

SÁROSPATAKI FÜZETEK

A KIADVÁNY SZERZŐI/AUTHORS:

Barnóczki Anita	Tiszáninneri Református Egyházkerület, Miskolc
Bolvári-Takács Gábor	Magyar Táncművészeti Főiskola, Budapest
Brinkman, Martien E.	Vrije Universiteit Amsterdam, Faculteit der Godgeleerdheid, Amsterdam
Fodor Ferenc	Sárospataki Református Teológiai Akadémia, Sárospatak
Győri István	Sárospataki Református Teológiai Akadémia, Sárospatak
Németh Balázs	Reformiertes Kirchenblatt, Wien
Ósz Előd	Erdélyi Református Egyházkerületi Központi Gyűjtőlevéltára, Kolozsvár

KIADJA: A Sárospataki Református Teológiai Akadémia

FELELŐS KIADÓ/PUBLISHER: Kádár Ferenc

SZERKESZTŐBIZOTTSÁG/EDITORIAL BOARD:

elnöke/ Editor-in-Chief: Dienes Dénes

A. Molnár Ferenc (Miskolc)

Buzogány Dezső (Cluj/Kolozsvár)

Petrőczy Éva (Budapest)

Börzsönyi József (Sárospatak)

Engly Sándor (Sárospatak)

Frank Sawyer (Sárospatak)

Kádár Ferenc (Sárospatak)

Győri István (Sárospatak)

Szerkesztők/Editors: Füstí-Molnár Szilveszter (Sárospatak)

Rácsok Gabriella (Sárospatak)

NYELVI LEKTOR: Kovács Józsefné

TÖRDELTE: Rácsok Gabriella

BORÍTÓTERV: Rácsok András

KÉSZÜLT: A Kapitális Nyomdában, Debrecen

ÜGYVEZETŐ IGAZGATÓ: Kapusi József

ISSN 1416-9878

Szerkesztőség címe: Sárospataki Református Teológiai Akadémia

3950 Sárospatak, Rákóczi út 1.; Tel/Fax: +36 47 312 947;

e-mail: fustis@t-online.hu

PÉLDÁNYONKÉNTI ÁRA: 500 Ft

ÉVES ELŐFIZETÉSI DÍJ: 2000Ft

TARTALOM

OKTASS, HOGY ÉLJEK!		
<i>Fodor Ferenc</i>	Transparentia Dei (Zsolt 116,3) Transparentia Dei – A Meditation on Psalm 116:3	7
TANULMÁNYOK		
<i>Győri István</i>	Páska vagy húsvét – szempontok a πάσχα szó újszövetségi fordításához Pascha or Easter – Points of View for the Translation of the Word <i>pascha</i> in the New Testament	11
<i>Brinkman, Martien E.</i>	Is There a Reciprocal Relation Between Anthro- pology and Christology?	17
<i>Brinkman, Martien E.</i>	Kölcsönösnek tekinthető-e az antropológia és a krisztológia kapcsolata?	27
<i>Barnóczki Anita</i>	Az inkulturáció jelenségéről On the Phenomenon of Inculturation	39
<i>Ősz Előd</i>	Szőlősi Bede János Intitúciói – A sárospataki könyvtár egyik korai gyarapítója The Institutes of János Szőlősi Bede – One of the Early <i>Fautors</i> of the Sárospatak Library	59
KÖZLEMÉNY		
<i>Bolvári-Takács Gábor</i>	Történeti kronológia a sárospataki öregdiák- mozgalomról Historic Chronology of the Sárospatak Alumni Movement	73
<i>Németh Balázs</i>	Júdás az asztal alatt Judah under the Table	77

OKTASS,
HOGY ÉLJEK!



TRANSPARENTIA DEI

אפפוני חבלי־מוח
(Zsolt 116,3)

Sosem az a legdöntőbb, hogy mi történik velünk, hanem az, hogy ami velünk történik, hogyan hat ránk. Nem, vagy nem mindig tudjuk befolyásolni azokat a tényezőket, amelyek valamilyen hatást fejtenek ki ránk. Az már azonban nagyban függ tőlünk, hogy mi mit vált ki belőlünk. Mit tehetünk? Mindenekelőtt tisztáznunk kell önmagunk előtt a valóságos helyzetünket. Az egyiptomi fogságból szabadult Izrael nem kicsinyelte le drámai helyzetét a Vörös-tenger mellett, amikor a fáraó seregei úzóbe vették őket. Ám a lesújtó helyzet mellé odatette Istene hatalmának nagyságát, és hitben ráébredt arra a sorsot meghatározó felismerésre, hogy Ura hatalmasabb, mint az a halálos helyzet, amiben van.

Ma számos területen szokás válságról beszélni. Válságok egész sorának megrendítő kötelékei vesznek körül bennünket. Mindezt némelyek azok közül, akiknek a szólás lehetősége megadatott, pánikkeltésre, elbizonytalanításra használják. Ugyanakkor valóban válságban a gazdaság, krízishelyzetet él át a politika, az oktatásügy, benne a közoktatás és a bennünket közelebbről érintő felsőoktatás. De néhez helyzetben van egyházunk, elszegényedő gyülekezeteink egy része a pusztta megmaradásáért küzd. Hogyan hat mindez ránk? Milyen hatása van a lelkészképzésre, Istenbe vetett hitünkre?

A 116. zsolttár írója visszatekintve korábbi elesett állapotára, így határozza meg helyzetét, amelyből megszabadította az Úr: „*Körülvettek engem a halál kötelei...*” (3). A halál kötelékei úgy fonódtak rá, mint madárra a madarász hálója vagy a vadász csapda-hálója az elejtett zsákmányra. Az Úr azonban kiszabadította őt ebből a helyzetből. Közösségekre, népekre, egyénekre képesek rátelepedni halálos kötelékek, melyek miként szabad szárnyalásában háló a madarat, úgy terveket, gondolatokat, kiteljesedéseket képesek megbénítani. Van olyan magyarázó, aki úgy véli, hogy a zsolttárost hazug, rágalmazó szájak vádolták meg és ásták alá a becsületét (11). Ez Kálvin szerint nagyobb bűn, mint amikor valakit anyagi javaiban károsítanak meg. Az anyagi javak pótolhatók, a megtépzott hírnév nehezebben vagy egyáltalán nem.

Húsvét nagy üzenete, hogy Isten valóságosan ki tud szabadítani a halál kötelékeiből. Ezért jó okunk van reménykedni, mert „*fülét felém fordítja a kiáltás napján*” (2). Nem bizonytalan jövőben, hanem ott és akkor. Krisztus feltámadása a bizonyosága annak, hogy nincs végérvényesen elveszett helyzet. Ebben a reménységben járunk, miközben álságos, rágalmazó szájak pusztító munkájukat végzik, vagy okunk lenne aggódni országos ügyeink, egyházunk sorsa miatt, netán éppen egyéni helyzetünk okán.

Európa egy országában húsvét táján a nappalok és az éjszakák nagy hőmérsékletkülönbségből adódóan sok veszélyt rejtenek a gyümölcstermelőknek a kemény éj-

szakai fagyok. A nyiladozó rügyek elfagyhatnak, s akkor odavész az egész évi termés. Évszázadok során különös szokás honosodott meg: alkonyattájt, amikor már fagyni kezd, a gazdák vízzel locsolják meg a rügyet bontó fákat, s hamar jégburok veszi körül a rügyet. A rügy és a jégburok között elkezdődik az olvadás, a növény valami kis oxigénhez jut, a reggeli olvadásig eltelt néhány óra alatt nem pusztul el. Másnap dél előtt a jég teljesen elolvad, de éjjel a jégpáncél megvédi a rügyet a fagyástól.

Szép húsvéti gondolatot fogalmaz meg a természet. Isten Krisztus halála kötelekeivel vett körül bennünket, hogy Fia engesztelő halála által életet adjon. Nagypéntek gyászával, nagyszombat Krisztus-nélküliségével, mint fagyos jégburokkal, vette körül a világot, hogy a feltámadás hasznát és örömét adja nekünk. Olykor személyes életünk ezernyi szenvedése is ilyen jégburok. Szenvedve az életértékeink egészen máshová helyeződnek, belül egy egészen más, letisztult látás formálódik: a jövőkép, az élet. Erre szükségünk van. De azoknak is, akikhez küldetünk, mert a teremtett világ sóvárogva várja azok megjelenését, akik az élet értelméről, távlatairól valami többet tudnak mondani, mint egy helyzet manipuláltan túlzó vagy éppen pusztá tárgyilagos leírását. A tapasztalati világon túli láttatásáról van szó. Ez a *transparentia Dei* titka. Átsejlik valami rajtunk Isten mennyei világából, s hírnökeivé válunk annak a felismerésnek, hogy Ő fölötté van mindannak, amit mi halál kötelékének látunk.



TANULMÁNYOK



PÁSKA VAGY HÚSVÉT - SZEMPONTOK A ΠΑΣΧΑ SZÓ ÚJSZÖVETSÉGI FORDÍTÁSÁHOZ

A hogy a cím is jelzi, az alapvető kérdést úgy kell feltenni: Az Újszövetségben mikor jelenti a ΠΑΣΧΑ szó az ószövetségi paskát, és mikor jelenti a keresztyén értelemben vett húsvétot? Ha pontos kritériumot tudunk felállítani, akkor ezt következetesen tudjuk a fordításban is érvényesíteni. A kérdés látszólag egyszerű, de a válasz már kevésbé. A legegyszerűbb az lenne, ha azt mondanánk, hogy az első húsvét előtt még páska, húsvét után már húsvét. Ezt a határt azonban azért nehéz meghúzni, mert a húsvét szó a mai értelemben, mint Jézus feltámadásának napja, illetve az ennek szentelt ünnep nem is fordul elő az Újszövetségben. Az első keresztyének minden hét első napján egybegyűltek arra emlékezve, hogy Jézus ekkor támadt fel. A húsvétnak a mai értelemben vett, azaz évente egyszeri, évfordulászerű megünneplése később alakult ki, időpontját először a niceai zsinat (325) szabályozta.

A görög nyelvben nem is lehet megkülönböztetni a szó többféle jelentését. A héber peszah szót a görög nyelv hangtani törvényeihez igazították, a két utolsó hang cseréjével alakult ki a ΠΑΣΧΑ forma. Néhány kivételtől eltekintve¹ így találjuk meg a LXX-ban és általában a korabeli irodalomban. A héber szóhasználatához igazodva több igével is összekapcsolták, és így a széles jelentésskála egy-egy eleme került előtérbe: a páska ünnepe, a páska megevése, a páska leölése. Később a görög egyházi szóhasználat a feltámadásra emlékező keresztyén ünnepet továbbra is a ΠΑΣΧΑ szóval nevezte meg, és teszi ezt az újjörög nyelv is mind a mai napig. Ehhez bizonyosan hozzájárult az is, hogy a ΠΑΣΧΑ egybecsengett a ΠΑΣΧΩ azaz szenvedni igével.² Hasonló jelenség volt ez, mint ahogy a magyar nyelvben egybecseng az egyébként latin eredetű passió szavunk a paskával. Ahogy a zsidóságban a kovásztalan kenyerek ünnepével összekapcsolva a páska egy többnapos ünneppé vált, ugyanígy alakult ki fokozatosan a húsvéti ünnepkör, amelynek középpontjában Jézus szenvedése állt. Talán így érthető az is, hogy a görög egyházi szóhasználatban a zsidó paskaünnep és a keresztyén húsvét viselte ugyanazt a nevet, holott szigorúan véve a húsvéti ünnepkörben a zsidó páska megfelelője inkább a nagypéntek, Jézus szenvedésének és halálának a napja lenne.

¹ A LXX-ban találkozunk néhány helyen a héber vagy arám kiejtéshez igazodó alakokkal is: φασειν vagy φασειν, Josephusnál pedig többször előfordul nőnemben, ami egyértelműen az ünnepként való értelmezést erősíti.

² Utal erre Varga Zsigmond is a ΠΑΣΧΑ szócikknél: „a gör. nyelvű keresztyénségre nagy hatással volt a π. és a πασχω szavak homonímiás egybecsengése.” (Varga Zsigmond J.: Újszövetségi görög-magyar szótár, Ref. Sajtóosztály, Bp. 1992. 753. p.)

A szenvedés és páska összekapcsolása nagyon jól megfigyelhető a Lk 22,15-ben: καὶ εἶπεν πρὸς αὐτούς, Ἐπιθυμία ἐπεθύμησα τοῦτο τὸ πάσχα φαγεῖν μεθ' ὑμῶν πρὸ τοῦ με παθεῖν. A következő versben Jézus arra utal, hogy a páska az Isten országában fog beteljesedni. A zsidó páskaünnep fontos eleme volt a Messiás várása, a keresztyén gyakorlatban később ennek a helyére lépett a húsvét előtti böjt és a virrasztás.³

A félreértések elkerülése végett már az első században kialakult az a szóhasználat, ami később az egyházatyáknál és a görög teológiai terminológiában is továbbélt, hogy a πάσχα a keresztyén ünnepet jelentette, ha pedig a zsidó páskáról volt szó, akkor a πάσχα τῶν Ἰουδαίων kifejezést használták, pl.: „*Közel volt a zsidók húsvéja, Jézus is felment Jeruzsálembé.*” (Jn 2,13) Visszatérve a bevezető gondolatokhoz, itt az események kronológiája szerint mindenképpen még az első húsvét előtt vagyunk. A leírás időpontjában, tehát az első század vége felé a πάσχα minden valószínűség szerint már keresztyén ünnep volt, tehát a szerző ezért hangsúlyozza, hogy itt nem erről, hanem még a zsidók páskaünnepéről (πάσχα τῶν Ἰουδαίων) van szó. A zsidó és a keresztyén ünnep különválása csak hosszabb idő alatt ment végbe. Eleinte a keresztyének is a zsidó páskával egy időpontban, ilyen értelemben együtt ünnepelték a Jézus feltámadását, majd csak a 2. század közepétől van írásos adatunk arról, hogy az ezt követő vasárnapra került át a húsvét megünneplése. A gyakorlatban azonban a két ünnep már valószínűleg hamarabb különvált.⁴

Ha a magyar nyelvhasználat felől közelítjük meg a kérdést, akkor nem hagyhatjuk figyelmen kívül, hogy a magyar húsvét szó arra utal, hogy a húsnélküli, böjti idő után az ünnep egyben a hússal való élés újbóli lehetőségét jelöli. Ez a böjti gyakorlat azonban a bibliai időben még egyáltalán nem létezett. A zsidók kovásztalan kenyere nem volt azonos a későbbi böjt gyakorlatával. A keresztyének eleinte a böjtnek csak a heti ritmusát ismerték (v.ö. Didache 8,1), a nagy ünnepekhez kapcsolódó böjt szintén későbbi. Ez a tény is felveti azt a kérdést, hogy egy egyértelműen későbbi kegyességi gyakorlatot tükröző elnevezést lehet-e egy egészen más, korábbi helyzetben használni. Egyértelműen fogalmazva: lehet-e akár a fenti igehely kontextusában „zsidók húsvétjáról” beszélni? Olyan értelemben semmiféleképpen sem, hogy a zsidók számára a páska nem jelentette semmiféle böjti idő végét és ehhez kapcsolódóan az újbóli húsevés kezdetét. Ha pedig az evangélium szerzőjének kontextusából indulunk ki, akkor sem mondhatjuk azt, hogy ha az első század végén a πάσχα a „feltámadás ünnepe” volt a keresztyéneknek, akkor a Jn 2,13-ban említett ünnep a zsidók „feltámadás ünnepe” volt. Mindnyájan érezzük, hogy ez teljesen téves értelmezés lenne, hiszen a zsidók a *peszah* tényét ünnepelték, azt, hogy az öldöklő angyal annak idején Egyiptomban az ő házaikat kikerülte.

Mielőtt az előfordulási helyeket megnéznénk, vessünk egy pillantást az 1990-es új fordítás szóhasználatára.⁵ A πάσχα szót, amikor az a zsidó páskát jelentette, általában húsvétnek fordítja, azonban van, ahol mégis megmarad a „páska” szónál. Ilyen pl. a Mk 14,1. „*Két nap múlva volt a páska és a kovásztalan kenyerek ünnepe.*” Iga-

³ A témához bővebben lásd: Eduard Lohse: Die Geschichte des Leidens und Sterbens Jesu, Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn, Gütersloh, 1964. 102 p.

⁴ Eusebius Hist. Eccl. V. 24. Irenaeusra hivatkozással találunk erre adatot.

⁵ Biblia. Az 1975. évi új fordítású Biblia javított kiadása (1990) szövegének felhasználásával. Kálvin János Kiadó, Bp. 2007.

zán nem egyértelmű, hogy itt miért tesz a fordítás kivételt, hiszen a többi igehelyhez hasonlóan itt is lehetett volna így fordítani: „*a húsvét és a kovásztalan kenyerek ünnepe.*” Hasonlóképpen a Lk 22,1-ben is a páska szót találjuk a fordításban: „*Közledelett már a kovásztalan kenyerek ünnepe, amelyet páskának neveztek.*” A fordításban a „*páskaünnepe*” szót találjuk még az ApCsel 12,4-ben, a Zsid 11,28 fordításában pedig a „*páska*” szót. Ez utóbbi helyen teljesen indokoltan, hiszen itt arról van szó, hogy Mózes rendelte el a páskát.

A fentiek előrebocsájtása után nézzük akkor, hogy a protestáns új fordítású Biblia 1990. évi kiadása hogyan fordítja esetenként a πάσχα szót, és milyen más fordítás lehetne megfelelőbb.

Mt 26,2: Οἴδατε ὅτι μετὰ δύο ἡμέρας τὸ πάσχα γίνεται „*Tudjátok, hogy két nap múlva lesz a húsvét ünnepe.*” Itt a πάσχα magát az időpontot jelöli. Ha a fentiek alapján nem akarjuk a zsidó ünnepet húsvétnak nevezni, akkor a megfelelő fordítás a *páskaünnepe* lehet.

„*Tudjátok, hogy két nap múlva lesz a páskaünnepe, és az Emberfia átadatik, hogy megfeszítsék.*”

A Mt 26, 17-19-ben három szókapcsolatban fordul elő: φαγεῖν τὸ πάσχα - ποιῶ τὸ πάσχα - ἡτοιμάσαν τὸ πάσχα „*Hol akarod megenni a húsvéti vacsorát, hol készítsük el?*” Ő ezt válaszolta: „*Menjete a városba abhoz a bizonyos emberhez, és mondjátok meg neki: A Mester üzeni: Az én időm közel van, nálad tartom meg a húsvéti vacsorát tanítványaimmal.*” A tanítványok úgy tettek, amint Jézus parancsolta nekik, és elkészítették a húsvéti vacsorát.” Az előzőhöz hasonlóan itt is el kellene kerülni a húsvét elnevezést. Természetesen itt a πάσχα magát az egész páskavacsorát, az ahhoz kapcsolódó szertartásokat is jelöli.

A javasolt fordítás tehát ez: „*Hol akarod megenni a páskavacsorát, hol készítsük el?*” Ő ezt válaszolta: „*Menjete a városba abhoz a bizonyos emberhez, és mondjátok meg neki: A Mester üzeni: Az én időm közel van, nálad tartom meg a páskavacsorát tanítványaimmal.*” A tanítványok úgy tettek, amint Jézus parancsolta nekik, és elkészítették a páskavacsorát.”

A perikópa címe ez a tárgyalt bibliakiadásban: Az utolsó vacsora. Bár formailag ez nem egyezik sem az eddigi terminológiával, sem a most javasolt fordítással, de mégis meghagyható, mert ez már Jézus életútjának szempontjait veszi figyelembe, és így már indokolt az utolsó vacsora elnevezés, amely egyben az úrvacsora szerzetése is utal.

Mk 14,1: ἦν δὲ τὸ πάσχα καὶ τὰ ἄζυμα μετὰ δύο ἡμέρας. „*Két nap múlva volt a páska és a kovásztalan kenyerek ünnepe.*” A fordítás itt meghagyja a páska szót, ugyanakkor kétféleképpen is értelmezhető. A fordítást lehetne úgy is érteni, hogy a páska volt az egyik esemény, a másik pedig a kovásztalan kenyerek ünnepe. A görög szövegben nem szerepel az ünnep szó, de mégis erről van szó. A πάσχα fogalma már ismerős, a τὰ ἄζυμα semleges nemű többes számú melléknévi alak, ami a melléknévből képzett gyűjtőfőnévnek felel meg. Mintha magyarul azt mondanánk: a kovásztalanság. Az egyes számú ἦν igealak azt jelzi, hogy hendiadyoin szerkezetként kell értelmeznünk, azaz a két fogalom egy dolgot fejez ki, a két ünnep egy egységet alkotott. Ezek figyelembevételével itt nincs szükség korrekcióra.

Mk 14,12: Καὶ τῆ πρώτῃ ἡμέρᾳ τῶν ἀζύμων, ὅτε τὸ πάσχα ἔθουον, λέγουσιν αὐτῷ οἱ μαθηταὶ αὐτοῦ, Ποῦ θέλεις ἀπελθόντες εἰτοιμάσωμεν ἵνα φάγης τὸ πάσχα „*A kovásztalan kenyerek első napján, amikor*

a húsvéti bárányt szokták áldozni, így szóltak hozzá tanítványai: „Hol akarod megenni a húsvéti vacsorát, hol készítsük el?”

A mondat első felében mindenképpen a zsidó pászkáról van szó. A ἔθουον ige az állat levágását jelentette. Valóban, ebből következőleg a θυσία jelentheti az ún. véres áldozatot, amikor egy állatot vágta le, de általában az áldozatot is. Mivel itt kevésbé van kultikus jellege a pászkabarány levágásának, jobb lenne így fordítani: *„amikor a pászkabarányt szokták levágni.”*

A mondat második felében a ἵνα φάγης τὸ πάσχα a rituális étkezésre vonatkozik, tehát jobb lenne így visszaadni: *„hol akarod megenni a pászkavacsorát.”*

Fordítási javaslat a Mk 14,12-re: *„A kovásztalan kenyerek első napján, amikor a pászkabarányt szokták levágni, így szóltak hozzá tanítványai: „Hol akarod megenni a pászkavacsorát, hol készítsük el?”*

Ennek megfelelően a Mk 14,14.16. versekben is javasolt a „pászkavacsora” fordítás.

A Lukács evangéliuma párhuzamos helyein ugyanezeket a szempontokat kell érvényesíteni.

Lk 22,1: Ἦγγιζεν δὲ ἡ ἑορτὴ τῶν ἀζύμων ἢ λεγομένη πάσχα az új fordítás szerint *„Közeledett már a kovásztalan kenyerek ünnepe, amelyet páskának neveztek.”* Ez a fordítás meghagyja az eredeti fogalmat, és ez a legjobb megoldás. A magyar olvasó számára az is kiderül belőle, hogy a páska itt magát az ünnepet jelenti.

Lk 22,7: ἦ ἔδει θύεσθαι τὸ πάσχα. Az új fordításban így találjuk: *„amikor fel kellett áldozni a húsvéti bárányt.”* A Mk 14,2 fordításához hasonlóan, az ottani szempontokat figyelembe véve a következő fordítás javasolt: *„amikor le kellett vágni a pászkabarányt.”*

A történet folytatásában, a Mk 14-hez hasonlóan, itt is a „pászkavacsora” a javasolt fordítás (Lk 22,8.11.13 és 15). Értelemszerűen, ha a fordítás a Lk 22,16-ban az új fordítást követve a αὐτὸ helyett megnevezi, hogy ez mire vonatkozik, akkor itt a „pászkavacsorát” kell használni.

Jn 2,13: Καὶ ἐγγύς ἦν τὸ πάσχα τῶν Ἰουδαίων az új fordítás szerint *„közel volt a zsidók húsvéja.”* Utalva a bevezetőre, a megfogalmazás mögött valószínűleg az áll, hogy a Jn leírása idején már a keresztyének is ünnepelték a húsvétot, de erre ugyanúgy a πάσχα szót használták. A magyar nyelvben azonban a húsvét egyértelműen a keresztyén ünnepet jelenti, ezért a helyesebb fordítás itt ez: *„közel volt a zsidók páskaünnepé.”*

Jn 2,23: Ὡς δὲ ἦν ἐν τοῖς Ἱεροσολύμοις ἐν τῷ πάσχα ἐν τῇ ἑορτῇ az új fordításban: *„amikor Jeruzsálemben volt a húsvét ünnepén.”* Itt a görög szövegben nem csak maga a πάσχα szó szerepel, hanem kiegészül az ünnep szóval. A leíró ezzel egyértelművé akarta tenni, hogy az itt leírtak nem a pászkavacsora közben, hanem általában az ünnepen történtek. Fordítási javaslat: *„amikor Jeruzsálemben volt a páska ünnepén.”*

Jn 6,4: ἦν δὲ ἐγγύς τὸ πάσχα, ἡ ἑορτὴ τῶν Ἰουδαίων az új fordítás szerint: *„közel volt a húsvét, a zsidók ünnepe.”* Javasolt fordítás: *közel volt a páska, a zsidók ünnepe.* Ehhez hasonlóan a Jn 11,55-ben mind a kétszer, valamint a Jn 12,1-ben és a 13,1-ben is jobb fordítás a „páskaünnep”.

Jn 18,28: ἵνα μὴ μιανθῶσιν ἀλλὰ φάγωσιν τὸ πάσχα. az új fordításban: *„hogy ne legyenek tisztátalanokká, hanem megebessék a húsvéti vacsorát.”* Itt egyértel-

műen a páska megevéséről van szó, tehát a fordítás hangozhat így: „*hanem megebesék a páskát.*”

Jn 18,39: ἔστιν δὲ συνήθεια ὑμῖν ἵνα ἕνα ἀπολύσω ὑμῖν ἐν τῷ πάσχα. A tárgyalt fordításban ezt találjuk: „*szokás nálatok, hogy valakit szabadon bocsássak a húsvét ünnepén.*” Olyan értelemben jó a fordítás, hogy a πάσχα időpontot jelöl, azonban nem a rituális ünnepről van szó, hanem inkább arról a szokásról, hogy a pogány uralkodó a zsidók számára fontos eseményként ismeri el a páskát, és ez lehetőséget ad neki az amnesztia gyakorlására. A páska itt az amnesztia oka, alkalma, ebből következően tehát ez lehetne a jobb fordítás: „*szokás nálatok, hogy valakit szabadon bocsássak a páska alkalmából.*”

Jn 19, 14: ἦν δὲ παρασκευὴ τοῦ πάσχα, ὥρα ἦν ὡς ἕκτη. Az új fordítás szerint: „*a húsvétra való előkészület napja volt, délfelé járt az idő.*” A παρασκευὴ előkészületet, felkészülést jelent. Ez a fordítás azt sejteti, mintha az itt leírtak a húsvét napját megelőző napon történtek volna. A páskavacsorát este fogyasztották el, hiszen naplementével már elkezdődött az ünnep. Az itt említett esemény valójában ugyanaznap történt, amikor este a páskavacsorát elfogyasztották. Javasolt fordítás: „*a páskavacsorára való előkészület napja volt, délfelé járt az idő.*” Ez a fordítás sokkal inkább azt jelenti, hogy az események délfelé történtek, ugyanaznap, amikor este a páskavacsorát elfogyasztották.

ApCsel 12,4: βουλόμενος μετὰ τὸ πάσχα ἀναγαγεῖν αὐτὸν τῷ λαῷ. Az új fordítás így adja vissza: „*mert a páskaünnep után akarta őt a nép elé vezetetni.*” Ez a fordítás nem szorul változtatásra, hiszen itt valóban arról van szó, hogy Heródes tekintettel van a zsidók ünnepére.

1Kor 5,7: γὰρ τὸ πάσχα ἡμῶν ἐτύθη Χριστός. Az új fordítás szerint: „*mert a mi húsvéti báránynk, a Krisztus már megáldoztatott.*” Jézust még földi életében Keresztelő János nevezte először „*Isten bárányának*” ó ἀμνὸς τοῦ θεοῦ (Jn 1,29). Ezzel a kijelentéssel Jézus egész földi élete és szenvedése sajátosság értelmet kap. A számos ószövetségi előkép beteljesedését látták Jézusban az első keresztyének. Ebbe a hagyományba illeszkedik bele Pál megfogalmazása is. A konkrét szöveggörnyezetet is figyelembe véve, semmiféleképpen nem a páskabárány ószövetségi jelentése szerint értelmezi Jézus halálát, hanem éppen azt hangsúlyozza, hogy azt el kell hagyni, azon már tovább kell lépni. Teológiailag ez azt jelenti, hogy Jézus halála több és másabb volt, mint a páskabárány leölése. Ezek figyelembe vételével itt indokolt a πάσχα szót húsvéti báránynak fordítani, hiszen ezzel éppen azt fejezzük ki, hogy itt nem a páskabárány évente megismétlendő levágásáról van szó, hanem egy egyszeri és megismételhetetlen dologról.

Zsid 11,28: Πίστει πεποιήκεν τὸ πάσχα καὶ τὴν πρόσχυσιν τοῦ αἵματος, a tárgyalt fordítás szerint: „*hit által rendelte el a páskát és a vérrel való meghintést.*” Tekintettel arra, hogy itt Mózesről van szó, egyértelmű, hogy az itt található fordítás a legmegfelelőbb.

ABSTRACT

PASCHA OR EASTER - POINTS OF VIEW FOR THE TRANSLATION
OF THE WORD *PASCHA* IN THE NEW TESTAMENT

The actuality of the theme is given by the fact that a revision of the Hungarian protestant Bible translation is on its way. The author of this article deals with the translation of the Greek word *pascha*. First, it is discussed how among the early Christians the commemoration of the resurrection of Christ developed into a weekly celebration, and later into the annual Easter feast.

The text of the New Testament continues the tradition of the Septuagint by indicating with the word *pascha* the Passover festival, the Passover supper, as well as the Passover lamb that was slaughtered for the festival. Later on, the Christians used this notion in a metaphorical way also for Jesus' suffering and death. Therefore, when translating, it is often difficult to decide what the actual meaning of the word is.

The second part of the article lists all the New Testament occurrences of the word *pascha*, and proposes concrete recommendations for the possible correction of the presently used new translation.

IS THERE A RECIPROCAL RELATION BETWEEN ANTHROPOLOGY AND CHRISTOLOGY?¹

An Anthropological Approach to Christology (Raymond Panikkar)

The Christology of most of the Indian theologians can be called a cosmic Christology.² Strongly inspired by the prologue of the Gospel of John, they preferably speak about Christ as the divine light that permeates whole the earth and every individual human person. In this Christological approach Christ as the Logos of God is seen not only as the logos of every individual person but also as the logos of the whole universe.³ Of this Christology Raymond Panikkar is an excellent example.

I am inclined to label his approach as an anthropological one.⁴ That is a quite unusual qualification. Often only a Christological approach ‘from below’ is qualified as ‘anthropological’. Meant is then an approach of the meaning of Christ based on the concrete life of the human person Jesus of Nazareth. The way he was fulfilled by the Holy Spirit shows his nearness to God and is an indication of his divine sonship. So, this approach begins with Jesus earthly life. Hence, it is called a Christology ‘from below’.⁵ This Christology has the benefit that it can fully account for the meaning of Jesus’ earthly existence. Its drawback is, however, that can create the impression that Jesus’ divine sonship is dependent upon his earthly existence. That existence is indispensable and decisive for the way Jesus reveals God (see further on), but I would hesitate to make his divine sonship fully dependent upon it. His divine sonship is God’s, not Jesus’ decision. In this contribution on the relation of anthropology and Christology I do not focus on a Christology ‘from below’ because it is too obvious that anthropological categories play here a huge role.

¹ This article contains the text of a lecture delivered on Friday, November 18, 2011 at the Reformed Theological Seminary of Sárospatak.

² J.P. Schouten, *Jesus as Guru: The Image of Christ among Hindus and Christians in India* (Currents of Encounter 36) (Amsterdam-New York: Rodopi, 2008), 264-265 and 277-279. Cf. also M. Amaladoss, “Jesus Christ in the Midst of Religions: An Indian Perspective” in T. Merrigan and J. Haers (eds), *The Myriad Christ: Plurality and the Quest for Unity in Contemporary Christology* (Leuven: Peeters, 2000), 219-233.

³ Cf. J. Pelikan, *Jesus Christ Through the Centuries: His Place in the History of Culture* (New Haven – London: Yale University Press, 1985 (repr. 1999), 57-70 (“The Cosmic Christ”).

⁴ M.E.Brinkman, *The Non-Western Jesus: Jesus as Bodhisattva, Avatara, Guru, Prophet, Ancestor or Healer?* (London: Equinox, 2009), 261-262 and 149-154.

⁵ A good example of this approach is the Christology developed in H. Berkhof, *Christian Faith: An Introduction to the Study of Faith* (Grand Rapids: Eerdmans 2005).

How these categories are transformed, is here, however, the main problem. That is easier to show in a Christology ‘from above’. Hence, I focus upon the latter.

In contrast to the former approach we are in theology also used to speak about a Christology ‘from above’. Such a Christology begins with Jesus’ divine descent from heaven, literally ‘from above’ and emphasizes that he connects heaven and earth. In this approach especially his divine character is underscored. In this contribution, however, I shall show that even a Christology ‘from above’ like that of Panikkar presumes already existing anthropological categories. Hence, I call it an anthropological approach.

In Panikkar’s Christology the Christ beyond us (*extra nos*) is considered to be the Christ in us (*in nobis*) as well. This idea is based upon the patristic (and among Asian theologians popular) idea that the macro-cosmos, the world beyond us, mirrors itself in the micro-cosmos, in the mind, of every individual human person. Cosmology, the world order, and anthropology, our human constitution, are here closely connected.

According to Panikkar, Christ is the symbol of the mediation between the relative (the human) and the absolute (the divine), a di-unity that he considers characteristic of each religion. He represents the position that Christ is not only the Jesus of Christianity but above all the symbol of *theandric* (often also called *cosmotheandric*) human existence.⁶ As such, this Christ transcends Christianity and the adherents of other religions do not need to refer to him necessarily by a name derived from Christianity. That is not necessary because not only can be said that *brahman*, the soul of the world, is the ‘unknown Christ’ of Hinduism, but also that Christ is the ‘unknown *brahman*’ of Christianity. In both cases, at issue is a reality whose full weight the individual religions can articulate only gropingly.⁷

So, Panikkar interprets Christ as a model for the connectedness of the relative and absolute in all religions. In this way he can speak of the ‘universal Christ’ and of the ‘christic principle’ that lies at the foundation of the whole of reality. Each living creature is called in him and by him into existence and exists in and participates in the Son; each living creature is thus essentially a *Christophany*.⁸ He states that Jesus is an epiphany (appearance) of Christ but underscores that this statement is only partially true. This Christ of the Christophany is not exhausted in Jesus.

Panikkar does not deny the historicity of Jesus’ life and the reality of the divine incarnation in him, but he puts it in a larger context. The historicity of Jesus’ life and belief in God’s incarnation in him is necessary to come to faith in Christ. But the appearance (epiphany) of Christ is not limited to Jesus. For him, Jesus’ uniqueness is not at issue because he characterizes the concept of uniqueness as a qualitative concept. Thus, there can be other epiphanies of Christ – such as, for example, in Hindu *avataras* or Buddhist *bodhisattvas* – but no single one surpasses the epiph-

⁶ See for the patristic (a.o. Pseudo-Dionysius, 5th cent., and Maximus the Confessor, 6th-7th cent.) background of the reference to a micro- and macro-cosmos and to the adjective ‘theandric’, e.g. L. Thunberg, *Man and the Cosmos: The Vision of St Maximus The Confessor* (Crestwood: St. Vladimir’s Seminary Press, 1985). ‘Theandric’ is a contraction of ‘theos’(God) and ‘anēr’(man).

⁷ R. Panikkar, *The Unknown Christ of Hinduism: Towards an Ecumenical Christophany* (Maryknoll: Orbis Book, 1981), 92.

⁸ R. Panikkar, *Trinity and the Religious Experience of Man* (Maryknoll: Orbis Books, 1973), 54 and 68.

any that Jesus embodies. So, the historical Jesus plays an essential role, but he does not exhaust the meaning of the transhistorical Christ.⁹

This is an insight that is repeatedly emphasized by Asian theologians and artists – not only in a Hindu context but also in a Buddhist one. In a certain sense, one can agree with this insight – Christ is more than the historical Jesus (John 1:1-4; Ephesians 1:9-10 and Colossians 1:15-20) –, but if it is placed too emphatically in the foreground, it will inevitably lead to the trivialization of the importance of Jesus' earthly life. For Panikkar, historical mediators are more or less arbitrary manifestations of the second person of the Trinity who represents the (ontic) relation between the humane and the divine. They are important as appearances but not essential for the relation in question.

One could, however, critically ask if the identification of the divine (the Father) with the concrete life of Jesus of Nazareth is not so strong in the Gospels that the medium (his life, his humanity) is in fact the most authentic expression of the message (divine nearness). And one could also ask if it is not precisely this identification that also challenges us to become aware of the divine presence within the constraints of our own historical existence. In other words, is human confidence in the historical concrete not precisely *the* characteristic of the human answer to God's desire to make his 'dwelling among us' (John 1:14)?¹⁰ It was always the intention of the Christian tradition to show that Jesus' earthly existence was essential (and not accidental) for the way in which he was connected with the divine. If his earthly life had been more like that of Stalin, Hitler, Hirohito, Idi Amin or Pol Pot, then the way in which he could have been brought into connection with the divine would also have been different. So, his earthly life matters. It is as concrete human existence revelation.

It was especially the Dutch Roman Catholic theologian Piet Schoonenberg (1911-1999) who struggled his whole life long to underscore the importance of Jesus' earthly life for the way in which he embodied God as Word (divine Logos). He did that by showing how Word as focus of a Christology 'from above' and Spirit as focus of a Christology 'from below' presuppose each other in Jesus' life. He speaks about Jesus who in his whole human existence was 'supported by the Word and driven by the Spirit'. 'Both make Jesus the Son of God, so that Word and Spirit Christology have the same rights as explanation of Jesus' divine sonship'.¹¹ Here, the Spirit represents the divine power that inspired Jesus to his concrete life choices and the Word represents everything that he heard from the Law (Torah) and Prophets as coming from God. Without Jesus' concrete life driven by the Spi-

⁹ R. Panikkar, *Trinity and the Religious Experience of Man*, 53-55.

¹⁰ W. Strolz, 'Panikkar's Encounter with Hinduism' in: J.D. Gort et al. (eds), *Dialogue and Syncretism: An Interdisciplinary Approach* (Currents of Encounter, Vol.I) (Amsterdam-Grand Rapids: Rodopi-Eerdmans 1989) 151 (146-152); V. Ramachandra, *The Recovery of Mission: Beyond the Pluralist Paradigm* (Grand Rapids: Eerdmans, 1996), 87 and A. Karokaran, 'Raymond Panikkar's Theology of Religions: A Critique,' *Vidyajyoti* 59 (1994) 670 (663-672).

¹¹ P. Schoonenberg, *De Geest, het Woord en de Zoon. Theologische overdenkingen over Geest-christologie* (*The Spirit, the Word and the Son: Theological Reflections on Spirit Christology*) (Averbode-Kampen: Altiora-Kok, 1991), 134: "In zijn hele menselijke werkelijkheid wordt Jezus door het Woord gedragen en door de Geest gedreven. Beide maken Jezus tot Zoon van God, zodat Woord- en Geest-christologie beide gelijke rechten hebben als uitleg van Jezus' goddelijk zoonschap."

rit, that Word would be a dead letter and without that Word, Jesus' concrete life could be applied to anything and could be subject to the wildest interpretations.¹²

One could say that Schoonenberg thought thoroughly about the *perichoresis* of which Panikkar also speaks. The term is derived from the Greek verb *chorein* and means 'to stride' or 'to dance'. Both aspects of Jesus (Word and Spirit) 'dance' through each other. They penetrate each other without damage or loss and enrich each in what is unique to both. In Jesus the Word is 'completely divine in a human way' and in Jesus is also the human, led by the Holy Spirit, 'completely human in a divine way'.¹³ Or, to state it more simply: Jesus' earthly life belongs inseparably to the way in which we know God. And the converse applies as well: God reveals himself only in Jesus' earthly existence.

It is striking that it is precisely in the *dalits'* (the untouchable's) view of Jesus that the importance of the historical concreteness of God's presence among us receives major attention in current Indian theology. If God wants to be present in Jesus' earthly life, with the 'impure' family tree containing two prostitutes (the real prostitute Rahab and the pseudo prostitute Tamar), four 'foreign' women (Rebecca, Rachel, Rahab (Egypt) and Ruth), someone who committed adultery (Bathsheba), a mother who had a child out of wedlock (Mary), a father belonging to the working class (Joseph), whereas Jesus himself led a life full of 'impure' contacts with Samaritans, adulterous women and tax collectors, he would all the more want to be present among the *dalits*.¹⁴ This presence reveals *how* he wants to be divine.

His earthly existence is not just illustration, it's revelation. In line with this emphasis on Jesus' earthly life and his suffering and crucifixion and as interpretation of the way in which the Word became flesh, the Indian theologian Thomas Thangaraj speaks of the 'crucified guru'.¹⁵ Here Word and Spirit come together and in Jesus happens indeed what Schoonenberg had in mind when he spoke about the *perichoresis* of Word and Spirit. In this *perichoresis* existing anthropological concepts like substitution, forgiveness, sacrifice, hope, righteousness, love, etc. are indeed transformed and obtain a new meaning.

It will be difficult to state that Panikkar's Christology creates its own anthropological concepts. *His Christology fits quite well into existing Hindu philosophical-anthropological approaches*. For Panikkar the macro-cosmos and the micro-cosmos are so closely related, that neither can be given priority. Cosmology and anthropology are universal phenomena, only illustrated by the different religions. These are just eye-openers to an already existing universal order. Also Christology has its place in this

¹² P. Schoonenberg, *De Geest, het Woord en de Zoon*, 133: "Woord zonder Geest kan dode letter worden, maar Geest zonder Woord kan tot verwildering leiden,".

¹³ P. Schoonenberg, *De Geest, het Woord en de Zoon*, 167: "Het Woord is in Christus op menselijke wijze volledig goddelijk (...) en de mens is op goddelijke wijze volledig menselijk (...)."

¹⁴ M.E. Prabhakar, 'Christology in Dalit Perspective' in: V. Devasahayam (ed.), *Frontiers of Dalit Theology* (New Delhi: Indian Society for Promoting Christian Knowledge, 1997), 414-417 (402-432) and G. Robinson, 'Jesus Christ, the Open Way and the Fellow-Struggler: A Look into the Christologies in India', *Asia Journal of Theology* 3/2 (1989) 411-413 (403-415).

¹⁵ M.T. Thangaraj, *The Crucified Guru: An Experiment in Crosscultural Christology* (Nashville: Abingdon, 1994) and M.T. Thangaraj, "The Word Made Flesh: The Crucified Guru" in M.A. Oduyoye and H.M. Vroom (eds), *One Gospel – Many Cultures: Case Studies and Reflection on Cross-Cultural Theology* (Currents of Encounter Vol. 21) (Amsterdam-New York: Rodopi, 2003), 107-127.

order. With its emphasis on *kenosis* it fits smoothly into the Hindu anthropology with its emphasis on self-emptiness.

His approach is an anthropological approach in which it is difficult to account for the revelatory character of Jesus' earthly existence. His earthly existence is just an illustration—even if it may be the best one—of an already existing ontological order. So, what the Swedish Lutheran theologian Lars Thunberg was saying about the anthropology of Maximus the Confessor holds true for Panikkar as well, namely that “man’s microcosmic constitution” can be interpreted “as an anticipatory sign of God’s incarnation” so that “the created constitution of man” can be considered “as an ontological preparation for the eschatological mystery of theandrisim”.¹⁶ Therefore, one of the main conclusions that can be drawn from the above-mentioned example of Panikkar’s Christology is that also a Christology ‘from above’ often presupposes an anthropology as well.

Hence, point of discussion needs not to be the relation Christology-anthropology as such. That relation is usually uncontested in Christian theology. *Point of discussion must be the question where the priority lies: in Christology or in anthropology?* Is Christ the eye-opener to who we are as human beings? Or is what Christ can be for us, already conditioned by who we are as humans? Of course, any Christology needs anthropological concepts to explain the impact of Christ upon human life. So, out of soteriological reasons, an anthropological focus is indispensable. But the question is in how far these anthropological ‘tools’ determine already fully the content of our Christology. Is there still any space left for creative transformation because of the revealing character of God’s presence in Jesus’ life? Let us turn to Karl Barth’s anthropology. He is walking the other way around and takes his starting point for his anthropology immediately in Christology. Would that be a more adequate approach?

A Christological Approach to Anthropology (Karl Barth)

It is clear that in Christ it became impossible to divide his human nature from his divine nature and vice versa. The negation of a strict division does, however, according to Chalcedon not imply a confusion of natures. Therefore, we are not expected to declare the humane divine – the risk of an approach ‘from below’ – or the divine humane – the risk of an approach ‘from above’. The only solution out of this dilemma seems to be to concentrate on what kind of anthropology has to be involved when we reflect upon the salvific meaning of Jesus’ life.

That will be an anthropology in which cannot be spoken about God without reference to men and in which cannot be spoken about men without reference to God. The knowledge of God cannot be separated from the knowledge of man, and vice versa like Calvin already endorsed in the first sentences of his *Institutes* (I.1.1): ‘Nearly all the wisdom we possess, that is to say, true and sound wisdom, consists of two parts: the knowledge of God and ourselves. But, while joined by many bonds, which one precedes and brings forth the other, is not easy to discern.’¹⁷

¹⁶ L. Thunberg, *Man and the Cosmos*, 73.

¹⁷ Calvin, *Institutes of the Christian Religion*, I.1.1 (transl. F.L. Battles) (Philadelphia: Westminster Press, 1960, reissued Louisville: Westminster John Knox Press, 2006), Vol. I, 35.

This connectedness is already given in the fact that humans are created in the image of God. We are *theomorphic*. In that fact our inviolability – and that means simultaneously: our equality – is founded like God promised after the Flood: ‘He that sheds the blood of a man, for that man his blood shall be shed; for in the image of God has God made man’ (Gen. 9: 6). Therefore, our humanity (inviolability and equality) *has a transcendent basis*. Another convincing basis for these fundamental human rights (inviolability and equality) is not presented so far.¹⁸

Hence, the Canadian philosopher Charles Taylor could–dealing with the sources of our ‘Self’–speak about ‘the given ontology of the human’.¹⁹ So, our Self has already a creational basis as image of God. But what it fully means to be created in the image of God is only revealed in Christology. *That implies that not only all our anthropological but also all our Christological talk has a circular character as to the relation God-man*. The reciprocal conditioning of the concepts of God and human nature is indeed the methodological premise of every sound Christology. Therefore, this virtuous circle is not defective, but sound. It concerns here a real mutual understanding.²⁰ Karl Barth’s Christology and anthropology can here be an excellent case in point.

Karl Barth articulates in his doctrine of creation the following circular statement about human persons as image of God: ‘He would not be man if he were not the image of God. He is the image of God in the fact that he is man.’²¹ God and man are here so closely related because of the ontological consequences of the reconciliation in Christ. Barth argues, later on in his doctrine of reconciliation, that ontologically speaking, it is impossible to call even the ‘fallen’, sinful human person a person without God, because it is impossible to speak of God as God without human beings.²²

The German Lutheran theologian Eberhard Jüngel dedicated two thought provoking articles to the elaboration of the impact of these words of Karl Barth. Their titles are a good indication of their content: ‘Humanity in correspondence to God. Remarks on the image of God as basic concept in theological anthropology’ and ‘No God without man. Barth’s theology in-between theism and atheism’²³. Jüngel’s

¹⁸ See for an anthropological elaboration of the idea of the ‘image of God’, M.E. Brinkman, *The Tragedy of Human Freedom. The Failure and Promise of the Christian Concept of Freedom in Western Culture* (Currents of Encounter 20) (Amsterdam-New York, 2003), 28 and 35 (27-36 (‘Humankind as the Counterpart of God’)). Cf. also A. Lacocque, ‘Cracks in the Wall’ in: A. LaCocque and P. Ricoeur, *Thinking Biblically: Exegetical and Hermeneutical Studies* Chicago – London: The University of Chicago Press, 1998), 9: ‘So, if God is anthropomorphic, man is theomorphic’ (3-29).

¹⁹ Ch. Taylor, *Sources of the Self: The Making of Modern identity* (Cambridge MA: Harvard University Press, 1989), 5.

²⁰ W. Pannenberg, *Systematische Theologie, Bd. II* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1991), 329 (316-336: “Die Methode der Christologie”). Engl. transl. *Systematic Theology*, Vol. II (Grand Rapids: Eerdmans, 1994), 290 (278-297: “The Method of Christology”).

²¹ K. Barth, *Church Dogmatics*, III/1 (Edinburgh: T. & T. Clark, 1958), 184.

²² K. Barth, *Church Dogmatics* IV/1 (Edinburgh: T. & T. Clark, 1956), 534.

²³ E. Jüngel, ‘Humanity in correspondence to God. Remarks on the image of God as basic concept in theological anthropology’ in: E. Jüngel, *Theological Essays*, Vol. I (Edinburgh: Clark 1989), 124-153 (in German: ‘Der Gott entsprechende Mensch. Bemerkungen zur Gottebenbildlichkeit des Menschen als Grundfigur theologischer Anthropologie’, in: E. Jüngel, *Entsprechungen: Gott – Wahrheit – Mensch* (München: Kaiser Verlag 1980), 290-317) and E. Jüngel, ‘...keine Menschenlosigkeit Gottes...Zur Theologie Karl Barths zwischen Theismus und Atheismus’ in: E. Jüngel, *Barth-Studien*

well-documented interpretation of Barth makes clear that Barth indeed paradoxically – in spite of (or better: thanks to) his emphasis on the totally other-character of God – can be read as the twentieth century theologian who in his Christology and consequently in his anthropology stricter than any other theologian of his time related the divine to the humane.

Barth's anthropological insights have nothing to do with a phenomenological analysis of the basic conditions of human existence, but are predominantly based upon his interpretation of God's revelation in Christ. In Christ the God-given potentialities of humankind are revealed. When Barth, therefore, speaks about the 'humanity of God', he applies not a 'foreign' or external idea to God, but he points to what belongs to the kernel of God's revelation in Christ. So, speaking about the 'humanity of God' is tautological talk.

The main characteristics of God's humanity are the same as those of his divineness, but we cannot argue the other way around. His divineness is decisive for his humanity.²⁴In spite of their connectedness we cannot declare God and human identical. Then we wouldn't say anything new by referring to their relationship. The God-human relation presupposes always otherness. Therefore, we have to keep God and human distinct.

Nonetheless, at the question of Augustine in his *Confessions* 'What is therefore my God? Or what can any man say when he speaks of thee?' (I, 4) and 'What now do I love, when I love thee?' (X, 6),²⁵ we can – according to Barth – only give the answer that we in Christ have to seek the true human in God and the true God in a human person. Or to say the same in the paradoxical words of the Norwegian Lutheran theologian Jan-Olav Henriksen: "In Jesus, we realize who God is when and if God is a human."²⁶ Jesus as Son of God reveals what it is to be human and God is defined by his presence in the life and work of this human person.

Unfortunately, however, Barth didn't elaborate his Christological-anthropological insights in clear-cut anthropological concepts or ideas. One of the reasons of that omission might be his lack of involvement into an intense dialogue with other representatives of the humanities. That could have been a creative dialogue in which Barth might have been able to convince his dialogue partners of the adequate anthropological character of his Christological insights. But that didn't hap-

(Ökumenische Theologie, Bd.9) (Zürich-Köln-Gütersloh: Benziger Verlag-Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn, 1982), 332-347.

²⁴ In four brochures, all of them published in the fifties, Barth elaborated his Christological-anthropological insights. Three of them are published in English as well. Cf. K.Barth, *Humanismus* (Theologische Studien 28) (Zürich: Zollikon 1950), Engl. transl. K.Barth, *God, here and now* (Religious Perspectives 9) (London: Routledge, 1964), 94-108; K.Barth, *Die Wirklichkeit des neuen Menschen* (Theologische Studien 27) (Zürich: Zollikon 1950); K. Barth, *Christus und Adam nach Röm.5* (Theologische Studien 35) (Zürich: Zollikon 1952), Engl. transl K. Barth, *Christ and Adam: Man and Humanity in Romans 5* (London: Oliver & Boyd, 1956) and K.Barth, *Die Menschlichkeit Gottes* (Theologische Studien 48) (Zürich: Zollikon 1956), Engl. transl. K.Barth, *The Humanity of God* (Richmond: John Knox Press, 1960), 35-65.

²⁵ Augustine, *Confessions* (transl. W. Watts) (Cambridge MA – London: Harvard University Press – Heinemann, 1968 and 1970), Vol. I, 9 and Vol. II, 87.

²⁶ J.-O. Henriksen, *Desire, Gift, and Recognition: Christology and Postmodern Philosophy* (Grand Rapids: Eerdmans, 2009), 208 and 333 where Henriksen paraphrases his own words as following: "As the Son of God, Jesus is what God is like when God is a human".

pen. Barth was more concerned to emphasize *that* Christology and anthropology are closely related than to show *how* they are related. And, of course, his reluctance had everything to do with the historical setting of the genesis of his theology (the rise of Nazism).

The content of his theology is historically determined by his refusal to integrate ‘foreign’ (in the sense of not rooted in God’s revelation) elements into his theological reflection, scared as he was that these elements would overrule God’s own authentic Word. Anthropology like philosophy or psychology was considered to be such ‘foreign’ element. Hence, it was for him impossible to account methodologically for the also for him indispensable use of existing anthropological concepts. Of course, he had out of soteriological reasons to use them, but he never used these concepts deliberately according to an explicit theological method.

My point would be that nowadays things are changed considerably. Barth needed an antagonistic attitude over against existing (idealistic, Marxist, existentialist, etc.) anthropologies to be able to claim the necessary freedom for his own search for the authentic roots of Christian anthropology. In our secular times, however, theology is put into isolation and runs the risk to become ghetto theology. Current theology needs the dialogue with other sciences and these sciences show often the preparedness to be engaged in such a dialogue because of their own search for meaning. So, they have a common interest. Theology and anthropology (like philosophy and psychology) cannot anymore be considered as separated areas.²⁷

Evaluation

The experience in the humanities to be only in a limited way self-constitutive creates the main condition for the recognition that all our ideas of what humanity is, have to be transcended: our ideas of forgiveness, sacrifice, substitution, hope, righteousness and love. All these concepts receive their richest meaning only in Christology. They refer to a specific history, the history of Jesus of Nazareth, that reveals our divine destiny. By opening up the immanence of our earthly existence, philosophers like Jean-Luc Marion, Charles Taylor and Paul Ricoeur transcend the more or less classic boundaries between anthropology and theology. They do not offer a kind of ‘anthropological proof of God’, but show how theology, and in this case Christology, can help to disentangle and clarify anthropological aporia’s.²⁸

A good example has been given by the South-African novelist J.M. Coetzee in an impressive essay about the role of secular autobiographical confessions. In this extended essay of 42 pages he analyses the confessions in the work of Tolstoy, Rousseau and Dostoevsky. He concludes – following Dostoevsky – that true confession does not come from the sterile monologue of the self, from introspection, but from faith and grace. Dostoevsky explores the impasses of secular confessions,

²⁷ Cf. T. Waap, *Gottebenbildlichkeit und Identität: Zum Verhältnis von theologischer Anthropologie und Humanwissenschaft bei Karl Barth und Wolfhart Pannenberg* (*Image of God and Identity: The relation of theological anthropology and the humanities with Karl Barth and Wolfhart Pannenberg*) (Forschungen zum systematischen und ökumenischen Theologie, Bd.121) (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2008), 473-490, who characterizes the anthropological concepts of both as too abstract, not recognizing the open character of many, modern anthropological concepts.

²⁸ Cf. P. Ricoeur, ‘Thinking Creation’ in: A. LaCocque and P. Ricoeur, *Thinking Biblically*, 31-67.

pointing finally to the sacrament of penitence as the only road to self-knowledge. So, he speaks about the intervention of grace in the world.²⁹ Coetzee applies this insight to the current political situation in South Africa as well, especially to the work of the Truth and Reconciliation Commission. A Christological issue, in this case forgiveness, is here applied to the humanities, to the world of the social sciences and politics. It is a clear indication that Christological ideas can change existing anthropological concepts.

I am inclined to conclude that a Christological approach of anthropology more than an anthropological approach of Christology is able to account for the transformation that anthropological ideas undergo when applied Christologically. Partly it can even be said that Christology produces its own anthropological categories. It turned out that the risk of imposing existing anthropological categories upon Christology can be avoided because of the transforming power of Jesus' life, culminating in his cross and resurrection. Of course, every Christological approach has to include existing anthropological categories. Otherwise human communication would be impossible. Salvation in Christ concerns humans (not only) and has, therefore, to be explained in a terminology that touches the central questions of human life. So, as soteriology Christology has to deal with anthropological issues.

These issues are—and that's here the crucial point—, however, only partly known to our mind. Their real meaning has to be revealed. It's the merit of the above-mentioned modern philosophers like Jean-Luc Marion, Paul Ricoeur and Charles Taylor to have shown that human core experiences themselves require a clear(er) insight into the limited role of the self-constitutive character of the human 'I'. Just anthropologically arguing, it can be showed that these issues are longing for a salvific breakthrough. Many modern films like – among many – *Babette's Feast* (1987) and *As it is in Heaven* (2004) are excellent indications of that desire.³⁰

In sum, I would conclude that a Christological approach of anthropology is in the end more convincing than an anthropological approach of Christology because it leaves more space for the transformative character of God's presence in Jesus' life. In order to show that it really concerns relevant anthropology and not just Christology or theology, the link between Christology and anthropology needs to be explicitly object of an intense dialogue between theology and the humanities. Without that dialogue the Christological presuppositions remain just pretensions, untested assertions. I consider the example of J.M. Coetzee's use of the Christological idea of forgiveness as a good example of such an application of Christological insights to a concrete, political situation. It shows our limited insight in the impact of our own guilt and our inability to overcome serious guilt without help from 'elsewhere'.

²⁹ Cf. C.M. Coetzee, 'Confession and Double Thoughts: Tolstoy, Rousseau, Dostoevsky (1985)' in: D. Attwell (ed.), *J.M. Coetzee – Doubling the Point: Essays and Interviews*, Cambridge-London: Harvard University Press 1992, 251-193, esp. 291. See also in this volume the text of the interview of Attwell with Coetzee about this essay, 243-250, esp. 249.

³⁰ *Babette's Feast* is a film of the Danish producer Gabriel Axel, based upon the longish tale 'Babette's Feast' (1950) of the Danish female writer Karen Blixen (Isak Dinesen). Cf. W.M. Wright, 'Babette's Feast: A Religious Film', *Journal of Religion and Film* 1/2 (1997), 1-28. *As it is in Heaven* is a Swedish film of Kay Pollak. In both films the breakthrough in decades long fixed circumstances comes from elsewhere and is focused upon the transformation of existing values.

Final Conclusion

My main conclusion as to the relation Christology-anthropology is, that it is Christology that gives anthropology its specific character and not the other way around. The reciprocal relation between Christology and anthropology is of a special kind in which Christology transforms the applied anthropological categories. The real meaning of these categories (suffering, sacrifice, substitution, forgiveness, righteousness, hope and love) can only be explained with the help of the history of Jesus of Nazareth as embodiment of God's descent to us. This Christological approach of anthropology implies that humans must primarily be called *christomorphic*.

This, however, has to be shown. It is not just a claim or a pretension. It has to be object of a modest and careful dialogue with the other sciences in our universities, academies, etc. In that dialogue we have to bring into the dialogue no abstract ideas, but concepts derived from Jesus' earthly life and his cross and resurrection. Systematic theology needs here the input of the New Testament scholars to articulate thorough-going insights into the meaning of Jesus' words and deeds. Therefore, the Christian claim to be able to play a role in societal discussions is not a *apriori* claim. It is not a claim articulated in advance. It is by Christians just hoped for as the outcome of a serious and fair academic debate. So, it might only be a *aposteriori* conclusion.

ABSTRACT

It is common sense in Christian theology to affirm that Christ's unique human existence is also decisive for human existence in general. Christ shows us what human existence really is. To explain, however, the meaning of salvation in Christ, we need concepts derived from our human existence. We call the concepts that articulate the salvific role of Christ soteriological concepts. These soteriological concepts presume already a certain anthropology, an idea of what important is in human life. They constitute the link between our ideas about Jesus Christ and human beings. So, does explaining the meaning of Christ already presuppose an idea of what the essence of human existence is? A certain anthropology? Or does – the other way around – Christology create its own anthropological concepts?

In this article, it will be stated that Christology indeed partly creates its own anthropological ideas (substitution, forgiveness, sacrifice, hope, righteousness, love, etc.). When applied to Christ, these existing anthropological concepts are transformed. Only that fact enables us to speak about the reciprocal relation between anthropology and Christology. We shall discuss the specific character of that relation.

The interconnectedness of Christology and anthropology will be illustrated first in the Christology of the Indian theologian Raymond Panikkar and second in Barth's Christology. The approach of Panikkar illustrates an anthropological approach of Christology and the approach of Barth illustrates a Christological approach of anthropology. Both approaches are examples of a so-called Christology 'from above'. In my conclusion I shall give a sketch of my own position.

KÖLCSÖNÖSNEK TEKINTHETŐ-E AZ ANTROPOLÓGIA ÉS A KRISZTOLÓGIA KAPCSOLATA?¹

A krisztológia antropológiai megközelítése (Raymond Panikkar)

Az indiai teológusok többségének krisztológiáját kozmikus krisztológiának nevezhetjük.² János evangéliumának prólogusától erőteljesen ihletve előszeretettel beszélnek Krisztusról mint isteni világosságról, amely áthatja, átjárja az egész földet és minden egyes embert. Ebben a krisztológiai megközelítésben Krisztus mint Isten Logosza úgy kerül bemutatásra, mint aki nemcsak minden egyes ember logosza, hanem az egész világegyetem logosza is.³ Raymond Panikkar kiváló képviselője ennek a krisztológiának.

Szívesen használom Panikkar felfogására az antropológiai jelzőt.⁴ Ez egy eléggé szokatlan minősítés. Gyakran csak az „alulról” kiinduló krisztológiai szemléletre használjuk az „antropológiai” jelzőt. Ilyenkor Krisztus jelentőségét az ember názáreti Jézus konkrét (kézzelfogható) élete felől közelítjük meg. Ahogyan betöltötte őt a Szentlélek, az Istenhez való közelségét mutatja, és egyben istenfiúságát is jelzi. Ez a megközelítés tehát Jézus földi életéből indul ki. Ezért nevezzük „alulról” kiindulónak. Ennek a krisztológiának az az előnye, hogy meg tudja magyarázni Jézus földi létezésének értelmét.⁵ Hátránya pedig az, hogy annak benyomását kelti, mintha Jézus istenfiúsága földi létezésétől függne. Jézus földi létezése nélkülözhetetlen és döntő arra nézve, milyen módon jelenti ki Istent (ld. később), de én óvakodnék attól, hogy istenfiúságát teljes mértékben földi létezésétől tegyem függővé. Istenfiúsága Isten és nem Jézus döntése. Antropológia és krisztológia kapcsolatának vizsgálatakor most nem az „alulról” kiinduló krisztológiára összpontosítok, mivel az antropológiai kategóriák egyértelműen túlságosan nagy szerepet töltenek be ebben az esetben. Most azonban arra keressük a választ, hogyan alakulnak át ezek a kategóri-

¹ A Sárospataki Református Teológiai Akadémián 2011. november 18-án elhangzott előadás szerkesztett változata.

² J. P. Schouten, *Jesus as Guru: The Image of Christ among Hindus and Christians in India* (Currents of Encounter 36) (Amsterdam-New York: Rodopi, 2008), 264-265. és 277-279. Vö. még M. Amaladoss, „Jesus Christ in the Midst of Religions: An Indian Perspective” in T. Merrigan and J. Haers (szerk.), *The Myriad Christ: Plurality and the Quest for Unity in Contemporary Christology* (Leuven: Peeters, 2000), 219-233.

³ Vö. J. Pelikan, *Jesus Christ Through the Centuries: His Place in the History of Culture* (New Haven – London: Yale University Press, 1985 (repr. 1999), 57-70. („The Cosmic Christ”).

⁴ M. E. Brinkman, *The Non-Western Jesus: Jesus as Bodhisatva, Avatara, Guru, Prophet, Ancestor or Healer?* (London: Equinox, 2009), 261-262. és 149-154.

⁵ Jó példa erre a megközelítésre a H. Berkhof által kidolgozott krisztológia: *Christian Faith: An Introduction to the Study of Faith* (Grand Rapids: Eerdmans 2005).

ák. Ezt könnyebb szemléltetni egy „felülről” kiinduló krisztológia esetében. Ezért az utóbbira összpontosítok.

Az előbbi megközelítéssel szemben a teológiában szoktunk „felülről” kiinduló krisztológiáról is beszélni. Egy ilyen krisztológia Jézus mennyből alászállásából indul ki, szó szerint „felülről”, és Krisztus mennyet és földet összekötő szerepét hangsúlyozza. Ebben a megközelítésben különös hangsúly esik isteni jellegére. Előadásomban most azt szeretném bemutatni, hogy még egy „felülről” kiinduló krisztológia is – a Panikkaréhoz hasonlóan – már létező antropológiai kategóriákat feltételez. Ezért nevezem ezt antropológiai megközelítésnek.

Panikkar krisztológiájában a rajtunk kívül álló (*extra nos*) Krisztus egyben a bennünk lévő (*in nobis*) Krisztus is. Ez az elképzelés azon a patrisztikus (és ázsiai teológusok között népszerű) elképzelésen alapszik, hogy a makrokozmosz, az „azon túli világ” visszatükröződik a mikrokozmoszban, minden egyes ember értelmében. Kozmológia, világrend és antropológia – embervoltunk – itt szorosan összekapcsolódnak.

Panikkar szerint Krisztus a jelképe a viszonylagos (az emberi) és az abszolút (az isteni) közötti közvetítőnek, közbenjárónak, egy olyan is-is valóság, amely Panikkar szerint minden vallásra jellemző. Azt az álláspontot képviseli, miszerint Krisztus nem annyira a keresztyénség Jézusa, mint inkább a *theandrikus* (egyszemélyben isteni és emberi, vagy gyakran *kozmo-theandrikus*nak nevezett) emberi létezés jelképe.⁶ Mint ilyen, ez a Krisztus fölötté áll a keresztyénségnek (transzcendentálja), és így a többi vallás híveinek nem feltétlenül a keresztyénségből levezetett néven kell rá hivatkozni. Ez nem szükségszerű, hiszen nemcsak azt mondhatjuk, hogy a *brahman*, a világ lelke, a hinduizmus „ismeretlen Krisztusa”, hanem azt is, hogy Krisztus a keresztyénség „ismeretlen *brahmanja*”. Mindkét esetben egy olyan valóságról van szó, akinek / aminek teljes jelentőségét az egyes vallások csak tapogatózva írhatják le.⁷

Panikkar tehát úgy értelmezi Krisztust, mint a viszonylagos és az abszolút összekapcsolódását minden vallásban. Így beszélhet az „egyetemes Krisztusról” és a „krisztusi princípiumról”, mely a teljes valóság alapjainál található. Minden teremtmény őbenne és őáltala jött létre, létezik és részesedik a Fiúban; következésképpen minden teremtmény egyfajta *krisztofánia*.⁸ Azt állítja, hogy Jézus a Krisztus epifániája, ugyanakkor azt is hangsúlyozza, hogy ez a megállapítás csak részben igaz. A krisztofániának ez a Krisztusa nem merül ki Jézusban.

Panikkar nem tagadja Jézus életének történeti hitelességét és a testetöltés valóságát őbenne, hanem azt tágabb összefüggésbe helyezi. Jézus életének történeti hitelessége, és az abban való hit, hogy Isten benne testet öltött, szükséges a hitre jutáshoz Krisztusban. Ugyanakkor Krisztus megjelenése (epifániája) nem korlátozódik Jézusra. Panikkar számára Jézus kivételes volta nem kérdés, mivel a kivételes, egyedi voltot minőségi fogalomként kezeli. Következésképpen létezhetnek Krisztusnak más epifániái is – mint pl. a hindu *avatárak* vagy a buddhista *bódbiszattvák* – de egyik sem

⁶ A mikro- és makrokozmoszra való utalás patrisztikus háttéréről (pl. Pseudo Dionüsziosz és Hitvalló Maximosz) és a „theandrikus” jelzőről ld. pl. L. Thunberg, *Man and the Cosmos: The Vision of St Maximus The Confessor* (Crestwood: St. Vladimir’s Seminary Press, 1985).

⁷ R. Panikkar, *The Unknown Christ of Hinduism: Towards an Ecumenical Christophany* (Maryknoll: Orbis Book, 1981), 92.

⁸ R. Panikkar, *Trinity and the Religious Experience of Man* (Maryknoll: Orbis Books, 1973), 54. és 68.

múlja felül azt az epifániát, amelyet Jézus megtestesít. A történeti Jézus tehát lényegi szerepet tölt be, de nem merül ki vele a történelem feletti Krisztus jelentése.⁹

Ez egy olyan meglátás, amelyet ázsiai teológusok és művészek ismételtelen hangsúlyoznak – nemcsak hindu, hanem buddhista kontextusban is. Bizonyos értelemben egyetérthetünk ezzel a meglátással – Krisztus több, mint a történeti Jézus (Jn 1,1-4; Ef 1,9-10; Kol 1,15-20) –, de ha ez túlságosan az előtérbe kerül, elkerülhetetlenül Jézus földi élete jelentőségének banálissá tételéhez vezet. Panikkar számára a történeti közbenjárók, közvetítők többé-kevésbé önkényes manifesztálódásai a Szentháromság második személyének, aki az emberi és az isteni közötti (ontikus) kapcsolatot képviseli. Jelentőséggel bírnak mint megjelenések, de nem lényegesek, nem nélkülözhetetlenek a kérdéses kapcsolatra nézve.

A következő kritikus kérdést tehetnénk fel: Vajon az evangéliumokban az isteni (az Atya) és a názáreti Jézus konkrét életének nem egyfajta kevésbé erőteljes identifikációjával van dolgunk, így valójában a médium (élete, embervolta) a leghitelesebb kifejezése az üzenetnek (isteni közelségnek)? Vagy azt is kérdezhetnénk, hogy vajon nem éppen ez az azonosítás állít-e bennünket az elé a megoldásra váró feladat elé, hogy tudatosítsuk magunkban az isteni jelenlétét saját történeti létezésünk határain, korlátain belül? Másképpen megfogalmazva: a történeti konkrétumba helyezett bizalom vajon nem éppen Istennek arra a vágyára adott jellemző válaszuk-e, hogy „közöttünk akar lakozni”? (Jn 1,14)¹⁰ A keresztyén tradíciónak mindig is szándékában állt megmutatni, hogy Jézus földi létezése elengedhetetlen volt arra a módra nézve, ahogyan ő kapcsolatban állt az istenivel. Ha földi élete inkább hasonlított volna a Sztálinéra, a Hitlerére, a Hirohito japán császárára, az Idi Amin ugandai diktátoréra vagy a Pol Potéra, akkor az istenivel való kapcsolatba hozatala is más lett volna. Számít tehát a földi élete. Számít, mint a konkrét emberi egzisztenciáról szóló kijelentés.

A holland római katolikus teológus, Piet Schoonenberg (1911-1999) egész életében azért küzdött, hogy kellő hangsúlyt kapjon Jézus földi életének jelentősége éppen amiatt, ahogyan mint Ige (isteni Logosz) megtestesítette Istent. Megmutatta, hogy az Ige mint a „felülről kiinduló” krisztológia gyűjtőpontja és a Lélek mint az „alulról kiinduló” krisztológia gyűjtőpontja hogyan előfeltételezik egymást Jézus életében. Úgy beszél Jézusról, mint akit egész emberi egzisztenciájában „segített, támogatott az Ige és vezetett a Lélek.” „Mindkettő Isten Fiává teszi Jézust, így az Ige- és a Lélek-krisztológia ugyanúgy jogosult Jézus istenfűségát megmagyarázni.”¹¹ A Lélek itt azt az isteni erőt képviseli, amely inspirálta Jézust konkrét élet döntéseiben, az Ige pedig mindazt jelöli, amit a törvényből (Tóra) és a prófétáktól iste-

⁹ R. Panikkar, *Trinity and the Religious Experience of Man*, 53-55.

¹⁰ W. Strolz, 'Panikkar's Encounter with Hinduism' in: J. D. Gort et al. (szerk.), *Dialogue and Syncretism: An Interdisciplinary Approach* (Currents of Encounter, Vol.I) (Amsterdam-Grand Rapids: Rodopi-Eerdmans 1989) 151. (146-152); V. Ramachandra, *The Recovery of Mission: Beyond the Pluralist Paradigm* (Grand Rapids: Eerdmans, 1996), 87., továbbá A. Karokaran, 'Raymond Panikkar's Theology of Religions: A Critique,' *Vidyajyoti* 59 (1994) 670. (663-672).

¹¹ P. Schoonenberg, *De Geest, het Woord en de Zoon. Theologische overdenkingen over Geest-christologie* (*The Spirit, the Word and the Son: Theological Reflections on Spirit Christology*) (Averbode-Kampen: Altiora-Kok, 1991), 134: "In zijn hele menselijke werkelijkheid wordt Jezus door het Woord gedragen en door de Geest gedreven. Beide maken Jezus tot Zoon van God, zodat Woord- en Geest-christologie beide gelijke rechten hebben als uitleg van Jezus' goddelijk zoonschap."

ni üzenetként hallott meg. Jézusnak a Lélek által vezetett konkrét élete nélkül az Ige élettelen betű lenne; az Ige nélkül Jézus konkrét életét bármire lehetne vonatkoztatni, és a legvadabb értelmezéseknek is ki lehetne tenni.¹²

Mondhatnánk azt, hogy Schoonenberg alaposan átgondolta a *perikhorészisz*t, amiről Panikkar is beszél. A kifejezés a görög *khorein* igéből származik, és azt jelenti, hogy „átlépni”, „táncolni.” Jézus mindkét vonatkozása (Ige és Lélek) keresztül/át-„táncol” egymásba. Áthatolnak egymásba sérülés és veszteség nélkül, és abban gazdagodnak, ami mindkettőre nézve egyedi és különleges. Jézusban az Ige „teljesen isteni emberi módon”, és Jézusban az emberi is megtalálható, amit a Szentlélek vezérel, „teljesen emberi isteni módon.”¹³ Ha még egyszerűbben akarnánk megfogalmazni: Jézus földi élete elválaszthatatlanul hozzátartozik annak módjához, ahogyan Istent ismerjük. Ennek a fordítottja is igaz: Isten csak Jézus földi létezésében jelenti ki magát.

Megdöbbenő, hogy a jelenlegi indiai teológiában éppen a *dalitok* (érinthetetlenek) Jézus-értelmezésében kap nagy figyelmet Isten köztünk való jelenlétének történeti valósága. Ha Isten jelen akar lenni Jézus földi életében, a „tisztátalan” családfával, melynek tagja két prostituált (Ráháb a valódi és Támár, aki csak annak tetteti magát), négy „idegen” asszony (Rebeka, Ráhel, Ráháb és Rut), egy házasságtörő (Betsabé), egy olyan édesanya, akinek házasságon kívül született gyermeke, egy olyan édesapa, aki a munkásosztályhoz tartozott, és mivel Jézus maga „tisztátalan” kapcsolatban állt a samaritánusokkal, házasságtörő asszonyokkal és vámszedőkkel, akkor mennyivel inkább akarna jelen lenni a *dalitok* között.¹⁴ Ez a jelenlét nyilatkoztatja ki, hogyan akar isteni lenni.

Földi létezése nemcsak illusztráció, hanem kijelentés, kinyilatkoztatás. Jézus földi életének, szenvedéseinek, keresztre feszítésének hangsúlyozásával, és az Ige testet öltése mikéntjének értelmezésével összefüggésben beszél Thomas Thangaraj a „megfeszített gururól”.¹⁵ Itt Ige és Lélek együtt van, és Jézusban történik meg az, amire Schoonenberg gondolt, amikor az Ige és a Lélek *perikhorészisz*éről beszélt. Ebben a *perikhorészisz*-ben olyan létező antropológiai fogalmak, mint helyettes elégtétel, megbocsátás, áldozat, remény, igazság, szeretet stb. valóban átalakulnak és új értelmet nyernek.

Nehéz lesz kimutatni, hogy Panikkar krisztológiája saját antropológiai fogalmait hozza létre. *Krisztológiája egészen jól illeszkedik a jelenlegi hindu filozófiai-antropológiai megközelítésekbe.* Panikkar számára a makrokozmosz és a mikrokozmosz annyira szoros kapcsolatban állnak, hogy egyik sem kaphat elsőbbséget. A kozmológia és az antro-

¹² P. Schoonenberg, *De Geest, het Woord en de Zoon*, 133: “Woord zonder Geest kan dode letter worden, maar Geest zonder Woord kan tot verwildering leiden,”.

¹³ P. Schoonenberg, *De Geest, het Woord en de Zoon*, 167: “Het Woord is in Christus op menselijke wijze volledig goddelijk (...) en de mens is op goddelijke wijze volledig menselijk (...).”

¹⁴ M. E. Prabhakar, ‘Christology in Dalit Perspective’ in: V. Devasahayam (szerk.), *Frontiers of Dalit Theology* (New Delhi: Indian Society for Promoting Christian Knowledge, 1997), 414-417. (402-432.) és G. Robinson, ‘Jesus Christ, the Open Way and the Fellow-Struggler: A Look into the Christologies in India’, *Asia Journal of Theology* 3/2 (1989) 411-413. (403-415).

¹⁵ M. T. Thangaraj, *The Crucified Guru: An Experiment in Crosscultural Christology* (Nashville: Abingdon, 1994) és M.T. Thangaraj, ‘The Word Made Flesh: The Crucified Guru’ in M. A. Oduyoye és H. M. Vroom (szerk.), *One Gospel – Many Cultures: Case Studies and Reflection on Cross-Cultural Theology* (Currents of Encounter Vol. 21) (Amsterdam-New York: Rodopi, 2003), 107-127.

pológia egyetemes jelenségek, a különböző vallások csak illusztrálják azokat. Ezek csak felnyitják (nyitogatják) szemünket egy már létező egyetemes rendre. A krisztológiának is megvan a saját helye ebben a rendben. A *kenoszisz* hangsúlyozásával minden akadály nélkül beilleszkedik a hindu antropológiába, annak sajátos ön-üreség hangsúlyozásába.

Panikkar megközelítése antropológiai, amelyben nehéz érthetővé tenni Jézus földi létezésének kijelentés jellegét. Földi létezése csak egy már létező ontológiai rendnek az illusztrációja – még ha a legjobb is. Így, amit a svéd teológus, Lars Thunberg mondott Hitvalló Maximosz antropológiájáról, az igaz Panikkarra is, miszerint az „ember mikrokozmosz mivoltát” értelmezhetjük úgy, mint „Isten testetöltésének anticipálását”, tehát „az ember teremtett mivolta” a „*theandrizmus* eszkatológiai titkára való ontológiai felkészülés”.¹⁶ Panikkar krisztológiájának fent említett példájából azt az egyik fő következtetést vonhatjuk le, hogy egy „felülről” kiinduló krisztológia is előfeltételez egyfajta antropológiát.

Következésképpen a vita tárgya nem a krisztológia és az antropológia kapcsolata mint olyan. Ez a kapcsolat általában nem vitatott a keresztyén teológiában. *A vita tárgyát annak a kérdésnek kell képeznie, hogy melyiké az elsőbbség: a krisztológiáé vagy az antropológiáé.* Krisztus nyitja-e fel a szemünket arra, hogy kik is vagyunk emberként? Vagy azt, hogy kicsoda lehet Krisztus számunkra, már eleve meghatározza az, hogy emberek vagyunk? Természetesen bármely krisztológiáról is legyen szó, annak szüksége van antropológiai fogalmakra, hogy megmagyarázhassa, milyen hatással van Krisztus az emberi életre. Így tehát szótériológiai okokból az antropológiai fókusz elengedhetetlen. A kérdés azonban az, hogy ezek az antropológiai „eszközök” milyen mértékben határozzák meg krisztológiánk tartalmát. Maradt-e még hely valamilyen kreatív átalakulásra Isten jelenlétének Jézus életében megnyilvánuló kijelentés-jellege miatt? Forduljunk Barth antropológiájához! Ő teljesen ellenkező irányban halad, és antropológiájának kiindulását közvetlenül a krisztológiába helyezi. Ez lenne a helyesebb megközelítés?

Az antropológia krisztológiai megközelítése (Karl Barth)

Egyértelmű, hogy Krisztusban lehetetlenné vált szétválasztani emberi természetét isteni természetétől és fordítva. A szigorú értelemben vett szétválasztás tagadása azonban – Kalcedon szerint – még nem jelenti a két természet elegyítését. Eppen ezért nem elvárás az, hogy meghirdessük az ember-istent (megistenült embert) – az „alulról kiindulás” kísértése –, vagy az isten-embert (emberiesült istent) – a „felülről kiindulás” kísértése. Az egyetlen megoldás erre a dilemmára az lehet, hogy ha arra összpontosítunk, milyen antropológiával kell dolgoznunk, amikor Jézus életének megváltó, üdvözítő jelentőségén gondolkodunk.

Ez egy olyan antropológia lesz, amelyben nem lehet Istenről beszélni az emberre hivatkozás nélkül, és amelyben nem lehet az emberről beszélni az Istenre hivatkozás nélkül. Az istenismeretet nem lehet elválasztani az emberismerettől, és fordítva, ahogyan azt már Kálvin is leírta az *Institutio* első mondataiban (I.1.1): „Egész bölcsességünk, már ti. amelyet igaz, valóságos bölcsességnek kell tartanunk, két részből áll: Isten s önma-

¹⁶ L. Thunberg, *Man and the Cosmos*, 73.

gunk ismeretéből. Egyébként, bár egymással sok kapocs fűzi őket össze, nem könnyű eldönteni, hogy melyik előzi meg és szüli magából a másikat.”¹⁷

Ez az összekapcsolódás, összetartozás már adott abban a tényben, hogy az ember Isten képmására teremtett. *Teomorfo*k vagyunk. Ebben a tényben nyugszik sérthetlenségünk – egyben egyenlőségünk – alapja, ahogyan azt Isten megígérte az özönvíz után: „Ami ember vérént ontja, annak vérént ember ontja. Mert Isten a maga képmására alkotta az embert.” (1Móz 9,6) Éppen ezért emberségünknek (sérthetlenségünknek és egyenlőségünknek) *transzcendentális megalapozottsága* van. Ezeknek az alapvető jogoknak ez időig még nem sikerült más meggyőző alapvetést találni.¹⁸

Következésképpen a kanadai filozófus, Charles Taylor – „Én”-ünk forrásaival kutatva – beszélhetett „az ember [természetszerűen] adott ontológiájáról”.¹⁹ „Én”-ünknek mint Isten képmásának tehát teremtésbeli alapja van. De hogy mit jelent teljességgel az Isten képmására teremtetni, az csak Krisztusban válik nyilvánvalóvá. *Ez magában foglalja azt is, hogy nemcsak minden antropológiai, hanem minden krisztológiai beszédünknek is körkörös a jellege az Isten-ember kapcsolatot illetően.* Isten és az emberi természet fogalmának reciprok feltételezése lehet csak minden megbízható, józan krisztológia módszertani premisszája. Éppen ezért ez a körköröség nem hiányos, nem tökéletlen, hanem ép, megbízható. Egy valódi kölcsönös megegyezésről, megfeleltetésről van itt szó.²⁰ Karl Barth krisztológiája és antropológiája kiváló példa lehet erre.

Karl Barth a teremtésről szóló tanában a következő körkörös megállapítást fogalmazza meg az emberről mint Isten képmásáról: „Nem lenne ember, ha nem lenne Isten képmása. Isten képmása azt a ténytet tekintve, hogy ember.”²¹ Isten és ember itt szoros kapcsolatban állnak a Krisztusban való megbékülés ontológiai következményei miatt. Barth később a megbékülés tanáról írva amellet érvel, hogy ontológiai értelemben még az „elbukott”, bűnbeesett, bűnös emberi személytet sem lehet személynek nevezni Isten nélkül, mivel Istenről is lehetetlen úgy beszélni, mint aki Isten emberek nélkül.²²

A német teológus Eberhard Jüngel két gondolatébresztő tanulmánytet szánt a barthi megfogalmazás hatásának kifejtésére. Címük egyben tartalmukat is jól jelzi: „Emberség Istennek megfelelően. Észrevételek az istenképűségről mint a teológiai antropológia alapfogalmáról”, illetve „Nincs Isten ember nélkül. Barth teológiája

¹⁷ Kálvin János: *A keresztyén vallás rendszere* (ford. Ceglédi S., Rábold G.) (Pápa: Ref. Főiskolai Könyvnyomda, 1909. I. kötet).

¹⁸ Az „isten képmása” fogalom antropológiai kifejtését ld. M. E. Brinkman, *The Tragedy of Human Freedom. The Failure and Promise of the Christian Concept of Freedom in Western Culture* (Currents of Encounter 20) (Amsterdam-New York, 2003), 28. és 35. (27-36.) (‘Humankind as the Counterpart of God’). Vö. még A. Lacocque, ‘Cracks in the Wall’ in: A. Lacocque and P. Ricoeur, *Thinking Biblically: Exegetical and Hermeneutical Studies* Chicago – London: The University of Chicago Press, 1998), 9.: ‘So, if God is anthropomorphic, man is theomorphic’ (3-29.).

¹⁹ Ch. Taylor, *Sources of the Self: The Making of Modern identity* (Cambridge MA: Harvard University Press, 1989), 5.

²⁰ W. Pannenberg, *Systematische Theologie, Bd. II* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1991), 329 (316-336: “Die Methode der Christologie”). Magyar ford. *Rendszerezés teológia*, 2. kötet (Budapest: Osiris, 2006), 223sk (215-228: „A krisztológia módszere”).

²¹ K. Barth, *Church Dogmatics*, III/1 (Edinburgh: T. & T. Clark, 1958), 184.

²² K. Barth, *Church Dogmatics* IV/1 (Edinburgh: T. & T. Clark, 1956), 534.

teizmus és ateizmus között”.²³ Jüngel jól dokumentált Barth-értelmezése világossá teszi, hogy Barthot eléggé paradox módon – annak ellenére (vagy éppen annak köszönhetően), hogy Isten teljesen más jellegét hangsúlyozza – lehet úgy olvasni, mint aki az a 20. századi teológus, aki azzal, ahogyan az istenit az emberhez kapcsolja, krisztológiájában és következésképpen antropológiájában szigorúbb, mint korának bármelyik más teológusa.

Barth antropológiai meglátásainak semmi közük nincs az emberi létezés alapfeltételeinek fenomenológiai elemzéséhez, de túlnyomóan azon alapszanak, ahogyan Istennek a Krisztusban adott kijelentését értelmezik. Krisztusban nyilvánosnak ki az emberiség, embervolt Istentől kapott lehetőségei. Amikor tehát Barth „Isten humanitásáról” beszél, akkor nem egy „idegen” vagy külső eszmét, fogalmat alkalmaz Istenre, hanem arra mutat rá, hogy mi tartozik Istennek a Krisztusban adott kijelentése lényegéhez. Azaz „Isten humanitásáról beszélni” tautologikus beszéd.

Isten humanitásának fő tulajdonságai ugyanazok, mint istenségének, az érvelést azonban nem fordíthatjuk meg. Istensége a meghatározó humanitására nézve.²⁴ Összetartozásuk ellenére nem állíthatjuk azt, hogy Isten és az ember azonos. Akkor semmi újat nem mondanánk a kapcsolatukra való utalással. Az Isten-ember kapcsolat mindig másságot feltételez. Éppen ezért Istent és embert különbözőnek, másnak, megkülönböztethetőnek kell tartanunk.

Mindamellettt Augusztinusznak a *Vallomásokban* megfogalmazott kérdésére: „Mi tehát az én Istenem? Mit mondhat rólad, aki beszélni mer rólad?” (I,4), és „Mit szerettek, Uram, mikor téged szeretlek?” (X,6)²⁵ – Barth szerint – csak azt a választ adhatjuk, hogy Krisztusban az Istenben lévő igaz embert és egy emberben lévő igaz Istent kell keresnünk. Vagy ugyanez a norvég teológus, Jan-Olav Henriksen paradox megfogalmazásában így hangzik: „Jézusban megértjük, hogy kicsoda Isten, amikor, és ha, Isten ember.”²⁶ Jézus mint Isten Fia kijelenti, hogy mit jelent embernek lenni, Istent pedig az definiálja, hogy jelen van ennek az embernek az életében és munkájában.

²³ E. Jüngel, ‘Humanity in correspondence to God. Remarks on the image of God as basic concept in the theological anthropology’ in: E. Jüngel, *Theological Essays*, Vol.I (Edinburgh: Clark 1989), 124-153. (német nyelven: ‘Der Gott entsprechende Mensch. Bemerkungen zur Gottebenbildlichkeit des Menschen als Grundfigur theologischer Anthropologie’, in: E. Jüngel, *Entsprechungen: Gott – Wahrheit – Mensch* (München: Kaiser Verlag 1980), 290-317.) és E. Jüngel, ‘...keine Menschenlosigkeit Gottes...Zur Theologie Karl Barths zwischen Theismus und Atheismus’ in: E. Jüngel, *Barth-Studien* (Ökumenische Theologie, Bd.9) (Zürich-Köln-Gütersloh: Benziger Verlag-Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn,1982), 332-347.

²⁴ Barth az ötvenes években kiadott négy kisebb kiadványában is krisztológiai-antropológiai meglátásait fejtette ki. Vö. K. Barth, *Humanismus* (Theologische Studien 28) (Zürich: Zollikon 1950), angol ford. K. Barth, *God, here and now* (Religious Perspectives 9) (London: Routledge, 1964), 94-108; K. Barth, *Die Wirklichkeit des neuen Menschen* (Theologische Studien 27) (Zürich: Zollikon 1950); K. Barth, *Christus und Adam nach Röm.5* (Theologische Studien 35) (Zürich: Zollikon 1952), angol ford. K. Barth, *Christ and Adam: Man and Humanity in Romans 5* (London: Oliver & Boyd, 1956) és K. Barth, *Die Menschlichkeit Gottes* (Theologische Studien 48) (Zürich: Zollikon 1956), angol ford. K. Barth, *The Humanity of God* (Richmond: John Knox Press, 1960), 35-65.

²⁵ Szent Ágoston, *Vallomások* (ford. Vass J.) (Budapest: Szent István Társulat, 1999).

²⁶ J.-O. Henriksen, *Desire, Gift, and Recognition: Christology and Postmodern Philosophy* (Grand Rapids: Eerdmans, 2009), 208. és 333., ahol Henriksen a következő parafrázisát adja saját szavainak: “As the Son of God, Jesus is what God is like when God is a human”.

Sajnálatos azonban, hogy Barth nem határozott, nem világos antropológiai fogalmakkal vagy eszmékben dolgozta ki krisztológiai-antropológiai meglátásait. Ennek a hiánynak az lehet az egyik oka, hogy nem folytatott intenzív dialógust a humán tudományok egyéb képviselőivel. Ez olyan kreatív párbeszéd lehetett volna, amelyben Barth képes lett volna meggyőzni dialóguspartnereit krisztológiai meglátásainak adekvát antropológiai karakteréről. Ez azonban nem történt meg. Barthot jobban foglalkoztatta az, hogy kellő hangsúlyt helyezzen a krisztológia és antropológia szoros összetartozására, mintsem azt mutassa be, *hogyan* kapcsolódnak össze, illetve vonakodásának természetesen mindenképpen oka volt az is, hogy teológiája milyen történelmi kontextusban született meg.

Teológiájának tartalmát történelmileg az határozta meg, hogy elutasította az „idegen” (nem Isten kijelentésében gyökerező) elemek integrálását teológiai gondolkodásába, attól való félelmében, hogy ezek az elemek megmásítják Isten saját hiteles Igéjét. Az antropológiát, csakúgy, mint a filozófiát és a pszichológiát, ilyen „idegen” elemnek vélte. Éppen ezért lehetetlen volt számára, hogy módszertanilag magyarázza a létező antropológiai fogalmak számára szintén elengedhetetlen használatát. Szótériológiai okokból természetesen kénytelen volt ezeket használni, de soha nem szándékosan, explicit teológiai módszer szerint.

Arra szeretném felhívni a figyelmet, hogy manapság számottevően megváltoztak a dolgok. Barthnak antagonisztikus magatartást kellett tanúsítania létező (idealisztikus, marxista, egzisztencialista stb.) antropológiákkal szemben annak érdekében, hogy igényt tarthasson arra a szabadságra, mellyel a keresztyén antropológia hiteles gyökereit kívánta megtalálni. Mai szekularizált világunkban azonban a teológia elszigetelődik, és annak a veszélynek van kitéve, hogy gettó teológiává válik. Korunk teológiájának párbeszédre van szüksége más tudományokkal, és ezek a tudományok gyakran mutatnak készséget és felkészültséget egy ilyen dialógusban való részvételre, saját értelem- vagy jelentéskeresésük miatt. Van tehát közös érdek. A teológiát és az antropológiát (csakúgy mint a filozófiát és a pszichológiát) többé nem lehet elkülönített területként kezelni.²⁷

Értékelés

A humántudományok területén szerzett tapasztalat csak korlátozott mértékben, saját maga által létrehozottan alkotja meg a legfőbb feltételét annak a felismerésnek, hogy a humanitásról alkotott összes elképzelésünket túl kell haladni: a megbocsátásról, áldozathozatalról, helyettes elégtételről, reménységről, igazságról és szeretetről alkotott fogalmainkat. Mindezek a fogalmak egyedül a krisztológiában nyerik el leggazdagabb jelentésüket. Egy konkrét történetre, a názáreti Jézus történetére utalnak, mely a mi isteni rendeltetésünket tárja fel. Földi létezésünk immanenciájának feltárásával olyan filozófusok, mint Marion, Taylor és Ricoeur többé-kevésbé felül-emelkednek az antropológia és a teológia közötti klasszikus korlátokon. Nem vala-

²⁷ Vö. T. Waap, *Gottbebildlichkeit und Identität: Zum Verhältnis von theologischer Anthropologie und Humanwissenschaft bei Karl Barth und Wolfhart Pannenberg* (*Image of God and Identity: The relation of theological anthropology and the humanities with Karl Barth and Wolfhart Pannenberg*) (Forschungen zum systematischen und ökumenischen Theologie, Bd.121) (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2008), 473-490. Waap mindkettejük antropológiai koncepcióit túlságosan absztraktnak találja, nem veszik észre sok modern antropológiai fogalom nyitott jellegét.

miféle „antropológiai istenbizonyítékot” kínálnak, hanem azt mutatják meg, hogyan segíthet a teológia – ebben az esetben a krisztológia – kiutat találni az antropológia útvesztőiből, és tisztázni annak ellentmondásait.²⁸

Jó példát állított elénk a dél-afrikai regényíró J. M. Coetzee egy lenyűgöző eszszéjében, mely az önvallomások szerepét fejtegeti az önéletrajzi írásokban. Ebben a 42 oldalas írásában Tolsztoj, Rousseau és Dosztojevszkij műveiben található önvallomásokat elemez. Arra a következtetésre jut – Dosztojevszkij nyomán –, hogy az igazi vallomás (gyónás) nem az én steril monológiából születik meg, még csak nem is az ének önmagában való kételkedéseivel folytatott dialógusából, hanem hitből és kegyelemből. Dosztojevszkij feltárja a szekuláris vallomás (gyónás) zsákutcáit, hogy végül a gyónás szentségére mutasson rá, mint ami az egyetlen út az önmagukról való igazsághoz. Arról beszél, hogyan tör be a kegyelem a világba.²⁹ Coetzee ezt a meglátását a jelenlegi dél-afrikai helyzetre is alkalmazza, különösképpen is a Bizottság az Igazságért és a Kiengesztelődés munkájára. Egy krisztológiai kérdés – ebben az esetben a megbocsátás – kerül alkalmazásra a humántudományok területén, a társadalomtudományok világában. Ez világos jelzése annak, hogy a krisztológiai fogalmak létező antropológiai fogalmakat alakíthatnak át.

Arra a következtetésre hajlok, hogy inkább az antropológia krisztológiai megközelítése, mintsem a krisztológia antropológiai megközelítése az alkalmas az antropológiai fogalmak átalakítására, amikor azok krisztológiai alkalmazásra kerülnek. Részben azt is kimondhatjuk, hogy a krisztológia saját antropológiai kategóriáit hozza létre. Jézus élete (mely a kereszthalálban és a feltámadásban éri el csúcspontját) átforgató erejének köszönhetően elkerülhető annak veszélye, hogy létező antropológiai kategóriákat erőltessünk a krisztológiára. Természetesen minden krisztológiai megközelítésnek tartalmaznia kell létező antropológiai kategóriákat. Más különben az emberi kommunikáció lehetetlen lenne. A Krisztusban való üdvösség az emberekről szól (nemcsak), és éppen ezért olyan terminológiákban kell megmagyarázni, amely az emberi élet központi kérdéseit érinti. A krisztológiának tehát szótérológiaként antropológiai kérdésekkel kell foglalkoznia.

Ezek a kérdések azonban – és ez itt a lényeges pont – csak részben ismertek értelmünk számára. Valós jelentésüket, értelmüket fel kell tárni. Néhány modern filozófus – mint pl. Jean-Luc Marion, Paul Ricoeur és Charles Taylor – érdeme az, hogy megmutatták, az általános emberi alaptapasztalatok maguk követelik meg az emberi „Én” önmagát megalkotó jellege korlátozott szerepének világos(abb) meglátását. Pusztán antropológiai érveléssel azt mutathatjuk meg, hogy ezek a kérdések üdvösséges áttörésre vágnak. Számos modern film – többek között a *Babette lakomája* (1987) és a *Hétköznapi mennyország* (2004) – kiváló jelzései ennek a vágnak.³⁰

²⁸ Vö. P. Ricoeur, 'Thinking Creation' in: A. LaCocque and P. Ricoeur, *Thinking Biblically: Exegetical and Hermeneutical Studies* Chicago-London: The University of Chicago Press, 1998), 31-67.

²⁹ Vö. C. M. Coetzee, 'Confession and Double Thoughts: Tolstoy, Rousseau, Dostoevsky (1985)' in: D. Attwell (szerk.), *J. M. Coetzee – Doubling the Point: Essays and Interviews*, Cambridge-London: Harvard University Press 1992, 251-193, esp. 291. Ld. ugyanebben a kötetben annak az interjúnak a szövegét, mely Coetzee-val készült erről az esszéjéről, 243-250, esp. 249.

³⁰ *Babette Lakomája*, a dán filmproducer Gabriel Axel filmje, a dán író, Karen Blixen (Isak Dinesen) azonos című, meglehetősen hosszúra sikerült meséje (1950) alapján. Vö. W. M. Wright, 'Babette's Feast: A Religious Film', *Journal of Religion and Film* 1/2 (1997), 1-28. A *Hétköznapi mennyország* Kay

Összefoglalásképpen azzal zárom, hogy az antropológia krisztológiai megközelítése végső soron meggyőzőbb, mint a krisztológia antropológiai megközelítése, mivel több teret enged az Isten Jézus életében megmutatkozó jelenléte átalakító karakterének. Annak érdekében, hogy megmutassuk, ez a releváns antropológiára is vonatkozik és nemcsak a krisztológiára, illetve teológiára, a krisztológia és az antropológia közötti kapcsolatnak a teológiai és a humántudományok közötti intenzív dialógus explicit tárgyává kell lennie. E nélkül a párbeszéd nélkül a krisztológiai előfeltevések pusztán a feltételezések, bizonyítatlan állítások szintjén maradnak. Ahogy J. M. Coetzee a megbocsátás krisztológiai fogalmát használja, azt jó példának tartom arra, hogyan lehet krisztológiai meglátásokat konkrét, politikai helyzetre alkalmazni.

Záró következtetések

Legfőbb következtetésem a krisztológia-antropológia kapcsolatát illetően az, hogy a krisztológia adja meg az antropológia sajátos jellegét, és nem fordítva. Krisztológia és antropológia kölcsönös viszonya sajátos, melyen belül a krisztológia átalakítja az alkalmazott antropológiai kategóriákat. Ezeknek a kategóriáknak (szenvedés, áldozathozatal, helyettes elégtétel, megbocsátás, igazság, remény és szeretet) a valódi jelentését csak a názareti Jézus történetének segítségével lehet megmagyarázni, mint aki Isten hozzánk való alászállásának megtestesítője. Az antropológia krisztológiai megközelítése magában foglalja azt is, hogy az embert elsősorban *krisztomorfnak* kell neveznünk.

Ezt azonban meg is kell mutatni. Ez nemcsak egy állítás vagy feltételezés. Ennek más tudományokkal folytatott szerény és figyelmes párbeszéd tárgyává kell válnia egyetemeinken, akadémiáinkon stb. Ebbe a dialógusba nem elvont eszméket kell behoznunk, hanem olyan fogalmakat, amelyeket Jézus földi életéből, keresztyéből és feltámadásából vezetünk le. A rendszeres teológiának itt az újszövetséges tudósok meglátásaira kell támaszkodnia ahhoz, hogy megfogalmazhasson alapos, mindenre kiterjedő megállapításokat Jézus szavainak és cselekedeteinek jelentéséről. Éppen ezért az a keresztyén részről történő megállapítás, hogy képesek vagyunk szerepet vállalni a társadalmi vitákban, nem *apriori* állítás. Nem olyan állítás, amelyet előre megfogalmazunk. A keresztyének csak reménykedhetnek egy komoly és igazságos akadémiai vita kimenetelében. Tehát csakis *aposteriori* következtetésről lehet szó.

KIVONAT

A józan ész diktálta dolog a keresztyén teológiában az az állítás, hogy Krisztus konkrét emberi létezése az emberi létezés számára általánosságban is meghatározó. Krisztus megmutatja számunkra, hogy mi is valójában az emberi létezés. Ahhoz azonban, hogy megmagyarázzuk a Krisztusban való megváltás értelmét, az emberi létezésünk fogalmaira van szükségünk. Azokat a fogalmakat, amelyek Krisztus üdvözítő szerepét fogalmazzák meg, szótériológiai fogalmaknak nevezzük. Ezek a

Pollak svéd filmrendező filmje. Mindkét filmben az évtizedek óta mereven rögzült körülmények között érkezik meg az áttérés, és a fennálló értékek átalakítására összpontosít.

szótériológiai fogalmak már egy konkrét antropológiát feltételeznek, elképzelést arról, hogy mi fontos az emberi életben. Ezek alkotják a kapcsolatot Jézus Krisztusról és az emberről alkotott elképzeléseink között. A kérdés tehát az, hogy Krisztus jelentőségének értelmezése előfeltételezi-e az emberi létezés lényegéről alkotott elképzelésünket, azaz egyfajta antropológiát. Vagy a krisztológia saját antropológiai fogalmait alkotja meg?

Ebben az előadásban megállapításra kerül, hogy a krisztológia részben valóban saját antropológiai fogalmakat alkot meg (helyettes elégtétel, megbocsátás, áldozat, remény, igazság, szeretet stb.). Amikor Krisztusra alkalmazzuk, ezek a létező antropológiai fogalmak átalakulnak. Egyedül ez a tény tesz képessé arra, hogy antropológia és krisztológia közötti kölcsönös viszonyról beszéljünk. Ez a tanulmány ennek a kapcsolatnak a sajátos jellegét tárgyalja.

Krisztológia és antropológia szoros összefüggését először az indiai teológus Raymond Panikkar krisztológiájával, ezt követően pedig Barth krisztológiájával szemléltetem. Panikkar felfogása a krisztológia antropológiai megközelítését, míg Barth felfogása az antropológia krisztológiai megközelítését illusztrálja. Következtésemben röviden vázolom saját álláspontomat a kérdésben.

FORDÍTOTTA: RÁCSOK GABRIELLA

AZ INKULTURÁCIÓ JELENSÉGÉRŐL

Bevezetés

Egyházi életünknek megvan a maga megszokott kerékvágása: vannak általános és csak egyes gyülekezetekre jellemző hagyományaink, vannak ünnepi, alkalmi és hétköznapi feladataink. Mindezekből fakadóan pedig vannak kérdéseink. Egy részükre nagyobb közösségekben, általános egyházi-teológiai szinten keressük a választ, más részükre a helyi gyülekezetekben próbálunk feleletet adni. Milyen legyen az igehirdetésünk? Hogyan tudnánk legjobban átadni az evangéliumot? Sőt, hogyan tudnánk behívni a templomokba az embereket, hogy meghallgassák az örömmüzenetet, vagy hogyan vihetnénk el azt számukra a templom falain kívülre? Milyen legyen liturgiánk? Hogyan szabhatnánk azt a közérthetőség, praktikusság, egyszerűség elvárásaihoz úgy, hogy közben megőrizzük hagyományainkat és liturgiánk tartalmi-teológiai elemeit? Hogyan énekeljünk úgy, hogy szívből szólhasson időstől és fiatal-tól egyaránt? Hogyan szóljunk az „e-gyerekekhez”? Mit kezdünk a társadalmi egyenlőtlenségekkel, a szegénység problémájával? Ráadásul versenyben vagyunk: árucikkek¹ egy hatalmas, globális szupermarket egyik polcán, és meg kell küzdenünk megannyi más hívogató árucikkkel, illetve valahogy fel kellene hívni magunkra a figyelmet. Versenyben vagyunk szolgáltatóként is, mivel szolgálatra berendezkedett egyházunktól egyre inkább szolgáltatást várnak az emberek: kulturális, szociális, oktatási vagy akár temetési szolgáltatásokat. Összefoglalva: tanítványná kell tennünk az embereket, de hogyan?

Ezek a problémák, kihívások, útkeresések mind az inkulturáció kérdésköréhez vezetnek el bennünket. Ezt a korábban antropológusok által használt, majd a missziói teológiákba átemelt fogalmat² egyre gyakrabban felfedezhetjük teológiai írások olvasásakor, vagy világméretű egyházi tanácskozások, konferenciák témájaként³. A világméretű missziói témák esetében érthető és egyre elfogadottabb az inkulturáció kérdése, fogalma, hiszen ki ne ismerné el, hogy a távoli kultúrákba elvitt evangéliumot le kell fordítani, át- és megélhetővé kell tenni az emberek számára. Mi lehet azonban egy ázsiai vagy afrikai történet tanulsága számunkra? Mit kezdünk egy külmiszió tekintetében nem különösebben aktív egyház tagjaiként e témával?

Dolgozatom célkitűzése mindezek alapján kettős. Egyfelől – végigtekintve a múlt néhány missziói próbálkozásán, rápillantva a távoli világokban folyó missziói munkára – az inkulturáció kérdésfelvetését és üzeneteit szeretném a magunk szá-

¹ NISHIOKA, Rodger: „Life in the Liquid Church: Ministry in a Consumer Culture”, 31-36.

² BOSCH, David J.: *Paradigmaváltások a misszió teológiájában*, 409.

³ Példa erre az Egyházak Világtanácsa által 1997-ben Brazíliában tartott Salvador Konferencia (*Conference on World Mission*); vagy az első Edinburghi Világmisziós Konferencia századik évfordulója alkalmából szervezett Edinburgh 2010 (*Witnessing Christ Today*), melynek hangsúlyos témája volt az inkulturáció, inkarnáció és dialógus – beszámolók olvashatók: <http://edinburgh2010.oikoumene.org/en/home.html>

mára megfogalmazni, „inkulturálni, másfelől vizsgálni fogom, hogy a már közel sem keresztyén Európa vagy Magyarország ugyanolyan missziói terület, mint a világ bármely más része, és nagyon sok gyakorlati kérdésünkre a választ az újra-evangelizáció szükségszerűségének talaján épp az inkulturáció motívumainak átgondolásával találhatjuk meg.

I. Fogalmak – praktikus missziói szómagyarázat és irányjelzés

1. A kultúra fogalma

A kultúra fogalma általános és egyszerű. Gyakorta használjuk olyannyira természetesen, hogy nem is gondolkodunk jelentéséről. Hétköznapi használata általában valamilyen értékes, magasabb rendű dolgot jelöl leginkább a művészetek irányába mutatva. Eszünkbe jutnak épületek, műalkotások, zene, színház, utazási élményeink, vagy a ma már mindenki által elérhető ismeretterjesztő filmek, amelyek egzotikus országok szokásait, jellegzetességeit mutatják be. Felidézzük történelmi tanulmányainkat: az antik Hellászt és Rómát, vagy éppen kilátogatunk a Hortobágyra és rádöbbenünk, hogy a szürkemarha és a mangalica tartása, vagy a kukorica termesztése is végső soron kulturális dolog. Használjuk a *kulturált ember* és *kulturált viselkedés* kifejezéseket is, amelyekkel műveltségi szintet jelölünk: valaki birtokában van annak a tudásnak, amely viselkedésében, sőt értékében is megkülönbözteti az egyént a tudatlanoktól, a tömegetől. Ha azonban megkérdeznének, mi a kultúra definíciója, nehezen tudnánk rövid, szabatos választ adni.⁴

Az értelmezés problémája nem új keletű.⁵ A 18. században már megfogalmazást nyert a fogalom használatának bizonytalansága, a későbbiekben pedig különböző tudományágak a saját érdeklődési területüknek és vizsgálódásuk módszertanának megfelelően látták el eltérő hangsúlyokkal.

Az antropológia például a kultúrát mint egészet vizsgálva úgy fogalmaz, hogy az „magában foglalja a tudást, a hiedelmet, a művészetet, az erkölcsöt, a jogot, a szokást, valamint mindazon egyéb képességeket és viselkedésmódokat, amelyekre az ember a társadalom tagjaként szert tesz”, vagy egy jóval modernebb definícióval élve azt mondja: „a kultúra a dolgoknak és eseményeknek a szimbólumalkotás... által fenntartott összessége, és ez az összesség az ember fizikai-biológiai valóságán kívüli összefüggésekben vizsgálendő.”⁶ A kultúra ebben az esetben tehát a jelenségek hangsúlyát kapja, mégpedig szigorúan együttélési, társadalmi összefüggésekben. Ebből fakadóan az antropológia szívesen tesz vizsgálat tárgyává kisebb társadalmi egységeket, csoportokat, és gyakran használja a *társadalmi-kulturális rendszer* fogalmát.

A szociológia tudománya szintén elválaszthatatlannak tekinti a társadalmat és a kultúrát, és a hétköznapi fogalomtól eltérően, mely produktum-orientált, szintén a szellemi vonásokat sorolja első helyre. Anthony Giddens például a következő egyszerű fogalmat ajánlja: „A kultúra a csoport tagjai által megőrzött értékekből, az általuk követett normákból és a létrehozott anyagi javakból áll.”⁷

⁴ BODA László: *Inkulturáció – Az evangélium és a kultúrák átültetése*, 18-22.

⁵ Rövid de sokatmondó áttekintést nyújt: BORSÁNYI László: „A kultúra fogalmától a kultúra tudománya felé”, in: KÉZDI NAGY Géza (szerk.): *A magyar kulturális antropológia története*, 145-161

⁶ KÉZDI NAGY, i.m. 146.

⁷ GIDDENS, Anthony: *Szociológia*, 61.

A filozófia és a teológia számára ezek a kultúra-fogalmak nehezen kezelhetőek. Boda az inkulturációról írott könyvében inkább a deskriptív jellemzést ajánlja,⁸ a hat évtizede e témában megkerülhetetlen szerzőnek számító Richard Niebuhr is csupán kísérletnek nevezi saját kultúra-definícióját is. Végül ő is a hosszabb leírás mellett dönt, amely szerint a kultúrára a következő dolgok jellemzőek: társadalmi jelenség, emberi vívmány, az értékek világa, az ember javát szolgálja, az értékek földi és anyagi megvalósítása és megőrzése érdekli.⁹ Niebuhr számára a kultúra lehető legáltalánosabb értelmezésének megtalálása azért fontos, hogy lehetővé váljon annak vizsgálata, milyen lehet a keresztyénség és a kultúra, Krisztus és a kultúra kapcsolata.

Mindezek alapján e dolgozat egy praktikus definíció mentén halad, mely a következő: a kultúra *egy közösség tagjaira jellemző észlelési, értelmezési, értékelési és megnyilvánulási rendszer*.

2. A „kultúrák” fogalma

Minden társadalmi-kulturális rendszer más és más. A nyelv például a kultúra része, hordozója, alakítója, mely használata során maga is alakul visszahatva a kultúra alakulására. Nagyjából háromezer nyelvet beszélnek ma az emberek a Földön. Különböző kultúrájú emberek más-más dolgokat képesek érzékelni a valóságból¹⁰ – kultúrájuk függvényében. Másképp értik ugyanazt a szimbólumot vagy eseményt, más tartanak értékesnek. Olyan egyszerű dolgokban is megmutatkozik a különbség nagysága, mint hogy hogyan ítélik meg a kövérséget vagy soványságot az emberek. Az USA-ban a kövérség a szegénységgel azonosítható, míg egyes afrikai kultúrákban ugyanez a termékenység szimbóluma, és nem is választ magának valamire való férfi sovány feleséget. Nyugati kultúráinkban a sok gyermek szegénységet jelent, a szegénységről hírhedt Indiában pedig azt, hogy az illető mennyire áldott. Ugyanilyen fontos példa napjaink Magyarországon egy átlagos nagyapa és egy átlagos unoka beszélgetése. Magyarul beszélnek mindketten, szókincsük jelentős része azonban érthetetlen a másik számára. Mintha két magyar nyelv létezne, és megértési problémájuk sok esetben jellemezhető két idegen kultúra találkozásának kihívásaival. Vég nélkül sorolhatnánk a különbségeket. A felsorolás helyett elég itt megállapítanunk, hogy miközben az emberi kultúráról gondolkodunk, *kultúrák sokaságáról* kell beszélünk.

A kultúrák különbözőségének és hasonlóságának vizsgálatokor nagyon fontos, hogy saját kultúránkat tekintjük természetes kiindulási alapnak: ebből és erre nézve értelmezzünk más kultúrákat. Így azonban torzul a másik kultúrájáról alkotott képünk, ami végső soron meg nem értéshez, félreértéshez vezet. A nyugati gondolkodás számára a nyugati logika a helyes és megfelelő, aki pedig másként gondolkodik, azt jelzőkkel aggatjuk tele. Így lesz egy nép „prelogikus gondolkodású”, „tudomány

⁸ BODA, i.m. 14.

⁹ NIEBUHR, Richard H.: *Krisztus és kultúra*, 39-48.

¹⁰ Walter Lippman, aki először használta a „sztereotípiák” kifejezést, már 1922-ben felhívta a figyelmet arra az általános emberi észlelési-gondolkodási jellegzetességre, miszerint a körülvevő világ zűrzavarából hajlamosak vagyunk azt észlelni, amit kultúránk sztereotipizált formában tesz észlelhetővé (*Public Opinion*, 1922 elérhető: <http://xroads.virginia.edu/~Hyper2/CDFinal/Lippman/header.html>)

előtti állapotban lévő”, „primitív kultúrájú”.¹¹ Már találkozásunk előtt, vagy a találkozás közben hajlamosak vagyunk leminősíteni más népeket, más kultúrákat. Hogy erre egyénekként miért van szükségünk, azzal a pszichológia tudománya foglalkozik behatóan,¹² a tudományos vagy teológiai gondolkodásban azonban mindenképp kerülendő ez az elfogultság.

A baj csupán az, hogy nehezen vesszük észre elfogultságunk megnyilvánulásait. Hajlamosak vagyunk megértés helyett lenézni más vallások képviselőit, sőt a más, távoli országokban élő, hitüket tőlünk eltérően gyakorló keresztyéneket is. Éppen ezért gyakran a megfelelő misszió alapfeltételének tartjuk az eltérő kultúrájú népek „civilizálását”. Ennek elkerülése érdekében Ch. H. Kraft öt egyszerű tényre hívja fel figyelmünket: 1) minden kulturális rendszert a maga fogalmai szerint kell értelmeznünk, és nem más kultúrákhoz viszonyítva; 2) emlékeznünk kell arra, hogy a bűneset után élünk, és nincs tökéletes kultúra, még a sajátunk sem az; 3) még a bibliai kijelentéssel a kezünkben sem vagyunk a teljes igazság birtokában, nem látjuk a teljes valóságot; 4) az emberi vallás rendszerei hordoznak igazság-magvakat; 5) az embernek szüksége van az Istennel való kapcsolatra, ez pedig Krisztus által, és nem a mi kultúránk által lehetséges.¹³

3. *Az inkulturáció fogalmai*

Kultúrák különbözőségeinek, sajátosságainak, találkozásainak leírására több tudomány is vállalkozik. Témája ez az antropológiának, az összehasonlító néprajznak, a vallástörténetnek egyaránt. Keresztyén teológiánk számára elsősorban a missziológia területén válik kérdéssé, de megjelenik a liturgika, az egyházjog, a homiletika, az ekkleziasztika területén is, és ha az egyház felelősen teologizál, akkor végső soron kérdéseket tesz fel a rendszeres teológia számára is, miközben kapaszkodót talál a bibliai hermeneutikában.

Amikor két kultúra találkozik, feltétlenül hatnak egymásra. Ha hosszabb idejű az együtt-mozgásuk, az nem csupán az egyes kultúrák alakulásához vezet, de egy harmadik, közös nyelv, közös kultúra létrejöttét is elősegíti. Legjobb példa erre két különböző nemzetiségű házassága. Először csak megértik egymást, aztán létrejön egy saját, közös kultúra, ami a kettő egyszerű elegyénél is több, hiszen a komponensek összekeveredésén túl az egymásra hatások folyamatai is gazdagítják.¹⁴

Ha evangéliumot hirdetünk egy idegen kultúrában, nagyon fontossá válik a megértetés, megértés, befogadás és az adaptáció: végső soron – mint látni fogjuk – az inkulturáció. Nem egyszerű fordítási kísérletre van szükség (ami egyébként önmagában is sajátos problémákat hordoz),¹⁵ hanem arra, hogy úgy tegyünk elérhetővé, át- és megélhetővé az evangéliumot, hogy az a befogadó kultúrájának is részévé váljon. Máskülönb – ahogyan S. R. Garcia fogalmaz – „szendvicsvallást” hozunk létre, mely kívül keresztyén, de amelyben a „töltelék” pogány.¹⁶

¹¹ KRAFT, Charles H.: *Christianity in Culture – A Study in Dramatic Biblical Theologizing in Cross-Cultural Perspective*, 81.

¹² Jellemző és máig megkerülhetetlen monográfia: ALLPORT, Gordon W.: *Az előítélet*.

¹³ ALLPORT, i.m. 93-94.

¹⁴ BODA, i.m. p.22

¹⁵ Ld. pl.: MAXEY, James: „Bible Translation as Contextualization: The Role of Orality”, 173-183.

¹⁶ GARCIA, Samuel Ruiz: „The Incarnation of the Church in Indigenous Cultures”, 21-30.

Ennek a hibának az elkerülését segíti Arrupe jezsuita generális a következő definícióval:

Az inkulturáció a keresztény élet és a keresztény üzenet olyan inkarnációja egy bizonyos kultúra kontextusában, hogy ez a tapasztalat nem csak a szóban forgó kultúra elemeiben fejeződik ki (ez még csak felszínes adaptáció lenne), hanem életető, irányító és egyesítő elvévé válik ennek a kultúrának, azt átalakítva és újjá formálva, egy »új teremtést« megvalósítva.¹⁷

Mások inkább képekkel igyekeznek láttatni a lényegét. Míg Boda a bibliai szőlővesszőre és a beoltásra, begyökereztetésre hivatkozik, addig Congar¹⁸ egy virágba boruló növény képét tárja elénk. Szerinte a mi feladatunk elültetni a hit magját egy adott kultúrába, és hagyni, hogy virágozzék, hogy saját kultúrája forrásaiból merítve hozzon gyümölcsöt. Humorosnak tűnő, de szemléletes értelmezést ad egy Közép-Kelet-Afrikában végzett felmérésorozat laikus keresztyén interjúalánya, amikor arra a kérdésre, hogy miért nem teljesen úgy gyakorolják a vallást, ahogy a misszionáriusoktól tanulták, a következő feleletet adta: mi megesszünk mindent, amit élénk tesznek, de megemészteni azt nekünk kell.¹⁹

Az inkulturáció értelmezésében két alapvető irány van. Az egyik, melyre a fenti idézetek például szolgálhatnak, általánosságban kívánja a lényegét megragadni. A másik irány sokkal inkább a helyi közösségekre koncentrálna fogalmaz, és csak lokalitásokban, legfeljebb régiókban kívánja az inkulturációt értelmezni. Ebből önmagában is tanulság lehet számunkra a régi igazság friss öltözékben: gyülekezeteiben él az egyház. Jellemző erre a megközelítésre Roest Crolius definíciója, mely a következő:

Az egyház inkulturációja a helyi egyház keresztény tapasztalatának egy nép kultúrájába történő olyanfajta beépülése, hogy ez a tapasztalat nem csupán kifejeződik ennek a kultúrának az elemeiben, hanem olyan erővé válik, amely ezt a kultúrát lélekkel tölti el, orientálja és megújítja, oly módon hogy nem csak a szóban forgó kultúrában teremtsen új egységet és közösséget (kommuniót), hanem az univerzális egyházat is gazdagítsa.²⁰

A helyi közösség középpontba állításán kívül ebből a megfogalmazásból az is kitűnik, hogy az inkulturáció nem egyirányú folyamat: az egyház az általa sikeresen kommunikált üzenettel gazdagít egy kultúrát, mely a maga sajátos értékeivel gazdagítja az egyházat. Ennek elképzelése nyugati gondolkodású keresztyénként elsősre nem könnyű, hiszen vélekedésünkben nem csupán kultúránk magasabb rendű más népekenél, de vallásgyakorlatunk is. Egzotikumma silányítjuk gyakran az „új tükörök” használatának lehetőségét.

¹⁷ Idézi: TOMKA, Miklós: *Inkulturáció*. Az MTA Filozófiai Kutatóintézetének Akadémiai-Filozófiai Nyitott Egyeteme Teológia Szak. <http://nyitottegyetem.phil-inst.hu/teol/tomka.htm#azinku>

¹⁸ Idézi: DHAVAMONY, Mariasusai, S.J.: *Christian Theology of Inculturation*, 92.

¹⁹ MAGESA, Laurenti: *Anatomy of Inculturation – Transforming the Church in Africa*, 7.

²⁰ Idézi TOMKA, u.o.

Minden egyháznak és gyülekezetnek ki kell alakítania az evangélium különös, helyi viszonyokra alkalmazott kifejezését. Küldetésünk ugyanis tanúnak lenni, hitelességünket pedig nem a formai megoldások, hanem egyedül a kijelentéshez való hűségünk jellemezheti. Az inkulturáció mértéke azonban a feladat tisztázása mellett is kérdés marad, melyre nehéz sztemderd választ adni. Az Hunsbergerrel és Van Gelderrel mégis megállapítható, hogy ha elégtelen mértékű az evangélium helyi kultúrához kapcsolása, akkor az egyház „szubkulturális gettó” lesz; ha pedig túllőve a célon a kulturális perspektívákhoz és értékekhez való alkalmazkodás válik meghatározóvá a folyamatban, akkor a kultúra fogja átalakítani az evangéliumot.²¹ Ez utóbbi Bosch szerint a nyugati kultúrában olyannyira megvalósult, hogy a keresztyénség nem más már, mint a kultúra vallási dimenziója.²²

II. Az inkulturáció jelentésének bővítése rokon fogalmak által

Ha a múltba tekintve vizsgáljuk az evangélium és a kultúra viszonyát, nehézséget jelent, hogy jelen korunk szekularizált gondolkodása teljesen más, mint a múlt, melyben a kultúra egyes elemei – beleértve a minden elemet átfogó vallást – integráns egységet alkottak.²³ Más, a keresztyén misszió által már akár évszázadokkal ezelőtt érintett kultúrákban ez nem lesz kérdés, mivel a szekularizáció nem értelmezhető másként, csak a keresztyén Európában megszületett felvilágosodás talaján. Akár a múltat, akár a jelenkori missziót vizsgáljuk tehát, érdemes tudatában lenni a „másságnak”, mely megköveteli a szempontok pontos distinkcióját.

Vizsgálódásaink során annak is tudatában kell lennünk, mennyire összefonódott a keresztyénség a nyugati kultúrával, milyen könnyen lehet azonosítani a kettőt, és gyakran szinte észre sem vesszük, hogy amit az evangélium átadásának tekintünk, az saját kultúránk ráerőltetése másokra.²⁴ Ráadásul mivel hajlamosak vagyunk a nyugatitól eltérő kultúrákat alacsonyabb rendűnek tételezni, romlottabbnak is érezzük azokat, tehát ha észre is vesszük, hogy az evangéliummal együtt kultúránkat is át akarjuk ültetni, azt természetesnek, jogosnak tartjuk.²⁵

A harmadik fontos szempont a múlt tendenciái és a jelen missziói gyakorlatai vizsgálatakor, hogy tisztáznunk kell, milyen tanulságokat keresünk, és azokat mire akarjuk használni. Könnyen eltévedünk, vagy célt tévesztünk, ha a múlt mai szempontból sikeresnek ítéltető tapasztalatait azért kívánjuk összegezni, hogy visszatérhessünk egy korábbi korszakba, amikor a keresztyénség még a teljes nyugati kultúrát átható, állami, közösségi és személyes életet meghatározó, általánosan normatív intézmény volt.²⁶ A „Régi dicsőségünk, hol késel az éji homályban...”²⁷ nem lehet megfelelő várakozás.

²¹ HUNSBERGER, George R. – VAN GELDER, Craig (szerk.): *Church between Gospel and Culture. The Emerging Mission in North America*, xiv–xvi.

²² BOSCH, i.m. 416.

²³ BODA, i.m. 22.

²⁴ KRAFT, i.m. 82.

²⁵ BOSCH, i.m. 268.

²⁶ HUNSBERGER – VAN GELDER, i.m. xvii.

²⁷ Vörösmarty Mihály: *Zalán futása*

1. A fordítás problémája: az adaptációtól a kontextualizációig

A keresztyénség egy kultúra-közötti szituációban született vallás. Jézus születésekor a Római Birodalom összeírásaiban megannyi nép kelt útra, köztük József és Mária, akik majd Heródes haláláig Egyiptomban élnek. Jézus nem csupán zsidókat, de rómaiakat, samaritánusokat is tanít. Péter pünkösdi bizonyágtételét soknyelvű tömeg hallgatja. Az első keresztyén közösségekben kérdést jelent a görög és zsidó háterű testvérek egymáshoz való viszonya. Pál missziói útjai során megannyi kultúrában megjelenik. Ha kézbe vesszük János evangéliumát, és a legelső verseket kezdjük olvasni, rögtön beleakadunk a Logosz fogalmába. Vég nélkül lehetne sorolni a példákat. Mindezekből négy tanulság következik. Már a legelső pillanatokban is hangsúlyos, hogy népek sokasága hallgatja ugyanazt az evangéliumot – a maga nyelvén, saját kultúrája talaján értelmezve azt. A lényegi megértetést a Szentlélek végzi, aki megadta, hogy ki-ki a saját nyelvén hallja Péter bizonyágtételét. A harmadik, hogy a fordítás, fogalmak cseréje, magyarázata, közös szimbólumok keresése mindig is feladat volt. Végül pedig, hogy mindezen folyamatok helyi közösségekben mentek végbe.²⁸

Ebben a folyamatban akkor következik be először jelentős változás, amikor a keresztyénség lesz az államvallás, ilyenformán a kultúra meghatározója, végül hordozója.²⁹ Az első évezred történetét a nyitottság jellemezte: a keresztyénség egyre több kultúrával került kapcsolatba, majd olvadt össze egy egészé. Később, a gyarmatosítás, kolonizáció időszakában a fordítás feladata ismét előtérbe kerül azzal a problémával megterhelve, hogy az európaián értelmezett keresztyénséget kellett és kívánták lefordítani.³⁰ Ebben voltak, akik elutasítottak bármiféle változtatást a Nyugaton hitelesített gyakorlathoz képest, míg mások igyekeztek megérteni az idegen kultúrákat, felhasználni a keresztyénség mondanivalójával nem ütköző gondolatokat, és átszínezni a „megtisztított” szokásokat, rítusokat. Ez utóbbiak az *akkomodáció* vagy *adaptáció* képviselői, akik nehézségeit Boda így jellemzi: „A misszionáriusok, akik megismerik, tisztelik, esetenként csodálják a helyi kultúrát, beleütköznek saját kultúrájuk falába.”³¹

A nyugati egyházak a misszió során létrejött egyházakat nem tekintik teljes értékűnek, sokkal inkább gyámság alatt levő kiskorúnak. Felépítésük az anyaegházukét másolta egy teljesen idegen társadalmi-gazdasági struktúrában, teológiai kérdéseik és válaszaik a nyugati gondolkodás produktumai maradtak esetleg helyi nyelvre lefordítva, lényegtelen kérdésekben tettek csupán engedményeket, mint például a papi öltözék, a liturgikus zene, egyes rítusok vagy a vallásos művészet területén. A helyi kultúra egyes elemeinek ilyen formájú adaptációját Bosch³² két ponton is problémásnak látja: egyfelől ha egy kultúra elemeiről beszélünk, az feltételezi, hogy az adott kultúra nem teljes értékű, mivel elemekre bontható, átalakítható, összerakható; másfelől az adaptáció jelzi a végbemenő folyamatok felszínességét. Ez a felsőbbrendű, másikat kulturálisan felemelni, civilizálni kívánó magatartás a protesztáns missziókat is jellemezte, bár esetükben az adaptáció vagy akkomodáció helyett

²⁸ Ld. BOSCH, i.m. 409-410.

²⁹ Arról a folyamatról, amelynek során a keresztyénség és egyház egybeolvadt a kultúrával ld. WILKEN, Robert Louis: „The Church as Culture”, 31-36.

³⁰ VÁHAKANGAS, Mika: „Modelling Contextualization in Theology”, 281.

³¹ BODA, i.m. 92.

³² BOSCH, i.m. 417.

az *indigenizáció* kifejezést használja a szakirodalom, mely röviden inkább úgy jellemezhető, hogy egy kultúrával valamilyen módon be kell fogadtatni egy másikat. Csak lassan, a 19. századra alakul ki a missziói egyházak szervezeti és teológiai függetlenségének gondolata – bár ebben az egyház jócskán megelőzi a bármilyen szintű politikai-társadalmi függetlenedés lehetőségének gondolatát. Ezek az önállósító, felnőtetítő gondolatok lassú folyamatban bontakoznak ki, és csak a II. világháború után nyernek direkt megfogalmazást, miszerint: „A keresztyén hitet minden kultúrában végig kell gondolni, újra meg kell fogalmazni és meg is kell élni, elevenen, mélyen, és a kultúra gyökereihez híven.”³³

Az evangélium átadásáról gondolkodó modern teológia elégtelennek találta a fenti modelleket, és útkeresése során megalkotta a *kontextualizálás* kifejezést, mely megpróbálja elkerülni a korábbi megközelítésekben rejlő csapdákat, „és arra irányítja a figyelmet, hogy az evangélium közlése során a ma élő emberek teljes élet-kontextusában kell Isten Igéjének megszólalnia.”³⁴ Érdekes, ám tanulságos képet használnak ennek érzékeltetésére W. A. Dyrness, amikor az építészetből kölcsönzött hasonlattal azt állítja, hogy egy adott kultúrában létrejött gyülekezetet, egyházat úgy kell önállósághoz segíteni, hogy teljesen be kell őket vonni a folyamatba már a tervezéstől kezdve. A vernakuláris építészet képviselői ezt teszik a házépítések során: bevonják a folyamatokba az épület majdani használóit.³⁵

A kontextualizáció tehát sokkal inkább folyamat, mint esemény, és mélységében áthatja az egyén és a közösség gondolkodását, kultúráját. *Az inkulturáció pedig mindezek alapján a megfelelően kontextualizált és befogadott evangélium sajátos átélése és megélése, amely a befogadó szempontjából értelmezi a hit és kultúra kapcsolatát, és lehetővé teszi, hogy az adott kultúrához tartozó saját kulturális gyökereinek megfelelően válaszolhasson Isten hívására.*

2. Inkulturáció és inkarnáció

A keresztyénség nem csupán egy általános értelemben vett „kultúrával” kerül kapcsolatba evangéliumhirdető missziói tevékenysége közben. Ha így lenne, ki lehetne dolgozni egy átfogó elméletet és módszertant, amely minden idegen kultúrában sikeres. Mai világunkban azonban már a kiindulás sem egyértelmű. Mint arra Kinnamon rámutat, a keresztyéneknek ma már kevesebb mint 40%-a fehér, több anglikán él Afrikában, mint Nagy-Britanniában, több presbiteriánus Dél-Koreában és Tajvanon, mint Skóciában, és ugyanannyi keresztyén Zairében, mint az USA-ban. „Ha pedig összeadjuk ezt a kulturális egyveleget a hitvallásbeli és felekezeti különbségekkel, nyilvánvalóan nehéz lenne azt állítani, hogy a keresztyénség fájának mennyi ága egyforma, és hogy rendelkezünk a végső válasszal arra nézve, hogy hogyan kereszteljünk, vagy mit jelent keresztyén életet élnünk.”³⁶

Ahogy a kultúrák és a vallásgyakorlás formái különbözőek, úgy az evangéliumot fogadó társadalmi-gazdasági szituációk is eltérnek. Az adott társadalmak konkrét problémái konkrét keresztyén válaszokat igényelnek. A válaszadás folyamatában azonban az egyház találkozik a társadalom által kínált válaszlehetőségekkel

³³ BOSCH, i.m. 414.

³⁴ NEWBIGIN, Lesslie: *Evangélium a pluralista társadalomban*, 170.

³⁵ DYRNESS, William A.: „Vernacular Theology”, 260-270.

³⁶ KINNAMON, Michael: „Church and Culture in the 1990s”, 112.

és a mögöttük meghúzódó filozófiákkal, melyek szintén hatással vannak a teológiai gondolkodásra.

Jellemző példa erre a latin-amerikai felszabadítás teológia: a nyomorra, társadalmi igazságtalanságokra adott keresztyén válasz, mely az elméletről a gyakorlat irányába tolva el a teológiai gondolkodás hangsúlyát római katolikus alapokon a marxi tanokra is rezonál. Az adott társadalmak égető kérdései ugyanis megkövetelték, hogy a teológia újrafogalmazza az egyház szerepét. Feladata-e például a nyomor vagy a fennálló társadalmi rend elleni küzdelem? Ebben a kérdésben pedig nincs egyetértés. Ahogy Boda felhívja a figyelmet: Európában sok keresztyén még hazája védelmében sem hajlandó fegyvert fogni, míg Dél-Amerikában a papok is készek harcolni egy forradalomban. Mindkét fél a Biblia tanítására hivatkozik.³⁷

Ebben a kontextusban az inkulturációt érő újabb kihívással szembesülünk: nincsenek igazságok, csupán egy igazság létezik, azt kell adekvát módon az eltérő problémákkal küzdő társadalmakban úgy meghirdetni, hogy az érthető legyen, és úgy érezzék, kérdéseikre kapnak választ általa. Egy latin-amerikai lelkipásztor, Bahamonde³⁸ tovább forgatja a kérdést, amikor megfogalmazza: a nyugati misszionáriusok nem feltétlenül azért érkeznek hozzájuk (Peruba), hogy csak az evangéliumot hirdessék, azzal együtt ugyanis céljuk, hogy saját felekezeteik tagjai sorába illesszék az ottaniakat. Jellemzőek a rövid ideig tartó missziók, melyeket Bahamonde nemes egyszerűséggel missziói turizmusnak nevez. Az inkulturáció folyamat, mégpedig hosszú távú. Általánosságban is időt igényel, hiszen előfeltétele az emberek megismerése, illetve az evangélium hirdetése hasonlatos a hídépítő hosszadalmas és gondos munkájához. Különösen is időigényes azonban a nyomor és a korrupció világában, ahol a helyi társadalmi viszonyoktól nagymértékben eltérő minőségű és erőkölsű csoportokat kell kialakítani, és az egyháznak végső soron a szociális környezetet is át kell alakítani.

A különféle missziói irányzatok esetében eltérő az inkulturáció gyakorlata és értelmezése is. Bosch megállapítása szerint mégis vannak olyan alapvonások, melyek a különféle modellekre egyaránt jellemzőek, „és amelyek megkülönböztetik őket a korábbi akkomodációs, indigenizációs stb. megközelítésektől”.³⁹ A misszió ágensei korábban kizárólag a misszionáriusok voltak, ma sokkal inkább a helyi közösségek. Ez nem zárja ki a misszionáriusok és teológusok tevékenységének fontosságát, de megváltoztatja szerepüket – küldetésüket ugyanis a közösen megélt keresztyénség gyakorlása közben teljesítik. Éppen ezért az evangélium hirdetésében hangsúlyos a helyi szituáció. Éppígy közös az inkarnáció gondolatához való visszatatalálás. Az igazi inkulturáció ugyanis az, hogy Isten Krisztusban inkarnálódva belép az emberi kultúra világába, vagyis „inkulturálódik”. Ez a Krisztus-esemény kezdődik újra minden kultúrában, melynek kettős hatása van: „a keresztyénség inkulturálódik, a kultúra pedig krisztianizálódik”.⁴⁰

³⁷ BODA, i.m. 108-109.

³⁸ BAHAMONDE, Marcos Arroyo: „Contextualization of Mission: A Missiological Analysis of Short-Term Missions”, 227-248.

³⁹ BOSCH, i.m. 414.

⁴⁰ BOSCH, i.m. 416.

Az inkarnáció nem csupán az inkulturáció kiindulási pontja vagy paradigmája.⁴¹ Shenk fogalmai szerint annak módját is megmutatja, ahogyan gondosan, tisztelettel és együttérzően kell a modern világra figyelni, miközben nem tévesztjük szem elől kereszténységünk másik kulcsfogalmát, az Isten országát, mely missziói munkánk tartalma és célja.⁴²

Ez a szemlélet segíthet bennünket abban, hogy missziói munkánkban, inkulturációs törekvéseink során elkerüljük a Newbigin által definiált csapdákat: az irrelevancia és szinkretizmus, valamint az etnocentrizmus és relativizmus problémáját.⁴³

III. Szekularizáció, globalizáció, pluralizmus, posztmodern – saját világnk inkulturációs kihívásai

Az inkulturáció kérdéskörének vizsgálatában hazaérkeztünk. A fogalmak átgondolása után bele kell néznünk e jelenség által alkotott tükörbe, és mérlegelnünk kell, mennyiben és hogyan tudjuk azt önmagunkra alkalmazni, hogy hasznát vehessük megújulási törekvéseink megvalósítása során.

Érdekes ezen a ponton megismernünk Hunsberger véleményét⁴⁴ a mai amerikai protestantizmusról, mert jól jellemzi általában vett nyugati „keresztény” kultúránkat, így a minket közvetlenül körülvevő kulturális kontextust. Először is megállapítja, hogy az amerikai protestánsok el sem tudják képzelni, hogy más kultúrákból misszionáriusok érkezzenek köztük – az evangélizáció és misszió a távoli országokba való. Éppen ezért hiányolja a kortárs teológia tudományából a kontextuális missziológiát. A gyülekezeti misszió sem jelent mást állítása szerint egy átlagos amerikai protestáns gyülekezetben, mint a külmisszió anyagi támogatását, a szegényekről való gondoskodást, és mindenekelőtt a gyülekezet látható növekedésének munkálását.

1. Szekularizáció

A korábban kereszténynek nevezett Nyugat immár közel sem az. A felvilágosodás és a szekularizáció megjelenése óta egyre több területen elvált a kultúra a kereszténységtől. Érdekes, hogy ez a probléma más valláson felépült kultúrák esetében nem kerül elő, kizárólag a nyugati kereszténységből nőhetett ki – paradox módon.⁴⁵ Ma már nem kerülhet be az Európai Unió alkotmányába a közös keresztény gyökerekre való hivatkozás, mert nem csupán kultúránk alkotóelemeit szakítottuk el a vallástól, de önmagunkat is saját gyökereinktől.

A kultúra különböző területeinek vallástól való távolodását általában a szekularizáció kifejezéssel írják le. Vannak, akik szűken értelmezik a fogalmat, és csupán a vallásgyakorlás mértékének csökkenésére, illetve az intézményes egyház társadalmi marginalizálására vonatkoztatják. E szűk értelmezésből következik, hogy egyesek a

⁴¹ DHAVAMONY, i.m. 218.

⁴² SHENK, Wilbert R.: „The Culture of Modernity as a Missionary Challenge”, 75.

⁴³ GOHEEN, W. Michael: „Evangélium, kultúra, kultúrák. Lesslie Newbigin hozzájárulása a missziói gondolkodáshoz”, 322-327.

⁴⁴ HUNSBERGER, George R.: „The Newbigin Gauntlet: Developing a Domestic Missiology for North America”, 3-26.

⁴⁵ TOMKA, i.m.

szekularizációnak mint folyamatnak a létezését, értelmét is kétségbe vonják.⁴⁶ Amint azonban a társadalmi változások folyamatait a filozófiai (netán teológiai) rendszerezés igényével vizsgálják, sokkal árnyaltabb kép alakul ki, mely gondolkodásra, cselekvésre késztetően képes bemutatni korunk egyik jelentős kihívását.

Hogy mennyire átható a modern kultúra szekuláris volta, azt C. B. Kaiser⁴⁷ hat szempont köré csoportosítva foglalja össze. Legelőször is a modern nemzetállamok létrejöttével megtörtént az állam és az egyház szétválasztása (társadalmi aspektus), majd a magyarázhatóság, tárgyyszerűség, mérhetőség tudományos kritériumai mentén minden, ami emberi eszközeinkkel nem bizonyítható, a személyes meggyőződés minősítést kapta, és ezáltal elvált a nyilvánostól, közösségitől (spirituális aspektus). Az egyén ezzel párhuzamosan egyre kevésbé gondolkodik közösségben, kivonul a közösségi feladatokból (szociálpszichológiai vonatkozás), gondolkodásában, önkifejezésében pedig rés támad az alany és a tárgy között (fenomenológiai szempont). Mindeközben a szellemtelenítés anyaggá teszi a kozmoszt, mely így élettelen (kozmológiai szempont). Legvégül a klasszikusan értelmezett kultúra maga is szekularizálódik: életmintái, sablonjai meghaladják a hagyományt, közösséget és a környezetet jelentő teret.

Hegedűs ugyanezt a folyamatot az eredmények, következmények, vagyis a jelen helyzet szemszögéből írja le.⁴⁸ A modern társadalomban a vallás elveszti korábbi világertelmező szerepét, hiszen a társadalmi konszenzus mint olyan, megszűnik. Ebből az egyházak társadalmi térvesztése, profán tárgyú szerepeinek csökkenése is következik, és az intézményes vallásosság mellett vagy helyett egyre erősödik a magán-vallásosság. A hagyományos vallásgyakorlati, felekezeti formák helyett új formák jelennek meg. Éppen ezért kérdés lehet, hogy egyértelműen a keresztyénség visszahúzódásáról kell-e beszélnünk, vagy ingadozásról, esetleg formaváltásról. Az általánosan érvényes válasz megtalálását az is nehezíti, hogy a megközelítőleg azonos berendezkedésű és fejlettségi szintű európai országokban eltérő vallásossági minták találhatók.

Az egyházunkat is magában foglaló mai társadalmunk szekularizált társadalom. A szekularizációról való gondolkodás azonban segít megérteni társadalmunk, kultúránk jellegzetességeit. Nem érdemes tehát szomorúan a szép (és emlékezés által egyre inkább megszépülő) múltat emlegetni, szidva a világot, mely egyre „istentelebbe” válik. Célravezetőbb, ha átgondoljuk, hogy a kultúra egyes területeinek szekularizációja milyen változásokkal jár, hogyan tudjuk ezeket értelmezni, hogyan kell erre reagálnunk teológiai gondolkodásunkban és gyakorlati egyházi életünkben – hogyan segíthetjük elő a keresztyénség újbóli inkulturációját? Nem a szekularizáció fenyegeti ugyanis egyházi létünket.⁴⁹ Az egyház küldetése a mindenkori világba szól, melyben Isten népe mindig is furcsa és idegen volt,⁵⁰ és idegen lesz. Kultúrája

⁴⁶ Példa erre az eredetileg 2001-ben megjelent, és népszerűsége okán immár második kiadást megért: BROWN, Callum G: *The Death of Christian Britain. Understanding secularisation 1800-2000. Second Edition.*

⁴⁷ KAISER, Cristopher B.: „From Biblical Secularity to Modern Secularism”, 79-112.

⁴⁸ HEGEDŰS Rita: „A vallásosság kérdése Magyarországon nemzetközi és magyar kutatások eredményeinek tükrében”, 113-126.

⁴⁹ PEDERSEN, Else Marie Wiberg: „New Spirituality and the Crisis in European Churches and Cultures”, 465.

⁵⁰ HUNSBERGER – VAN GELDER, i.m. xiii.

védekező volt, és kell hogy legyen, amennyiben saját, ajándékba kapott tartalmát veszélyezteti; ugyanakkor e kultúra nyitott is volt, és kell, hogy legyen, amennyiben küldetését, Isten országa képviselését és az evangélium hirdetését komolyan veszi.⁵¹

2. Globalizáció

A globalizáció jelenségének megértésében kevés segítséget kap teológiai gondolkodásunk a társadalomtudományoktól, ugyanis e jelenség vizsgálatakor már gyakorta meg sem jelenik a vallás témája. Bár találhatunk olyan írásokat, melyek az egyházak és felekezetek mint intézmények nemzetköziségét vázolják, a vallás és keresztyénység jelenlétét mint formáló, meghatározó erőét mellőzik a szerzők. Mivel elsődleges szempontnak a gazdasági globalizáció tűnik, az egyház és vallás, mely legfeljebb az erkölcs kategóriájában ad visszhangot e jelenségre, nem tekintendő sokak számára mérvadónak. Pedig a globalizáció kialakulásának történetében keresztyén gyökereket is találunk.⁵²

A nemzeteken átívelő kereskedelem és piac integrációs és univerzalizáló nyomás alatt tartja a nemzeteket, társadalmakat, amelyek egyfelől igyekeznek megfelelni a követelményeknek, nehogy bekövetkezzék, amit a legnagyobb fenyegetésként hirdet globalizált világunk: „aki kimarad, lemarad”. Másfelől azonban a nemzeti identitások alapvető része továbbra is, hogy önmagukat másoktól való különbözőségükben fogalmazzák meg. Ez egyre nagyobb nehézséget jelent, az emberek egyes csoportjaiban pedig bizonytalanságot ébreszt, melyet a tőlük különbözőekre, Európában jellemzően a nemzeti kisebbségekre vetítenek ki.⁵³ Az univerzalizáló és fragmentáló tendenciák párhuzamosan jelentkeznek tehát nem csak a minket körülvevő világban, de keresztyénységünkben is, egyházak és felekezetek sokaságának létrejöttével, melyek identitásának ugyanígy szerves része a másoktól való különbözőség megfogalmazása. A különböző részeket globalizált világunk úgy tekinti egésznek, hogy egymás alternatíváivá teszi őket.

Ezek alapján Van Gelder megállapítja,⁵⁴ hogy az emberiség vándorútján egy új országba érkezett. Ebben a világban a lokális kontextusok globális szempontból értékeltetnek és értelmeztetnek, vagyis a globális falu részeként. Ebből azt a következtetést vonhatnánk le első látásra, hogy ebben az új „országban” a normák és irányok is valamelyest egységesek, ez azonban nem igaz. Az egységességet az intézményesített relativizmus, individualizmus és pluralizmus képviseli. Ennek pozitívumát Van Gelder épp a különbözőségekből látja, melyet a keresztyén teológia értékelhet Isten ajándékaként, gazdagító lehetőségként.

Inkulturációs szempontból a globalizáció mégis új kihívást jelent, hiszen az egyháznak a rábízott igazságot kell hirdetnie, mely nem relatív, miközben folyamatosan szembesülnie kell azzal, hogy a befogadók részéről csak egy az igazságok közül. A gyakorlati keresztyén életben pedig kérdéssé válik, hogy mennyire tudjuk gazdagítóan és gazdagodva megélni azt a lehetőséget, hogy immár könnyűszerrel

⁵¹ BODA, i.m. p.59-61

⁵² STRENSKI, Ivan: „The Religion in Globalization”, 631-652.

⁵³ KINNAMON, i.m. 113-114.

⁵⁴ VAN GELDER, Craig: „Defining the Center – Finding the Boundaries: The Challenge of Re-Visioning the Church in North America for the Twenty-First Century”, 26-51.

elérhetővé válik olyan keresztyének tapasztalata és tudása, akik más kultúrák talaján fogalmazzák meg önmagukat.

Az egyes ember maga is változik új kultúrájában. A technikai és civilizációs fejlődés ugyanis, ahogyan Buda Béla megállapítja,⁵⁵ az emberi természet ellen hat. Az individualizáció az individuum túltengését eredményezi, az érték megélésének módja a versengés, ezáltal a teljesítménykultusz, a csökkenő társadalmi szolidaritás és az elszigetelődés közösen „az önimádat kultúráját” teremti meg. Mindezek mellett a globális falu technikai fejlettsége, globális médiabefolyásolás alá helyezve az embereket, tömegkultúrát teremt, és megerősíti a kívülről vezéreltséget. A felkínált alternatív megoldások tömkelegében pedig alternatív, virtuális világokat hoz létre. Mindez fejlődésnek tűnik ugyan technikailag, ezáltal úgy tűnik értelmileg is, az érzelmekkel azonban egyre nagyobb baj van. Buda „érzelmi analfabetizmusnak” nevezi ezt a jelenséget. A globális világban feloldódó, látszólag mindehhez kötődni tudó, gyakorlatilag elszigetelődő egyén ugyanis nem tud mit kezdeni az intimitással, életében összezavarodnak a nemü szerepek, dezorientálttá válik a személyiségfejlődés, és a tartósan, megküzdötteen kialakított értékek helyett, a fogyasztási szemléletből fakadóan, beéri az „instant kultúrával”.

Ezek a mai ember kérdései, melyekre választ vár, miközben megértésének módja jelentősen változott. Témáinkban és azok megfogalmazásában ez ismét csak inkulturációs megoldásokat igényel a mai teológusoktól.

3. *Pluralizmus és posztmodern*

A globalizációval együtt jár a pluralizmus jelensége is. Vallási, felekezeti, kulturális pluralizmus jellemzi életünket, amelyben – mivel a rendezőelvek szintén esetlegesek és választhatóak – maga a rend vált bizonytalanná. Tomka⁵⁶ ezt a kuszaságot a gondolkodás több alapidimenziójában is megmutatja. A tér a 20. századig az egyén által áttekinthető tagolatlan egység volt, mely értelmet adott a világ „saját birodalomból” való szemlélésének. Ma ez a szemlélet csak egyéni érvényességre tarthat igényt – a tér így mozaikszerűen tagolódik. Az idő egy pontra szűkült, a tegnap éppúgy elveszti jelentőségét, mint ahogy a jövő is, melyet kiszámítani egyre kevésbé tudunk. Az idő szűkülését a gyorsulás érzése is erősíti. Hasonlóan megváltozott az életnek biztos kapaszkodókat, modelleket, megoldásokat kínáló kultúra szerepe is. Az egyén keresi és kiválasztja, milyen kultúrát és hitet képviseljen, azt honnan szerezzé, és hogyan adja tovább. Ez a bizonytalanság új aktualitást ad az inkulturáció kérdésének.

A pluralizmus kettős irányúan jelenik meg keresztyén életünkben. Egyfelől nem csak körülvesz bennünket, de ránk is hatással van, bennünk is teret nyer, és arra készíti minket – ahogy Forell fogalmaz⁵⁷ –, hogy megalkossuk saját szinkretista világképünket és valóságértelmezésünket. Ebből következően észrevétlenül lesz egyre nagyobb az a kalap, melyet keresztyénségnek nevezünk, és amelybe egyre több mindent dobálunk. A pluralizmus másik hatása, hogy amikor a keresztyénséget eb-

⁵⁵ BUDA Béla: *Az új ezredév emberének lelki dilemmái. A posztmodern ember és társadalom – és a morenoi örökség.* <http://www.budabela.hu/dokumentumok/.../uj%20ezvezred%20-moreno.doc>

⁵⁶ TOMKA, i.m.

⁵⁷ FORELL, George W.: *The Proclamation of the Gospel in a Pularistic World – Essays on Christianity and Culture*, 1973. 4-5.

ben a nyugati kulturális köntösben terjesztjük, akkor magát a pluralista gondolkodásmódot is megosztjuk, vagyis előidézői és erősítői vagyunk egy minket fenyegető folyamat terjedésének.

Az ezérféle pluralizmussal jellemezhető globális kultúrában figyelmünket épp a sokszínűség vonja magára. A sokszínűség, sokszerűség értékévé vált, amelyhez képest az „egyfélé” mindenképpen szegényes, tehát nem kívánatos lesz. Az ebből fakadó bizonytalanságot és űrt a gazdasági egységesítésen kívül a technológiai egységesítéssel kívánjuk halványítani. A sokszínűségből, a folytonos választási lehetőségként megélt választási kényszerhelyzetből következik a „most” kultuszának erősödése, valamint a felszín, megjelenés és forma fölértékelődése a tartalomhoz képest.⁵⁸

Mindezek alapján a szekularizációra és globalizmusra építő, pluralizmusközpontú *posztmodern* kultúra sajátos *hiánykultúra*. Pontszerűségéből hiányzik a tér dimenziója, az idő térbelisége, a viszonyulások választhatóságában és választási kényszerében a választások módja és rendje, és ebből fakadóan hiányoznak az egységes narratívák is. Az ebben a kontextusban értelmezett inkulturációs feladat erősen tol bennünket abba az irányba, hogy fölvegyük környező világunk gyorsan és folyton változó ruháit, átvegyük technikai megoldásait, és állandó versenybe kényszerítve bennünket elfeledtetni velünk, hogy első és egyházi mivoltunkat meghatározó egyetlen feladatunk annak megfelelő meghirdetése, hogy Jézus Krisztus.

IV. Inkulturációs feleletek – igényekre vagy szükségletekre adott válaszok

Modern világunk kontextusában az egyház nincs otthon. Társadalmi folyamatok értelmezésében már alig taglalják szerepét, és a kultúra szinte valamennyi területe elszakadt a vallástól, szekularizálódott. Az emberek alapvető értékei, és ezen megváltozott értékek mentén érzett és megfogalmazott igényei is megváltoztak. Az alapvető szükségletek azonban általában véve jellemzik az embert, és tartalmuk minden korban ugyanaz, még ha a szavakban, ideálokban, eszményekben való megfogalmazásuk és hangsúlyaik eltérőek is.

Általános szüksége az embernek az igazság léte és az igazsággal való kapcsolat, az értékek megléte, a bizonyosság, és hogy dolgoknak, folyamatoknak és szimbólumoknak jelentése legyen. A modern, posztmodern ember keresi az állandóságot, és ebben a keresésben vagy a fundamentalizmust találja megoldásnak, vagy például az új spiritualitást, melyben vallási mozgalmak, tanítások, hitek és hiedelmek sűrűsödnek össze megfoghatóvá tűnő egésszé. Ebben a keresésben – ahogy Pedersen fogalmaz⁵⁹ – az egyház gyakorta nem is szerepel az alternatívák között. El kell-e fogadnunk marginalizálódásunkat, vagy vissza kell-e térnünk egy régebbi, jobbnak tűnő korszak egyházi gyakorlatához? Engednünk kell-e, hogy az egyház áldozatul essen korunk változásainak, vagy el kell-e szigetelődnünk, hogy tisztán megélhessük identitásunkat? Ezek a kérdések logikusan következnek helyzetünkől sok teológus számára.

Hunsberger és Van Gelder szerint igaz, hogy a társadalom megváltozásával újra kell gondolnunk az egyház világszemléletét, programját, a papság és a laikusok te-

⁵⁸ VAN GELDER, i.m. 26-51.

⁵⁹ PEDERSEN, i.m. 450, 458-459.

vékenységének értelmét. Ugyanakkor, ahogy Fraser és Campolo⁶⁰ felhívják arra figyelmünket, az egyház célja nem az, hogy otthon legyen a világban. Ennek vizsgálatában érdemes végiggondolnunk Izrael példáját. A kiválasztott nép feladatul kapta, hogy missziós népként szolgáljon a többi nép számára. Feladata lett Isten dicsőségének visszatükrözése azáltal, hogy a megfelelő módon kapcsolódik Istenhez, és ezt láthatóvá teszi. Ehhez Istentől kapott tudást, hogy használja, és áldást, hogy közvetítse. Az Istentől kapott kijelentésekből megtudhatták, hogyan lehet úgy viszonyulni családhoz, felebaráthoz, jövevényhez, szolgálóhoz, földhöz, munkához, hogyan kell úgy bánni a szellemi, anyagi, vallási javakkal, hogy az Isten dicsőségére mutató tanúbizonyság legyen azoknak a népeknek, amelyekkel Izrael kapcsolatba került. Mindeközben kialakult Izrael vallási-etnikus kultúrája, ami valamilyen szinten exkluzív, tehát nem kell, hogy más népek is átvegyék. Az újszövetség egyháza már nem etnikailag (is) meghatározható csoportra épül, hanem sokféle népre és csoportra. A Jézus Krisztus által közel hozott Isten országa teljességgel nem fér bele egyetlen társadalmi kontextusba sem, mégis képes bármelyikben megjelenni. Az inkulturálódott evangélium inkulturálható.

Izrael népe példájának van még egy tanulsága témánk szempontjából. Miközben igyekszünk újra definiálni fogalmainkat, meg kell vizsgálnunk, mi az, ami örök, bár réginek tűnik, és mi az, ami csupán hagyományos, vagyis kultúra-termék.

Az egyházra bízott üzenet hirdetésében önértelmezésünktől függ, milyen témákat veszünk fel. Témaválasztásunkra másik oldalról hatással kell hogy legyen a világ megfigyelése is. Ez azonban nem a világ igényeinek kiszolgálását jelenti, sokkal inkább az emberi és közösségi szükségletek észrevételét. Vannak szerzők, akik meg is nevezik a témákat. Boda⁶¹ például első fontos témának a teremtés magyarázatát látja, mivel a gyökértelen világban ez mutatja fel végső emberi gyökerünket, és emberi létünk célját, vagyis küldetésünket. Természetesen igehirdetésünk középpontja nem lehet más, mint a Jézus a Krisztus állítás, de fontos beszélnünk a bibliai erkölcsi kategóriákról és értékekről is, melyek tisztán fénylenek a zűrzavar világában. Ugyanilyen lényeges a tolerancia, mely divatos fogalom, és amely a Szentírásban mégsem a normák tagadását, hanem emberséges alkalmazását jelenti.

Az üzenet témáját az is befolyásolja, hogy a vallásosság mely dimenziója számára fogalmazzuk meg azt. Forell⁶² a vallásnak négy nagy dimenzióját különbözteti meg. A kognitív dimenzióhoz a megfogalmazott, kijelentett dolgok tartoznak, az érzelmi dimenzió leginkább az egyén vallásra adott érzelmi válaszait foglalja magában, melyeket számtalan módon kifejezhet. Az erkölcsi dimenzió az életmódot határozza meg, míg a szociális olyan közösségbe kapcsol, mely identitást ad, támogat, és kötelességeket is ró az egyénre. Amikor a misszió szívesen beszélne például Isten létéről apologetikus módon, akkor leginkább az értelmi dimenziót szólítja meg, miközben elképzelhető, hogy a megszólítottnak épp az érzelmi vagy a közösségi dimenziókban megfogalmazott üzenetekre lenne szüksége. Ebből a szempontból is elengedhetetlen tehát az inkulturáció érdekében a körülöttünk levő egyének, csoportok és társadalom megfigyelése, megismerése.

⁶⁰ FRASER, David A. – CAMPOLO, Tony: *Sociology through the Eyes of Faith*. New York, HarperCollins Publisher, 1992. 195-202.

⁶¹ BODA, i.m. 179-181.

⁶² FORELL, i.m. p.7-12.

Mindezek a folyamatok leginkább a helyi közösségi szinteken valósulnak meg. Bár már jó ideje létezik világ-evangélizáció, ismerünk híressé vált evangélizátorokat, akik televízió csatornákon át milliókhoz szóltak, mégis igaz, hogy a misszió inkulturációs folyamata leginkább helyi közösségek által megy végbe. Ehhez azonban mai világunkban érdemes végiggondolni, hogy maga a gyülekezet, bár lehet, hogy évszázadok óta jelen van egy településen, mégis kultúrák közötti kulturális közegben létezik.⁶³ Az evangélium hirdetése érdekében párbeszédben kell állnia a környező kultúrával, ezáltal működhet tanulságtevőként, bizonyágtevőként, akár úgy, hogy közösségi élete által inkarnálódik az evangélium.

A képhez azonban az is hozzátartozik, hogy – ahogyan Gibbs fogalmaz – a nyugati egyházak nincsenek jól felkészülve arra, hogy megfelelően reagáljanak a helyi és globális kihívásokra, melyet a vallási és kulturális pluralizmus támaszt. „A helyi egyházi vezetőket arra képezték, hogy tanítói és pásztoraik legyenek nyájuknak, nem pedig arra, hogy tágabb környezetük kultúrák közötti misszionáriusai legyenek... feladatuk továbbra is legeltetni a nyáját és működtetni az üzletet.”⁶⁴

Összegzés

Az inkulturáció jelenségének vizsgálatához legelőször tisztázni kell a kultúra fogalmát, melyet e dolgozat Niebuhr-t követve a lehető legáltalánosabban, a teológiai gondolkodás számára mégis megragadhatóan így összegez: a kultúra *egy közösség tagjaira jellemző észlelési, értelmezési, értékelési és megnyilvánulási rendszer*. Ez a meghatározás lehetővé teszi az általános megfogalmazásokat, de vizsgálhatóvá teszi a különféle emberi kultúrákat, azok egymásra hatását, és értelmezhető Krisztus és a kultúra, a keresztyénség és a kultúra viszonyrendszerében is.

Különbféle társadalmi-kulturális kontextusokban kell az egyháznak misszióját elvégeznie, melynek feltétele a közös nyelvek megtalálása. Míg kezdetben a fordítás jelentett paradigmát az evangélium átadása számára, majd kialakultak az akkomodáció és indigenizáció fogalmaival leírható gyakorlatok, addig később a kontextualizáció és az inkarnáció segítették fogalmilag az inkulturáció mint missziói modell kialakulását.

Az inkulturáció nem csupán távoli országokban végzett missziói tevékenységekben értelmezhető, de mai világunkban, európai egyházaink gyakorlatában és teológiájában is helye van. A szekularizáció, globalizáció, pluralizmus és posztmodern kifejezésekkel jellemezhető világ sajátos kontextust teremt az egyház számára, melyet úgy kell tekintenie, mintha vándorlása során egy új országba, új kultúrába érkezett volna. Küldetése teljesítéséhez meg kell vizsgálnia e kontextus jellemzőit, megkülönböztetve az igények és szükségletek területét, hogy a kor emberének valós szükségleteire reagálva inkulturálhassa a Krisztus-eseményt. Önmaga számára is meg kell fogalmaznia alapvető kérdéseket saját küldetése lényegéről, tartalmáról és módjáról, melyek átgondolása segítheti a mindennapokban egyre sürgetőbbé váló, gyülekezeti szinten és a teológia számára egyaránt kihívást jelentő problémáink megoldását igehirdetésünkkel, liturgiánkkal, missziói gyakorlatunkkal, és összességében általában egyházunk létezésének módjával kapcsolatban.

⁶³ A missziói szemléletű gyülekezet jellemzőinek bemutatását ld. HENDRICK, John R. „Pete”: „Congregations with Missions vs. Missionary Congregations”, 302-307.

⁶⁴ GIBBS, Eddie: „Church Responses to Culture Since 1985”, 159, 164.

Felhasznált irodalom

- ALLPORT, Gordon W.: *Az előítélet*. Budapest, Osiris Kiadó, 1999.
- BAHAMONDE, Marcos Arroyo: „Contextualization of Mission: A Missiological Analysis of Short-Term Missions”, *Journal of Latin American Theology*. vol.2. 2007/2: 227-248.
- BODA László: *Inkultúráció – Az evangélium és a kultúrák átültetése*. Budapest, Mundecon Kiadó, 1994.
- BORSÁNYI László: „A kultúra fogalmától a kultúra tudományáig”, in: KÉZDI NAGY Géza (szerk.): *A magyar kulturális antropológia története*. Budapest, Nyitott Könyvműhely, 2008. 145-161.
- BOSCH, David J.: *Paradigmaváltások a misszió teológiájában*. Budapest, Harmat-PMII, 2005.
- BROWN, Callum G: *The Death of Christian Britain. Understanding secularisation 1800-2000. Second Edition*. London, Routledge, 2009.
- BUDA Béla: *Az új ezredév emberének lelki dilemmái. A posztmodern ember és társadalom – és a morenoi örökség*. <http://www.budabela.hu/dokumentumok/.../uj%20vezred%20moreno.doc> (megtekintés időpontja 2012.01.03.)
- DHAVAMONY, Mariasuai, S.J.: *Christian Theology of Inculturation*. Documenta Missionalia 24. Roma, Editrice Pontifica Universita Gregoriana, 1997.
- DYRNESS, William A.: „Vernacular Theology”, in: HUNSBERGER, George R. – VAN GELDER, Craig (szerk.): *Church between Gospel and Culture. The Emerging Mission in North America*. Grand Rapids MI, Eerdmans, Cambridge UK, 1996. 260-270.
- FORELL, George W: *The Proclamation of the Gospel in a Pularistic World – Essays on Christianity and Culture*. Philadelphia, Fortress Press, 1973.
- FRASER, David A. – CAMPOLO, Tony: *Sociology through the Eyes of Faith*. New York, HarperCollins Publisher, 1992.
- GARCIA, Samuel Ruiz: „The Incarnation of the Church in Indigenous Cultures”, *Missiology – An International Review* vol.1,1973/2: 21-30.
- VAN GELDER, Craig: „Defining the Center – Finding the Boundaries: The Challenge of Re-Visioning the Church in North America for the Twenty-First Century”, in: HUNSBERGER, George R. – VAN GELDER, Craig (szerk.): *Church between Gospel and Culture. The Emerging Mission in North America*. Grand Rapids MI, Eerdmans, Cambridge UK, 1996. 26-51.
- GIBBS, Eddie: „Church Responses to Culture Since 1985”, *Missiology: An International Review* vol.35. 2007/2: 157-168.
- GIDDENS, Anthony: *Szociológia*. Budapest, Osiris, 1997.
- GOHEEN, W. Michael: „Evangélium, kultúra, kultúrák. Lesslie Newbiggin hozzájárulása a missziói gondolkodáshoz”, *Lelkipásztor* 76.évf. 2001/9: 322-327.
- HEGEDŰS Rita: „A vallásosság kérdése Magyarországon nemzetközi és magyar kutatások eredményeinek tükrében”, *Szociológiai Szemle* 1998/1: 113-126.
- HENDRICK, John R. „Pete”: „Congregations with Missions vs. Missionary Congregations”, in: HUNSBERGER, George R. – VAN GELDER, Craig (szerk.): *Church between Gospel and Culture. The Emerging Mission in North America*. Grand Rapids MI, Eerdmans, Cambridge UK, 1996. 298-307.
- HUNSBERGER, George R. – VAN GELDER, Craig (szerk.): *Church between Gospel and Culture. The Emerging Mission in North America*. Grand Rapids MI, Eerdmans, Cambridge UK, 1996.

- HUNSBERGER, George R.: „The Newbegin Gauntlet: Developing a Domestic Missiology for North America”, in: HUNSBERGER, George R. – VAN GELDER, Craig (szerk.): *Church between Gospel and Culture. The Emerging Mission in North America*. Grand Rapids MI, Eerdmans, Cambridge UK, 1996. 3-26.
- KAISER, Cristopher B.: „From Biblical Secularity to Modern Secularism”, in: HUNSBERGER, George R. – VAN GELDER, Craig (szerk.): *Church between Gospel and Culture. The Emerging Mission in North America*. Grand Rapids MI, Eerdmans, Cambridge UK, 1996. 79-112.
- KINNAMON, Michael: „Church and Culture in the 1990s”, *Lexington Theological Quarterly* vol.28. 1993/2: 109-123.
- KRAFT, Charles H.: *Christianity in Culture – A Study in Dramatic Biblical Theologizing in Cross-Cultural Perspective*. New York, Orbis, 1979.
- MAGESA, Laurenti: *Anatomy of Inculturation – Transforming the Church in Africa*. New York, Orbis Books, 2004.
- MAXEY, James: „Bible Translation as Contextualization: The Role of Orality”, *Missiology – An International Review* vol.38. 2010/2: 173-183.
- NEWBIGIN, Lesslie: *Evangélium a pluralista társadalomban*. Budapest, Harmat, 2006.
- NIEBUHR, Richard H.: *Krisztus és kultúra*. Budapest-Sárospatak, Harmat-SRTA, 2006.
- NISHIOKA, Rodger: „Life in the Liquid Church: Ministry in a Consumer Culture”, *Journal for Preachers* vol.26. 2002/1: 31-36.
- PEDERSEN, Else Marie Wiberg: „New Spirituality and the Crisis in European Churches and Cultures”, *Swedish Missiological Themes* 2002/4: 449-465.
- SHENK, Wilbert R.: „The Culture of Modernity as a Missionary Challenge”, in: HUNSBERGER, George R. – VAN GELDER, Craig (szerk.): *Church between Gospel and Culture. The Emerging Mission in North America*. Grand Rapids MI, Eerdmans, Cambridge UK, 1996. 69-79.
- STRENSKI, Ivan: „The Religion in Globalization”, *Journal of the American Academy of Religion* vol.72. 2004/3: 631-652.
- TOMKA Miklós: *Inkultúráció*. Az MTA Filozófiai Kutatóintézetének Akadémiai-Filozófiai Nyitott Egyeteme Teológia Szak.
<http://nyitottegyetem.philinst.hu/teol/tomka.htm#azinku> (megtekintés időpontja 2011.11.20.)
- VÄHÄKANGAS, Mika: „Modelling Contextualization in Theology”, *Swedish Missiological Themes* vol.98. 2010/3: 279-306.
- WILKEN, Robert Louis: „The Church as Culture”, *First Things* 2004/April: 31-36.

ABSTRACT

ON THE PHENOMENON OF INCULTURATION

In order to examine the phenomenon of inculturation one must first of all clarify the concept of culture. This concept, on the one hand, must be the most general one, and on the other hand, it must be usable for theological thinking. The present study applies the following concept: *culture is a perceptual, constructive, evaluative, and expressive system typical of a particular community*. This definition makes general state-

ments possible, i.e., it makes various human cultures and their reciprocal influences accessible to examination, and can be explained in the relationship of Christianity and culture.

When thinking about human culture, we must speak about a *multitude of cultures*. When examining the differences and similarities of cultures it is important to realize that it is our own culture we consider to be a natural point of departure. It is on the basis of and with reference to our own culture that we interpret other cultures. However, our views of other cultures are distorted this way, which eventually lead to non understanding and misunderstanding. From this attitude it follows that we often consider the “civilization” of cultures different from ours to be the primary condition of proper mission. When we preach the gospel in a foreign culture, being understandable, understanding, receptive and adaptive is all important. What is necessary is not simply an attempt to translate but to preach the gospel in a way that can be experienced and lived for a person of another culture, and the gospel becoming a part of his/her culture. On the basis of the gospel made liveable this way anyone has the opportunity to respond to God’s call in accordance to one’s cultural roots.

Inculturation can be explained not only in terms of missionary activities done in distant countries or in past times. Inculturation has a place in today’s world, in the practices and theologies of our European churches. Our world characterized by secularization, globalization, pluralism and postmodern creates a peculiar context for the church. In this context the church must carry out her mission as if living in a foreign culture.

In order to complete her mission, the church must examine the characteristic features of this context; she must distinguish between the demands of the people, i.e., the ones depending on culture, and the general needs. The church must react to the needs of today’s people and thus inculturate the Christ-event.

In order to accomplish all this, the church must formulate basic questions about the essence, content and mode of her mission. A careful consideration of these questions may help us solve our current problems both in our church life and theology.

SZŐLŐSI BEDE JÁNOS INSTITÚCIÓI A SÁROSPATAKI KÖNYVTÁR EGYIK KORAI GYARAPÍTÓJA¹

A Sárospataki Református Kollégium könyvtára egyike a legrégebb magyarországi protestáns gyűjteményeknek. A reformáció századában már létezett, sőt néhány 16. században adományozott kötet ma is gyűjteményben van. Az adományozók és a könyvtárosok gondoskodása mellett a történelem viharainak is őrzi a nyomát. A kollégium 1671-ben a Báthori Zsófia támogatását élvező jezsuiták elől menekült, és a könyvtár máris kétfelé szakadt: egyik Sárospatakon maradt a jezsuiták birtokában, a másikat magukkal vitték a Debrecen irányába távozó tanárok és diákok. Ez a könyvtár-töredék részben Debrecenben maradt, részben tovább vándorolt az iskolával Gyulafehérvárra. Ebből a gyűjteményből vittek vissza Sárospatakra ismeretlen számú kötetet azok a diákok, akik 1682-ben, a város felszabadulása után visszatértek. A Gyulafehérváron maradt iskolát 1711-ben utasították ki régi épületéből, és hét évig tartó hányattatás után, 1718-ban telepítette le Marosvásárhelyre az Erdélyi Református Főkonzisztórium.² A fent vázolt mostoha sorsot már csak tetézte a „felszabadító” orosz hadsereg 1945-ös hadizsákmány-szerzése, amelyet a kötetek nagyobbik részének 2006-os hazatérése orvosolt valamelyest.

A Sárospataki Kollégium 1671 előtti könyveit tehát minimum négy helyen kell keresni: a Sárospataki Kollégiumban, a sátoraljaújhelyi jezsuita rendházban, a Debreceni Kollégium könyvtárában, illetve a Marosvásárhelyi Kollégium könyvtárában, melyet ma a Teleki-Bolyai Könyvtárban őriznek. De nemcsak ezek a gyűjtemények rejthetnek pataki köteteket. Könyvtárosok között közhelyszámba megy a félig tréfas, félig igaz mondás: A könyv akkor van biztonságban, ha senki nem veszi le a polcról. Eszerint a sárospataki könyvek soha nem voltak biztonságban, hiszen nemcsak olvasók vették le a polcról, hanem gyakran utaztatták őket. Utazás közben pedig könnyen elkallódhatnak az olvasmányok.

2009–2010-ben Kálvin János műveinek 16–17. századi kiadásait keresve kutatuk át a régi erdélyi könyvtárakat (350 tételt tartalmazó virtuális gyűjteményünk katalógusa az elkövetkező hónapokban remélhetőleg napvilágot lát.). E kutatás közben akadtunk rá két Intitúció-kiadásra, amelyek egykor Szőlősi Bede Jánosnak birtokában voltak. A tulajdonos személye után kutatva kiderült, hogy a fent említett gyűjteményekben könyvtárának mintegy tucatnyi *corpusa* maradt fenn.

A következőkben elsősorban a két Intitúció-példányt szeretnénk bemutatni, nem feledkezve meg arról az együttesről, amelynek egykor részei voltak.

¹ Köszönöm Sipos Gábornak, hogy lektorálta a tanulmányt, Buzogány Dezsőnek pedig azt, hogy ellenőrizte és jobbította a latin szövegek fordítását.

² A könyvtár részletes történetét lásd: Fekete Csaba–Kulcsár György–Monok István–Varga András: *Partiumi könyvesházak* (Adattár 14.). Bp. – Szeged 1988. (A továbbiakban: Adattár 14.) 7–85.

A sárospataki könyvtár egyik fantora

Református iskoláink könyvtárainak ritkán volt anyagi alapjuk a programszerű könyvtárgyarapításhoz. Az állomány többnyire adományokból, hagyatékokból állt össze. Az iskola tanárai, az egykori diákok, illetve a tanintézmény vonzáskörében szolgáló lelképásztorok magánbibliotékái váltak így közkinccsé. Varga András a *Partiumi könyvesházak* című kötet Sárospatakról szóló fejezetében a könyvtár jelenlegi állományának possessor-bejegyzései alapján azonosít néhány olyan környékbeli értelmiségit, aki könyvtárát a pataki scholára hagyta.³

Varga írásában nem szerepel Szőlősi Bede János, hiszen – Czegle Imre possessorjegyzéke alapján – egyetlen kötetét sem őrzik ma Sárospatakon.⁴ Könyveit a fent említett „utódkönyvtárakban”, Debrecenben és Marosvásárhelyen őrzik, de került belőlük Kolozsvárra, Gyulafehérvárra és Nagyszebenbe is. Ezeknek segítségével nemcsak biográfiáját egészíthetjük ki, hanem szellemi profilja is körvonalazódik.

Szőlősi biográfiáját – részben könyvtörténeti adatok segítségével – Herepei János rekonstruálta.⁵ Valószínűleg Wittenbergben tanult, Debreceni Ember Pál szerint a Leucorea azon diákjai között volt, akik nem írták alá a Formula Concordiaet, így 1592-ben kizárták őket az Universitasról,⁶ ám a beiratkozási anyakönyvben nem szerepel.⁷ Valószínűleg hazatért, és Nagyszőlősen töltött be valamiféle egyházi hivatalt, hiszen 1594-ben Vuilichius Iodocus és Ioachim Camerarius egybekötött retorikai munkáit tanítványának, Stenczel Imrének ajándékozta.⁸

1601-ben ismét külhoni „búdosásra” adta a fejét, október 4-én aláírta a heidelbergi egyetem törvényeit.⁹ 1602 augusztusában Taksonyi B. Péter disputációját határosorossal üdvözölte, ugyanazon év novemberében ő disputált.¹⁰ Mindkét egyetemen találkozhatott Szenci Molnár Alberttel, hiszen a zsoltárfordító 1591-’92-ben Wittenbergben, 1601 őszen pedig Heidelbergben tartózkodott, és azt is tudjuk róla, hogy külföldön mindig kereste a magyar peregrinusok társaságát.¹¹

Szőlősi első ismert szolgálati helye valahol Bereg vármegyében – Herepei szerint Nagyberegen – volt. Foktői P. Mihály 1608-ban Marburgból küldte neki Piscator *Analysis Logica Evangelici* című könyvét. A dedikáció így hangzik: *Clarissimo ac Doctissimo Viro d. Joanni B. Szölösino verbi Diuini in Beregh fideliss. Dispens.*¹² Kérdés, hogy Nagyberegen vagy Bereg vármegye valamely településén volt lelképásztor.

³ Uo. 7–10.

⁴ Dienes Dénes, a Tiszáninneni Református Tudományos Gyűjtemények igazgatójának szóbeli közlése.

⁵ Életrajzához lásd bővebben: Herepei János: Szőlősi Bede János. In: Uó: *Adattár 17. századi szellemi mozgalmaink történetéhez*. I. (A továbbiakban: Herepei Szőlősi) 71–76.

⁶ Debreceni Ember Pál: *A magyarországi és erdélyi református egyház története*. Ford. Botos Péter. Sárospatak, 2009. 237.

⁷ Szabó Miklós–Tonk Sándor: *Erdélyiek egyetemjárása a korai Újkorban*. Szeged, 1991. 106.

⁸ Willich Iodocus: *Erothemata in Rhetoricem...*, Basileae [1555] (VD16 W 3239) + Ioachim Camerarius: *Elementa rhetorice...*, Basileae [1551] (VD16 C 396) – A Tiszántúli Református Egyházkerület Nagy-könyvtára, Debrecen G 1196. Az ajándékozást rögzítő felirat a címelőzéklap rectóján: *Optimae spei puero Emerico Stenczelis Szölösino, Joannes B. Szölösinus fraternitatis ergo dono dabat Szölösini A. 1594 5 Dec.*

⁹ *Die Matrikel der Universität Heidelberg von 1386 bis 1662*. II. Heidelberg 1886. 210.

¹⁰ Heltai János: *Adattár a heidelbergi egyetemen 1595–1621 között tanult magyarországi diákokról és pártfogóikról*. In: Az Országos Széchényi Könyvtár évkönyve. 1980. (A továbbiakban Heltai 1980) 332–333.

¹¹ *Szenci Molnár Albert naplója*. s. a. r. Szabó András. Budapest, 2003. 109., 143.

¹² Herepei Szőlősi 75.

Később Szatmárnémetiben szolgált bizonyíthatóan 1611-től 1613-ig,¹³ 1616-ban Nagybányáról írt levelet David Pareusnak Heidelbergbe. 1618-ban már Nagyszőlősen szolgált, 1619-ben az Ugocsa Egyházmegye esperese volt. 1620. november 8-án hunyt el.¹⁴

Szőlősi könyvei

Herepei János és Spielmann Mihály adattárai meg Jakó Zsigmond kéziratos possesorkatalógusa segítettek abban, hogy könyvtárának egy részét rekonstruálhassuk: Mindeztől 13 olyan kötet került elő, amely az ő birtokában volt. Öt könyvét Debrecenben, a Tiszántúli Református Egyházkerület Nagykönyvtárában őrzik. A könyvtár épületének felújítási munkálatai még zajlanak, így csupán az első három kötetet tanulmányozhattuk, a másik kettőre Herepei közlése alapján hivatkozunk.

- Iodocus Willichius: *Erothemata in Rbetoricem...*, Basileae [1555] (VD16 W 3239) + Ioachim Camerarius: *Elementa rhetorice...*, Basileae [1551] (VD16 C 396) – jelzete G 1196
- Aegidius Hunnius: *Volumen Theologicarum Disputationum*, Vitebergae 1598 (VD16 H 6137) – jelzete F 445
- Johannes Kuchlinus: *Ecclesiarum Hollandicarum et Westfriscicarum Catechismus*, Leidae 1612 – jelzete C 64
- Johann M. Piscator: *Analysis Logica Evangelici*. Herborn 1601 – jelzete E 1159
- Sibrandus Lubbertus: *De Principiis Christianorum libri VII*. Hanoviae 1605 (VD17 39:145624V) – jelzete C 576

Három kötet Marosvásárhelyen, a Teleki–Bolyai Könyvtárban található. A könyvtár felújítás miatt hosszabb ideje zárva tart, így a nyomtatásban megjelent antikvakatalógus¹⁵ adataira hagyatkozunk:

- Heinrich Cornelius Agrippa: *De incertitudine et vanitate scientiarum*. Coloniae 1584 (VD16 A 1166) – jelzete Bo 2068
- Girolamo Cardano: *De subtilitate libri XXI. Apologia adversus calumniatorem, quia vis horum librorum aperitur*. Basileae 1582 (VD16 C 935) – jelzete 02942
- Wolfgang Musculus: *In Euangelistam Matthaeum commentarii tribus tomis digesti*. Basileae 1578 (VD16 M 7287) + Wolfgang Musculus: *Commentarii in Euangelium Joannis in tres heptadas digesti*. Basileae 1564 (VD16 M 7277) – jelzete Bf 104

Szintén három kötet található a Kolozsvári Református Kollégium könyvtárában,¹⁶ amely ma a Román Tudományos Akadémia kolozsvári fiókjának kezelésében van:

¹³ Zoványi Jenő: Protestáns lelkészek nyugatványai régi tizedjegyzékek mellett. In: *Magyar Protestáns Egyháztörténeti Adattár*. 1929 105.

¹⁴ Herepei Szőlősi 72–74.

¹⁵ Spielmann-Sebestyén Mihály: *Catalogus librorum sedecimo saeculo impressorum Bibliothecae Teleki-Bolyai Novum Forum Siculorum*. Marosvásárhely, 2001. 23., 152., 489–490.

- Conti Natale: *Mythologiae, sive explicationum fabularum libri decem...* Francofurti 1581 (VD16 C 4972) – jelzete R 80939
- Sebastian Münster: *Cosmographiae universalis lib. VI...* Basileae [1572] (VD16 M 6719) – jelzete R 81410
- Bartholomaeus Garranza: *Summa Conciliorum et Pontificum a Petro usque ad Iulium tertium ...* Parisiis 1564 – jelzete R 86008.

A nagyszzebeni Brukenthal Múzeum könyvtárában egy kötetére leltünk:¹⁷

- Jean Calvin: *Institutio christianae religionis*. Genevae 1554 – jelzete V I 1433

A gyulafehérvári Batthyaneumban szintén egy kötetre bukkantunk:

- Jean Calvin: *Institutio christianae religionis*. Genevae 1592 – jelzete E2 VIII 6

A baseli retorika-kolligátumot (Debrecen G 1196) és az 1554-es Institúciót (Bruk V I 1433) minden bizonnyal a 16. század utolsó évtizedében vásárolta. Heidelbergben két kötetet szerzett, az 1592-es Institúciót (GyfvBatth E2 VIII 6) és Hunnius Aegidius művét (Debrecen F 445), 1603-ban ismeretlen helyen jutott hozzá Garranza munkájához (KvRef 86008). Beregi lelkipásztorként 1608-ban kapta (ajándékba) Piscator *Logica*-ját (Debrecen E 1159), szatmárnémeti parókusként 1612-ben szerzte a Musculus-kolligátumot (MvhelyTB Bf 104), 1615-ben pedig Sibrandus Lubbertus munkáját (Debrecen C 576). 1616-ban Nagybánya papjaként került könyvtárába Münster *Cosmographia*-ja (KvRef R 81410), Kuchlinus *Catechismus*-a (Debrecen C 64) és Cardano műve (MvhelyTB 02942). A könyvtár két darabjáról, az Agrippa-kötetről és Natalis *Mithologia*-járól nem tudjuk, hogy mikor került birtokába.

Ismertetett könyveinek legnagyobb részét nem külföldi tanulmányútjairól hozta magával, hanem lelkipásztorként folyamatosan gyarapította bibliotékáját és tudását is. A reformátorok alapmunkái és kortársainak teológiai művei mellett megtalálható közöttük római katolikus egyháztörténet, retorikák, illetve kozmográfia is. A kötetek tematikája alapján képzett, humanista érdeklődésű lelkipásztor szellemi portréja rajzolódik ki.

Két kötetről tudjuk biztosan, hogy még életében elajándékozta. A retorika-kolligátumot 1594-ben nagyszöllősi tanítványának, Stentzel Imrénnek adta, Garanza *Summa Conciliorum*-át 1619-ben ismeretlen személynek, Herepei szerint Csepei Sidó Fe-

¹⁶ A kötetekre Jakó Zsigmond 1954-ben készült kéziratos possessor-katalógusa hívta fel a figyelmünket. Találtunk továbbá két kötetet (R 82627–82630, R 83735–83736), amelyek külső tábláján a I B SZ / 1614-es supralibros található. Első látásra ez is feloldható Joannes Bede Szőlősiensis-ként, ám inkább hajlunk arra, hogy a monogram mögött inkább Szenci Boros János (aki 1614-ben éppen Heidelbergben peregrinált) rejtőzik. Feltételezésünket az is erősíti, hogy ezek a kötetek nem kerültek a Sárospataki Kollégium könyvtárába.

¹⁷ A könyvtár antikva katalógusának első két kötetét (A és B kezdőbetűjű szerző művei) Șerbănescu Olga készítette el: *Catalogul cărții străine din secolul al XVI-lea I–II*. Sibiu 2007, 2010. (Bibliotheca Brukenthal XI., XLIX.) Ebben nem akadunk Szőlősi possessor-bejegyzésével ellátott könyvre. A szerző tragikus halála miatt ez a feltáró munka félbeszakadt.

rencnek.¹⁸ Valószínűleg az 1554-es kis Institúciót is eladta vagy elajándékozta, hiszen Kálvin főműve végleges változatának, az ún. Nagy Institúciónak 1592-es kiadását 1601-ben megvásárolta. Münster *Cosmographia*-jának sorsa eddig ismeretlen.

A maradék kilenc kötet valószínűleg közvetlenül halála után (hagyományozás vagy vásárlás útján) a Sárospataki Kollégium könyvtárába került, ugyanis az állomány első, 1623-as jegyzékében mind a nyolc említett tétel megtalálható: *Musculus in Matthaeum et Johannem*, [...] *Theses Egidii Hunni*, [...] *Institutio Calvini* [...], *Analysis Logica Piscatoris in Evangelium 2dum Lucam*, [...] *Sibrandi Luberti de Principiis Christianor. Dogmatum*, [...] *Hieronymus Cardanus de subtilitate*, *Mythologiae Natalis Comit*, [...] *Henricus Cornelius Agrippa de vanit[a]te Scientiar.*, [...] *Hollandicarum Eccliarum Catechismus Authore Kutbino* [...].¹⁹

A Marosvásárhelyen őrzött Szőlősi-kötetek mindenikében olvashatjuk a pataki könyvtáros bejegyzését. A négy kérdéses debreceni kötetből csupán kettőt vehetünk kézbe. Egyikükben sem találtuk meg a sárospataki könyvtár tulajdonjelzését, ám mindkét kötet címlapjának felső részéről sornyi vastagságú sávot levágtak. Az egyikből látszik a *Liber* alsó része, tehát joggal gyanítható, hogy a *Liber Scholae Illustris S. Patachinae* feliratot távolíthatták így el. Ezen kötetek következő possessor-bejegyzése – a *Liber Sch. Debrecinae* – éppen a 17. század 60-as, 70-es éveiben volt használatos.²⁰ Valószínű tehát, hogy Szőlősi Bede Debrecenben őrzött kötetei a pataki schola 1671-es menekülésekor kerültek a cívisvárosba. Az egyik kolozsvári, illetve a gyulafehérvári kötetben szintén megtalálható a pataki könyvtár 17. századi tulajdonosjelzése.

Az Institúciókról

Amint előbb is láttuk, Szőlősi Bede János Kálvin főművének, az Institúciónak két példányát is birtokolta, valószínűleg különböző időszakokban.

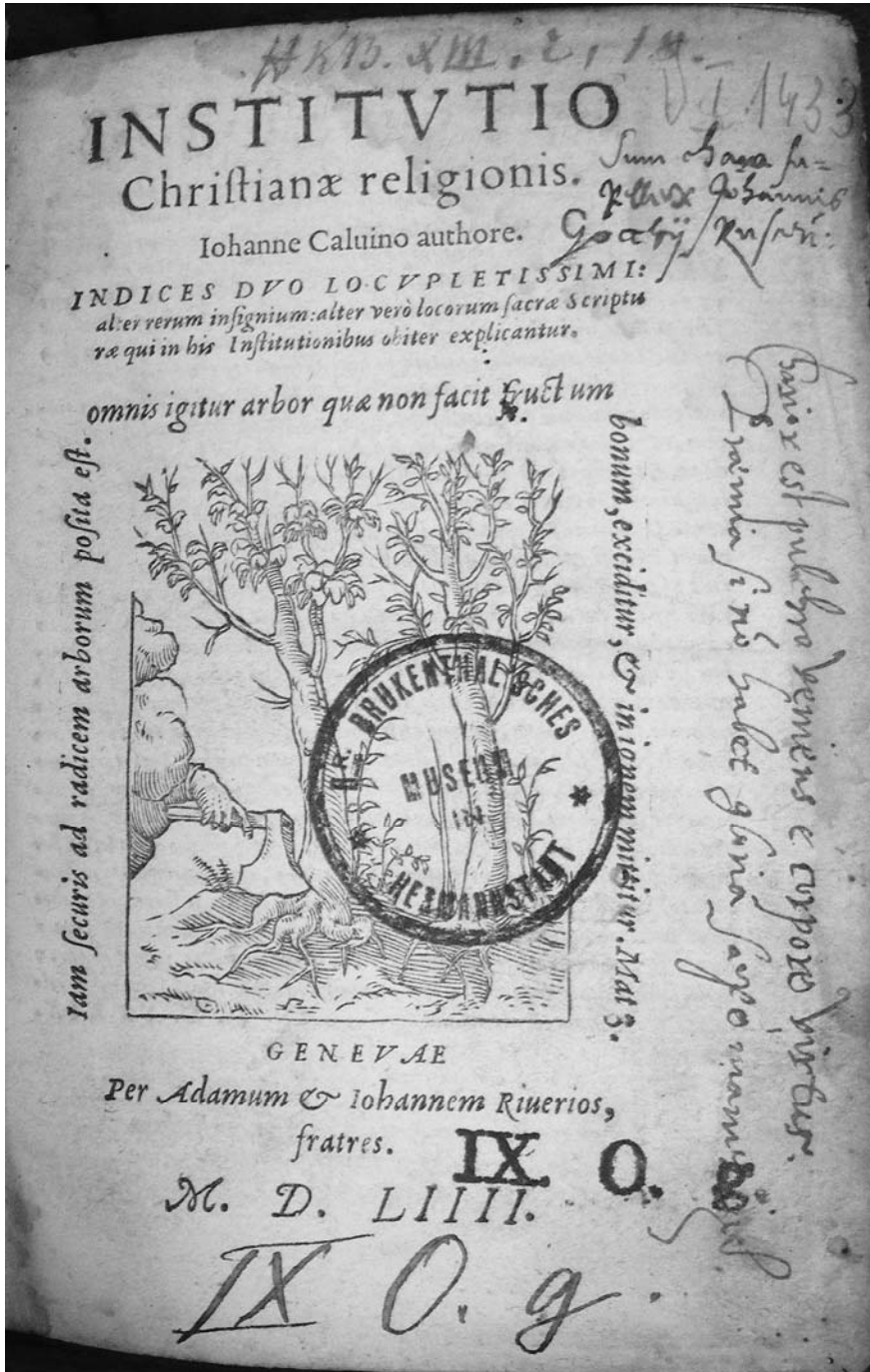
Az Institúció hetedik kiadása 1554-ben jelent meg Genfben Adamus és Iohannes Riverius nyomdájában. Viszonylag gyakori példány, a *Bibliotheca Calviniana*-ban 32 példánya szerepel 26 könyvtárban.²¹ Az Erdélyben található koraujkori Kálvin-kiadások feltérképezése során öt példányt találtunk belőle. Szőlősi Bede példányát a nagyszombati Brukenthal Múzeum könyvtárában őrzik, jelzete I V 1433. (1. kép)

¹⁸ Herepei Szőlősi 72–73.

¹⁹ Adattár 14.: 17–22., 40,

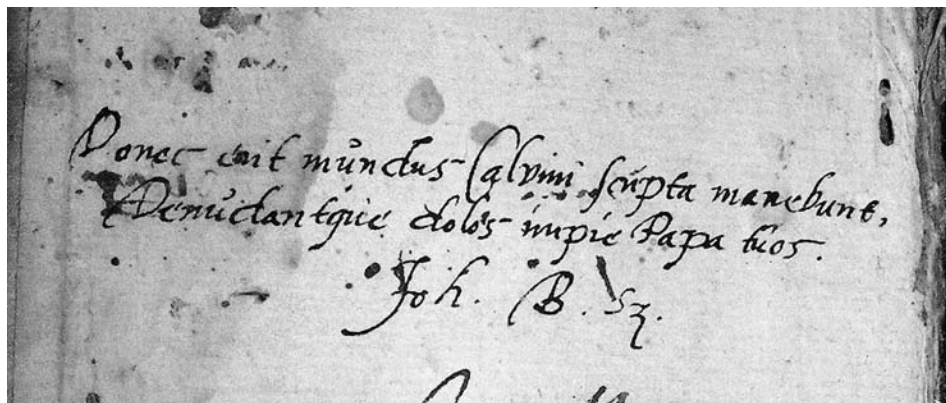
²⁰ Fekete Csaba szóbeli közlése.

²¹ Rodolphe Peter – Jean-Francois Gilmont: *Bibliotheca Calviniana. Les oeuvres de Jean Calvin publiées au XVI^e siècle*. I. 1532–1554. Genève 1991. p. 525–527. nr. 54/9. (A továbbiakban: BiblCalv) A kötet egyetlen hazai gyűjteményben sem található meg, Sipos Dávidnak köszönöm, hogy külföldi tanulmányútja során lefényképezte, és így használhattam.



1. kép

A kötet útja nehezen rekonstruálható. Késő reneszánsz, vaknyomásos bőrkötésnek fatábláit egykor kapsok fogták össze, az első táblán a **M F S / 1558** supralibros látható. A monogramot nem sikerült feloldani, aligha rejtőzik magyarországi tulajdonos mögötte. Következő tulajdonosa valószínűleg maga Szőlősi. A kötet számos bejegyzése közül mindössze az első táblán található, Kálvin írásait méltató latin nyelvű disztichonról állítható biztosan, hogy az ő kézírása: *Donec erit mundus, Calvinii scripta manebunt, / Denudantque dolos impie Papa tuos. / Joh. B. Sz.* (Ameddig fennáll a világ, Kálvin írásai is fennmaradnak, / És leleplezik álnokságodat/fortélyaidat, te istentelen pápa!) (2. kép) Továbbá feltételezzük, hogy az Institúciót méltató versek közül az egyik legismertebbet – Thúri Farkas Pál abaújszántói lelképásztor disztichonját – is Szőlősi másolta be a címelőzéklap rectójára: *Praeter apostolicas post Christi tempora chartas / Huic peperere libro secula nulla parem.* (A szent könyvek után, kiket a nagy apostolok írtak, Ennél jobb könyvet még soha senki nem írt. – Szenci Molnár Albert fordítása.) Az íráskép tökéletesen azonos a debreceni retorika-kolligátum 1694-es adományozást rögzítő bejegyzésével,²² így feltételezzük, hogy a 16. század utolsó évtizedében szerezte. Bede János 1610-es évekbeli írásképe némileg változott.



2. kép

A kötetnek volt még egy név szerint nem azonosítható 16. századi tulajdonosa. (Írása lényegesen különbözik a Szőlősiétől, így az azonosság eleve kizárható.) A könyv egyik hátvédlapjára *Quid est liberum arbitrium?* címmel rövid magyar nyelvű, szabad akaratról szóló teológiai értekezést írt. A hátsó táblán található gazdasági jellegű bejegyzései között szerepel bizonyos *moczolay Novak Georgy battiá[m]* adóssága. Megkockáztatható a feltevés, hogy a névtelen auktor családja (vagy annak egy része) a szilágysági Mocsolyán élt. Az is kérdés, hogy a kötet tulajdonosainak kronológiai sorában megelőzi-e Szőlősit vagy sem.

A kötet a 17. században német környezetbe került, címelőzéklapján a *Sum Johan[nis] Wag[ner] 1634* bejegyzést olvashatjuk. A másik, datálatlan, ám íráskép alapján 17. századra keltezhető possesor-bejegyzés így hangzik: *Sum chara supellex Johan[nis] Gotthy Rusten.* Sajnos egyik személyt sem sikerült azonosítani. 1745-ben Michael

²² Debrecen Ref G 1196.

Wagner²³ mesei (Meschendorf) lutheránus lelkipásztor vásárolta meg Segesváron. Tőle Johann Theophil Ziegler²⁴ nevű szolgatársához került. Valószínűleg ő ajándékozta a nagyszombati lutheránus gimnáziumnak, hiszen a bejegyzések kronológia sorában az iskolai 18. századi könyvtárosa az utolsó.

Kálvin főműve végleges változatának az ún. Nagy Intitúciónak (1559) tizenkettedik latin nyelvű kiadása 1592-ben Genfben jelent meg Johannes le Preux nyomdájában. Az egyetemes Kálvin katalógus 44 példányát jelzi 39 könyvtárban.²⁵ Az erdélyi gyűjteményekben hatot találtunk belőle, Szőlősi példányára a gyulafehérvári Bathyanumban találtunk rá, könyvtári jelzete: E2 VIII 6.

Kötése reneszánsz vaknyomásos bőrkötés, eredetileg két fémkapoccsal és mívés fémsarkakkal. Az egyik kapocs ép, a másiknak csupán sarka maradt meg. Valószínűleg wittenbergi mester munkája. Első tábláján Kálvin vaknyomásos portréja látható. A német reneszánsz kötésekre jellemző, a tulajdonos monogramját illetve a bekötés (és/vagy vásárlás) időpontját megörökítő supralibros sem hiányzik: **GT / 1597**. Ha a monogram mögött rejtőző személyt azon magyarországi diákok között keressük, akik 1597-ben Luther városában tanultak, akkor egyetlen lehetséges megoldás kínálkozik: **Thúri György**. Ő Rákóczi Zsigmond alumnusaként indult külföldre. 1597-ben subscribált Wittenbergben, majd 1600. július 29-én Heidelbergben,²⁶ 1601-ben még ott volt. Több üdvözlő verse jelent meg Wittenbergben, Pál két levelét fordította le görögéből héberre. Részt kellett volna vennie Szenci Molnár Albert bibliakiadási munkájában, ám haza készült, ezért nem vállalkozhatott a munkára. Hazatérése után Putnokon, Munkácson (1605–1608) és Sátoraljaújhelyen (1612) volt lelkipásztor.²⁷

A kötet címlapján (3. kép) a következőket olvassuk: *Sum Ioannis B. Szegoleosini Emptus Heidelb: aur. 1. Ungarico 1601*. Valószínűleg közvetlenül Thúri Györgytől vásárolta a kötetet, hiszen 1601-ben mindketten a Palatinátus székvárosában tanultak. Az adás-vétel arra világít rá, hogy a külföldön peregrináló magyar diákok szoros kapcsolatban voltak egymással, nagyon sokszor könyveiket is egymás között adták-vették.

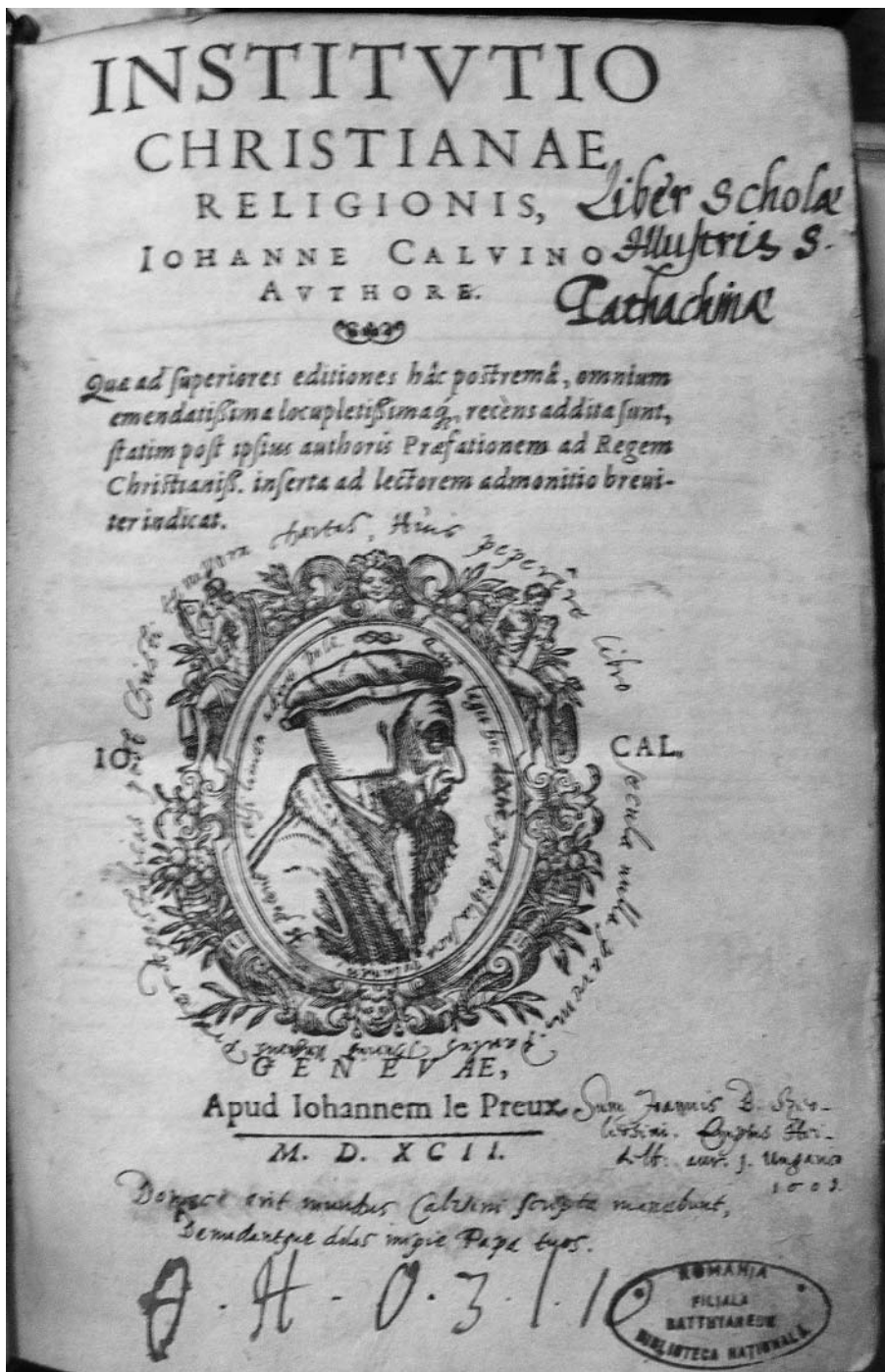
²³ Michael Wagnerrel 1722-ben Jénában peregrinált, majd Felméren (1731–1741) és Mesében (1741–1764) volt lelkipásztor. Szabó Miklós–Szögi László: *Erdélyi peregrinusok*. Marosvásárhely, 1998. (A továbbiakban: Szabó–Szögi) 495.

²⁴ Johann Theophil Ziegler (1738–1798) Szebenben, Erlangenben (1760) és Jénában (1761) tanult, hazatérve Szebenben volt tanár, majd prédikátor, 1775-től haláláig Bolkácson lelkipásztor. (Szabó–Szögi 517.)

²⁵ BiblCalv. III. 1565–1600. Genève 2000. nr. 92/2

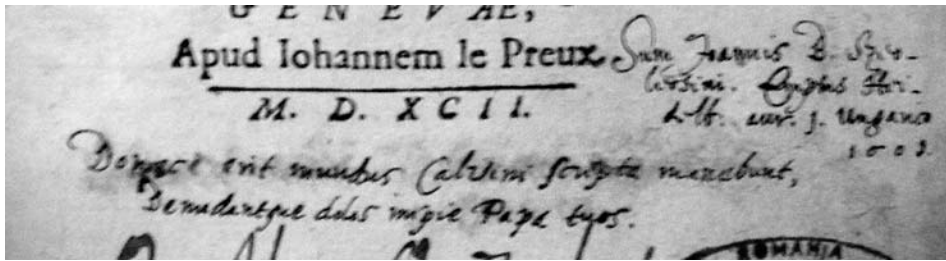
²⁶ *Die Matrikel der Universität Heidelberg von 1386 bis 1662*. II. Heidelberg, 1886. 203.

²⁷ Életrajzáról lásd bővebben: Zoványi Jenő: Magyarországi protestáns egyháztörténeti lexikon. Bp. 1977. 636., Heltai János: *Adattár a heidelbergi egyetemen 1595–1621 között tanult magyarországi diákokról és pártfogóikról*. In: Az Országos Széchényi Könyvtár évkönyve. 1980. (A továbbiakban Heltai 1980) 336., Herepei János: Alvinczi P. Péternek külső országokból történt visszatérése és erdélyi útjáról való feljegyzések. In: *Uő: Adattár 17. századi szellemi mozgalmaink történetéhez*. I. 328.



3. kép

A címlapon két latin nyelvű, Intitúciót méltató disztichont olvashatunk. Mindkettő Szőlősi kézírása: *Praeter apostolicas post Christi temporas chartas / Huic peperere libro saecula nulla parem. Paulus Thurius Ungarus.* A másik kevésbé elterjedt, ismeretlen szerzőjű maxima: *Donec erit mundus Calvini scripta manebunt, Denudantque dolos impie Papa tuos.* (4. kép) Szembetűnő, hogy Szőlősi 1554-es Intitúciójába is ugyanezeket másolta be. Thúri Farkas Pál méltatása meglehetősen elterjedt volt, az erdélyi könyvtárakban ma megtalálható százhat 16–17. századi Intitúció-kiadás közül harmincban olvashatjuk kéziratossá bejegyzésként.



4. kép

A *Donec erit mundus* kezdetű disztichonnak sem a megfelelő szakkönyvekben, sem az internetes keresőprogramok segítségével nem akadunk nyomára, csupán Szőlősi Bedő két kötetében fordul elő. Mivel mindkét helyre saját kezűleg jegyezte be, joggal feltételezhetjük, hogy ő a szerzője. A kötet latin nyelvű, tartalmi vonatkozású széljegyzetei is Szőlősi kezétől származnak.

Időrendben a következő bejegyzés már a pataki oskoláé: *Liber Scholae Illustris S. Patacbinae*, íráskép alapján 17. századi. Valószínűleg az előbb felsorolt corpusokkal együtt került az iskolába – adományozás vagy vásárlás útján – valamikor 1620 és 1623 között.

Sajnos a Sárospataki Kollégiumból a gyulafehérvári Batthyaneumig vezető útját nem tudjuk rekonstruálni. A Batthyányi Ignác alapította könyvtár törzsanyaga Migazzi Kristóf váci püspök gyűjteménye volt. Ennek 18. század végi inventáriumában nincs benne a kötet,²⁸ így feltételezzük, hogy az 1671-es meneküléskor még az iskola könyvtárában volt, és azzal együtt került Erdélybe. Hogy mikor került ki a bibliotékából, sajnos nem tudjuk. A possessor-bejegyzések nem árulják el, hogy lett volna a két intézményi könyvtár között más birtokosa.

A kötetek ismeretében elmondhatjuk, hogy Szőlősi Bedő János Kálvin egyik késői bár, de hűséges magyar „tanítványa” volt. 13 kötetet tartalmazó – ma ismert – könyvtár-töredékében a genfi reformátor főművének két különböző kiadására lelhethetünk. Ebben a korban egyetlen olyan hazai értelmiségit sem ismerünk, aki két Intitúcióval rendelkezett volna.

Az 1554-es kiadást valószínűleg első peregrinációjakor, Wittenbergben szerezte. Olvasmánya rávilágít teológiai orientációjára is. Ha a könyvvásárlást behelyezzük biográfijába, már érthető, hogy 1592-ben kizárták az egyre inkább a lutherá-

²⁸ Dârjea, Ileana ed.: *Fondul Migazzi – surse documentare*. Alba Iulia 1998. 55., 70., 306.

nus ortodoxia felé húzó wittenbergi egyetemről. Az Institúció végleges verziójának 1592-es kiadását csaknem tíz évvel később Heidelbergben vásárolta. Olyan városban és egyetemen, ahol kálvinizmusáért nem érhatték atrocitások. A számos széljegyzet arra utal, hogy alaposan végigolvasta és rendszeresen használta a genfi reformátor művét.

„Kálvinizmusának” külön színfoltja a *Donec erit mundus* kezdetű distichon. Az Institúció 16. századi verses méltatója, Thúri Farkas Pál is a wittenbergi egyetemen tanult 1556-tól,²⁹ az ő nyomdokába lépett Szőlősi, amikor kétsoros versben méltatta a genfi reformátor munkásságát. Thúri kizárólag az Institúciót dicséri, és alkotásából hiányzik a polemikus felhang. Szőlősi már tovább lép, ő Kálvin írásainak (*Calvini scripta*), tulajdonképpen teljes írott hagyatékának maradandóságát hangsúlyozza. A pozitív hangvételi méltatás után a második sor már polemikussá válik: Kálvin munkássága leleplezi a pápaság cselszövéseit. A 16. század végén különültek el – nem mindig békésen – a reformáció felekezetei. A század közepén mindenki a római egyházzal polemizált, a század végére a reformáció felekezetei elsősorban egymással szemben vonultatták fel teljes teológiai eszköztárukat. Szőlősi Bede ezt a folyamatot saját bőrére is érezte, írásának polemikus éle mégsem az őt Wittenbergből elűző lutheránusok, vagy a Tiszántúlon terjeszkedő unitáriusok, hanem a pápaság ellen fordul. A méltató vers méltó társa tehát a Thúriénak, csak sajnálhatjuk, hogy nem terjedt el olyan széles körben, mint az előbbi.

Hisszük, hogy az egyre rendszeresebbé váló könyvtörténeti kutatások Szőlősi Bede János bibliotékájának újabb darabjait hozzák majd felszínre, a kötetek részletes vizsgálata pedig remélhetőleg tovább árnyalja a Felső-Tiszavidék humanista műveltségű, könyvyűjtő lelkipásztorának szellemi profilját.

²⁹ Szőgi László: *Magyarországi diákok németországi egyetemeken és akadémiákon 1526–1700*. Budapest, 2011. 262.

KÖZLEMÉNY



TÖRTÉNETI KRONOLÓGIA A SÁROSPATAKI ÖREGDIÁK- MOZGALOMRÓL

Az öregdiák-mozgalom az iskola társadalmi hatásmechanizmusának egyfajta fokmérője. Az oktatás és nevelés terén elért eredmények egy tanintézet számára ugyanis nemcsak a végzett tanulók egyéni sorsának jobb vagy rosszabb alakulásában tükröződnek. Fontos mutató, s egyben visszacsatolást jelentő kapocs az egykori növendékek összetartó erejét bizonyító önszerveződés, az egymást váltó nemzedékek évtizedes távlatokban fennmaradó barátsága. Az erős öregdiák-bázis az anyaintézmény társadalmi elfogadottságát, rangját is befolyásolja, hírnevét erősíti.

A pataki öregdiák-mozgalom szempontjából a „pataki iskola” kifejezésen az 1531-ben alapított Sárospataki Református Kollégium keretében vagy utódjaként létező tanintézeteket értem. A Kollégium mai értelemben vett intézményi ágai a 18. század végére szilárdultak meg. Ezek: a gimnázium az 1952-es államosításig, majd az 1990-es újraindulástól; a teológiai akadémia az 1951-es bezárásig, majd az 1991-es újraindulástól; a tanítóképző 1857 és 1869 majd 1929 és 1950 között; a jogakadémia 1793 és 1923 között; a népfőiskola 1936 és 1950 között. Jogutód állami intézmények: a Rákóczi Gimnázium 1952 és 1990 között, valamint a tanítóképző 1869 és 1929 között majd 1950-től (2000 óta mint a Miskolci Egyetem főiskolai kara).

Ami az öregdiák szervezeteket illeti, a Kollégium számára a fennállás első három évszázadában sem volt ismeretlen a végzett növendékek iskolájuk iránti ragaszkodása, bár intézményes öregdiák mozgalomról csak a 19. század második felétől beszélhetünk. Az 1945 előtt alakult szervezetek között baráti és érdekvédelmi csoportosulások egyaránt megtalálhatóak. Ezek: 1871: Sárospataki Kör, Buda. 1916: Sárospataki Oltalmazó Liga, Budapest. 1917: Pataki Diákok Országos Szövetsége, Budapest (érdemi működést nem fejtett ki). 1921: Pataki Diákok Szövetsége, Budapest. 1928: Pataki Diákok Országos Szövetsége, Sárospatak, illetve ennek fiókegyesületei: 1929: Budapest (a PDSZ átalakulásával), 1930: Debrecen, Miskolc és Nyíregyháza. A legjelentősebb ezek közül az 1928 és 43 között működött Pataki Diákok Országos Szövetsége volt.

Az 1945 után alakult szervezetek alapvetően területi alapon szerveződő baráti körök voltak, amelyek közül néhány az évek folyamán egyesületté alakult (a felsorolásban a jelenlegi, illetve a megszűnéskor fennálló elnevezést adjuk meg). 1952: Pataki Diákok Baráti Társasága, Miskolc. 1960: Sárospataki Diákok Budapesti Egyesülete. 1963: Sárospataki Diákok Debreceni Egyesülete, illetve e három város és a sárospatakiak összefogó szervezete: 1963: Pataki Diákok Baráti Társasága, Sárospatak. 1983–2004: Pataki Öregdiákok Sárospataki Baráti Köre, Sárospatak.

1987: Sárospataki Diákok Baráti Köre, Nyíregyháza. 1989–1991: Sárospataki Diákegylet, Sárospatak.

Az 1989-ben Sárospatak székhellyel, de Budapesten megalakult Sárospataki Református Kollégium Alapítvány minőségi változást jelentett a pataki öregdiák-mozgalom történetében, ugyanis kifejezetten pénzügyi forrásgyűjtő céllal jött létre a Kollégium visszaállítása érdekében. Az 1989 után alapított szervezetek között további alapítványokat találunk: 1991: Sárospatakért Baráti Kör Alapítvány, Sárospatak. 1991: A Református Kollégium Gimnáziuma 1941. I/A. Osztályának Ösztöndíj Alapítványa, Sárospatak. Továbbá: 1995: Pataki Öregdiákok Ózdi Köre, Ózd. 1997–2003: Sárospataki Nyári Anyanyelvi Kollégium Egyesület, Budapest. Az első sorban koordinációs funkciót betöltő Pataki Diákok Szövetségét, mint a mozgalom csúcsszervét, az öregdiák mozgalom és a pataki iskolák 1996-ban közösen hozták létre Sárospatakon. Eltérően az 1928-ban alakult PDOSZ-tól, ezt nem magánszemélyek, hanem 14 intézmény és szervezet alapította.

A pataki öregdiák-mozgalom közművelődési dimenziójának elemei már évszázadokkal ezelőtt körvonalazódtak. A külföldről visszatért diákok könyvekkel gazdagították a Kollégium könyvtárát, ők jelentették a tanári kar utánpótlását, és különösen a 19. század második felétől rendszeresen adományoztak, vagy tettek alapítványokat az iskola javára. Ennek alapját az eredendő kulturális értéktöbblet jelentette, amely a pataki iskola oktatási és nevelési elveiben gyökerezett, s amely mind a nevelők, mind a diákok vonatkozásában minőségi személyi bázison alapult. Ezek segítségével a közművelődési dimenzió lényegében négy tevékenységi formában alakult ki, és van jelen napjainkban is: a lobbi-tevékenység, a tényleges kulturális produktumok, a közművelődési szervező erő és az egyesület-szervezési multiplikátor hatás. A továbbiakban, néhány példával, ezeket illusztrálom.

A lobbi-tevékenység legfontosabb 20. századi eredményei a következők voltak: 1916: a jogakadémia bezárásának átmeneti megakadályozása. 1929: a tanítóképző egyházi kezelésbe történő visszavétele. 1931: az Angol Internátus megnyitása. 1962: a gimnáziumi angol nyelvoktatás újraindítása. 1964: a gimnázium UNESCO-asszociált iskolává válása. 1966: emelt óraszámú, országos beiskolázású angol tagozat a gimnáziumban. 1968: Sárospatak várossá nyilvánítása. 1981: a Zempléni Tájvédelmi Körzet létrehozása. 1983: A Művelődés Háza megnyitása Sárospatakon. 1987: magyar-angol kéttannyelvű oktatás a gimnáziumban. 1990: a Sárospataki Református Kollégium visszaállítása.

A kulturális produktumok közül legrégebbi múlttal és folyamatossággal az ösztöndíjak rendelkeznek. Ezt jól szemlélteti két adat: az iskolában az 1900/1901-es tanévben több mint negyven, a 2005/2006-os tanévben közel húsz ösztöndíj alapítvány működött. A nem kevésbé számottevő, legismertebb adományok, illetve hagyatékok a Béres Ferenc által alapított Sárospataki Képtár, a kollégiumi Nagykönyvtár Szathmáry Lajos-gyűjteménye, illetve Király István-könyvtára. A sárospataki köztéri szobrok közül öregdiákok adományaihoz köthető egyebek mellett Béres Ferenc, Egressy Béni, Kazinczy Ferenc, Kazinczy Gábor, Komáromi János, Móricz Zsigmond, II. Rákóczi Ferenc, Tóth Ede portréja, illetve a Pataki Diákság Emlékoszlopa. Az emléktáblák sorából az I. Rákóczi György – Lorántffy Zsuzsanna, valamint Kövy Sándor – Kossuth Lajos domborműveket, továbbá az első világháború pataki diákáldozatainak márványlapját és – legújabban – Finkey Ferenc, Já-

szay Pál, Péchy Tamás, Teleki József emléktábláit emeljük ki. A kiadványok közül a könyvekre *A pataki diákvilág anekdotakincse* sorozat kötetei a legjellemzőbb példák: az első kötet 1927-ben, a továbbiak 1930-ban, 1996-ban és 2001-ben jelentek meg. A periodikák közül a Sárospatakot Oltalmazó Liga által 1916-ban alapított *Sárospataki Hírlapra*, illetve az öregdiákok által 2001-ben indított *Zempléni Műzsa* társadalomtudományi és kulturális folyóiratra hívom fel a figyelmet.

A közművelődési szervező erő fontosabb megnyilvánulásai a következő rendezvények voltak: 1948-ban Sárospataki Népfőiskolai Találkozó, 1972-től Sárospataki Nyári Kollégium az Anyanyelvi Konferencia védnökségével 1972-től „Tegyünk valamit Sárospatakért!” mozgalom, 1976-tól Sárospataki Népfőiskolai Találkozók, 1987-től Sárospataki Téli Népfőiskolai tanfolyamok, 1990-től Sárospataki Nyári Népfőiskolai tanfolyamok, 2001-től Pataki Diákok Emléknappja rendezvénysorozat, 2008-tól a Pataki Diákok Szövetsége Bálja (Budapest).

Az egyéb, nem öregdiák szervezetek létrehozásában kimutatható öregdiák közreműködés, tehát az egyesület-szervezési multiplikátor hatás eredményei: 1973: Sárospataki Városvédő és -szépítő Egyesület. 1985: Kazinczy Ferenc Társaság, Sátoraljaújhely. 1986: Magyar Comenius Társaság, Sárospatak. 1992: Sárospataki Népfőiskolai Egyesület. 1995: Bodrogközi Művelődési Egyesület, Sárospatak – Királyhelmecc. 2006: Sárospataki Lokálpatrióták Egyesülete.

Az elmúlt századokra visszatekintve tehát kétséget kizáróan megállapítható, hogy a sárospataki öregdiák mozgalom komoly közművelődési értékmentő és -teremtő missziót teljesített, s eközben hozzájárult a civil társadalom alapértékeinek megerősödéséhez. Mindezek miatt évek óta fontosnak tartottam a mozgalom történetének dokumentálását, és 2011. október 31-én elkészültem *A sárospataki öregdiák mozgalom 19–21. századi kronológiája. Intézménytörténet és közművelődési dimenziók* című, több mint 650 ezer n terjedelmű adattárral, amely jelenleg digitálisan hozzáférhető a <http://patakidiak.hu/patakidiak/oldal/a-saros-pataki-oregdiak-mozgalom-19-21-szazadi-kronologiaja>, valamint a http://www.zemplenimuzsa.hu/oreg_diak_krono.htm honlapokon. A kutatómunkát a Sárospataki Református Kollégium Alapítvány és a Nemzeti Kulturális Alap Közművelődési Szakmai Kollégiuma támogatta. Munkámban a pataki öregdiák-mozgalom intézményesülésével, illetve kulturális értékteremtő és értékközvetítő szerepével összefüggő események történeti kronológiáját állítottam össze. A felvett adatok tematikai határait úgy alakítottam ki, hogy helyet kapjanak a pataki iskolák életében kulcsfontosságú dátumok (intézményi átszervezések, megnyitások, bezárások, fenntartó-változások, új épületek); az öregdiákok szellemi köréhez kapcsolódó egyesületek, társaságok; az ezzel összefüggő kezdeményezések, rendezvények, iskolai programok; az öregdiák mozgalom kiadványai és sajtója; az olyan kiadványok és periodikák, amelyeknek van öregdiák vonatkozása; a mozgalom jeles személyiségeinek tisztségei, illetve főbb életrajzi adatai, a mindezeknek keretet adó magyarországi egyesületi és alapítványi jogi környezet általános változásai.

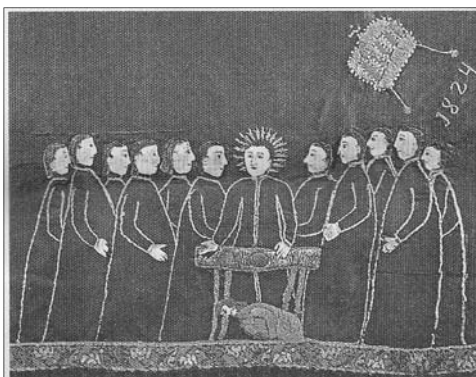
Forrásként elsősorban primer kútfőket használtam. Kutattam a Sárospataki Református Kollégium Tudományos Gyűjteményeinek Levéltárában, Adattárában és Nagykönyvtárában (mások mellett Bertalan Imre, Harsányi István, Ködöböcz József, Palumbo Gyula, Panka Károly, Újszászy Kálmán irathagyatékát), a Magyar Országos Levéltárban, a Hajdú-Bihar Megyei Levéltárban, a Szabolcs-Szatmár-Be-

reg Megyei Levéltárban, a Fővárosi Levéltárban, a Borsod-Abaúj-Zemplén Megyei Levéltárban. Felhasználtam a magánszemélyeknél őrzött dokumentumokat, elsősorban saját, 1985 óta gyarapodó irattáramat, továbbá Darányi Lajosnak a debreceni és ifj. Újszászy Kálmánnak a budapesti öregdiák baráti egyesületekkel kapcsolatos dokumentumait. A forrásként is használt kiadványok, periodikák adatai a kronológiában a megjelenésük événél szerepelnek. Munkám több mint tízéves kutatás eredménye, s valószínűleg mind formájában, mind megközelítési módjában országosan egyedülálló. Ám korántsem teljes. A pataki öregdiák-mozgalom szereplőinél lappangó források beépítése, a sajtótermékek teljes körű áttekintése további fontos feladat.

Végezetül e helyütt is megköszönöm a Sárospataki Református Kollégium Tudományos Gyűjteményei vezetőinek és munkatársainak, különösen Dienes Dénesnek, Laczkó Gabriellának, Bilkay Ruthnak, Bálint Istvánnak és a korán elhunyt György-Kosztik Gábornak a kutatáshoz nyújtott segítséget.

JÚDÁS AZ ASZTAL ALATT¹

A kép egy úrvacsorai terítő részletét ábrázolja, melyet egy Budapesttől északra lévő falu parasztasszonyai hímezték 1824-ben. Különösnek számít, hogy a terítőn Jézust a tizenegy tanítvánnyal látjuk, amint az asztal mögött áll, Júdást pedig eközben az asztal alatt kuporogva ábrázolja. Az ábrázolás, de még inkább a mögötte rejlő gondolat mélyen megérintett, mert Júdást nem számkivetétként mutatja be, hanem mint Jézus közelében lévő akkor is, ha az asztal alatt van.



Tabitófalu Református Egyházközség úrasztali terítője 1824-ből.²

A hímzést készítő asszonyokat az a tapasztalás vezethette, amit gyermekeikkel tettek, amikor azok rosszul viselkedtek, vagy amikor a gyermekek önszántukból bűntak el az asztal alatt, mert valami miatt felelősség terhe nyomasztotta őket. Az ilyen rejtőzködés sosem tartott nagyon sokáig, mert a szülők szeretetüket nem tarthatták vissza örökké. E parasztasszonyok úgy gondolták, Júdás sem lehet kivétel.

Elfordulás a gyűlöletről és a bosszútól

A bűnbocsánat ereje és igazsága, mint a gyűlöletről és bosszútól való elfordulás, dől el Júdásban, ebben a Jézust eláruló tanítványban. Hogy ilyen magatartás ma is lehetséges, Natascha Kampusch³ egy nemrégiben megjelent TV-interjújában közzétett nyilatkozata mutatja. Fogvatartójának, aki egy földalatti cellában nyolc éven át rab-ságban tartotta, megbocsátott. Gyűlölettel a szívében nem élhet valaki – mondotta a riportműsorban –, különösképpen, ha tudható, hogy a kínzója beteg ember volt.

¹ A cikk az ausztriai Reformiertes Kirchenblatt 2010. márciusi – 87. évf. 3. – számában jelent meg, dr. Németh Balázs nyugalmazott bécsi lelképásztor tollából.

² Megtekinthető a Ráday Múzeumban Kecskeméten. Egyéb információk: www.radaymuzeum.hu

³ Natascha Kampuscht egy férfi egy föld alatt berendezett helyiségben tartotta fogva, ahonnan a lány nyolc év után megszökött. A férfi ekkor vonat elé vetette magát. (a ford.)

Ezért kell Júdásnak is Jézus közelében maradnia akkor is, ha nem beteg volt, hanem inkább mélységesen csalódott és megkeseredett.

Júdás mint botránykő

Júdás azért volt csalódott – vele együtt sok kortársa is –, mert azt hitte, hogy Jézus virágvasárnapon, a diadalmas jeruzsálemi bevonuláskor a dávidi nemzeti birodalmat visszaállítja, és egy nagyszabású lázadást szervez a római megszállók ellen. Júdás – és Jézus néhány tanítványa – a „fanatikusok” egy csoportjához tartozott, akik ellenállási mozgalmat és merényleteket szerveztek a gyűlölt római megszállók ellen. Júdás úgy érezte, Jézus félrevezette, mert igehirdetéseiből és tetteiből fegyveres harcra való felhívást hallott ki. Csalódásában és dühében bosszút esküdött magában, és feljelentette Jézust a templomi adminisztrációnál. Júdás kétségkívül botránykővé lett, és pedíg a szó kettős értelmében. Mert egyfelől bosszankodunk, ha kőnek ütközünk, ami talán megsebez. Júdás mély sebeket ütött a keresztyénségen, mert ez az áruló Jézus legbelső köréből származott. Másfelől nem hagyhatjuk figyelmen kívül azt sem, hogy amikor megbotlunk egy kőben, az felhívja a figyelmünket valamire, amin normális körülmények között nem gondolkodnánk el. Júdás ugyanis ama kérdés elé állít bennünket, hogy Jézus határtalan nagy szeretetét komolyan vesszük-e vagy sem. A megütközés kővének ez a két tulajdonsága nem választható szét egymástól, mert összetartoznak.

A felebaráti szeretet próbája

Megütközünk Júdáson, mert fáradozásainkat megsemmisíti, hogy jók és gonoszok között éles határvonalat húzzunk. Mint jók szeretnénk magunk között maradni, ám félelem van bennünk, hogy féltve vigyázott, hófehér mellényünk koszos lesz, ha gonoszokkal vagy az úgynevezett ellenségekkel, illetve árulókkal érintkezünk. Gyakran ez a félelem ragadtatta a keresztyéneket, az egyházakat iszonyú, erőszakos cselekedetekre. Hamar feledjük, hogy a felebaráti szeretet minőségi próbája az ellenséghez való viszonyulásban mutatkozik meg. Jézus ebbe az irányba állította át a váltót, amikor a kereszten a balján megfeszített gonosztévőnek – aki ugyanazon ellenállási mozgalomhoz tartozott, mint Júdás – kegyelmet és bocsánatot ígért. Ez Júdásra is és Jézus minden ellenségére érvényes. Az ellenségtől és az állítólagosan fehér mellényük elvesztésétől való félelmükben a keresztyén emberek és az egyházak Júdás árulását formálisan kiterjesztették minden zsidóra, s ezáltal önmagukat minden felelősség alól felmentették. Így igazolódtak a kirekesztés, az üldöztetés, a pogromok és a „végső megoldások” el egészen a gázkamrákig. Ezt a mechanizmust gyakorta alkalmazták más úgynevezett ellenségekre is. Napjainkban az iszlámtól való félelem terjed, és olyan sztereotípiákat használ, mint az antiszemitizmus. Jobboldali radikálisok egy éve a mauthauseni koncentrációs tábor falára egy olyan jelmondatot írtak, mely az összefüggést egyértelműen megvilágítja: „Ami atyáinknak a zsidó, az nekünk a moszlimfajzat”.

Jézus elfogad bennünket, bűnösöket

Júdást és minden követőjét az emberekkel való közösségből kizárni annyit jelentene, hogy önmagunk beszennyezett mellényét megtisztítandó a kapott szabadítást önmegváltássá változtatnánk, vagy jelentené egyik ismert énekünk elárulását, mely-

ben ez fogalmazódik meg: „Jézus elfogad bennünket” („Jesus nimmt die Sünder an.”). Ha a legfőbb jó önmagunk tisztántartásának akarásában fogalmazható meg, ha önmagunk tisztántartásának akarását a legfőbb jóra stilizálni szeretnénk, akkor igazán eljutunk a bibliai értelemben vett tisztátalansáig. Ama egyszerű parasztasszonyok a hímzésükkel ujjukat a hit érzékeny pontjára tették: az egyház mint a szentek közössége nem derék emberek halmaza, hanem kegyelemben fogadott bűnösöké, és „igaz-zá nyilvánított istenteleneké” (Wilhelm Dantine), akik síkraszállnak az igazságosságért, mert a szeretetben és a reménységben hosszabb lélegzetvétellek.

Evangéliumi üzenet Júdásnak

Azok a parasztasszonyok, akik az úrasztali terítőt hímezték, jól ismerték a Bibliát, és komolyan vették Jézus szavait: „Jőjjetek énhozzám mindnyájan, akik megfáradtok és megterheltetek és én megnyugosztalak titeket.” Júdás megfáradt és megterhelt ember volt! Mert a tette nyomasztotta, és mert bűnről, bűnhódésról, megbocsátásról senkivel nem tudott beszélni, kétségbeesésében maga oltotta ki az életét. E parasztasszonyok épp ezért nem akarták Júdást az egyedüllét hűvösében hagyni, mert a magányosságtól nincs messze a rombolás vagy az önpusztítás iránti készletelés. Egyedül csak egy megelőző szeretet képes az életet a hidegből kihozni. Ez pedig kihívás a keresztyén emberek és az egyházak számára. Ennélfogva az evangélium, a Krisztusról szóló jó hír üzenet mindenkinek, aki az élete értelmét elveszítette. Evangéliumi üzenet ez Júdásnak és ivadékainak. Ezt ismerték fel a parasztasszonyok, és azért tartották Júdást Jézus közelében. Ugyanakkor azonban az ábrázolásuk figyelmeztetés mindenkinek, aki az Úrnak asztalához jön, aki csak a fehér mellényére, nem pedig Jézus megelőző szeretetére gondol.

FORDÍTOTTA: FODOR FERENC