adnak a Máté evangéliuma által leírt események összefüggéseiről.¹ Mivel az igeszakasz a nagyszombati történelekről szóló beszámoló, a görög szöveg értelmezése is inkább praktikus és tárgyyszerű kérdés, igemagyarázati érdekességeket jobbra a közölt információk értelmezése kínálhat nekünk. (E tekintetben lehet fontos kiegészítés, hogy a hitvallásos nagyszombati fordulat – „alászállt a poklokra”, ahol feltámadása

¹ Az elmúlt évtizedek termése sorában találjuk: 1964/2. 121. kk.; 1975/2. 117. kk.; 1982/3. 172. kk.; 1991/3. 88. k.; 1998/3. 114. k. és 2016/3. 107. k. – a korábbiakban inkább lelki-teológiai kifejtést, utóbbiakban kortörténeti tartalmi erősítést találhatunk.

előtt Jézus a Péter levelében említettek szerint „prédikált a tömlöcben levő lelkeknek” – nem kerül említésre az evangéliumi hagyományban.)

A Jézus halála utáni és feltámadása előtti események feszültsége Máté evangéliumában abból áll elő, hogy mindez szombaton történik, ráadásul az egyik legnagyobb ünnepen, az Egyiptomból való szabadulás ünnepén. A szombat „megtörése” már az arimátiái József részéről is rendkívüli határátlépés, akiről azt is tudjuk, hogy nemcsak tehetős ember, de a zsidó Nagytanács tagja is volt. Nagypéntek estéjén – az ókori időszámítás szerint tehát már a szombat beköszönte után – felkeresi Pilátus helytartót, és elkéri az elhunyt Jézus testét, amire azt a magyarázatot kapjuk, hogy Jézus tanítványai közé tartozott. Ennél is élesebb az előírások megsértése a főpapok és farizeusok részéről, mivel ők másnap, a szombat kellos közepén állítanak be Pilátus palotájába őrséget kérni, hogy „a kivégzett csalo” feltámadást prófétáló szavai kapcsán megelőzzék a tanítványok hazug, Jézus testét eltüntető esetleges akcióját. A napközben a sírnál virrasztó asszonyok ugyancsak a tilosban jártak az ünnepnapon. Mindez talán csak a helytartónak nem jelentett problémát, róla mindössze azt a benyomást szerezzük, hogy – előző napi álláspontjához következetesen – az ügyet a maga részéről lezártak s egyben a zsidók belügyének tekinti. Sőt római szemszögből nézve a holttest kiadásával jelezte, hogy nem ragaszkodik a bűnözők esetében bevett gyakorlathoz sem, hogy a kivégzett teste nyilvános enyészetnek maradjon kitéve. Talán az sem túlzás, hogy az előző napi kihallgatáson hangoztatott állásfoglalása szerint – minden dehonesztáló látszat és a megfeszítésben történt római asszisztálás ellenére – ő nem tekintette Jézust bűnözőnek.

A perikópa megértése

Máté apostol és evangélista sajátos nézőpontjában akár a Márk evangéliumából vett, akár a saját tapasztalatból merített történetek gyakran kerülnek a zsidóság vallási és társadalmi életének

a sajátos összefüggérendszerébe. A szombatnapi probléma ezért állhat a nagyszombati események tengelyében – és éppen ez az a pont, ahol a mai írásmagyarázat következetes kritikával tekint erre a beágyazásra: nem tartja valószínűnek azt a lehetőséget, hogy a Jézus halála utáni napon végbemegetett mindez a folyamatos törvénytörések árán. Máté azonban – vélhetően tudatosan – éppen ezzel feszíti pattanásig a húrt, mert a nagypénteki tragédia „poszttraumás” következményeit akarja bemutatni egy színes palettán elhelyezve.

A választott tanítványokat nem látjuk a nagyszombati eseményekben, viszont két asszony, a „két Mária” csendes virrasztásával helytáll. Az apostolok hiánya a más elbeszélésekből ismert sokkos és rettegő állapotot jelzi, míg az asszonyok a végtisztességet megadó őszinte, hűséges gyász belső parancsának engednek. Ez írja felül bennük még a szombattörés tilalmát és fenyegetését is. Ehhez hasonló a motivációja a sírját feláldozó Józsefnek is, akiben – az apostolokkal ellentétben – a Jézusnak való hit és engedelmesség ébred az ünnep után, s egyben mintegy „különvéleményt” testesít meg a nagytanács kiközösítő álláspontjával szemben. Így érezhetett rá arra is, hogy ha Pilátus pénteki kijelentései megállják a helyüket, akkor számíthat az engedelkenységére a Jézus holttestének megadandó tisztelet érdekében – azaz „bár a bűnösök közé sorolták”, nem kell a bűnözők között maradnia a megszégyenítő nyilvános enyészetben. S valóban, Pilátus igazi rómainak és vérbeli politikusnak bizonyul: részéről az ügy érdemi része lezárult, nem akar részes lenni semmiféle „boszorkányüldözésben” sem – amit mondott, megmondta...

A legkényesebb a főpapok és a farizeusok megjelenése a nagyszombati történetben. Máté elbeszélése félreérthetetlenül akarja kiemelni azt az idegességet, ami az előző napi történetek nyomán maradt bennük: nyugtalanságuk olyan mértékű, hogy képesek még az általuk képviselt legszigorúbb ünnepi szabályok megszegésére is. Az evangélista szándéka tehát a rendkívüli helyzet végletes kiélézése, ami – eléggé egyértelmű-

en – nem a rossz lelkiismeretből következik, hanem abból, hogy az előállt, Pilátus kelletlensége folytán számukra egyre kínosabbá váló helyzetet valahogy kezelhetővé és magyarázhatóvá tegyék.

Nagyszombat evangéliuma tehát azt teszi világossá, hogy Jézus halála valóságos halál volt, amely a traumában különbözőképpen érintett emberek körében más és más reakciókat váltott ki. Közöttük pedig megjelenik már az ébredező hit és a Megváltó halálába vetett bizonyosság is. Igaz, ekkor még csak a főpapok és a farizeusok emlegetik a jézusi próféciaát – vagy más szemmel nézve a küszöbön álló, újabb traumát: a húsvéti feltámadás velőtrázó lehetőségét.

Igehirdetési vázlat

A reménytelenség őrzői

Jézus földi szolgálata elvégeztetett. Nagypéntekkel a lényeges szempontok mindenki számára végbe mentek. Az ígét ismerők és hittel értők számára elhangzott a 22. zsoltárra való utalás Jézus szájából, s mintegy beteljesedett a nyilvánosság szeme láttára az Úr szenvedő szolgájáról szóló prófécia Ézsaiástól. Isten választotta saját bejelentése szerint is célba juttatta küldetését, és a minden korábbinál nagyobb Szabadító – a Jézus nevet beteljesítve – engedelmesen az életét áldozta. Nagypéntek traumája azonban senkiben nem hozott felszabadulást. A legszűkebb tanítványi kör soktól bénultan hever leterítve, s közülük is a legerősebb asszonyok a gyászfolyamatot megkezdve virrasztanak. A főpapokat és farizeusokat sem a megkönnyebbülés keríti hatalmába, hanem a nyugtalanság és az idegeség. Pilátus a professzionális közéleti szereplő álarca mögött szintén keserű ellentmondásokat lát...

Nagyszombaton annak feldolgozásából, ami az előző napon történt, semmiféle reménységet nem olvashatunk ki. A halott Jézus mindenki számára felzaklató. Paradox módon a hangadó vezetőket még arra is sarkallja a helyzet, hogy ezt a nyilvánvaló reménytelenséget minden erővel megpróbálják megőrizni. A reménytelenség ör-

zői s ezzel párhuzamosan a veszteségfeldolgozás lelki folyamatai abba az irányba indulnak, amit Reményik Sándor ír *Pilátus* című versben: „Isten se váltja meg ezt a világot”.

A reménység magvai

A nagyszombati szereplők egymásra hatásában mégis felismerhetők bizonyos váratlanul pozitív elemek. Az asszonyok virrasztása a kereszti alatti végsőig tartó helytállásuknak a folytatása, a tanítványi elzárkózástól eltérően a szeretet nyilvános és bátor felvállalása. Bizonyára nem véletlen, hogy ennek a helytálló szeretetnek a következtében lesznek éppen ők a feltámadás első tanúi néhány óra elmúltával.

Arimátiai József gondoskodása a szeretett Mesterről a halálát követően nem pusztán a szeretet és tisztelet erejét tükrözi, hanem – mivel a nagytanács tagjáról beszélünk – egyfajta rejtett ellenvélemény felvállalása, melynek alapja nem lehetett más, mint amit Jézustól életében látott és hallott.

És Pilátus: aki szenvtelen arcú döntéshozó léte nyíltan kifejezi, hogy nem lesz kritikátlan részese a Jézus elleni jogi és propaganda-hadjáratnak, és apró jelzésként holtában kiemeli a bűnözők sorából.

Mindez csak derengő pozitívum, mégis olyan nagyszombati jelek, amelyek ugyan nem sejtetik húsvét közelgő csodáját, de a nagypénteket egy-egy reménységes szállal szövik át.

Nemcsak Jézus, hanem Krisztus és Úr

A nagyszombatig tartó eseményekből egy dolog tisztán kiviláglik: Jézus Krisztus valóban Jézusnak, Szabadítónak bizonyult – akár a rá vonatkozó ígék és ígérek alapján, akár a kereszten megerősített bejelentése szerint, hogy Istentől vállalt küldetését beteljesítette. Ennek önmagában is kiformalódott már néhány órán belül az értelme, a jelentősége.

És éppen ezen a ponton jelenik meg a főpapok és a farizeusok különös szolgálata is: hiszen éppen ők őrzik meg kristálytisztán az emlékeztükben Jézus próféciját a feltámadásról. Nagy-

szombaton tehát éppen az ő hangjukon mondatja el Isten az evangélistával: valami még küszöbön áll! Ott dereng ebben legalább a lehetőség – éppen, mert Jézus mondta! –, hogy Jézus Krisztusnak és Űrnek is bizonyulhat.

További javaslatok az istentisztelethez

Imádság

Istenünk, aki ezt a szentséges éjszakát Urunk feltámadásának dicsőségével beragyogod, kérünk: tartsd fenn gyülekezeted új sarjadékában az ifjúság lelkét, amelyben részesítetted, hogy testben és lélekben megújítva, tisztaságban szolgálhasson Neked; ugyanazon mi Urunk Jézus Krisztus, Te Fiad által, aki veled és a Szentlélekkel egység-

ben mint Isten élsz és uralkodol, mindörökkön örökké, ámen. (Húsvét ünnepére virradó éjjelen)²

Illusztráció

VERS

Reményik Sándor: *Pilátus*³

■ KORÁNYI ANDRÁS

² JÁNOSSY Lajos 1940. Az egyház ősi kollektaimádságai. *Lelkipásztor*, XVI. évf. 4. sz. 105. o.

³ <https://www.arcanum.com/hu/online-kiadvanyok/Verstar-verstar-otven-kolto-osszes-verse-2/remenyik-sandor-1DE81/fagyonyok-1918-1DE86/fagyonyok-1DE87/pilatus-1DF44/>.

Húsvét ünnepe

► 1Sám 2,1–10

Magasztalja lelkem az Urat, aki sírba visz, de meg is elevenít

A vasárnap jellege

A húsvét ószövetségi előzménye a pészah, az Egyiptomból való szabadulás ünnepe. Újszövetségi hitünk meghatározó történése Jézus feltámadása, mely a bűnből, a gonosztól és a halálból való szabadulást hozta el számunkra. Ünnepe a niceai zsinat (Kr. u. 325) döntése szerint a tavaszi napéjegyenlőséget követő holdtölte utáni első vasárnap. Az ünnep első napja megszólaltatja az evangéliumot Jézus feltámadásáról, a második nap az ebből fakadó húsvéti hit születéséről szól. Az evangélium sem tartalmában, sem hatásában nem változik, tehát ma is életet újító és üdvösségre vezető erő. Sokkal több ez, mint népszokás, munkaszüneti nap, tavaszi szünet: az élet győze a halál felett!

Amit a textusról tudni kell

Sámuel könyveinek szövege csak részben származhat Sámueltól, hiszen 1Sám 25 már a haláláról tudósít. Textusunk hálaénekét írhatta Anna vagy egy kortársa, de ez az eredet meg is kérdőjelezhető. A történet a bírák korába, a Kr. e. 1100 körüli időbe vezet vissza minket. Anna hálát ad gyermeke születéséért, a megalázó meddőségtől való megszabadulásáért, de még inkább Isten hatalmának megtapasztalásáért, életet teremtő szeretetéért. Hálaéneke párhuzamba állítható Mózes (2Móz 15) és Mária (Lk 1,46–55) hálaadásával. Joggal nevezhető „ószövetségi Magnificatnak”.

Az 1. és 10. versben egyes fordításokban a „Felmagasztaltatott az én szarvam az Űrben” kifejezés szerepel (lásd még pl. 2Sám 22,3; Zsolt 18,3; Zsolt 132,17).

A „felemeli szarvát” jelentése: erőt ad, hatalmat ad. Az 1. versben ez az egyén, a 10. versben már az egész nép javára történik, sőt ott már *messiási* jövődöléssel van dolgunk: „*felkentjének hatalmat ad*”. Ahogy An-nát felemelte kiszolgáltatottságából az Úr, úgy hozza majd ki népét is szegységtől és szorongástól felkent királya által. Ha egy király dicsőséges, akkor népe is az lesz. Meglepő lehet királyról beszélni, hiszen még a bírák korában járunk, de Anna bizonyosan ismer-te az Ábrahámnak adott isteni ígéretet: „...*királyok származnak tőled*” (1Móz 17,6). Ilyen király lesz Dá-vid, akit Anna fia, Sámuel ken fel, de a textusunk vé-gén olvasható messiás kifejezés már arról a remény-ségről is szól, melyet Jézus teljesít majd be megvál-tói művével, halálával és feltámadásával.

A szikla, kőszikla (2. vers) kifejezés itt Istenre vonatkozik, az Újszövetség pedig többször is Jé-zusra érti (1Kor 10,4; 1Pt 2,4–8; Mt 7,24–25), éne-keskönyvünk is így említi (454,2).

A temetési liturgiánkban is szereplő 6. vers meg-fogalmazza a konkrét húsvéti evangéliumot: Isten úr a pusztulás és a halál felett, az ember számára re-ménytelen helyzetben is. Életet adó hatalma értel-met ad a csoda megtapasztalása előtt átéltszenvedésnek – ahogy ezt Anna és Jézus esetében is látjuk.

Isten mindig odafigyel az elesettekre, akkor is, ha saját hibájukból ízlétek meg a nyomorú-ságot. De amit ő kínál szegénynek és gazdagnak, minden lélekben ínséget szenvedőnek, az sokkal több, mint szociális segítségnyújtás: hálás élet, feltá-madás és örök üdvösség!

Anna mellett a kötelező lekciónak (Mk 16,1–8) is asszonyok a szereplői. Ez is bizonyítéka annak, hogy Isten figyel az emberek által megvetett, hát-térbe szorított kicsikre is, lehajol hozzájuk, látni enged nekik csodáit, és bevonja őket az üdvör-téneti eseményekbe.

A perikópa megértése

Párhuzamok az ószövetségi íge és az ünnep kö-zött:

A legnyilvánvalóbb párhuzam, hogy a textus és az ünnep is a halál fölötti győzelemről szól. Is-ten életet hoz elő Anna halott méhéből és a lezárt sírból is. Ez a megtapasztalás ujjongó örömmel in-dít, és olyan erőt ad, amely mindenre elég. A keret-versekben könnyen megtalálhatjuk a húsvéti pár-huzamokat: az első versben szabadításról van szó (Jézus = Szabadító), a záróversben pedig felkent-ről (Messiás = Felkent). Ahogy Anna és a tanítvá-nyok példája is mutatja, a szabadítás egyaránt tör-ténhet a bűnből, nehéz élethelyzetből, megalázott-ságból, félelemből, gyászból, testi és lelki halálból. Mindenképpen ujjongás és öröm jár a nyomában.

„*Nincs olyan kőszikla, mint a mi Istenünk*” – éneklir Anna. A sírt lezáró nagy követ több ember együtt el tudta mozditani, de Isten akarata ennél is sokkal szilárdabb, a halál sem foghat ki rajta. „*Ne beszéljete büszkén, gögösen*”: Anna a nagy lel-ki fájdalom mellé Peninnától szenvedir el a gúnyt és megvetést, Jézus pedig a keresztkínjai között kapja meg ezt saját népétől és annak vezetőitől. De mindkét esetben, sőt a gyászoló tanítványok és a mi életünkben is Istené az utolsó szó. Ő kész nagyot fordítani övéi sorsán, lehajol a megalá-zotthoz, kiemeli a reményvesztettségéből, elné-mítja a gúnyolódókat. Ahogy a csodálatos szü-letések előtt Isten előkészíti a szülőt (Sára, An-na, Mária, Erzsébet), ugyanez történik a húsvéti hit születésekor. Amikor már azt hinnénk, hogy minden elveszett, akkor mutatja meg mindenké fölötti hatalmát az Űristen. A mélységek megélé-se, a várakozás nehézsége adja azt a sötét hátteret, amelyen még inkább felragyoghat az új élet cso-dája. A kegyelem ugyanakkor megszégyenülést és ítéletet jelent az ellentábor számára.

Anna örömeiben feltűnő, hogy nem a gyerme-kért ad hálát, meg sem említi a születés ajándékát. Csak Istent magasztalja. Nagyobb örömet jelent a gyermek születésénél az a megtapasztalás, hogy nem hagyta el őt az Űr. Nem az ajándéknak örül elsősorban, hanem az Ajándékozóval való kapcsolatnak. Éppen fiától búcsúzik, évente egyszer fogja látni, mégis tele van a szíve hálával. Hasonló ez a

tanítványok érzéseikhez, amikor a kereszten meghalt Jézust élve kapják vissza, és bár hamarosan újra el kell válniuk tőle, nem láthatják őt testi szemikkel, de a feltámadás csodája betölti életüket.

A maguk helyzetében Anna és a tanítványok is megélik a szabadítás csodáját, az emberhez lehajoló Isten kegyelmét. Ezzel a tapasztalattal könnyebbé válik minden elengedés. Ami addig a legfontosabb volt (Annának a gyermek, a tanítványoknak Jézus fizikai közelsége), annak elengedésére is szabaddá tesz az Istenbe vetett bizalom.

Anna hálaimája minket is hálaadásra tanít és indít. Ha elkezdjük, mindig egyre több okot fogunk rá találni. Hálás szívünkre nem Istennek, hanem sokkal inkább nekünk magunknak van szükségünk!

Vázlat

Isten örömünkre adta az ünnepet

Kitörő örömmel kezdődik igénk – van okunk rá, hogy így kezdődjön az ünnepünk, sőt annak fényében majd a hétköznapijaink is. Ha egy csapat bármilyen sportban megnyer egy mérkőzést, a szurkolók boldogan ünnepelnek. Minél erősebb a legyőzött ellenfél, annál nagyobb a szurkolók öröme. A húsvét a legnagyobb ellenségnek, a halálnak a legyőzéséről szól – méltán ujjong a szívünk. Annának a méhe volt halott, a tanítványoknak a Mesterük, hitük és reménységük, de végül mindnyájan örülhettek az Úr szabadításának. A feltámadás ünnepe nekünk is örömet és erőt hoz. Ahogy a kisgyermek tudja, hogy meg fogja találni a fűben az odakészített nyuszifészket, mi is biztosak lehetünk benne, hogy az Atya számunkra is elkészítette ünnepi ajándékát: a megújult élet, a bűnbocsánat és az üdvösség örömét.

Az Úr megöl és megelevenít

A temetési liturgiánkból sokaknak ismerős ez a mondat. A gyászban és a veszteségben érezzük leginkább, hogy szükségünk van a húsvéti hit ajándékaira: békességre, vigasztalásra, lelki

erőre, az örök reménységre. Mindezt most kell megragadnunk az ünnep evangéliumából, hogy a szívünkben legyen, és méríteni tudjunk belőle a szükségben. Hitben járunk, nem látásban, ezért nem a feltámadás bizonyítékait kell keresnünk, hanem az élő Istent, aki megadja a bizonyosságot, ahogy Annának és a tanítványoknak is megadta.

Hogy érinti a régi ige a mai embert?

Kit érdekel ma Anna? Vagy akár az, hogy mi történt Jézussal kétezer évvel ezelőtt? Ha nincs folytatása az életünkben, akkor és addig mindegy nekünk, hogy mi történt kétezer éve. Igénkben nincsenek ott a megszokott kellékek: nincs angyal, üres sír, örök, leplek, kenetek. De ott van a személyes életünket megújítani akaró Úr. Ez nem a régmúlt, hanem a boldogító jelen és az örök jövő. Ez már rólunk szól. Az első húsvéton és azóta is mindig lehajol hozzánk az Isten, hogy a mi életünkben folytassa a húsvét csodáját. Húsvét örömhíre, hogy már a haláltól sem kell félni, mert Jézusban már arra is van megoldás!

Megállunk-e félúton?

A történet happy enddel zárul. Anna imája meghallgattatik, megaláztatása megszűnik, újszülött életet kap ajándékba. A tanítványok visszakapják Mesterüket, Jézus újra él! De ők nem állnak meg itt. Anna felajánlja gyermekét az Úrnak, a tanítványok pedig negyven nap múltán elengedik Jézust a földi világból. Mert fontosabb lesz számukra az Ajándékozó, mint az ajándék. Nekünk is így lesz igazán ünnep az ünnep: „Ha tiéd Isten, tiéd már minden” (taizéi ének). Ő látja, hol vagyunk, lehajol hozzánk, kiemel, és üdvösségre vezet. Vele nem kell félnünk sem életől, sem haláltól. Együtt zenghetjük Annával: „Ujjong szívem az Úrban [...], örülhetek szabadításodnak”!

További javaslatok az istentisztelethez

Lekciók

Mk 16,1–8; 1Kor 5,6–8

Énekek

EÉ 222, 224, 388

Imádság

Mindenható Isten! Te törölted el a bűnt és a halált Fiad halálával, és te hoztad vissza az ártatlanságot és az örök életet az ő feltámadása által, hogy az ördög hatalmától megváltva, a te országodban éljünk. Add meg nekünk, hogy ezt teljes szívünkben higgyük, és ebben a hitben állhatatosan mindenkor dicsérjünk téged, és halát adjunk neked Jézus Krisztus Urunk, a te Fiad által, aki veled és a Szentlélekkel valóságos Istenként él és uralkodik örökkön örökké. Ámen. (Luther Márton húsvéti imádsága. In: SCHULZ 1983)

Illusztráció

TÖRTÉNET

Egy asszony vallomása, aki egy héten belül veszítette el férjét és édesanyját: „Sok esetben egy nagy betegség kell ahhoz, hogy a kemény emberi szív megtörjön. Az én életemben nem betegség, hanem két nagyon fontos ember távozása kellett ahhoz, hogy megtörjön az én kemény szívem. Ma

már látom Istennek azt a nagy szeretetét, ahogyan gondot visel és viselt rólam, és ahogyan engem is használni akar. Ma már ismét boldog vagyok, és nem érzem céltalannak az életem. Nagyon hálás vagyok Istennek mindenért! Csak azt sajnálom, hogy ötvenhét év telt el az életemből önélküle.” (Kübekháza Kurír, 2008. június 28.)

GONDOLAT

„Ha térdre ereszkedsz Isten előtt, akkor életed bármely helyzetében képes leszel talpra állni.”

Schäffer Erzsébet (1948–) magyar
Pulitzer-díjas író, publicista

Felhasznált és ajánlott irodalom

BARTHA Tibor (szerk.) 1981. *Jubileumi kommentár.*

A Szentírás magyarázata. Református Zsinati Iroda Sajtóosztálya, Budapest.

SCHULZ, Frieder 1983. *Imádkozzunk együtt Lutherrel – ma is.* Evangélikus Sajtóosztály, Budapest.

VETŐ Béla 1970. Újév utáni vasárnap. 1Sám 2,1–8. *Lelkipásztor*, 45. évf. 11. sz. 694–696. o.

SZEMEREI János 2016. Húsvét ünnepe. *Lelkipásztor*, 91. évf. 3. sz. 110–112. o.

■ ZSEDNAI JÓZSEFNÉ HERDLICZKA ÉVA

Húsvét 2. napja

► 2Móz 15,1–11

„Győzelmet vettél, ó, Feltámadott!”

A vasárnap jellege

Húsvét második napja, húsvéthétfő Jánossy Lajos szerint „a feltámadt Krisztussal való találkozásról, Krisztus feltámadásának bizonyágáról szól az emmausi tanítványok ősi evangéliumában”. A keresztény ünnepek második napja mindig az ünnep etikai dimenzióit tárja elénk,

illetve az ünnepből eredő küldetésünket helyezi középpontba. Fókuszpontja a *Liturgikus könyv* szerint „a húsvéti hit Teremtője”, míg az *Agenda* szerint megegyezik húsvét ünnepének első napjával: „Krisztus feltámadt megigazulásunkra”. Minden vasárnap húsvét, ugyanakkor egy évben egyszer, húsvétkor sűrűsödik Krisztus feltámadásának örömezenete, amely a negyven-

napos böjti felkészülési idő és a nagyhét eseményei után következik. Jézus Jeruzsálembe való ünnepélyes bevonulásával egy lelki „hullámvasútra” ül fel a hívő ember. Húsvét hajnalával elérkezik az örömmé: Krisztus feltámadt a halálból, amelyet húsvét hétfőjén az evangéliumi szövegben együtt élünk át az emmausi tántványokkal.

Amit a textusról tudni kell

Az idézett textus Mózes éneke, amely alapvető üdvtörténeti paradigmaként jelenik meg előttünk. Isten végérvényesen megszabadítja népet az egyiptomi fogságból, amelyre a hálaadó ének a válasz, egyfajta hálaliturgia. A szöveg egy költői egységet alkot, amely több kutató szerint a Pentateuchos egyik legrégebbi hagyományrétegéhez tartozik. Műfaját tekintve győzelmi himnuszról van szó, amelyet párhuzamba lehet állítani az ókori közel-keleti hadiénekek hagyományával, de mondanivalóját tekintve éppen merőlegesen állít azokra, hiszen nem a dicső hadvezért vagy a hadsereget dicsőíti, hanem csakis Istent, aki az események mozgatója és egyedüli oka.

15,1–2: A kezdeti felütés („Éneket mondom az Úrnak, mert igen felséges...”) az egész éneket Isten dicséretének keretébe helyezi, az itt használt „felséges” kifejezés Isten abszolút dicsőségét hangsúlyozza. A második versben használt „lovat lovasával” kép a kornak megfelelő hatalmi szimbólum, amelyeknek a tengerbe vetése nem pusztán a harcosok felett aratott győzelem jelképe, hanem a hatalmasságok felett való abszolút diadal megjelenése. A második versben az Úr mint erő jelenik meg, aki aztán „énekké”, a dicséret céljává is válik. Izrael népének ezek nem pusztán elvont fogalmak vagy szép irodalmi szövegek, hanem az Isten konkrét történelmi cselekvésének megtapasztalása által kiváltott öröm és az abból fakadó hálának kifejezései.

15,3: „Az Úr vitéz harcos” kifejezés viták és helytelen értelmezések tárgyát is képezheti, hiszen e szentírási szövegek alkalmasak lehetnek arra, hogy anakronisztikusan vagy helyes kontextus nélkül értelmezve az emberek közötti harcok és háborúk propagandisztikus támogatóivá váljanak.

15,6: A „jobb kéz” kifejezés az Ószövetségben Isten hatékony cselekvésének és mindeneken, a vízen és a szeleken való uralmának szimbóluma, amelyek az ember számára veszélyes elemek lehetnek, de az Úrnak hatalma van ezek fölött is.

15,9–11: A 11. vers „ki olyan, mint te, az istenek között?” kérdése a szakasz teológiai csúcspontja. Kortörténetileg értelmezve a henoteizmus idejében járva erős polémiát mutat az egyiptomiak vagy akár a többi nép istenével szemben, felmutatva JHVH nagyságát és hatalmát a többi nép istenei fölött. Az Úr ereje mindennél nagyobb, ugyanakkor nem kényúr, hanem ebben a konkrét történetben is elsősorban kegyelmében mutatkozik meg, amikor a hatalmát arra használja, hogy a zsarnokság fölött győzedelmeskedjen, és megszabadítsa népet.

A perikópa megértése

Nagy kísértést jelenthet ez a szöveg arra, hogy földi hatalmasságok hívják segítségül annak érdekében, hogy a saját hatalmukat megtámogassák vele. A már említett „Gott mit uns” jelszó a történelemben oly sokszor ölt újra testet azért, hogy a szent szöveget arra használja az ember, hogy saját maga önigazolását faragja meg belőle, ami a második parancsolat megszegését jelenti. Hiszen Isten nevével visszaélni azért, hogy magunkat más embereknél különbnek tartsuk, ellenkezik az emberi szerző és a Mindenható szándékával is. Ugyanakkor az, hogy harc volt, és hogy Isten győzelmet aratott, vitán felül áll. Viszont az oly csábító ember–ember közötti

konfliktus helyett az Efezusi levél szavaival élve „erők és hatalmasságok” elleni harcról van szó. A tipológiai szemléletet segítségül hívva láthatjuk, hogy a pészah, vagyis az egyiptomi fogságból való szabadulás típusa, előképe Isten Jézus Krisztus keresztségében és feltámadásában elkészített szabadításának. Ahogyan a választott nép kiszabadult az elnyomásból és a fogságból, úgy szabadítja meg Isten a választottakat (immár nem a vérségi, hanem a keresztség fürdője és hit általi kiválasztás révén) a bűn és a gonosz, tehát a szellemi elnyomás és a lelki gyötrellem fogságából.

Isten cselekedett, megszabadította népét, és ez Mózeset és az egész népet hálaénekekre indítja. Ez a szöveg már az ünnep tárgyát képező isteni cselekedetre adott emberi válasz, amely elsősorban az örömben, az ünneplésben és a hálaadásban fejeződik ki. Az istentisztelet minden mozzanata arról árulkodik, hogy az Isten megszólítja az embert, megtörténik vele a Krisztus-esemény, s erre az ember válaszol. Ebben a konkrét esetben ez egy ének formájában jelenik meg, de felhívja a figyelmünket arra, hogy ne menjünk el szó nélkül a velünk megtörtént csoda vagy csodák mellett sem, hanem indítson bennünket hálaadásra az Isten szeretete, s ebből fakadóan éljünk ezután a mindennapjainkat is. Ha el is bukunk életünk útján, tudjunk visszatérni a Megváltótól megismert első szeretethez.

Igehirdetési vázlat

Csatakiáltás

Emlékszem, hogy amikor futballoztam, a meccsek elején mindig összeborultunk, és nagy csatakiáltással üvöltöttük a saját csapatunk nevét. Mikor győztünk (mert volt ilyen is), akkor a végén az öltözőben hatalmas énekléssel jeleztük ezt magunk és mások számára. Volt hasonló élményem akkor is, amikor szombathelyiként a Haladás mérkőzésein kiáltottuk a csapatunk nevét,

és énekeltek bele a vasi tájba: „Egy csapat van csak, a Haladás!” Amikor a 2008–2009-es szezonban bronzérmes lett a csapat, akkor elkísértük több ezer szurkolótársunkat a főtérrre, ahol nagy ünneplésben és éneklésben tört ki szinte az egész város.

Hasonló élménye lehetett az egyiptomiak elől veszettül menekülő izraelitáknak, a választott népnek, akik mindent hátrahagyva, csak kovásztalan kenyérrel a szütyőben caplattak Mózes botjának és Isten hatalmának segítségével a Vörös-tenger medrében.

„Lovat lovasával tengerbe vetett”

A nagy pillanatban Isten cselekedett, és az őket üldöző egyiptomi harcosokat, harci szekereket és veszedelmes lovasokat eltorlaszolta a víz, nem tudták tovább követni Izrael népét. Ahogyan Isten népe megszabadult a rabságból, és ahogy rabigáját összetörte az Úr, úgy szabadított meg minket az Isten a gonosz és a halál hatalmából. Krisztus keresztese eltorlaszolta a gonosz birodalmának útját, amely mint a víz árja öntött el bennünket. Krisztus feltámadt, tehát van szabadulás a bálványok, a lelki gyötrellem és a halál hatalmából. Jézus Krisztus feltámadásával megnyílt a kapu, és kegyelméből a poklok minden lovát lovasával együtt a tengerbe vetette.

„Mert mi nem test és vér ellen harcolunk,
hanem erők és hatalmak ellen”

Isten győzelmet aratott Krisztusban. Mi egy csapatban vagyunk vele, de vajon ki van velünk, és ki ellenünk? Vajon az egyiptomi hadak mind Isten ellenségei voltak hát? Vajon nekünk is emberek és népek ellen kell hadba vonulnunk Isten dicsőségéért? Ha Krisztusra tekintünk, aki nagypénteken, halála előtt a kínzóiert imádkozik – „Uram bocsáss meg nekik, mert nem tudják, mit cselekszenek!” –, akkor rá kell jönnünk, hogy Istennek minden ember fontos. Még az is, aki ma talán tagadja őt, vagy átkot szór reá. Is-

ten az egymás ellen fordult embereket felemeli, és egymás mellé rendeli őket. Aki Krisztusban hisz, testvér tehát. Evangélikus egyházunkban ez gyönyörű hitvallásként jelenik meg, amikor az úrvacsorát vesszük, s minden ember az Úr oltára előtt térdel. Mindegy, hogy honnan jött, milyen az anyagi helyzete, melyik társadalmi csoporthoz tartozik, aki Krisztusban van, az testvér, és velem van. De Krisztus még a mi gyakran esendő keresztény gyakorlatunkon is túlmutat, hiszen minden ember potenciálisan testvér. Ebből fakadhat a késztetésünk, hogy az üldözőinkért és az ellenségeinkért is elrebegjünk egy-egy imát, Isten elé letéve az indulatainkat, a sértettségünket és a megbántottságunkat. Ott, azon a csúfos kereszten a gonosz hatalma, minden megköttözöttség és bűn, minden személyi ellentét és minden hatalmi gőg, minden csalárdság és végül a csúf halál feszített meg, hogy a győzelmes feltámadás elhozza a szabadságot, amelyben immár testvérként tekinthetünk egymásra. Minden ember potenciális testvér Krisztusban!

„Győzelmet vettél, ó, Feltámadott!”

Az ismert húsvéti ének a hála jele. Ez a keresztény egyház győzelmi „csatakiáltása”, amely úgy hangzik el, akár egy győztes focimeccs után a himnusz, hiszen legyőzetett az ellenség. Az, aki minket egymással szembeállított, s akinek lova lovasával a tengerbe veszett. Egy csapatban Jézus Krisztussal és egymással, a győzelem a miénk, ezért van okunk az öröme, és így van okunk a hálára. Sokszor megyünk úgy az istentiszteletre, hogy magától értetődőnek vesszük Isten kegyelmét. De mint kegyelem, egyáltalán nem magától értetődő, hanem Isten feltétlen hatalmának és dicsőségének a legszebb kisugárzása. Azért van okunk öröme, mert az Úr a feltámadás csodájában mutatta meg a legnagyobb ha-

talmát. Ezért Mózesrel és Izrael népével, az első keresztényekkel és az évszázadok alatt élt összes Krisztus-hívővel együtt zenghetjük szabadon, hálával az öröm dallamát. Halleluja!

Illusztrációk

FESTMÉNY

Cosimo Rosselli: *Átkelés a Vörös-tengeren*

A szíriai Dura-Európosz zsinagógájának falfestménye: *Átkelés a Vörös-tengeren*

További javaslatok az istentisztelethez

Énekek

EÉ 388, 222

Imádság

Istenünk, te vagy a mi támaszunk. Ha elesünk, felemelsz bennünket. Gyakran szorongat bennünket a félelem, az aggodalom, de veled megtapasztaljuk, hogyan enged fel a halálos merevség, és hogyan mozdul meg az élet. Istenünk, támaszunk vagy: ha körülfog bennünket a halál, életet ajándékozol Jézus Krisztus által. (*Liturgikus könyv*)

Felhasznált irodalom

JÁNOSSY Lajos 2008. *Az egyházi év útmutatása*. Fraternitás Magyarországi Evangélikus Lelkészek Közeossége, Veszprém.

NOTH, Martin 1959. *Das zweite Buch Mose*. Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen. (Alt Testament Deutsch 5.)

RÓZSA Huba 2025. *Bevezetés az Ószövetségbe*. Szent István Társulat, Budapest.

■ TIBORCZ DÁNIEL

Húsvét ünnepe után 1. vasárnap (Quasi modo geniti)

► Ézs 40,25–31

A megfáradtak evangéliuma

A vasárnap jellege

A húsvét ünnepe utáni első vasárnap (Quasi modo geniti) protestáns szokás szerint a keresztelés vasárnapja, utalva a névadó antifónára: „*Mint a ma született csecsemők, az igének tiszta tejét kívánjátok, hogy azon növekedjete az üdvösségre.*” (1Pt 2,2)

Az új élet kezdetének ünnepe ez a nap, amelyre már a bevezető ige is hangol minket: „*Ha valaki Krisztusban van, új teremtmény az. A régiek elmúltak: íme, újjá lett minden.*” (2Kor 5,17)

Bár a vasárnap maga az egész kereszténység legnagyobb ünnepének a folytatása, a hozzá tartozó igék, lekciónak is afelé vezetnek bennünket, hogy nemcsak a tanítványok életében kezdődik valami új azzal, hogy megjelenik számukra a feltámadott Krisztus, és szolgálattal bízta meg őket, hanem számunkra is, akiket szívünk mélyéig áthat a halál legyőzésének, Isten kegyelmének és Krisztus szeretetének döbbenete.

Amit a textusról tudni kell

Ézsaiás könyvének 40. fejezete a vasárnapi textusnak is megadja az alaphangját. A próféta feladata a vigasztalás és az örömmüzenet átadása. Letelt a rabság ideje, megbűnhődött bűneiért Isten népe.

A kifosztott, elnyomott, száműzött, szétszóródott népnek, amelynek földjét feldúlták, templomát lerombolták, nagy szüksége volt a vigasztaló szavakra. Ezért lehet óriási ereje azoknak a próféciáknak, amelyek meghirdetik számukra, hogy Isten már elindította Círust, a perzsák királyát, hogy megdöntse a babiloni birodalmat, hazaengedje a zsidó deportáltakat és engedélyezze a templom helyreállítását. Mintha az évek óta szárazságban

élő, szomjúságban szenvedő ember azt látná, hogy végre-valahára gyülekeznek az esőfelhők.

Az Istentől érkező vigasztaló szavaknak valóban óriási erejük van, de csak azoknak az életében és hitében, akik a hosszú évek alatt nem vesztették el reménységüket.

A gond éppen ez: a nehéz idők megnehezítik a szívet és a szemet is, és már nem látjuk vagy nem úgy látjuk Isten arcát. Izrael és Júda az idő alatt, amíg fogságban volt, idegen kultúrában, idegen istenkultuszok körében elkezdett kételkedni Isten hatalmában, vagy ha abban nem is, akkor a jóságában, hogy egyáltalán még törődik velük.

Amikor kételkedünk az egyház, a lelkészi szolgálat jövőjében, mi is épp ezt tesszük. A saját kedvetlenségünket és tehetetlenséget rávetítjük Istenre, és ezzel kreálunk magunknak egy hamis istenképet, amely valóban képtelen segíteni rajtunk.

Ezt a hamis istenképet pedig már nem is olyan nehéz és nem tűnik értelmetlennek összehasonlítani mással, aminek a segítőerejét „valóban” érezzük. Ezért is háborodik fel az Úr, és teszi fel a kérdést: Kihez hasonlítotok engem? Tényleg faragott és öntött bálványokhoz, amelyeket ember keze alkotott? Velük méritek össze az én hatalmamot?

És mi? Nem mérjük össze őt mással? Amikor – bár magunknak nem biztos, hogy bevallanánk – emberekhez, családtagokhoz, politikusokhoz, szakemberekhez mérjük őt? És jobban bízunk a teremtett világ segítségében, mint magában a Teremtőben?

Nem véletlen, hogy Ézsaiás fölfelé irányítja hallgatósága tekintetét. Babilóniában a csillagok asztrális istenek voltak. Úgy érezte, hogy szükséges emlékeztetni Isten népét arra, hogy mindent, amiben ők vagy mások bíznak, az Úr teremtett.

A csüggedt, hitében elfáradt népnek egy reménysége van: ha Isten megújító erejébe kapasz-

kodik. Még az ifjak, a legkiválóbbak is elfáradnak, megbotlanak. Nem az edzettségen múlik a dolog. Csakis azon, hogy mit kezdünk a nekünk adott kegyelemmel, a feltámadott Krisztussal. Ha ő bennünk él, és mi őbenne, akkor a mi elfáradt életünk, szolgálatunk is újra és újra megújul, és szárnyra kelhetünk.

A perikópa megértése

A vasárnap evangéliumában János evangélista a félelem miatt bezárkózott tanítványokat hozza elénk. Ők is, akárcsak Izrael és Júda népe, a csüggedés és a belefáradás állapotában voltak. És ők is megtapasztalták annak az örömét, hogy aki nem sülyed bele a jelen nehézségeibe, hanem képes Istenben bízni, övele várni a jövőt, annak felragyog Krisztus fénye, és túllát azon, ami éppen most történik.

Isten népe számára ez jelentette a legnagyobb kihívást. Hiszen az a tény, hogy Babilónia győzött, azt is jelentette sokak számára, hogy az isteneik legyőzték az ő istenüket. Marduk, a babiloni főisten győzedelmeskedett, megmutatta nagyobb hatalmát. Izrael és Júda népét pedig két gondolat is gyötörte: vagy nem tud segíteni rajtuk az Úr, vagy nem akar. Hogy melyik a rosszabb, arról lehetne vitázni, de a lényeg szempontjából mindegy.

Isten a prófétáján keresztül egyértelműen kinyilatkoztatja, hogy minden az ő kezében van. Az ellenség királya, az ellenség serege, a történelem menete (Ézs 41,21–29). A büntetés is az ő akarata volt, nem Marduk diadala. Ráadásul már jó előre meg is hirdette, mi vár népére. Nem csúszott ki az irányítás a kezéből, ahogy azt gondolhatták, vagy olykor mi is gondoljuk. Nem feladatunk perlekedni Istennel (Ézs 45,9–10), viszont valódi megnyugvást és békességet talál az, aki rá tudja bízni életét (Mt 11,28).

Igehirdetési vázlat

Mindenki elfárad

Ézsaiás nem kertel és nem is szépít: az ember alaptermészetéhez hozzátartozik az elfáradás és a meg-

botlás ténye. Ilyenek vagyunk, ilyenekké lettünk. De nem volt ez mindig így. Isten kertjében nem volt ilyenfajta fáradtság, erőtlenség, botladozás. Nem Ádám és Éva kiválósága miatt, hanem a Teremtőjünkkel való közvetlen bizalmi kapcsolat miatt.

Ez viszont már a múlté, és ez azzal jár, hogy bármennyire is kiváló valaki, Isten bármennyi csodáját megtapasztalja, akkor is megbotlik, amikor jön a megpróbáltatás ideje (lásd: Izrael, Dávid, Péter stb.).

Elkerülhetetlen az erőtlenség, a szárnynélküliség, a lankadság és a fáradtság megtapasztalása. Ezt fontos tudnunk, tudatosítanunk. És azt is, hogy Isten is tud róla.

Isten népe

Izrael és Júda népe is megtapasztalta az elkerülhetetlen fáradtság és erőtlenség mélységét. Hogy ez minnek köszönhető – a babiloni istenek győzelmének vagy annak, hogy Isten szándékosan hátat fordított nekik –, abban lehettek viták a kegyesek körében, de a lelki megfáradás kimondatja velük a lényegét: ügyük nem kerül Isten elé, sorsuk rejtve van előtte.

A tanítványok

A tanítványok hasonló fáradtságot és erőtlenséget éltek át azokban a napokban, amikor hosszú és örömteli évek után először kellett Jézus nélkül boldogulniuk. Az addigi teljes bizalmat és hitet felváltotta a félelem, és bezárkóztak, elzárkóztak.

Mi is

Mi sem vagyunk kivételek. Jobb, ha erről tudomást veszünk, hogy még ha magasan is járunk, szárnyalunk éppen, úgy érezzük, egy maratonra is elegendő energiánk van, akkor sem kerülhető el a megfáradás időszaka. Ez igaz a házasságunkra, családjunkra, szolgálatunkra, anyagi biztonságunkra, fiatalságunkra, egészségünkre, mindenre, ami a mulandó világ része.

Amikor Jézus a megdicsőülés hegyén az Atyja, Mózes és Illés társaságában a békesség és dicsőség állapotában van, akkor már a haláláról és a feltámadásáról beszélget. Tudja, hogy a nagyhét, annak a borzalmi és mélységei nem kerülhetők el.

A nagy felismerés: Ezen senki és semmi nem tud változtatni. Ha ezt alaposan végiggondoljuk, akkor fontos, hogy felismerésekre jussunk.

1. felismerés: Elkerülhetetlen az erőtlenség, a megfáradás.

2. felismerés: Ez nem jó nekünk.

3. felismerés: Senki és semmi nem tud rajtunk segíteni. Se a házastársam, se a gyerekeim, se az unokáim, barátaim, gyülekezetem, lelkészem, se egy új autó, ház, vagy amire éppen vágyom. Mivel nem tudják ezt a természetemmel járó problémát megoldani, ezért nem is háríthatom rájuk a felelősséget, és nem is hibáztathatom őket, ha nem sikerül nekik erőt és szárnyat adniuk.

4. felismerés: Ha nem talállok kiutat, akkor beleragadok a lankadás és fáradtság állapotába. Ahogy igaz a mondat az eredeti megfogalmazásban, ugyanúgy igaz akkor is, ha megfordítjuk: akik nem az Úrban bíznak, erejük nem újul meg, nem kelnek szárnyra, mint a sasok, futnak és meglankadnak, járnak és elfáradnak.

Csak egy út van

Nem véletlen az, hogy Ézsaiás Isten hatalmas erejére, a teremtető hatalmára irányítja a kételkedő, hitében megfáradt nép figyelmét. Pont ő, aki mindennek az Ura, aki semmilyen földi hatalomhoz, amelyben emberek bíznak és reménykednek, nem hasonlítható, pont ő ne látná gyermekei sorsát?

Látja a mi Urunk is az elkerülhetetlen nehézségeket, kereszteket, megpróbáltatásokat, amelyek ránk várnak. Látja, hogy ilyenkor könnyen elhomályosítja látásunkat a súlyos teher, és a sötét fellegek mögött nehezen vesszük észre az ő világosságát. Tud rólunk, név szerint ismer és számontart minket. Ezért született meg Jézus. Ezért lett ő az értünk meghalt és feltámadt Krisztus. Mert tudja jól, hogy csak így kelhetünk szárnyra. Ha a keresztség és a feltámadás csodája és kegyelme nem formálja az életünket, akkor futóhomokba lépünk, amely egyre csak húz le a mélybe, és hiába próbálkozunk bármivel, erőnk nem újul meg.

De aki az Úrban bízunk... De aki meglátja a feltámadt Krisztust... De akinek a szívébe be is köl-

tözik ő... A mondat folytatását mindenkinek magának kell tudnia.

További javaslatok az istentisztelethez

Lekció

Jn 20,19–29; 1Jn 5,4–10

Énekek

EÉ 225, 214, 388; ZÉ 138 (Áldjad, lelkem, az Urat)

Imádság

Túróczy Zoltán: *Miért?* (EÉ 760–761. o.)

Illusztrációk

TÖRTÉNET

Ki tartja helyén az eget?

„Egy kis madárka hanyatt repülve, mereven az ég felé tartotta mind a két lábcskáját. Egy másik madár mellérepült, és csodálkozva kérdezte: – Mit csinálsz te itt? Miért repülsz így, lábaiddal az ég felé? Csak nem történt veled valami?

Anélkül, hogy megmozdult volna, a kismadár így válaszolt: – Én tartom az eget a lábaimmal. Ha megmozdulok, és visszahúzó a lábaimat, leszakad az ég.

Abban a pillanatban egy szomszédos fáról levált egy levél, és leesett a földre, gyorsan és csendben. A mi madárkánk igencsak megijedt. Megfordult, és gyorsan tovarepült.

Az égbolt természetesen a helyén maradt.” (FERRERO 1990)

Futás!

Nagynéném, aki hosszú ideje kerekesszékekben élte életét, ahogy begurult a fürdőszobába, észrevett egy egeret, és ijedtében beszaladt a szobájába. Miután leült az ágyra, akkor vette észre, hogy csoda történt.

A beteg test is életre kelhet, csak a megfelelő erőforrást kell hozzá megtalálni.

Felhasznált irodalom

FERRERO, BRUNO 1990. *Ami fontos: a rózsa*. Ford. Szőke János. Don Bosco Kiadó, Budapest.

HAFENSCHER Károly 2010. *Liturgika. A keresztyény is-tentisztelet protestáns megközelítésben, ökumenikus szellemben*. Luther Kiadó – Liszt Ferenc Zeneművészeti Egyetem Egyházzene Tanszéke, Budapest.

KÁLVIN János 2008. *Ézsaiás könyvének magyarázata*. Ford. Szabó Miklós. Kálvin Kiadó, Budapest.

MACDONALD, William 2009. *Ószövetségi kommentár*. Evangéliumi Kiadó, Budapest.

NÉMETH Mihály 2007. Húsvét ünnepe után 1. vasárnap (Quasi Modo Geniti). *Ézs* 40,25–31. *Lelkipásztor*, 82. évf. 4. sz. 149–151. o.

OTTLYK Ernő 1960. Akik az Úrban bíznak. Tanévnitő igehirdetés a Teológiai Akadémián. *Ézs* 40,27–30. *Lelkipásztor*, 35. évf. 4. sz. 640–642. o.

PECSUK Ottó (szerk.) 2004. *Bibliaismereti kézikönyv*. Kálvin Kiadó, Budapest.

SIMON Réka 2016. Húsvét ünnepe után 1. vasárnap (Quasi modo geniti). *Ézs* 40,25–31. *Lelkipásztor*, 91. évf. 3. sz. 116–117. o.

■ ENDREFFY MÁTÉ

Húsvét ünnepe után 2. vasárnap (Misericordia Domini)

► 1Pt 2,20b–25

A tévelygő juh nem tudja megtalálni önmagát*A vasárnap jellege*

Misericordia Domini vasárnapjának témáját a Pröhle-féle *Agenda* „A pásztorolt gyülekezet” gondolatával írja le, a *Liturgikus könyv* pedig így fogalmazza meg: „Jó pásztoroként a halálból az örök életre vezet.” Az óegyházi perikópa evangéliumi szakaszának kapcsán „a jó Pásztor vasárnapjaként” tekintünk erre az ünnepre. Húsvét ünnepét követően ezen a vasárnapon a megmentésünkért az életét is odaadó Krisztust, feltámadt, élő Urunkat hirdethetjük, a szenvedő pásztort – a nyájának.

A textusról

Péter első levele címzése szerint a Kis-Ázsiában szétszórtságban (διασπορα) élő keresztyéneknek szól. Sajátossága, hogy az általános figyelmeztetések után először a szolgákat (οἰκέτης) szólítja meg. Olyan szolgákról van szó, akik a ház népéhez tartoznak (οἰκία τῶ), a ház rabszolgái, de általánosan is rabszolgákat jelöl a kifejezés. Olyan ke-

resztyénekhez szól tehát a levél, akik közül sokan általában véve nem birtokolhatják önmagukat, meg vannak fosztva a szabad élet sokféle lehetőségétől, miközben keresztyénként a reménységüket, megpróbált hitüket, „amely sokkal értékeesebb a veszendő, de tűzben kipróbált aranyból” (1Pt 1,7), mégsem veheti el senki. Szolgák és rabszolgák, akik számára Krisztus és az ő egyháza a megváltott ember szabadságának tere, és akiknek a levél írója útmutatást ad, hogyan szenvedjék el a fájdalmas hétköznapiak és a Krisztustól kapott megváltottság és szabadulás ajándékának feszültségét.

A mégis a jót cselekedve szenvedést tűrő szolgálga magatartását az ἀγαθοποιέω ige fejezi ki, amely felhívja a figyelmet Krisztus szenvedésének mozzanataira is, amelyeket a következő versekben felcsendülő Krisztus-himnusz sorol fel.

Az „elhívattatok” (ἐκλήθητε) szó a καλέω ige aorisztosz alakjaként az elhívást, meghívást elvégzettnek, megtörténtnek hirdeti.

Krisztus példát adott nekünk és hagyományozott ránk. A ὑπογραμμός kifejezés az írás tanulásának olyan eszközét ábrázolja, amelyen a taní-

tó előre leírja a lemásolandó betűt, szöveget, és ha a másoló elbizonytalanodik, akkor csak rátekinthet, és tovább követheti a mintát.

A 25. versben a gondviselőnek fordított kifejezés az ἐπίσκοπος, amely ebben a kontextusban Krisztusra mint a lelkek vigyázójára mutat.

A perikópa megértése

A 2,22–25 szakaszban a Krisztus-himnusz a le-
vél keletkezésének idejében már kész forma volt,
amely tömören összefoglalta az evangéliumot
(REUSS 1999, 155. o.). A himnusz Ézs 53-at idézi
(Ézs 53,5–7,9). Az Ebed Jahve-éneknek ez a pár-
huzama azt mutatja, hogy már a korai egyház is
Jézusra vonatkozóan értette ezt a prófécia-
t (SEETHALER 1998, 33. o.).

Összekapcsolható az ἀγαθοποιέω ige a Mt
5,9-ben elhangzó ἐρηνοποιοί főnévvel, a *jót cse-
lekvés* igéje a *békességet cselekvőkkel*. Ezenfelül a
tűrés kontextusában ez a két szó az *egymás terhé-
nek hordozásával* (Gal 6,2) is összefüggésbe hoz-
ható. Elgondolkodtató egy olyan világ, amelyben
ez a négy kifejezés legalább a keresztények részé-
ről, legalább a testvéri közösségben általánosan
érvényesülne.

A szenvedést jellemzően nem értjük, és Isten
gondolata sem egyértelmű, amikor szenvedést kell
elviselnünk – hacsak nem vesszük magunkhoz az
ítélkezés jogát, és Isten ítéletét fogalmazzuk meg a
magunk vagy mások szenvedésére nézve.

Kérdés lehet, hogy ki mit él meg szenvedés-
ként. „Az ember azt nevezi szenvedésnek, amit a
világ annak tart.” (CAIRNS-LENGYEL 2007, 153. o.)
A tűrőképességgel összefüggésbe hozzuk a min-
dennapokban, hogyha valaki nem tartja szenvedés-
nek azt, amit egy másik ember annak él meg.
A szenvedésről ugyanakkor mindenképpen el-
mondható, hogy a Szentírásban mindig össze-
kapcsolódik a reménységgel. „Reménykedünk Is-
tenben, aki a szenvedésben is megmentő szere-
tetével érvényesíti akarátát.” (REUSS 1999, 155. o.)

Igehirdetési vázlat

1. Lehet, hogy olyan gyülekezetnek prédikálunk,
akik között nem mindenki számára érthető már a
pásztor és a nyáj képe Krisztusra és népére vonat-
kozóan. A Szentírás ezzel a példával és példázattal
a ráutaltság és a gondoskodó őrzés jelentőségét fe-
jezi ki. Ez a két jellemző a 2,25-ben is megjelenik.

A személyes megszólítottságot, megérintő-
dést segítheti, ha rámutatunk arra, hogy bár nem
élünk az ókorban vagy egy kifejezetten szolgálkat,
rabszolgákat kategorizáló társadalomban, mi ma-
gunk is szolgálak vagyunk: vagy Istené, vagy valami
másé. Beleviheti a hallgatókat a szövegbe akár az
a kérdés is, hogy vajon mi ural minket, ami miatt
nem vagyunk igazán szabadok, mi birtokol. Vagy
ki ural és ki birtokol? Megéljük-e a szabadságunkat
Isten népének tagjaként? A mindennapi rab-
ságainktól eljuthatunk a bűn és a halál rabságá-
nak állapotához, amelyből Krisztus megszabadít-
ott szenvedése és halála által. Keresztységünk által
lettünk részesei halálának és feltámadásának. Ve-
le és benne új életre támad(t)unk fel. Olyan életre
és szabadságra, amelyben arról is másképp gon-
dolkodhatunk, ami fájdalmat és szenvedést okoz
nekünk. Ez az új élet és szabadság hat a gondola-
tinkra és érzéseinkre: erősít az, amit Krisztus a
szenvedése által szerzett nekünk.

2. Jézus szenvedése, halála és feltámadá-
sa alapjaiban változtatja meg az övéi életét: sza-
badulást szerzett bűneinkből, új életet adott, és
meggyógyított (REUSS 1999, 155. o.). Mintha a
mindennapjainkban sokan nem élnének ebből a
szabadságból, még ha ismerik is mint tény, in-
formációt. Mintha a világ által megszabott nor-
ma is szolgájává tenne, uralna, miközben nem en-
gedi, hogy felismerjük és átérezzük azt az egész-
ségünket és épségünket, amit megváltottságunk
jelent. Mintha Jézus sebei kezelést jelentenének
számunkra, amikor elbukunk, mintha csak kötö-
zésre mehetnénk hozzá. Pedig meghaltunk a bűn-
nek, és meggyógyult az életünk, ha hisszük őt és
az ő megváltó szeretetét. Mert a keresztény ember

minden korlátozottsága ellenére is fel van szabadítva (DOERNE 1952, 117. o.). Ebben a szabadságban Jézus példáját követve tűrheti azt, ami bántja, és közben teheti a jót. Az ilyen élet is evangéliumhirdetés.

3. A szenvedő Jézus ártatlan, és nem hagyja el a száját álnokság. Nem viszonzozza rosszal a gyalázást, a rosszat. Mindez az emberről nem, illetve kevésbé mondható el, holott a levélíró szerint erre hívtunk el. Jézus példát adott, hogy az ő nyomát kövessük. A ὑπογραμμός kifejezés beszéde-sebb annál, mintsem hogy csak a „példa” kifejezésre fordítsuk. Eszembe jut az első osztályosok táblája: az új betűt a tanítónő piros krétával írja félméteres nagyságban a táblára, és kis tanítványai fehér krétával követik a vonalat. A gyermek talán még nem is tudja, mi az, amit másol, aminek a vonalát követi. Jellemzően mi sem tudjuk a szenvedés pontos értelmét, nem tudjuk, hova vezet. Textusunk arra biztat, hogy bízzunk Jézusban, és kövessük az ő példáját. Közben nem vagyunk egyedül, és vigyázó szemeivel ügyel ránk, ügyeli mozdulatunkat, igyekezetünket. A lábnyma, amelybe léphetünk, már kialakított ösvény, amelyen ő ment végig először. Az irányt, a célját, a végét nem kell feltétlenül ismernünk ahhoz, hogy haladhassunk rajta.

A mai ember ugyanakkor inkább változtat, mintsem hogy tűrné a szenvedést. A diszkomfortból akkor is kilép, ha ezzel ő maga is szenvedést okoz. Akkor is kilép, ha nem elmúlik általa a szenvedése, hanem csak megváltozik, de marad a fájdalom. Ez is a jó Pásztor bárányainak tévelygése. A tévelygő juh pedig nem tudja megtalálni önmagát.

4. A pásztor viszont csak nyájával együtt értelmezhető (BENCZÚR 1966, 183. o.). Jézus ezzel együtt vállalja, hogy a jó Pásztorként azonosítsa magát számunkra. Ha a nyájához tartozom, akkor is az övé vagyok, amikor éppen eltévedtem. Nem vagyok egyedül. Ügyelve, őrizve figyel tehát, és nagy szeretettel, gondoskodással tartja rajtunk a szemét.

Az ő nyájában pedig az ő példája a norma és a normális, az igazság: nem viszonzni a rosszat rosszal, hanem tűrni, és közben a jót tenni. Utánunk jön, megkeres és megtalál, és a vállára vesz – megbocsát, ismét újat teremt az életemben –, de ne mocorogjunk és rugódozzunk nagyon a vállán, mintha még onnan is máshová kíváncsoznánk.

További javaslatok az istentisztelethez

Énekek

EÉ 334, 261, 438; ZÉ 47

Lekciók

Jn 10,11–16; Ez 34,10–16.31

Illusztrációk

VERS

Reményik Sándor: *Ne próbálj!* (részlet)

[...] ígyen könyörgök Hozzád:

Ne próbálj engemet!

Tudom, hogy vannak választottjaid,

Akiket szentté finomít a bánat,

Akiket hőssé edz a szenvedés,

Akik áldják és magasztalják

Süvöltő ostorod,

Mert minden csapás nyereség nekik.

Reményik Sándor: *Nincsen levél* (részlet)

Suhantam sok-sok kedves portán által,

Mindenkinél jártam, kit szeretek.

Fogadtak zordon gladiátor-arcok,

Méla mosolyok, vagy kisírt szemek,

És mindenfelé több bánatot leltem,

Mint amiről sejtelmem lehetett.

Mert mindenkinek több, nagyobb a gondja,

Égőbb keresztje, semhogy azt kimondja,

S én úgy akartam lenni akkor éjjel
Mindenikük Cyrenei Simonja...

József Attila: *Nem tudunk élni* (részlet)

Bennem betöltetlen szomorúság tátong
S gizgazzal benőve minden istenoltár.
Hajh, vágyak anyja, de mostoha voltál.

Ady Endre: *Jön az Isten* (részlet)

Az arcát még titkolja, rejt,
De Nap-szemét nagy szájalommal
Most már sokszor rajtam felejt.
És hogyha néha-néha győzők,
Ő járt, az Isten járt előttem,
Kivonta kardját, megelőzött.

TÖRTÉNET

Ült a kemény kórházi széken. Az ágy matraca magasan volt. Mindig segítenie kellett a gyermekének, amikor le akart szállni az ágyából. A gyermek most aludt. Csak a paplanon keresztül érintette meg gyöngéden, a lábszárára volt a keze. Olyan kicsi volt abban a nagy ágyban.

Már három hete bent voltak. Azt mondta a kezelőorvos, hogy holnap hazamehetnek. Most azon tűnődött, hogy is kérdezhetette meg az orvostól olyan hirtelen kimondva: Miért? Hiszen semmivel sincs jobban a gyermek, mint akkor, amikor bekerültek. Magas, négyéves gyerek, és tizenhat kiló. Kiáll a medencecsonthoz, annyira lefogyott. És sápadtfehér. És sírva mondogatja, mint egy mantrát: nem fog elmúlni, sohasem fog elmúlni...

Ebben a három hétben valami eltörött benne mint felnőttben, mint szülőben. Nem tud javítani a gyermeke állapotán. Itt van, jelen van. A gyermekének ez vigasztalás és erő. Ő pedig segít, amiben tud – leszállni az ágyról, enni, mosakodni, lenyelni azt a hatalmas pirulát naponta háromszor, elviselni a nővértanoncokat, amikor csoportosan fi-

gyelik a kiszolgáltatottságát vizsgálatok közben... Azt mondják, alig van ilyen kicsi gyerek az országban, aki ebben a betegségben szenvedne.

Ebben a három hétben valami megnőtt a hívő lelkében, miközben gyermeke szenvedését nézte. Az, hogy ezt Isten nem akarhatja. Ezt, hogy ez a kicsi gyermek, s az sok másik, ennyire szenvedjen, ez nem lehet az Isten akarata. Hogy majd ebből is előhozzon valami jót, az ott rejlik a hatalmában. De ezt... ezt így nem akarhatja.

A folyosó végén van egy ajtó. Egy csukott ajtó. Az eltelt három hét minden napján hála van a szívében, amikor arra az ajtóra néz. Hála és kiáltó imádság. Hála azért, hogy ők nem az ajtó mögött vannak. Kiáltó imádság azokért, akiknek át kell menni még azon az ajtón is. Ott van a gyermekonkológiai osztály.

Felhasznált irodalom

- BENCZÚR László 1966. Húsvét utáni 2. vasárnap. 1Pt 2,21–25. *Lelkipásztor*, 41. évf. 3. sz. 182–184. o.
- CAIRNS-LENGyel Henriette 2007. Húsvét ünnepe után 2. vasárnap. 1Pt 2,21–25. *Lelkipásztor*, 82. évf. 4. sz. 152–154. o.
- DOERNE, Martin 1952. Húsvét utáni második vasárnap. 1Pt 2,21–25. *Lelkipásztor*, 27. évf. 4. sz. 117–119. o. (M. Doerne után: Furcht ist nicht in der Liebe. „II. kiadás, Berlin, 1950 után”.)
- JÁNOSSY Lajos 2008. *Az egyházi év útmutatása*. Fraternitás Magyarországi Evangélikus Lelkészek Közössége, Veszprém.
- PINTÉR Károly 1990. Húsvét utáni 2. vasárnap. 1Pt 2,21–25. *Lelkipásztor*, 65. évf. 4. sz. 133. o.
- REUSS András 1999. Húsvét utáni 2. vasárnap. 1Pt 2,21–25. *Lelkipásztor*, 74. évf. 4. sz. 154–156. o.
- SEETHALER, Paula-Angelika 1998. 1. és 2. *Péter-levél. Júdás-levél*. Ford. Kocsis Imre. Szent Jeromos Bibliatársulat, Budapest.
- TARJÁNI Gyula 1947. Misericordias Domini vasárnap. *Lelkipásztor*, 22. évf. 4. sz. 113–114. o.
- VARGA Zsigmond J. 1996. *Újszövetségi görög–magyar szótár*. Kálvin Kiadó, Budapest.

■ SIMON RÉKA

TARTALOM

Mécses a te igéd

ISÓ DOROTTYA: <i>Könnyekre fakadt (Jn 11,35)</i>	121
--	-----

Tanulmányok

SZAKÁCS TAMÁS: <i>A teológia kettősségei komplementaritásrealista szemléletben</i> <i>Doktori értekezés ismertetése</i>	123
MÉSZÁROS ILDIKÓ: <i>Az irracionális racionalizálása</i>	136
TÓDOR CSABA: <i>Szakralitás és szépség. Teológiai szintézis – 2. rész</i>	144

Figyelő

<i>A demokrácia mint kihívás az egyház és a társadalom számára. Az Európai</i> <i>Protestáns Egyházak Közössége tagegyházainak 9. számú állásfoglalása</i>	155
---	-----

Az igehirdető műhelye

VERASZTÓNÉ MOSONI EDIT: <i>Nagycsütörtök (Jn 13,1–15)</i>	157
KULCSÁR MÁRTON: <i>Nagypéntek (Jn 19,16–30)</i>	161
KORÁNYI ANDRÁS: <i>Nagyszombat (Mt 27,57–66)</i>	164
ZSEDNAI JÓZSEFNÉ HERDLICZKA ÉVA: <i>Húsvét ünnepe (1Sám 2,1–10)</i>	167
TIBORCZ DÁNIEL: <i>Húsvét 2. napja (2Móz 15,1–11)</i>	170
ENDREFFY MÁTÉ: <i>Húsvét ünnepe után 1. vasárnap (Quasi modo geniti)</i> <i>(Ézs 40,25–31)</i>	174
SIMON RÉKA: <i>Húsvét ünnepe után 2. vasárnap (Misericordia Domini)</i> <i>(1Pt 2,20b–25)</i>	177

W

