

SÁROSPATAKI FÜZETEK



SPIRITUALITÁS

● GÖRFÖL TIBOR

A keresztyén misztika kontúrjai és tisztázatlan kérdései

● LUKÁCS JÁNOS SJ

A Manréza – Ökumené az imádságban

● GACSÁLYI ZSOLT – PORKOLÁB ANDRÁS JÓZSEF

A református zárandoklat teológiája

● TÓTH SÁRA

A hétköznapi, a rendkívüli és a szent a protestáns spiritualitásban

● BARSÍ BALÁZS OFM

Gondolatok a keresztyén misztikáról

● KIS MÉDEA

Éneklő gyülekezet – Lelki növekedés

KÖRKÉRDÉS

Szakács György • Fekete Ágnes
Barsi Balázs OFM • Kustár György
Nagy Károly Zsolt • Siba Balázs –
Szabóné László Lilla



*Sárospataki
Füzetek
Alapítva:1857*

KIADJA: A Sárospataki Református Teológiai Akadémia

FELELŐS KIADÓ/PUBLISHER:

Enghy Sándor, PhD – *rektor*

A szerkesztőség tagjai:

Nagy Károly Zsolt, PhD – *felelős szerkesztő*

Homoki Gyula

Kustár György, PhD – *a lapszám szakmai szerkesztője*

Lapis József, PhD

Rácsok Gabriella, PhD

Szatmári Emília, PhD

Szentimrei Márk

KORREKTÚRA: Lapis József, PhD

valamint Homoki Gyula

ANGOL KORREKTÚRA: Füsti-Molnár Pálma

NYOMDAI ELŐKÉSZÍTÉS ÉS

BORÍTÓTERV: Asztalos József

KÉSZÜLT: A Kapitális Nyomdában

Ügyvezető igazgató:

Kapusi József

ISSN 1416-9878

Szerkesztőség címe:

Sárospataki Református Teológiai Akadémia

3950 Sárospatak, Rákóczi út 1.

Kiadás és terjesztés: +36 47 312 947

Felelős szerkesztő: +36 70 242 2674

Honlap: www.sarospatakifuzetek.hu

e-mail: sarospatakifuzetek@gmail.com

PÉLDÁNYONKÉNTI ÁRA: 800 Ft (egyedi ár)

ÉVES ELŐFIZETÉSI DÍJ: 2000 Ft + postázási költség

CÍMLAPKÉP / COVER IMAGE:

A borítón Bernardino Passeri Jerome Nadal jezsuita 1595-ben kiadott evangéliumi magyarázatokat és elmélkedéseket tartalmazó könyvéhez készült meditációs képeinek részlete látható.

A képen Jézust látjuk, ahogy feltámadását követően Galileában a tanítványaival találkozik, és együtt eszik velük.

Számunk képanyaga, amennyiben külön nem jelöljük, a Wikipédiáról származik

TARTALOM

Kustár György: Szerkesztői előszó	5
Oktass, hogy éljek!	9
Gilicze Tamás: Nem ugrott le (Mt 4,5-7)	11
Tanulmányok	13
Görföl Tibor: A keresztyén misztika kontúrjai és tisztázatlan kérdései	15
Patsch Ferenc SJ: A katolikus spiritualitás mai útjai	27
Turai Gabriella: Misztikát szomjazók – A spiritualitás klasszikus útja társadalmivá válik	43
Lukács János SJ: A Manréza – ökumené az imádságban	55
Tóth Sára: „A csoda helyszíne itt van köztünk” – A hétköznapi, a rendkívüli és a szent a protestáns spiritualításban	65
Zalatnay István: Reflexió Tóth Sára „A csoda helyszíne itt van köztünk” – A hétköznapi, a rendkívüli és a szent a protestáns spiritualításban című tanulmányára	85
Gacsályi Zoltán – Porkoláb András József: A református zarándoklat teológiája	95
Kis Médea: Éneklő gyülekezet – Lelki növekedés	105
Körkérdés: Egyház, spiritualitás, én	125
Szakács György: Egyház és spiritualitás	127
Barsi Balázs OFM: Gondolatok a keresztyén misztikáról	131
Fekete Ágnes: Református spiritualitás	133
Kustár György: Táncolva születni. Istenből, Istenért (Táncmeditációs hét, Tahi, 2019. 11. 28. – 11. 30.)	137
Nagy Károly Zsolt: Ki beszél itt kegyességről?	142
Siba Balázs – Szabóné László Lilla: Zászlóshajó és horgony	148
Prédikációs tárház	151
Hős Csaba: Páratlan vigasztalás (igemagyarázat a Heidelbergi Káté 1. kérdés-feleletéhez)	153
Kiros Eszter: Kapcsolatban (Lukács 6,12-19, Ézsaiás 55,10-11)	157
Idővonal	161
Füsti-Molnár Szilveszter: „...in omnibus caritas”, Szubjektív gondolatok Szűcs Ferenc emlékére	163
Szemle	165
Győri-Dani István: Richard Rohr Igaz[i] Énje (Richard Rohr: Halhatatlan gyémánt, Igaz énünk keresése, Nyíregyháza, Ursus Libris, 2016, 224 pp.)	167
Lapis-Lovas Anett Csilla: Tanulhatnak-e egymástól a vallások? (Francis X. Clooney: Tanulhatnak-e egymástól a vallások? Jezsuita Kiadó, 2020, ford. Görföl Tibor, 190 pp.)	170
Kustár György: Kritikus határmezsgyén (Hugo M. Enomiya-Lassalle SJ: Az elmélyülés útja – Zen meditáció és keresztyén misztika Jezsuita Kiadó, 2015, 230 pp.)	173
Rácsok Gabriella: Koronaspekció: önszemlélődés a koronavírus árnyékában – videóprojekt- és könyvismertető	176
Stíluslap	179
Szerzőink	184

CONTENTS

György Kustár: Editorial	5
Teach Me That I May Live!	
Tamás Gilicze: He did not Jump down (Mt 4:5-7)	11
Articles	
Tibor Görföl: The Contours and Unsolved Questions of Christian Mysticism	15
Ferenc Patsch SJ: Recent Directions of Catholic Spirituality	27
Gabriella Turai: Thirsty for Mystic – The Classic Way of Spirituality Transforming into Social	43
János Lukács SJ: The Manreza – Oikumene in Prayer	55
Sára Tóth: “The Scene of Miracle is here, among us”: The Ordinary, the Extraordinary, and the Sacred in Protestant Spirituality	65
István Zalatnay: Reflection to Sára Tóth’s “The Scene of Miracle is here, among us”: The Ordinary, the Extraordinary, and the Sacred in Protestant Spirituality	85
Zsolt Gacsályi – András József Porkoláb: The Reformed Theology of Pilgrimage	95
Médea Kis: Singing Congregation – Spiritual Growth	105
Dispute: Church, Spirituality, Self	
György Szakács: Church and Spirituality	127
Balázs Barsi OFM: Thoughts on Christian Mysticism	131
Ágnes Fekete: Reformed Spirituality	133
György Kustár: Born by Dancing. From God, for God (Dance Meditation Week, Tahi, 2019. 11.28-11.30.)	137
Károly Zsolt Nagy: Who is Talking About Piety Here?	142
Balázs Siba – Lilla Szabóné László: Flagship and Anchor	148
Treasury of Sermons	
Csaba Hős: Supreme Consolation (Sermon on the First Question and Answer of the Heidelberg Catechism)	153
Eszter Kiroso: In Relation (Luke 6:12-19; Isaiah 55:10-11)	157
Timelime	
Szilveszter Füstli-Molnár: „...in omnibus caritas”, Subjective Thoughts in Memoriam Ferenc Szűcs	163
Review	
István Győri-Dani: Richard Rohr’s True Self (Richard Rohr: Immortal Diamond: The Search for Our True Selves)	167
Anett Csilla Lapis-Lovas: Francis X. Clooney: Comparative Theology: Deep Learning Across Religious Borders	170
György Kustár: Crossing a Critical Border (Hugo M. Enomiya-Lassalle: Zen-Meditation für Christen)	173
Gabriella Rácsok: Coronaspection: Self-Contemplation in the Shadow of Coronavirus – review of a video-project and a book	176
Stylesheet	179
Authors	184

Szerkesztői előszó

Egy régi indián közmondás szerint ha kimerültek vagyunk, meg kell állni, mert túl gyorsan mentünk, és hagyni kell, hogy a lelkünk utolérhessen. Mintha igaz lenne ez nem pusztán egyéni, hanem közösségi, egyházi szinten is: még mindig loholunk. Ezalatt pedig a teológia és a ráció, ahogyan azt egy közhellyé vált kritika megfogalmazza, olyan mértékben eluralkodott rajtunk, hogy a lélek hátramaradt valahol. Pedig egyház és világ szomjazza a lelki élményt, mégpedig úgy, ahogyan azt Tóth Sára lapszámunkban megfogalmazza: „ma a keresők evilági spiritualitást igényelnek, azt, hogy a szentségest ne a valóság peremén, hanem annak középpontjában találják meg”. Vajon tudunk ilyet adni? Ehhez először is meg kellene állni, és ki kellene fűjni magunkat.

Az is elcsépett, de még mindig igaz megállapítás, hogy a protestantizmus bizonyos kegyességi irányzatai számára a spiritualitás kifejezés vagy akár a „keresztyén meditáció” fogalma mindmáig mélységesen gyanús. Ez nem jelenti természetesen, hogy a protestáns hagyomány ne lenne gazdag spirituális útmutatásokban, vagy a keresztyén úttal foglalkozó szövegekkel. Újabban mégis inkább az a jelenség figyelhető meg, hogy amennyiben valamilyen lelki megújulás útját keressük, inkább a katolikus vagy karizmatikus kegyesség irányában teszünk tapogatózó lépéseket, nem pedig a saját örökségünkhöz fordulunk. A jelen szám is mintha ezt a látszatot keltené: a megalapozó tanulmányok egy része katolikus szerzők tollából származik, sőt a Körkérdés rovatban megszólaló szerzők egy része szintén a katolikus, azon belül is jezsuita lelki gyakorlathoz kapcsolódva kísérletezik saját gyülekezeteiben vagy lelki közösségeiben a spirituális mélység megértésére és gyakorlására. A saját gyökereink feltérképezése viszont nem egy folyóiratszámban megoldható feladat. Ez hosszú és fáradtságos, sok kutatást és komoly együttműködést kívánó munka. Most inkább körülnézni szeretnénk, hogy a folyamatokat lássuk. Ezért volt többek között fontos, hogy Lukács János SJ, a Manréza vezetője is megszólaljon egy cikk erejéig, hozzájárulva a közös gondolkodáshoz, részben arra is keresve a választ, miért indult valóságos zarándoklat-hullám a református egyháztagok köréből a dobogókői lelkigyakorlatos házba.

Mégsem kívánjuk azt az érzést kelteni – és ezt ezek az írások is világossá teszik –, mintha a lelkiség vagy a misztika valamelyik felekezet saját tulajdona lenne. Sőt, a „misztikus”, a „lelki” vagy a „spirituális” minden keresztyén felekezet sajátja, a hit mélyén húzódó istenélmények hálózata, melyekben sok közös pont található, még ha háttérüket és konfesszionális keretüket tekintve jelentős különbségeket is látunk köztük. Ez a közös pont pedig elsősorban antropológiai: a hit elmélyülésének folyamatához ugyanis hozzátartozik a tapasztalat, az Istennel való találkozás sokszor megrendítő és felpeszditő élménye, és a vele való kapcsolat megélésének teljes útja. Ezt semmilyen krisztológiai meggyőződés nem írhatja felül, és nem tekintheti másodrendűnek, mintha a tapasztalás útja alacsonyabbrendű lenne az Istennel kapcsolatos teológiai állításokhoz vagy protestáns hitvallásos tantételekhez képest. Inkább abból a

meggyőződésből kell kiindulni, hogy a spiritualitás iránti vágy és a személyes megélés igénye jogos, és nem tolható félre, főleg ma, amikor a különböző gyökérből táplálkozó misztikus-lelki művek és tanítók iránti igény hatalmasra nőtt. Ilyen például az újabban töretlen népszerűségnek örvendő, de sokak által gyanúval fogadott „modern misztikus”, Richard Rohr, akinek egyik művét Győri-Dani István ismerteti kritikus recenzió keretében. Ha pedig protestáns körökben távolságtartással szemlélünk is bármilyen ilyen élményt, talán éppen azért tesszük, mert a tapasztalat csatornázásához vagy az út bejárásához nincs módszertanunk. Ez viszont tanulható.

Ami irigylésre méltó, az a szabadság, amivel például a katolikus egyház ehhez a kérdéshez nyúl, és erre nyilván a saját sokrétű, a távolkeleti missziók hatására is formálódó hitfelfogása és hagyománya nyújt alapot. Ezt a más vallások iránti nyitottságot, és annak lehetőségeit érzékelteti Francis X. Clooney egyik művét bemutató recenzió Lapis-Lovas Anett Csilla tollából, valamint Rácsok Gabriella rövid ismertetője Goshen-Gottstein rabbi vallásközi összefogásra épülő legújabb projektjéről, a „Koronaspekcióról”. Az újkeletű spirituális igényekre nyitottság jele az is, hogy mára a hit óriásainak, többek között Keresztes Szent János, Avilai Szent Teréz, Tauler, Suso, és Eckhart mester munkáinak fordítása és újradikálása reneszánszát éli, és a Magyarországra összpontosító misztikakutatás is kezd teret nyerni, elég csak a Pázmány Péter Katolikus Egyetem Bölcsész- és Társadalomtudományi Karának 2013-ben megjelent kiadványára gondolni, mely a Lelkiségtörténeti Műhely egyik konferenciájának anyagát tartalmazza.¹ Az talán jelzésértékű – és emiatt hiánypótló a *Sárospataki Füzeteknek ez a száma* –, hogy az egy évre rá megjelent *Lelkiségek, lelkiségi mozgalmak Magyarországon és Kelet-Közép Európában* kötetben pusztán egyetlen tanulmány foglalkozik a protestantizmus lelki mozgalmával.²

Természetesen saját egyházunk berkein belül is születnek vonatkozó kegyesség-történeti kutatások: a skót misszió magyarországi vonatkozásaival Kovács Ábrahám foglalkozik, „A protestáns fundamentalizmus hermeneutikai megközelítése” kutatócsoport a fundamentalizmus teológiai és lelki kihívásait vizsgálja a protestáns teológiára gyakorolt hatása felől. Említhetjük a Református Kegyeség konferenciát és a hozzá tartozó kutatócsoportot, mely szintén a protestáns lelkiség múltjának, jelenének és lehetőségeinek vizsgálatát tűzi ki célul, és büszkén mondhatjuk, hogy eredményei a *Sárospataki Füzetekben* kapnak teret (ilyen volt pl. a 2017/2. szám). A Károli Gáspár Református Egyetemen beindult egy „Spiritualitás és misszió az egyházban szakirányú továbbképzés”, mely nem pusztán a protestáns lelkiséget szeretné bemutatni, hanem ennek gyakorlatához, vezetéséhez is szeretne felkészültséget biztosítani. Öröm, hogy mindkét műhely bemutatkozik ebben a számban, mindkettőről szellemi atyjuk, az előbbiről Nagy Károly Zsolt, az utóbbiról Siba Balázs Szabóné László Lillával közösen írt rövid ismertetést. És természetesen megjelentek, megjelennek

¹ BOGÁR Judit (szerk.): *Misztika a 16-18. századi Magyarországon*, Piliscsaba, Pázmány Péter Katolikus Egyetem Bölcsész- és Társadalomtudományi Kar, 2013.

² BARNÁ GÁBOR – POVEDÁK Kinga (szerk.): *Lelkiségek és lelkiségi mozgalmak Magyarországon és Kelet-Közép Európában*, Szeged, SZTE BTK Néprajzi és Kulturális Antropológiai Tanszék, 2014.

értékes tanulmányok, korábban a két világháború közti kálvinista irányzatokkal kapcsolatban,³ vagy újabban a lelkészek lelkiségét vizsgáló írások keretében, még ha ezek szórványosnak is tekinthetők.⁴

A növekvő érdeklődés szelét kutatók és kutatások tehát több irányból igyekeznek befogni, és a jelen lapszám is erre tesz kísérletet, nem elsősorban szakteológiai szempontból vizsgálódva, hanem körképet nyújtva a jelen helyzetről saját felekezetünk keretén belül és kívül. Ezért kifejezetten hasznos Patsch Ferenc SJ tanulmánya, aki a katolikus lelkiségi mozgalmakat szemléli – ez számunkra is fontos lehet, hiszen nem pusztán inspirációt nyújt, de tájékozási pontokat is adhat, amikor a saját útkeresésünk során meghatározzuk önmagunkat. Görföl Tibor tanulmánya a bennünket is izgató kérdést veti fel: vajon mit tudunk kezdeni a misztikus hagyománnyal ma? Mit jelent a misztika? Milyen kapcsolódási pontjaink vannak a saját korukban is félreértett (vagy nem értett) spirituális lelki vezetőkkel? Turai Gabriella női misztikusok életét elemezve jut arra a következtetésre, hogy életük és tevékenységük szociális összefüggései elengedhetetlenek a megértésükhöz. Vajon ma nem olyan világban élünk, ahol az ilyen tapasztalatok autentikussága iránti vágy mindennél erősebb? Ehhez a kérdésfelvetéshez szorosan kapcsolódik Tóth Sára teológiai mélységű írása és Zalatnay István a tanulmányhoz írt válasza, mely éppen a szentség tapasztalatának újradefiniálására tesz kísérletet. A szent és profán Rudolf Otto-féle radikális szembenállásával szemben kimondja: a Krisztus-esemény a szent megmutatkozási helyévé avatja a világot; azaz a szentség a lét mélyrétegeiben lesz megélhető. Anélkül persze, hogy feladnánk a transzcendens és az immanens közt feszülő ellentétet – ezt azonban az elmélyülésben mégis meghaladjuk. A csendes szemlélődésben, az ünnep és a művészet valódi átélése révén a világra való rácsodálkozás és Isten megtapasztalása elválaszthatatlan egységbe forr.

Kis Médea alapos tanulmánya az ének spirituális erejével foglalkozik: hogyan őrzi meg lelki-spirituális egészségünket a dallam, a zene? Amikor arról beszél, hogy az éneklés hatására a „realitásérzék csökken, az idő fogalma megszűnik, bármi lehetségesnek tűnik. Változik az önkontroll, sok akaratlan reakció autonómmá válik, a fájdalomérzés csökken. Az én- és testhatárok fellazulhatnak, a világegyetemmel való egység érzése jelentkezhethet”, akkor nagyon közel kerül a misztikus tapasztalat klasszikus leírásához. Az éneklés esetében azonban nem az egyéni, hanem a közösségi élmény és a közösségi összetartozás, valamint istentapasztalat kerül előtérbe. Ez az erősen individuális-narcisztikus önkeresési kísérletek idejében különösen fontos összefüggésnek bizonyul. Az éneklés megújítása fontos eleme lehet a lelki megújulásnak, bár az ezzel kapcsolatos vita egyházunkban sajnálatos módon elhalványult, részben a himnológusok és az újabb trendeket támogatók kölcsönös meg nem értése következtében. Gacsályi Zsolt és Porkoláb András József üdvözlendő és egészen sa-

³ BOGÁRDI SZABÓ István: Kálvin és a kálvinizmus irányzatok, különös tekintettel a két világháború közötti egyház- és teológiatörténetben, *Confessio*, 33. évfolyam, 2009/2, 24–34.

⁴ pl. SIBA Balázs: Spirituális útkeresés és a református lelkiség, lelkészinterjúk fényében, *Theológiai Szemle*, 59. évfolyam, 2016/3, 158–169.

játos kísérletre vállalkozik: a református zarándoklat teológiájának kifejtésére. Ez a gondolatsor azért rendkívül fontos, mert feltárja egy egyre többek által megtapasztalt fizikai és lelki út rendkívül bensőséges, testvéri, ugyanakkor Istenre koncentráló öszszetevőit, mely mindezek felett a sákramentumok erőterébe ágyazott.

Különösen izgalmasra sikerült a Körkérdés rovat, melynek keretében olyan gyakorló lelkészek vagy tanárok szólnak meg, akik a spirituális útkeresést gyülekezeti vagy részben tudományos szinten, de gyakorlati aspektusuk szempontjából vizsgálják. Hálás vagyok azért, hogy őszinte és kritikus hangon szólnak, ugyanakkor mégis fontos feladatokat fogalmazznak meg. Nagyon fontos írás ebben a blokkban Barsi Balázs ferences atyáé, aki a „misztikát” a Szentháromság Isten tiszteletéért fejt ki. Úgy látja, más út nincs, csak a Háromegey Isten személyei közti mélységesen bensőséges kommunikáció és együtt, egymásért létezés megvalósítása itt a földi ke-retek közt. Fekete Ágnes írása a csendhez való visszatérést sürgeti – hiszen a református egyház hajlamos az Ige egyházaként a bőbeszédűség egyházává lenni. Szakács György erre rímelve pedig azt emeli ki: egyház és spiritualitás egy, az egyház maga a spiritualitás. Ugyanis a lelkiség az a tapasztalat, melyet a hit útján járás érlel meg a lelkipásztorokban és a hívekben. Ez a tapasztalat az, melyből építkezni és melyet közvetíteni lehet, ahogy azt maga Jézus is tette. Ezt követi az írásom, melyben a tánc és meditáció kapcsolatát, egy belső utat mutatok be saját élmények, kérdések és (olykor teológiai) kétségek alapján.

Idővonal rovatunkban Szűcs Ferenc teológiai professzorról Füst-Molnár Szilveszter emlékezik meg, akit 2006-ban a Sárospataki Református Teológiai Akadémia tiszteletbeli tanárává avattak.

Jelen számunk képei nagyon különböző korokból, eltérő földrajzi területekről és felekezeti hagyományokból származnak. Egy közös probléma köti össze mindegyiket: valamilyen módon a nem láthatót teszik láthatóvá – akár szándékosan, akár csak a néző, az értelmező reflexiójában.

Miben is lehetne több egy ilyen lapszám célja? A körképpel, a helyzet és a kihívások bemutatásával, a szakmai és a személyes tapasztalatok megosztásával, a felekezetek teológusainak közös munkáját megjelenítő kötetlel azt hiszem, elértük a célt. Elkezdtünk látni, és elkezdtünk beszélni arról, ami egyre többekben ott feszül: az Istennel való találkozás lelki, misztikus élményére irányuló mélységes vágyról, valamint az útról, melyen egymást kísérhetjük.

Kustár György

OKTASS, HOGY ÉLJEK!

*„Az egyház akkor tudott megszólító és
naprakész lenni, ha kész volt az aktuálisan
felmerülő, valós kérdésekre biblikus válaszokat
megfogalmazni.”*



Pantokrátor Krisztus – a mindenség ura Krisztus. Az egyik legősibb, a hatodik századból származó keresztény ikon, a sínai hegyi Szent Katalin kolostorból. A kép nem a fotográfia logikája szerint akarja ábrázolni Krisztust. A Megváltó két arcfele jelentősen különbözik: az egyik Jézust, az embert képviseli, a másik az Isten Fiát. A két arcfél azonban egységet alkot, ahogy Krisztus emberi és isteni természete is elegyítetlenül de elválaszthatatlanul kapcsolódott össze.

Gilicze Tamás

NEM UGROTT LE (MT 4,5-7)

A második kísértés a bizonyítás kényszerítésével a döntés szabadságától, az Istenhez vezető spirituális utazástól akar megfosztani. Azzal, hogy Jézus leugrik a templom párkányáról, minden kétséget kizáróan bizonyította volna, hogy Ő a Messiás. Természetes emberi igény, hogy kézzelfoghatóan megbizonyosodjunk Isten létéről, szeretnénk tudni Istenről. Bármilyen furcsa kimondani, de ez nem lehetséges. Mert a tudás (itt alapvetően a természettudományt értjük ezen) e fizikai világ megismerésére adott eszköz. Megvannak a maga szabályai, amelyek alapján működik. Ha a hipotézis bizonyítást nyer, akkor onnantól kezdve nem képezi vita tárgyát. Nem lehet értelmes vitát folytatni arról, hogy a Földön létezik-e gravitáció vagy sem. Ám a tudás a teljesség egyik részének a megismerésére adatott, és Isten ugyan megjelenhet ebben a világban, de nem lehet Őt belekényszeríteni az általa megteremtett világ keretei közé. Nem lehet Őt a tudomány és a tudás eszközeivel megragadni.

A kereszténység történetében mindig megvolt a törekvés Isten létének bizonyítására természettudományos vagy filozófiai eszközökkel, ám ez egy tévút, sohasem volt sikeres. Nem lehet Isten létét tudományosan bebizonyítani (ahogy a nemlétét sem). Lehetnek bármilyen szépen felépített istenérveink, ezek Isten megismerése szempontjából nem sokat érnek. Nem jutnak hitetlen emberek általuk Istenhez közelebb, legfeljebb az addig is hívőknek adnak némileg nagyobb biztonságérzetet. Amint tudományos vizsgálat alá vetjük a végtelen és hatalmas Istent, Ő kibújik alóla. Ha ez valakinek túl szigorú és erős kijelentés lenne, azt hadd nyugtassam meg: nincs tudásunk Istenről, de nincs is rá szükségünk, mert Ő spirituális úton ismerhető meg. Ahhoz, hogy hozzá közel kerüljünk, nem minden kétséget kizáró tudományos bizonyítékra van szükségünk, hanem hitre. Elhisszük-e, hogy a be nem bizo-

nyítható, most még remélt dolgok valóságosak, készek vagyunk-e elindulni, hogy a bennünk levő Isten iránti ősbizalom igazolását ennek során ismerjük fel? Elfogadjuk-e, hogy a bizonyíték, a minden kétséget kizáró igazolás csak utunk legvégén vagy a végítéletkor lehet a miénk?

A hit egy bátor döntés: elfogadjuk-e, hogy van Isten vagy nincs, bízunk-e benne vagy sem. Lássuk meg ebben Isten nagyvonalúságát: Ő nem kényszerít senkit. A hit nem kötelező, ostorral nem lehet senkit a templomba hajtani, vagy ha igen, annak nem sok eredménye van. Isten megadja a szabadságot, mi magunk dönthetünk arról, hogy akarunk-e számolni a létével, hatalmával, vagy inkább másra építjük az életünket. Ha Jézus leugrott volna a templom párkányáról, akkor a szemtanúknak már nem lett volna meg a választás szabadsága. Ha születne egy minden kétséget kizáró istenérv, akkor már nem lenne meg a hit szabadsága és döntése: ugyanúgy el kellene fogadnunk Isten létét, ahogyan a gravitáció létezésében sem kételkedhetünk. Egy kis képzavarral élve: Isten úriember, és nem tesz ilyet. Ahogy Pál mondja: hitben járunk, nem látásban. Ő nem a bizonyítékokból ismerhető meg, hanem a szabadításból. A saját életünkben vagy a történelemben megmutatkozó szabadítás révén szerezhettünk elegendő hitbizonyítékot arra, hogy legyen erőnk végigmenni a keskeny úton. Ez nem a könnyebb út, de egyértelműen jobb.

A racionális világmagyarázatokba megcsömörlött útkeresők részéről igényként is felmerül ez a fajta spirituális megismerés. Ha ezt az igényt az egyház a hagyományokra és a kialakult tanrendszerre hivatkozva kételkedve és gyanakvóan fogadja, akkor egyrészt elveszíti ezen csoportok bizalmát, másrészt magukra hagyja őket útkeresésükben, így aztán könnyen belevesznek a karmahoroszkópos, lélekpillangós szinkretizmusba. Meg kell látnunk ebben a lehetőséget és a felelősséget. Ha képesek vagyunk a bibliai üzenet tartalmához ragaszkodva lelki-szellemi kapaszkodókat kínálni az újabb fajta spiritualitást igénylő embereknek, akkor ez számunkra is megújulást hozhat. Az egyház akkor tudott megszólító és naprakész lenni, ha kész volt az aktuálisan felmerülő, valós kérdésekre biblikus válaszokat megfogalmazni. Jézus nem ugrott le a párkányról. Szabadságot adott nekünk a hozzá vezető út megtalálásában.

TANULMÁNYOK

GÖRFÖL TIBOR
PATSCH FERENC SJ
TURAI GABRIELLA
LUKÁCS JÁNOS SJ
TÓTH SÁRA
ZALATNAY ISTVÁN
GACSÁLYI ZSOLT –
PORKOLÁB ANDRÁS JÓZSEF
KIS MÉDEA



Kr.u. 79-ben a Vezúv kitörése elpusztította Pompeii városát, és mindenkit, aki a városban volt. A forrószággal, mérgező gázokkal, hamuval és törmelékkel érkező halál gyors volt, s a testekre ülepedő hamu, majd az azt beborító törmelék sokszor konzerválta az emberek utolsó gesztusait. A testek később elbomlottak, így a megkeményedett hamuréteg alatt csak a hiányuk maradt, s legfeljebb néhány csont. Az ásások során az egykor élt emberek hamu-burkait tárták fel és konzerválták. Voltak, akik összekapaszkodtak, mások gyermeküket védték. A képen látható embrenyom talán a félelem jeleként görnyed össze, talán az arcát védte, vagy talán imádkozott halála pillanatában.

Görföl Tibor

A KERESZTÉNY MISZTIKA KONTÚRJAI ÉS TISZTÁZATLAN KÉRDÉSEI

Az elmúlt fél évszázad egyik legsikeresebb, azaz legnagyobb érdeklődést kiváltó és leggyakrabban idézett korai misztikatörténetének szerzője könyvének az elsőt huszonhat évvel később követő második kiadásához terjedelmes utószót írt, amelynek megfontolásai különösen érdekesek lehetnek annak, aki a keresztény misztika belső teréhez próbál közelebb hatolni. A könyv *A keresztény misztikus hagyomány gyökerei*, a szerző Andrew Louth, a neves ortodox teológus. Az utószó¹ egyenesen meghökkentő, mivel szerzője azt állítja, hogy 1981 és 2007 között nagymértékben elbizonytalanodott a misztika szó jelentés-tartalma felől, és azzal kellett szembesülnie, hogy az egyházatyák nagyon sokféle problémát vetnek fel azzal kapcsolatban, hogy mi is a misztika lényege – nem is beszélve a sajátosan keresztény misztika lényegéről. Minél többet olvasta a patrisztikus szövegeket, mondja Andrew Louth, akinek Dionüsziosz Areopagitésről, Hitvalló Szent Maximoszról és Damaszkuszi Szent Jánosról írt könyvei valóságos modern klasszikusnak számítanak, minél többet olvasta tehát a korai keresztény szerzőket, annál inkább megkérdőjeleződött a szemében a misztika fogalma, s annál világosabbá vált számára, hogy a misztikus dimenzió sokkalta komolyabb, mint amennyire a misztikát érintő mai elgondolások sejteni engedik. Hogyan lehetséges efféle elbizonytalanodás, és milyen tényezők váltják ki? Ha röviden elidőzünk Louth önreflexív elemzéseinél, máris igen sokat nyerünk a misztika árnyalt megközelítésének szempontjából.

¹ LOUTH, Andrew: *A keresztény misztikus hagyomány gyökerei, Platónról Dionüsziosz Areopagitészig*, ford. GÖRFÖL Tibor, Magyarország, Sarutlan Kármelita Nővérek, 2019, 311–333.

1. Polarítások a misztikáról alkotott felfogásban

Igen tanulságos, hogy az ortodox teológiatörténész javarészt polarizált összefüggésrendszerben próbálja elhelyezni a misztika jelenségét. Miközben túlságosan egyszerűnek minősíti azokat a korábbi munkadefinícióit, melyek szerint a misztika nem más, mint az Istenhez fűződő közvetlen viszony keresése és megtapasztalása, illetve a misztikusok nem érik be azzal, hogy ismereteik vannak Istenről, hanem egységbe is vágnak kerülni Istennel, vizsgált tárgyát többféle területen határolja el a tévesnek tartott értelmezésektől. Érdeemes felidézni néhány ilyen elhatárolást: a keresztény misztika nem egyéni törekvések összessége, mert egyházi (közösségi) és szentségi dimenziója elválaszthatatlan tőle; nem ezoterikus, kevesek számára hozzáférhető tartomány, hanem követendő példát nyújt mások számára; nem a testtől való meneküléssel egyenértékű, hanem mélységesen az ember testi valóságába ágyazódik; nem különleges istentapasztalatokból áll, hanem Istennek való radikális megnyílás a lényege; nem a misztériumvallásokból eredeztethető, hanem sajátosan keresztény jelenség. Louth mindezt azzal egészíti ki, hogy mivel a misztika fogalmát lépten-nyomon használó mai szerzők többnyire nem ismerik a misztika szerтеаgázó és összetett történetét, érdemes emlékezetbe idézni, hogy a misztikus jelző a kereszténység első századaiban először is a Szentírás rejtett értelmére vonatkozik, arra a jelentésre, amely Krisztusban tárul fel; másodsorban a liturgia kontextusához kapcsolódik, ahol a szentségeket és a liturgikus szövegeket jelöli; harmadsorban pedig a keresztény élethez kötődik – ám csak egészen ritkán.

Mentséget jelenthet *A keresztény misztikus hagyomány gyökereinek* második kiadásához írt utószó viszonylag részletes áttekintésére, hogy az önkorrekciós igényt tükröző szöveg egész sor olyan kettősséget nevez meg, amely rendszeresen felbukkan, amikor a misztika lényegének kérdése kerül szóba. Aligha van olyan komoly értelmezési kísérlet, amelyben ne jutna szerephez az egyéni törekvés és a közösségi beágyazottság,² a testi valóság negatív megítélése és a test integrálása,³ a görög gyökerek és a keresztény újdonság,⁴ a Bibliához kötődő meghatározottság és az egyéni életstílus,⁵ a magányos aszkézis és a liturgikus élet közötti feszültség.⁶ Minden ilyen polarítás önmagában is beható vizsgálatot igényelne, és mindegyik alkalmas lenne a misztika

² Részben a második pólus kiemelése tette oly nagy hatásúvá Anselm Stolz rövid könyvét: *Theologie der Mystik*, Regensburg, Pustet, 1936.

³ Ez a kettősség a legújabb értelmezési kísérletekben is jelen van, lásd COAKLEY, Sarah: *New Asceticism, Sexuality, Gender and the Quest for God*, London, Bloomsbury, 2015.

⁴ Maga Andrew Louth a Magyarországon sokszor kritikátlanul magasztalt Odo Casel idevágó történeti fejtegetéseivel helyezkedik szembe. Magyarul Caseltől lásd *Az egyház misztériuma, A megváltottak közössége Jézus Krisztusban*, ford. NÁDASI Alfonz, Budapest, Szent István Társulat, 2014.

⁵ A misztikus jelző és a misztika főnév Szentíráshoz kötődő alapvető jelentésrétegeiről a mai napig a legérdekesebb áttekintés Louis BOUYER-é: *Mysterion, Du mystère à la mystique*, Paris, O.E.I.L., 1986.

⁶ Az ortodoxián belül különösen tanulságos példa a számos lefordított könyve révén a magyar olvasó számára is jól ismert Alexander Schmemmann, aki nemcsak az úgynevezett liturgikus teológia egyik atyja, de az egyéni törekvéseket és az egyéni misztikus felemelkedést előtérbe helyező keleti misztikát (a *Philokália* lelkeségét) sem győzi elmarasztalni, s a liturgiában megközelíthetővé váló eszkatologikus dimenziót tartja a legfontosabbnak, lásd például terjedelmes naplóját: *The Journals of Father Alexander Schmemmann*, Crestwood, St Vladimir's Seminary Press, 2000.

területének átfogóbb áttekintésére. Ehelyütt mindenesetre annak jelének tekinthetők, hogy aligha van a kereszténységnek még egy olyan jelensége, amely csak ennyire élesen polarizált értelmezési közegben lenne megközelíthető.

A sor pedig még hosszasan folytatható lenne. Az általános teológiai és keresztény tudatban mintha három további kettősséggel egészülne ki a fenti felsorolás. Az első a rendkívüliség és az általánosság, a különlegesség és az egyetemesség, a (Max Weber fogalmával élve) a hétköznapi tapasztalat és a nem hétköznapi tapasztalat kettőssége. Ez az a kérdés, amelyben az előző századfordulón ma már elképzelhetetlenül széles körű viták zajlottak, javarészt a jezsuita Augustin Poulain miatt, aki szerint a kereszténységben a belső élet „magasabb” fokozatai csak az arra kiválasztottaknak vannak fenntartva. E ponton érdemes rendkívül körültekintőnek lennünk. A misztikus hagyomány ugyanis elsősorban azt a benyomást támasztja alá, mely szerint a misztika „kifejezetten elitjelenség”, csak olyan hívő emberek osztályrésze, akik koruk „vallási virtuózainak” nevezhetők, s hiába terjedtek el idővel szélesebb körben a misztika körébe tartozó elgondolások és cselekvésformák, saját korukban a misztikusok kivételes műveltségű gondolkodók szűk kisebbségét alkották, akik igehirdetését (például Eckhart mesterét) többnyire sem azok nem értették, akikhez beszéltek, sem azok, akik az írásaikat olvasták, sem azok, akik állításaik teológiai felülvizsgálatával voltak megbízva.⁷ Ha így van, különösen érdekes, hogy a misztika története egyben a misztikához fűződő viszony története is, és ezért külön figyelmet érdemel, hogy a misztika elitjelenségből idővel népszerű szellemiséggé vált. Azzal párhuzamosan, hogy a 15. századtól, Jean Gerson révén egyre általánosabban használatossá kezdett válni a *theologia mystica* kifejezés, majd a 19. századtól a misztika főnév is polgárjogot nyert a nagyobb európai nyelvekben, a „misztikus kultúra” valóságos populáris tényezővé vált. Igen-csak beszédes, hogy a 14. században a jelek szerint még alig értett Eckhart nemcsak keresztény szempontból aktuális, sőt normatív alakká lépett elő,⁸ de közkedveltsége is soha nem látott méreteket öltött. A teológiai gondolkodásban ez a folyamat oly módon képződött le, hogy teret nyert az a meggyőződés, mely szerint „a misztikusok nem állnak egy fokkal magasabban a hívőkhöz képest, hanem voltaképpen teológiai magvát tekintve a misztika a hit belső, lényeges részét alkotja, nem pedig fordítva”.⁹

Innen természetesen már csak egy lépés mind az úgynevezett hétköznapi misztika fontosságának hangoztatása, mind a gyökereinél rendkívülinek számító misztika intézménykritikai célú felhasználása. Az előbbi esetében kérdés, vajon közelebb visz-e a misztika megértéséhez, vagy inkább eltávolít a megértéstől, hiszen lényegében megfeleltethető a „valódi”, „mélyreható” és „komolyan vett” hitnek, és azonos kiterjedésű

⁷ DINZELBACHER, Peter: Einleitung, in Uő.: *Deutsche und niederländische Mystik des Mittelalters*, Berlin – Boston, De Gruyter, 2012, 1–12.

⁸ HAAS, Alois M.: Aktualität und Normativität Meister Eckharts, in Uő.: *Mystik als Aussage, Erfahrung-, Denk- und Redeformen christlicher Mystik*, Frankfurt a. M., Suhrkamp, 1997², 336–410.

⁹ RAHNER, Karl: Mystik – Weg des Glaubens zu Gott, *Entschluß*, 32. évfolyam, 1978/6, 6–11.

a „hétköznapok szent fenségével” (Dorothy Day).¹⁰ A második esetében, úgy tűnik, csupán a karizma és az intézmény gyakran emlegetett, de meglehetősen felszínes szembeállításra köszön vissza másféle formában. A „misztikusok egyházkritikájának”, „istentapasztalatból fakadó profécijának”¹¹ tanulmányozása ugyan kétségkívül tanulságos, gyakran pedig egyenesen szórakoztató, de ha igaz, hogy a kereszténységben a hivatal eredendő és belső mozzanata magának Jézus követésének, más szóval az intézményesség nem utólagosan hozzátoldott vonása a kezdeti követésnek, hanem eleve szerves részét alkotja,¹² akkor ez a fajta intézménykritikus viszonyulás sem nyújt többet a keresztény hit eleve meglévő igényeinek érvényesítési törekvéseinél – persze szokatlanul intenzív érvényesítési törekvéseinél.

A második alapvető polaritás, amellyel gyakran találkozni lehet, a belső és a külső keresztény irányultság szembeállításában jelentkezik. Miközben az úgynevezett spiritualitás iránti érdeklődés egyértelműen hatalmassá fokozódik, nem ritkák azok a vádak, amelyek szerint a befelé irányuló tájékozódás meghamisítja a kereszténység és általában a vallás kifelé mozduló (missziós természetű, társadalmi átalakulást sürgető, együttérzés és szolidaritás jegyében álló) beállítottságát, s ezért a misztika terén a „csukott szem” misztikáját fel kell váltania a „nyitott szem” misztikájának. A nyitott szem misztikája az utolsó összefüggő művét ezzel a címmel megjelentető Johann Baptist Metz¹³ szerint az a „politikai misztika”, amelynek a kereszténység alapvető erényévé kell válnia. Jézus követésének „megfelelését” jelenti, ha a misztika kizárólag befelé fordul – mert aki nem az Istenről kialakított felfogásában, hanem magában Istenben hisz, annak a hite elsődlegesen felébredést, kifelé vetülő éles látást jelent. A nyitott szem misztikája a látás iskolájába vezeti be az embert: annak tudatában, hogy konkrét „szövetség” van Krisztus passiója és az emberek szenvedéstörténete között, s ezért a Krisztusba vetett hit pontosan a kézzelfogható, és a történelmi szenvedésre tesz érzékennyé bennünket. Minden misztika „az én halálát” kívánja: a keresztény ember esetében úgy, hogy elsősorban a másik szenvedésére lesz érzékeny, nem abszolutizálva a sajátját.

Mennyiben lehet alapja ennek a szembeállításnak? Úgy tűnik, kevésbé. *A belső várkastély* című munkájában Avilai Szent Teréz eleve azt hangsúlyozza, hogy a befelé vezető folyamat végcélja, az egyes belső „lakások” bejárásának igazi értelme nem más, mint az, hogy a misztikus út eredményeképpen tettek fakadjanak az Istennel nyert egységből.¹⁴ De még a sokszor szubjektivistának és individualistának bélyegzett

¹⁰ Dorothy Day természetesen csak az egyike azoknak a rendkívül tevékeny életet élő újabb keresztény személyiségeknek, akik a hétköznapi élet és a vallási önértelmezés teljes egységét követelik (Dorothy-ról lásd FOREST, Jim: *All is Grace, A Biography of Dorothy Day*, Maryknoll, Orbis, 2011²).

¹¹ DELGADO, Mariano – FUCHS, Gotthart (hrsg.): *Die Kirchenkritik der Mystiker, Prophetie aus Gotteserfahrung*, I–III. Band, Fribourg – Stuttgart, Academic Press – Kohlhammer, 2004–2006.

¹² VON BALTHASAR, Hans Urs: Nachfolge und Amt, in Uő.: *Sponsa Verbi, Skizzen zur Theologie II.*, Einsiedeln, Johannes Verlag, 1971², 80–147.

¹³ METZ, Johann Baptist: *Mystik der offenen Augen, Wenn Spiritualität aufbricht*, Freiburg i. Br., Herder, 2011 (= METZ, Johann Baptist: *Gesammelte Schriften* 7, 2017).

¹⁴ A terézi misztikáról lásd HAAS, Alois M.: Avilai Szent Teréz – szubjektivitás és misztika, in Uő.: *Felelmeskedés, alászállás, áttörés, A misztikus tapasztalat és a misztika nyelve*, ford. GÖRFÖL Tibor, Budapest, Vigilia, 2011, 217–252.

újabb spirituális formák esetében sem állja meg a helyét a belső és a külső ilyen jellegű szétválasztása. A kortárs spirituális tendenciákat vizsgáló valláskutatók ugyanis még a vallás nélküli spiritualitás követőinél is gond nélkül ki tudnak mutatni közösségi struktúrákat, mégpedig igen erős szálakból összeszórt közösségi struktúrákat és kifelé irányuló érdeklődési mintákat. A legérdekesebb áttekintést az új spirituális formákról a mai napig alighanem Ariane Martinnak köszönhetjük, aki hét dimenzió szerint csoportosítja a „kortárs spiritualitás” alapvonásait. Ezek a következők: az ember önmaga felfedezése felé tartó útja (az elégedetlenségből fakadó változási igények nyomán, akár a meggazdagodás, akár a leegyszerűsödés szándékával kíséreten), a varázslatosság és a rendkívüliség keresése (a *horror vulgarium* motivációjával maga mögött és az élet esztétikai minőségének emelésére irányuló törekvéssel), a gyógyulás vágya (a túlvilágon elnyerhető teljesség jelenbeli megtalálásának programjával), a biztonság keresése (részben ritualizált életforma kialakításával, részben választott mester útmutatásainak követésével), a közösség fontosságának tudata (a személyes közelség és a közös felelősségvállalás kidomborításával), a messzeség és a távolság ígérete (fizikai vagy spirituális zárandoklatok kultiválásával), és végül a világhoz fűződő viszony átalakításának szándéka (például igazságosabb világrend megformálásával vagy a környezet megóvásának programjával).¹⁵

A harmadik polaritás, amelyre most már csak egészen röviden szeretnék kitérni, a racionalitás és különböző feltételezett ellenpólusainak viszonyával függ össze. Létezik olyan misztikatörténet, amely egész programját a 17., majd a 20. századtól észlelhető fokozott racionalizálódással és tudományos valóságértelmezéssel szemben fellépő „misztikus ellenmodellek”¹⁶ köre építi, és a terület iránt érdeklődők másutt is gyakran találkozhatnak a racionalitással szembehelyezett affektivitással, intuitív jelleggel, tapasztalati hangsúlyokkal vagy eksztatikus folyamatokkal, s ugyanígy a beszéd és a nyelv is könnyen szembekerülhet a misztikus csenddel, némasággal és kimondhatatlansággal. Természetesen igaz, hogy legkésőbb a 12. századtól folytak viták arról, melyik alapvető emberi képességé a főszerep az Istennel való misztikus egyesülésben, de viszonylag hamar konszenzus alakult ki a – Hendrick van Erp *Theologia mysticája* révén elterjedt kifejezéssel élve – két „spirituális” lábbal (*duos spirituales pedes*) kapcsolatban: eszerint az értelem (*intellectus*) és a szeretetteljes érzület (*amorosus affectus*) csak egységet alkothat egymással, mert szeretet nélkül az értelem lomha (*claudus*) és képtelen előrehaladni, értelem híján pedig a szeretet vak (*claudus*) és könnyen elvétí a helyes utat. Hendrick évszázadában, a 15. században ugyan ismét voltak viták az értelem és az affektivitás viszonyáról,¹⁷ főként Nicolaus Cusanus és kevésbé ismert

¹⁵ MARTIN, Ariane: *Sehnsucht – der Anfang von allem, Dimensionen zeitgenössischer Spiritualität*, Ostfildern, Schwabenverlag, 2005, 33–208.

¹⁶ LANGER, OTTO: *Christliche Mystik im Mittelalter, Mystik und Rationalisierung – Stationen eines Konflikts*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2004, 33.

¹⁷ Az egész kérdéskörrel a mai napig Bernard McGinn rövidségében is mesteri tanulmánya a legtanulságosabb: *Love, Knowledge, and Mystical Union in Western Christianity, Church History*, 56. évfolyam, 1987/1, 7–24.

karthauzi szerzők között, de ma már tudjuk, hogy a vitákat javarészt félreértések kísérték, mert az intellektuális beállítottságú korabeli misztikusok már nem értették a Hugo de Balma óta egyoldalúan affektív és tapasztalati beállítottságúnak elkönnyvelt monasztikus szerzőket.¹⁸ Nem igazolt tehát az a sokáig magától értetődőnek vett misztikatörténeti cezúra, amely szerint a már Thomas Gallusnál és Bonaventuránál is szerephez jutó affektivitás Hugo de Balmától fogva oly hangsúlyossá válik, hogy „az Istenhez vezető misztikus út immár a megismerés mellett épül ki”.¹⁹

Ezért kijelenthető, hogy „egészen tévesen ítélnénk meg az egész kérdéskört, ha az érzület és a racionalitás alternatívájához rendelnénk a keresztény misztikát. Még ha időnként a kettő közül az egyik dominál is, kísérőeszközként mindig szükség van a másikra. Az ember Istennel való misztikus egyesülése átfogó és teljes, s az emberi képességek totalitását érinti”, mert „a keresztény misztika soha nem mondott le arról, hogy teljes igényt támasszon az ember legmagasabb rendű és legszellemibb képességeire”.²⁰

Ugyanennél az oknál fogva a misztikával kapcsolatban nem is a némaság vagy a kimondhatatlanság problémája a legfontosabb, hanem az a kérdés, milyen találatos, kreatív, újszerű és meglepő nyelvi formákat találnak a misztikus szerzők mondanivalójuk kifejezésére. Még az apofatikusnak tartott, azaz a tagadást és az elhallgatást előnyben részesítőként elkönnyvelt gondolkodóknál is (Nüsszai Gergelytől Karl Rahnerig) a nyelvnek és az ékesszólásnak olyan hipertrófiájával szembesülünk, amely gúnyt űz azokból, akik túl nagy jelentőséget tulajdonítanak a kimondhatóság problémájának. Nem az artikuláció lehetősége a kérdés ugyanis, hanem az, hogy milyen egyedi vonásai vannak a *sermo mysticus*nak.²¹ Éppen ezért a nyelvi formák, a képek és a műfajok, sőt akár az irodalmi hagyományozás kérdései a legkevésbé sem külsőleges elemei a misztika feltérképezésének, ahogyan az sem véletlen, hogy Európában a legtekintélyesebb misztikaelméleti és -történeti életműveket éppen irodalomtudósok (Kurt Ruh és Alois M. Haas) alkották meg.

¹⁸ WALACH, Harald: *Notitia experimentalis Dei – Experiential Knowledge of God, Hugh of Balma's Mystical Epistemology of Inner Experience*, Salzburg, Institut für Anglistik und Amerikanistik, Universität Salzburg, *Analecta Cartusiana* 98:2, 2010.; Az egész kérdéskörrel lásd GÖRFÖL Tibor: „A magány és a csendes visszavonulás értéke”, A karthauzi rend és a karthauzi spiritualitás, in Uő. (ford.): *Megszólal a csend, Egy karthauzi szerzetes a hit útjáról*, Budapest, Ursus Libris, 2013.

¹⁹ MIETH, Dietmar: Gottesschau und Gottesgeburt, Zwei Typen christlicher Gotteserfahrung in der Tradition, *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie*, 27. évfolyam, 1980/1-2, 204–223, 214.

²⁰ HAAS, Alois M.: Mystik als Suche und Findung von Sinn, in Uő.: *Mystik als Aussage*, 9–27, 18.

²¹ HAAS, Alois M.: *Sermo mysticus, Studien zu Theologie und Sprache der deutschen Mystik*, Freiburg, Universitätsverlag Freiburg, 1979.; Uő.: Schweigen, in Uő.: *Mystische Denkbilder*, Freiburg i. Br., Johannes Verlag Einsiedeln, 2014, 346–397.; Az egészhez persze az is hozzátartozik, hogy hatalmas (és még korántsem lezárult) elméleti és történeti életművének e kései darabjában Haas arra a végkövetkeztetésre jut, hogy „a hallgatás időtlen, s ezért végső soron a hallgatással kellene a legtöbbet foglalkoznunk”; „a hallgatás mindig is mélyes mélye marad annak, ahonnan egyáltalán van valami, s ezért annak is, ahonnan egyáltalán beszélni lehet” (Schweigen, 396.).

2. Kontúrok és tisztázatlan kérdések

Az eddigiek során röviden vázolt polarítások, amelyek sora még folytatható lenne a felekezeti problematika (katolikus–ortodox–protestáns misztika), a nemek (férfi és női misztika), a szerzetesi hagyományok (karthauzi, ciszterci, ferences stb. misztika) vagy a vallások (létezik-e buddhista vagy hindu misztika) szempontjai szerint, azért sem haszontalanok, mert több olyan tényezőre is felhívják a figyelmet, amelyek mindenképpen figyelmet érdemelnek, ha rögzíteni próbáljuk a keresztény misztika fogalmának körvonalait. Ilyen tényező maga a szóhasználat: korántsem egyértelmű, hogy milyen a viszony a spiritualitás (lelkiség), a misztika és akár a kontempláció között. Spirituális tanítók széles körben misztikusnak számítanak (ma például Richard Rohr), Szentviktori Richárd *De contemplatione* című értekezése pedig a misztikatörténet egyik legnagyobb alkotása.²² Hasonló tényezőt jelent a misztikus kánon problémája: vajon hogyan dönthető el, mely szerzők tartoznak egyáltalán ebbe a kánonba? Minden történeti tájékozódásnak és áttekintésnek megvan a maga (talán csak burkolt) definíciója, amelynek alapján eldöntheti, hogy például a bencés Rupert von Deutznak helyet ad-e a misztikatörténet lapjain – ezt a hiányt Otto Langer élesen szemére veti Kurt Ruhnak, és hasonló osztályozási viták végigkövetik a misztikával kapcsolatos gondolati erőfeszítések történetét (közismert, hogy a leghevesebb összecsapásokra Eckhart mester körül került sor). A kánon problémája történeti probléma is egyben: a misztikatörténetek ismereteim szerint kivétel nélkül megállnak a közép-kor végénél, a reformáció időszaka körül (így jár el Kurt Ruh négykötetes áttekintése, Peter Dinzlbacher egykötetes munkája), s terjedelmét és gondolati mélységét tekintve egyaránt felülmúlhatatlan vállalkozásában közel harminc év megfeszített munka után még Bernard McGinn sem jutott tovább a 17. század derekánál.²³ A kortárs jelenségeket is számba vevő összegzések viszont egyszerűen lemondanak a történeti következetességről,²⁴ és olyan szürke zónával is találkozhatunk, amelyet a keresztény lelkiség kiemelkedő mestereinek írásai (Thomas Keating vagy Hugo Lassalle művei) töltenek meg, de misztikaelméleti összefüggésben egyszerűen nem jut szerephez. A sokféle bizonytalanságot és tisztázatlan kérdést a misztika definiálására tett kísérletek sem oldják meg.²⁵

²² A különböző kifejezésekről (a bibliai istenfélelemtől a misztikán át a kortárs *spirituality*ig) széttartó és diffúz, de nem tanulságok nélküli áttekintést nyújt DAHLGRÜN, Corinna: *Christliche Spiritualität, Formen und Traditionen der Suche nach Gott*, Berlin – Boston, De Gruyter, 2018², 67–107.

²³ Kurt Ruh misztikatörténetének első két kötete magyarul is olvasható (*A nyugati misztika története*, I-II. kötet, ford. GÖRFÖL Tibor, Budapest, Akadémiai Kiadó, 2006–2007.), a harmadik és a negyedik kötet egyelőre nem; Dinzlbachertől lásd *Christliche Mystik im Abendland, Ihre Geschichte von den Anfängen bis zum Ende des Mittelalters*, Paderborn, Schöningh, 1994 (az utolsó taglalt személy Dinzlbachernél Colette Boillet.); Lenyűgöző történeti vállalkozásának 2020-ban megjelent 8. (pon-tosabban VI/3.) kötetében McGinn Pazzi Magdolna és Angelius Silesius bemutatásáig jut el.

²⁴ SUDBRACK, Josef: *Mystische Spuren, Auf der Suche nach der christlichen Lebensgestalt*, Würzburg, Echter, 1990.

²⁵ Egyetlen példa gyanánt szerepeljen Peter Dinzlbacher kísérlete: Per una definizione ristretta e maneggiabile della mistica e dei testi mistici, in VERMIGLI, F. (ed.): *Le parole della mistica, Problemi teorici*

Egyetlen olyan mozzanat azonban talán nehézség nélkül megjelölhető, amely összefűzni látszik a széttartó és sokrétű történeti és elvi erőfeszítéseket. A tapasztalat kidomborításáról van szó, a tapasztalatéről, amely a legerterjedtebbnek tekinthető nyugati definíciónak, Jean Gerson meghatározásának is döntő jelentőségű eleme.²⁶ A következők során ezért a tapasztalati dimenzió néhány jellegzetességét és következményét próbálom megvilágítani, többnyire csak tételszerűen és egészen vázlatosan.

Azok a tapasztalatok, amelyeket hajlamosak vagyunk a misztikus jelzővel illetni, mindenekelőtt sokfélék. Sokféleségük nemcsak abban nyilvánul meg, hogy másképpen jelentkeznek az ember testi valóságában, eltérő az időtartamuk vagy másféle megítélés alá esnek a környezet részéről, de kulturális szempontból is sokrétű a meghatározottságuk. Eleve nem egyértelmű, hogy lehet-e egyáltalán tapasztalatot szerezni a tárggyá sohasem tehető Istenről (részben ezért is terjedt el viszonylag széles körben az a meggyőződés, hogy a keresztény tapasztalat voltaképpen az emberi tapasztalatok új horizontú felfogását, a tapasztalatról szerzett újfajta tapasztalatot jelenti),²⁷ de ha túl is tesszük magunkat ezen a kanti színezetű problematikán, még akkor is zavarba ejtő kérdéssel szembesít a tapasztalat elkerülhetetlen kulturális színezete. Kijelenthető-e vajon, hogy Evagriosz Pontikosz, Clairvaux-i Szent Bernát és Thomas Merton ugyanolyan tapasztalatra tettek szert? Ennél is egyértelműbb, hogy a gyakran a vallások közötti közös alapnak tekintett misztikus tapasztalat valójában vallásonként más-más jellegű, mert olyan vallási-kulturális mintákhoz kötődik, amelyek között nincs közvetlen átjárhatóság.²⁸ Lehet, hogy két eltérő vallást követő szemlélődő ember eleinte könnyebben megérti egymást, mint amennyire megértik magukat saját vallásuk nem szemlélődő beállítottságú követőivel, de a nagy „misztikus” vallási közvetítők élettapasztalata szinte elviselhetetlen feszültségeket is tükröz (Thomas Mertontól Henri Le Saux-ig). Ráadásul az sem biztos, hogy a misztika nyugati fogalma alkalmazható-e a világvallásokban jelentkező tapasztalati világokra.

A tapasztalatnak ez a kulturális-vallási meghatározottsága azért is fontos, mert a misztikus tapasztalatokról, ahogyan oly gyakran kiemelni szokás, csak szövegek formájában van ismeretünk, „a szövegek pedig akkor is értelmező jellegűek, ha kizárólag tapasztalatokról kívánnak beszámolni. Az, aminek alapján rekonstruálható, hogy mi is maga a »misztika«, szigorúan véve csak a misztikus teológia vagy a műsztagógia körébe vágó szövegekből ismerhető meg, azaz olyan értelmező és útmutató szöve-

e situazione storiografica per la composizione di un repertorio di testi, Firenze, SISMEL, Edizioni del Galluzzo, 2007, 19–30.

²⁶ Theologia mystica est cognitio experimentalis habita de Deo per amoris unitivi complexum (*De theologia mystica speculativa* 28); A helyzet persze ehelyütt sem egyértelmű, hiszen ugyanebben a *consideration*ban Gerson további öt meghatározást is nyújt, s ezek nagy részében az *amoré* és az *affectusé* a főszerep, a *cognitio* többször teljesen háttérbe szorul. Az egész problematikáról lásd FISHER, Jeffrey: *Gerson's Mystical Theology, A New Profile of Its Evolution*, in MCGUIRE, Brian Patrick (ed.): *A Companion to Jean Gerson*, Leiden – Boston, Brill, 2006, 205–248.

²⁷ JÜNGEL, Eberhard: *Erfahrungen mit der Erfahrung*, Stuttgart, Radius, 2007.

²⁸ KATZ, Steven T.: The „Conservative” Character of Mystical Experience, in Uő. (ed.): *Mysticism and Religious Traditions*, Oxford, Oxford University Press, 1983, 3–60.

gekből, amelyek az Istennel való egység tapasztalatáról gondolkodnak, illetve ehhez a tapasztalathoz kívánnak elvezetni.”²⁹ A misztikára vonatkozó ismereteink szövegekhez kötődő kiterjedése még élesebb felkiáltójellel szembesít, ha figyelembe vesszük, mennyire gyakran született meg egy-egy tapasztalati beszámoló közös munka eredményeképpen, mennyire gyakran fordult elő, hogy egy-egy tapasztalat nemcsak átélőjének előzetes kulturális meghatározottsága és utólagos szövegalkotási reflexivitása miatt tükröz értelmezést, de azért is, mert írásba foglalásában mások, segítők és munkatársak is részt vettek.

A látomásokban részesülő Elisabeth és az írásait szerkesztő Ekbert, a schönaui testvérpár kapcsolata a 12. században bizonyos szempontból egyenesen alapmintáját is nyújtja a lelkiség történet későbbi századainak, mivel első ízben náluk jelenik meg a női misztika egyik alapvető modellje, az a kapcsolatforma, amelynek keretei között „a tanulatlan, csak a liturgiát és a kolostori lelkiséget ismerő, de látomásokban és sugalmazásokban részesülő, kinyilatkoztatásokat és vallomásokat közlő apácára (beginára, reclusára) egy lelkiségi téren tapasztalt pap visel gondot, azaz tollba mondott szövegeit a megcélzott olvasóközönséghez igazítva lerövidíti vagy kiegészíti, tanító vagy éppen építő jellegűvé dolgozza át”.³⁰ Ilyen kapcsolat még bőségesen megfigyelhető lesz még a későbbi századokban.

Elisabeth, akinek huszonhárom éves korában kezdődtek a látomásai, akkora hatással volt tanult és művelt bátyjára, hogy Ekbert készségesen hátat fordított sikeres bonni egyházi karrierjének, és maga is bencés lett, húga nagy megkönnyebbülésére, aki mindig is rettegett attól, hogy látomásai miatt csak kigúnyolnák. A két testvér különleges kapcsolatának története a látomások tartalmának változásaiban is tükröződött: Ekbert teológiai tartalmú kérdések vizsgálatára ösztönözte Elisabethet, aki korábbi látomásaitól eltérően idővel Dionüsziosz Areopagitész jelentőségéről és nehezen érthető páli szöveghelyekről is nyilatkozott. Miután Ekbert beköltözött a kolostorba, kevesebb tartalom is került húga „látomásos naplójába”, s míg korábban kizárólag Elisabeth személye volt az a szál, amelyre felfűződtek a látomások, most már Elisabeth helyett teológiai kérdések vették át a főszerepet.³¹ Együttműködésünk minden további nélkül közös alkotómunkának tekinthető, s azon alapult, hogy Ekbert teljesen meg volt győződve Elisabeth tapasztalatainak hitelességéről – Elisabeth életműve pedig még a szigorú kritériumokat alkalmazó Kurt Ruh misztikatörténetében is fontos helyet foglal el (miközben kimarad belőle a schönaui látnok barátja, a korban amúgy semmivel sem ismertebb Hildegard von Bingen).

Mindenesetre ahhoz, hogy ez a sohasem semleges térben kialakuló és artikulálódó tapasztalat kereszténynek legyen nevezhető, szükséges, hogy krisztológiai formájú legyen, azaz Jézus Krisztus alakjához kapcsolódjon, és Jézus Krisztus alakjá-

²⁹ LEPPIN, Volker: *Die christliche Mystik*, München, C. H. Beck, 2007, 10–11.; Leppin éppen ezért el is tekint a tapasztalat fogalmának alkalmazásától.

³⁰ RUH: *A nyugati misztika története II.*, 73–84.

³¹ CLARK, Anne L.: *Elisabeth of Schönau, A Twelfth-Century Visionary*, Philadelphia, University of Pennsylvania Press, 1992, 18.

hoz kapcsolódva bontakozzon ki. Úgy tűnik, a misztika elvi kérdéseinek tisztázására irányuló erőfeszítések leginkább e téren maradnak adósak átfogó felvilágosítással. A klasszikus meghatározásokban szereplő istenfogalom (*cognitio experimentalis Dei*) nem megnyugtató e szempontból. Éppen ezért van óriási jelentősége Hans Urs von Balthasar (magyarul *A dicsőség felfénylése* címmel megjelent) teológiai esztétikájának, amely egyrészt a krisztusi alak meglátásának, másrészt a krisztusi alak által kiváltott elragadtatásnak a bemutatását ígéri, mind rendszeres, mind történeti, mind bibliai összefüggésben. Nem tartom túlzásnak azt a kijelentést, hogy a balthasari teológiai esztétika nyújtja a misztika legérettebb és legátfogóbb teológiáját az egész újkorban: lehet, hogy misztikus teológiából több is megismerhető, a misztika teológiája terén viszont nem született ehhez fogható reflexió.

Nem véletlen, hogy ugyanez a csodálatos gondolkodó kínálja a legterméke-nyebb kategóriákat a hagyomány megértéséhez és elvi tájékozódáshoz egyaránt. Csupán két példát szeretnék említeni. Az egyik a krisztológiai kapcsolódású tapasztalat alászálló irányultságának hangsúlyozása: ha a kereszténység a megtestesülés vallása (amit a feltámadásba vetett hit sem módosít alapjaiban, mivel a feltámadt alak magának a megtestesült alaknak a végérvényessége), akkor a keresztény tapasztalatnak is ezt az alászálló mozgást kell követnie. „Önkiüresítésével Isten azt mutatja meg az embernek, hogy az embernek eleve kenotikus a létszerkezete, s pontosan önkiüresítése és szegénysége révén lest gazdag és dicsőséges – és már az is.”³² Nem baj, hogy e téren egy sor paradoxonnal találjuk szemben magunkat, hiszen a kereszténység eleve paradoxonokkal szolgál ott, ahol az emberi gondolkodás önmagától szintézist várna, és mivel (Henri de Lubac szerint) minél gazdagabb és bensőségesebb az élet, annál nagyobb teret nyer a paradoxon, végső soron logikus, hogy a misztikában „diadalmaskodik”.³³

A másik előremutató tényező a szubjektív és az objektív misztika közötti megkülönböztetés Balthasarnál, amely arra hívja fel a figyelmet, hogy a keresztény szubjektivitás életét csak a kinyilatkoztatás objektív tartalmi tudják biztosítani, s nem a szubjektív lendület a döntő, hanem a hit valóságának mélyreható elsajátítása. „Minél határozottabban éli át a keresztény ember objektív hitét, szubjektív hitbeli tapasztalata is annál mélyebb lesz.”³⁴ A megkülönböztetés segítséget nyújt a tapasztalat tényleges tartalmának megvilágításában, és akár azt is lehetővé teheti, hogy a hívó tudat olyan formáit is a misztika körébe utaljuk, amelyek híján vannak mélyreható szubjektív tapasztalatoknak. Ezen a téren mindig is Karl Barth gondolkodásmódja lesz a misztikaértelmezés próbaköve, hiszen a pietista és liberális protestáns teológia ellen intézett támadását Barth szervesen összekapcsolta az ateizmussal egy szintre helyezett és „ezoterikus ateizmusként” felfogott misztika elleni támadással (már a *Kirchliche*

³² VON BALTHASAR, Hans Urs: *Katholisch, Aspekte des Mysteriums*, Einsiedeln, Johannes Verlag, 1975², 80.

³³ DE LUBAC, Henri: *Paradoxes*, Paris, Cerf, 1999, 8. (Oeuvres complètes XXXI – a *Paradoxes* és a *Nouveaux Paradoxes* címmel megjelent kötetek *Autres Paradoxes* cím alá foglalt kiegészítésekkel).

³⁴ VON BALTHASAR, Hans Urs: „Christliche Mystik” heute, in KORSCHNER, Josef (hrsg.): *Der Weg zum Quell, Teresa von Avila 1582–1982*, Düsseldorf, Patmos, 11–51, 15.

Dogmatik I/2. kötetében), ennek ellenére már a múlt század húszas éveiben akadt, aki azzal a sejtéssel áll elő, hogy Karl Barth valójában leplezett misztikus.³⁵

Mindezeknél fogva az egész kérdéskör egyik fő tétjének az mutatkozik, hogy az a napjainkig nyomon követhető hagyomány, amelyet misztikusnak nevezünk, tud-e tartalmi nyereségeket, elvi téren gazdagító elemeket kínálni magának az egész kereszténységnek. A misztika nemcsak azért jelentős, mert a tapasztalat iskolájába vezet be (már amennyiben egyáltalán tanulható a tapasztalat), hanem azért is, mert olyan tartalmi ajánlatai vannak, amelyek segítenek emlékezetünkbe idézni a keresztény Isten önfeltárásának olyan elemeit, amelyeket különböző történelmi korokban különböző mértékben felejtettünk el. Ilyen tartalmi nyereség lehet korunkban az emberiség egységének tudata. Napjaink misztikusainál különösen élesen jelentkezik az a felismerés, hogy az emberiség teljes kiterjedése egyetlen egységet alkot, s az emberi sorsok szétválaszthatatlan szálakkal össze vannak kapcsolva egymással. Mivel ezeknél a tapasztalati mestereknél hamar kiderül, hogy az emberi egységnek végső soron krisztológiai alapja van, könnyen felismerhető, hogy például a megváltásról szóló keresztény tanítás kifejtése milyen sokat meríthetne ezekből a tapasztalati alapú meggyőződésekből. Legfőbb ideje lenne utánajárni ezeknek a tartalmi nyereségeknek a hagyomány és a mai kísérletek összefüggésében egyaránt.

ABSTRACT

The Contours and Unsolved Questions of Christian Mysticism

Difficulties in understanding the notion and essence of mysticism are reflected in how mysticism is interpreted in the literature with the help of antagonistic concepts related to the subject. Such antagonistic interpretative frames are extraordinary and everyday forms of human experience, intimacy and external dynamism, rationality and affectivity. Such oppositions do not enhance an understanding of what mysticism really is. A much more fruitful way is opened by a differentiated and theologically motivated interpretation of experience. For mystical experience to be adequately understood, there is a need for a consciousness of the cultural embeddedness and the Christological shape of Christian experience. In modern theology, orientation is provided in this respect, especially by the Swiss Catholic Hans Urs von Balthasar.

³⁵ Ez az egyik tétele Albrecht Oepke alig százoldalas kis könyvének: *Karl Barth und die Mystik*, Leipzig, Dörffling und Franke, 1928.; A *Kirchliche Dogmatik* kibontakozásával párhuzamosan megváltozott az emberi erőfeszítésekről, a vallásról és a misztikáról alkotott barthi felfogás, s ezeket az átalakulásokat érdekesen foglalja össze KLIMEK, Nicolaus: *Der Begriff der „Mystik“ in der Theologie Karl Barths*, Paderborn, Bonifatius, 1990.



Dániel az oroszlánok vermében. 10. századi mozaik. A képen Dániel imádkozó kéztartással áll, mellette az oroszlánok mint gazdájuk lábát nyaldosó kutyák. Az oroszlánok vermébe zárt Dániel elbeszélése a kétségeivel, vagy éppen a halállal szembenező ember küzdelmének allegóriájává lett.

Patsch Ferenc SJ

A KATOLIKUS SPIRITUALITÁS MAI ÚTJAI

Az alábbiakban arra vállalkozom, hogy rövid áttekintést nyújtsak a katolikus egyházon belül ma létező legfontosabb spirituális irányzatokról. Ezek abban különböznek a protestáns mozgalmaktól, hogy közös ekkleziológiai (egyháztani) alapon állnak, e teológiai különbség részletes tárgyalására azonban itt nem térhetünk ki. Mivel már az alábbi tanulmányban szereplő kulcsszavak tisztázása is szétfeszítené a rendelkezésre álló kereteket, minuciózus definíciók helyett egyszerűen feltételezzük a „spiritualitás” (lelkiség, kegyesség) szó köznyelvi értelmét.¹ A téma tárgyi lehatárolása is elengedhetetlen. Éppen csak említésszerűen fogjuk tárgyalni azokat a spirituális mozgalmakat, amelyek az elmúlt két évezred egyháztörténelme során szerzetesrenddé szerveződtek. Ezekről – így például a bencés, a ferences, a szalézi, a jezsuita, a piarista, a karmelita, vagy a klarissza rend szellemi-lelki hátteréről – egyébként is bőséges irodalom áll rendelkezésre. A fenti célkitűzés még így is túlságosan nagyigényű – és szoros értelemben megvalósíthatatlan is –, tekintettel a világegyházon belüli mozgalmak és irányzatok változatosságára. A tárgyalt spirituális mozgalmak kiválasztása tehát bevallo-

¹ Spiritualitáson általában olyan beállítódást, orientációt értenek, amely túlmutat a „materiális javakon”, de nem feltétlenül kötődik intézményes hitrendszerhez. Legyen szabad e tekintetben utalnom egy korábbi írásomra, amelyben részletesebben kitértem a terminológiai és szemantikai kérdésekre. – PATSCH Ferenc: „Spiritualitás, nem vallásos!”, *Filozófiai megfontolások a hit és a vallás mai viszonyáról*, in KOVÁCS Lajos (szerk.): *A transzcendens mutatkozása*, Budapest, Jezsuita Kiadó, 2020, 23–42.

tan némileg önkényes² (és Európa-központú).³ A jellegzetes áramlatok közül az alábbiakban csupán utalunk a szerzetesrendek mai hatására (1), majd pedig némiképp részletesebben öt mozgalom – a karizmatikus megújulás (2), az Emmanuel Közösség, a Nyolc Boldogság Közösség és a *Foyers de Charité* (3), a Neokatekumenális Út (4), a *Communione e Liberazione* (5), a Fokoláre mozgalom (6), valamint a kontemplatív imádság újrafelfedezésére irányuló mai spirituális törekvések (7) – vázlatos bemutatására szorítkozunk.

1. A szerzetesrendek spiritualitásának mai hatása

A hagyományos szerzetesrendek taglétszáma ma az egész világon csökkenőben van.⁴ A spirituális magot őrizni és továbbadni hivatottak számának zsugorodása azonban – amely egyelőre megállíthatatlannak látszik – korántsem jelenti azt, hogy a nagy karizmák hatása megszűnt volna. Legfeljebb átalakulásról, más formában való továbbélésről beszélhetünk. Ennek szemléltetésére e helyt legyen elég csupán néhány rövid példa: jól látható, hogy a monasztikus rendeknek a „kórusima” (*liturgia horarum*) és a Szentírás olvasása (*lectio divina*) köré szerveződő lelkisége eleven formában él tovább az egyes monostorok körül, és továbbra is nagyon sok embert vonz. Elég csak Magyarországon a bencések Bakonybélben történt új alapításra gondolni, amely nagy számban vonz családokat Budapestről is, akár egy egyszerű vasárnapi misére vagy zsolozsmára. A nagy ünnepek alaposan próbára teszik Pannonhalma és Tihany vendégfogadó képességét is: a templomot zsúfolásig megtöltik az érdeklődők. A világiak számára tovább él és virágzik az úgynevezett oblátusi rendszer is, valamint a ferenceseknél a Világi Harmadrend.

A jezsuita spiritualitás is új lendületet kapott, amikor a XX. század közepén kutatások kezdődtek a lelkigyakorlatok eredeti formájának rekonstruálására. Ennek eredménye a mára elterjedt „egyénilig vezetett szentignáci lelkigyakorlatos” forma. Ez azóta a világiak, valamint más rendek tagjainak érdeklődési körébe is bekerült. Hazai

² A felsorolásból kimaradnak olyan konzervatív mozgalmak és szervezetek, mint a Krisztus Légionáriusai vagy az *Opus Dei*, mivel ezeket nem tartjuk a jövőbe mutató tendenciáknak, bár jelentőségük és hatásuk a világegyház életében ma aligha tagadható. Eltérő okokból e helyt eltekintünk a Taizé-i mozgalom, valamint a Szent Egyed közösség tárgyalásától is, amelyek Magyarországon elég ismertnek mondhatók. Ugyanez vonatkozik a Bárka (*L'Arche*) mozgalomra is, amely fogyatékos emberek gondozására alapult (s melynek alapítója, Jean Vanier [1928-2019] immár kétes hírbe került a munkatársai közé tartozó nőekkel való szexuális visszaélések feltárása után).

³ A körképből kimaradt a főként Latin-Amerikában ismert és szilárd intézményrendszerrel bíró „*Fe y alegría*” (Hit és öröm), mivel Európában jórészt ismeretlen; és ki kell hagynunk olyan, az egész világon elterjedt mozgalmak tárgyalását is, mint az, amelyet „felszabadítási teológiák” címszó alatt ismerünk. (Ezzel kapcsolatban ismét hadd utaljak két saját írásomra – PATSCH Ferenc: *Teológia életközépen, A felszabadítás teológiák eredete, irányzatai és kilátásai, Teológia*, 48. évfolyam, 2014/1-2, 31–49.; Uő.: „A szegények – a szegény Jézus teste”, *A felszabadítás teológiája egyházas olvasata, Vigília*, 78. évfolyam, 2013/9, 657–664.)

⁴ PARDILLA, Ángel: *La realtà della vita religiosa, Analisi e bilancia di cinquant'anni (1965-2015) e prospettive*, Città del Vaticano, Libreria Editrice Vaticana, 2016.; Vö. Uő.: *I religiosi ieri, oggi, domani*, Roma, Rogate, 2007.

viszonylatban jó példa a dobogókői Manréza Lelkigyakorlatos Ház, amely az elmúlt évtizedben nagy számban képzett ki laikusokat (többségében nőket) a lelkigyakorlatok adására. Ugyanígy virágzik a Keresztény Élet Közössége is, amelynek Magyarországon ugyan eddig nem sikerült kibontakoznia, ám például Spanyolországban és Franciaországban számszerűleg is igen jelentős erőt képvisel. Az e folyamat mögött kitapintható trend a rendi spiritualitások egyfajta „laicizálódása”. Ez a „laikus átalakulás”, amely a múlt század második felétől kezdve töretlenül folytatódik, talán korunk lelkiségtörténeti szempontból legnagyobb jelentőségű átalakulása, melynek csak most kezdjük felmérni a pozitív és negatív oldalait,⁵ valamint megsejteni valamit egyelőre beláthatatlan következményeiből.

2. A karizmatikus megújulás

Védhető a nézet, miszerint szociológiai szempontból a pünkösdi és karizmatikus megújulási mozgalom az egész vallástörténelem legnagyobb sikertörténete. Az amerikai és protestáns kezdetek után ugyanis alig több mint egy évszázad leforgása alatt gyakorlatilag a „semmiből” százmillió nagyságrendű vallási tömegmozgalommá terebélyesedett.⁶ A katolikus szárny osztozik az egész mozgalom fő jellegzetességeiben, amennyiben például középpontba állítja az úgynevezett „lélekkeresztséget”. Ezen beavató rítus által – a karizmatikusok önértelmezése szerint – a már megkeresztelt keresztyének az imádság révén, a Szentlélektől megerősítve, ugyanazt a hatást képesek megtapasztalni, amelyet az apostolok az első pünkösdi alkalmával éltek át, és megkaphatják a Léleknek ugyanazokat az ajándékait, amelyeket ők akkor megkaptak (gyógyítás, prófétálás, nyelveken beszélés, ördögűzés stb.).

A katolikus karizmatikus megújulás mozgalmának nincs alapítója. Indulása kapcsán szokás utalni egy 1967 februárjában az egyesült államokbeli Pittsburgh-ben (Pennsylvania), a University of Duquesne katolikus egyetemen a diákoknak tartott lelkigyakorlatra, amelyen egy az episzkopaliánus egyház⁷ karizmatikus női követője osztotta meg spirituális tapasztalatait. Innen indult útjára a mozgalom a katolikus

⁵ Itt elsősorban arra a kínos, ám kikerülhetetlen problémára gondolunk, hogy számos XX. századi spirituális mozgalom – Nyolc Boldogság, Bárka, *Foyers de Charité*, *Communauté Saint Jean*, Schönstatt Mozgalom, *Memores Domini* stb. – az alapítók körüli botrányoktól szenved. Az akár szexuális, akár hatalmi, akár mindkét típusú visszaélések sorozata sokrétű okokra vezethetők vissza, ám ezek közül minden bizonnyal egy az a naivitás, amely különböző életformák és nemek szorosabb keretek nélküli együttélését tette lehetővé, ellenőrzés nélküli karizmatikus egyéniségek vezetése alatt.

⁶ A globális léptékben páratlanul gyors növekedést mutató pünkösdista és karizmatikus mozgalom követőinek számát a Pew Research Center már 2011-ben is összesen világszerte majdnem 600 millió főre becsülte. Vö. Global Christianity – A Report on the Size and Distribution of the World's Christian Population, *pewforum.org*, 2011. 12. 19, URL: <https://www.pewforum.org/2011/12/19/global-christianity-movements-and-denominations/> Utolsó letöltés: 2021. 01. 26.; A mozgalomról érvényes és katolikus szemléletű értékelő szempontokat találunk – BASTIAN, Jean-Pierre: Az érzelmek keresztyénisége, a pünkösdi mozgalmak, in RICCARDI, Andrea (szerk.): *Ferenc pápa és az ő ideje*, ford. SÓLYOM László, Pannonhalma, Bencés Kiadó, 2019, 127–139.

⁷ Az „*episcopalians*” a „*Church of Scotland*” Egyesült Államokban meghonosodott változata, kálvinista alapokon működő egyházi közösség.

egyházon belül. Mindazonáltal a katolikusok már korábban is elkezdtek együtt imádkozni pünkösdistákkal és sokféle, más felekezethez tartozó karizmatikussal. Mindezt a II. Vatikáni zsinat (1962–1965) tette lehetővé, amelynek *Unitatis redintegratio* kezdetű dekrétuma az ökumenizmus előmozdítása érdekében született, s így áttételesen tevékenyen járult hozzá a katolikus karizmatikus megújuláshoz. Ebben az értelemben a mozgalom maga is a zsinat egyik gyümölcének tekinthető.⁸

A duquesne-beli tapasztalat tudomására jutott a Cursillo mozgalom két amerikai vezetőjének, akik – mivel a Cursillo is inkább laikus, semmint papi mozgalom – hatékony segítséget tudtak nyújtani a „Szentélek-szemináriumok” (*The Life in the Spirit Seminars*) megtervezéséhez. Ez egy hét találkozásból álló beavató program, amelynek első része a legalapvetőbb keresztény igazságokról (a „kérügmáról”), valamint a megtérés fontosságáról (a „Lélekben való keresztségről”) szól. A „lélekkeresztség” eredetileg a pünkösdista mozgalmából származó kifejezés, amely a keresztség szentségének újrafelfedezését jelenti. A Szentélek azon ajándékai válnak élményszerűen megtapasztalhatóvá, amelyeket a keresztények már a bérmálás (konfirmáció) szentségében megkaptak: a tapasztalat ajándéka tehát ebben alapozódik. Mindez a szemináriumok és karizmatikus imacsoportok számának szinte exponenciális növekedéséhez vezetett, ami a továbbiakban kialakította a konferenciák, lelkigyakorlatok és „megújulási napok” (*days of renewal*) kultúráját, amelyek mind a továbbképzést szolgálják.

A karizmatikus megújulási mozgalom azt tanítja, hogy a Szentlélek „adományait” (*kharizmata*) a keresztények közül bárki megkaphatja. A gondolatnak bibliai alapjai vannak: Pál apostol elsősorban az ókori Korintus, Róma, valamint Efezus keresztény közösségeihez írt leveleiben hangsúlyozza (1Kor 12,7-12; Róm 12,6-9; Ef 4,7-14), hogy a szüntelenül munkálkodó Lélek ingyenesen és szabadon osztogatja ajándékait a hívek és hitjelöltek között, az egyház épülésére és a lelkek javára. Ennek jele maga az evangélium hatékony hirdetése is, valamint sok más jel és csoda, amelyek a hívek körében történnek (ApCsel 6,3-5). Ilyen például a már említett nyelvek adománya (ApCsel 10,46), a prófétálás (ApCsel 19,6), valamint az egyház sok más életmegnyilvánulása is (vö. ApCsel 15,28; 16,6; 20,25; 28,21). Ezek közül elsősorban a nyelveken szólás adománya (1), valamint a prófétálás (2) és gyógyítás (3) váltott ki élénk vitákat és ellenvetéseket.

(1) A „nyelvek adománya” (*glosszológia*) valamiféle érthetetlen nyelven való (hazugsza) beszédet jelentett, amelyet az első pünkösöd óta sokan és sokféleképpen értelmeztek félre és hoztak rossz hírbe (vö. ApCsel 2,1-13), számos keresztény azonban a kezdetektől fogva különleges imaformának tartotta (vö. 1Kor 14,2-25). Ezen ajándék elsődleges célja a karizmatikusok szerint, hogy az imádságban – amelyet Pál apostol

⁸ A mozgalom teológiai vonatkozásaihoz vö. SULLIVAN, Francis Aloysius: *Charisms and Charismatic Renewal, A Biblical and Theological Study*, Ann Arbor, Michigan, Servant Books, 1982.; VANHOYE, Albert: *I carismi nel Nuovo Testamento*, Roma, Gregorian & Biblical Press, 2011.; GRASSO, Gomenico: *I carismi nella Chiesa, Teologia e storia*, Brescia, Queriniana, 1982.; ZERBONI, Marino: *Bentornati carismi, Attualità ecclesiale dei carismi dello Spirito Santo*, Udine, Segno, 1998.; CIARDI, Fabio: *Carismi, Vangelo che si fa storia*, Roma, Città Nuova, 2011.

szerint lehetetlen teljesen szavakba foglalni (Róm 8,26) – a Lélek ereje segítségével minél teljesebb önátadásra vezesse a keresztyéket, az egész közösség javára. (2) Hasonlóképpen a prófétálás ajándéka is a közösség javára adatik. Ritkán van szó a jövő előre jelzéséről, sokkal inkább arról, hogy aki részesedik a prófétaság karizmájában, az Isten szavát és az ő akaratát hirdesse, az Igét mások sajátos élethelyzetére vonatkoztatva. (3) Ami pedig az egyház gyógyító hatalmát illeti, a II. Vatikáni Zsinat újra hangsúlyozta a „betegek kenete” szentségének gyógyító jellegét (*Sacrosanctum Concilium* 73). Erre azért volt szükség, mert az utóbbi századokban ezt egyoldalúan az egyház haldoklók számára fenntartott végső áldásaként („utolsó kenet”) kezdték felfogni. A katolikus karizmatikus megújulás ezt a szentséget összekötötte az egyházi hagyomány gyógyító szolgálatával, így újra hangsúlyozta a pünkösdisták körében is jól ismert (nem szentségi) imaszolgálat (a betegek belső és külső gyógyulásáért végzett ima) katolikus jelentőségét. A karizmatikus katolikusok tehát újra nagy erővel hangsúlyozzák az imádság fontosságát a traumatikus tapasztalatok hatásától való szabadulás, a belső gyógyulás szempontjából. Egyúttal azonban sürgetik a megkülönböztetés (*discernimento*) fontosságát is minden karizmával kapcsolatban, hiszen – mint közismert – a természetfeletti látszó adományok származhatnak egyszerűen emberi forrásból, sőt lehetnek negatív (ördögi) erők eredményei is, amelyeket a kontroll vagy a manipuláció szándékával is fel lehet használni. Kiemelt óvatosságra van tehát szükség, különösen akkor, ha ördögi megszállottság megszüntetése érdekében végeznek imádságot, hogy a spirituális szenvedést mérsékeljék vagy megszüntessék. Az egyházmegyéek püspökei az ilyen (ördögűző) szolgálatok végzésére általában külön papot jelölnek ki.

Bár a karizmatikus mozgalomnak nincs egyetlen hierarchikusan szervezett központja és vezetője, ám létezik egy Nemzetközi Katolikus Karizmatikus Megújulás Szolgálat (*International Catholic Charismatic Renewal Service*) elnevezésű szervezet, amelyet római irodájából egy elnök és az ő munkáját segítő tanácsadó testület irányít. Az ő feladatuk abban áll, hogy elősegítsék a mozgalom és a Szentszék közötti kommunikációt és zavartalan együttműködést. Egy 2013-as felmérés a katolikus karizmatikusok számát 160 millióra becsülte.⁹

3. Emmanuel Közösség, Nyolc Boldogság Közösség, *Foyers de Charité*

A karizmatikus megújulás számos további laikus kezdeményezéshez és különböző konkrét közösségek megalapításához vezetett, melyek közül a legfontosabbak közé három francia alapítású egyházi közösség tartozik. Érdekes fejlemény, hogy éppen a történelmileg hányatott sorsú és gazdaságilag szegény francia egyház volt képes életet adni az elmúlt század legnagyobb hatású nemzetközi spirituális mozgalmainak. (1) Az Emmanuel Közösség (*Communauté de l'Emmanuel*) 1972-ben alakult Párizsban. Itt történt, hogy Pierre Goursat (1914–1991) és Martine Laffitte-Catta (szül. 1942), miután meghallgatták egy francia házaspár tapasztalatait az amerikai karizma-

⁹ Vö. NUCCI, Alessandra: The Charismatic Renewal and the Catholic Church, *The Catholic World Report*, 2013. 05. 18., URL: <https://www.catholicworldreport.com/2013/05/18/the-charismatic-renewal-and-the-catholic-church/> Utolsó letöltés: 2021. 01. 20.

tikus mozgalomról, elkezdtek jellegzetesen karizmatikus elemeket felhasználva közösen imádkozni. Az imádság módja elsősorban a dicsőítés, Isten Szavának megosztása, a tanítás és a tanúságtétel volt, ám – katolikusok révén – a szentségimádás (az eucharisztia előtti adoráció) gyakorlata is kezdettől fogva fontos volt a számukra. Így az is szervesen hozzátartozik az Emmanuel közösség karizmájához, hogy bátorítják a tagokat, hogy naponta töltsenek hosszabb időt elmélyült eukharisztikus jelenlétben, Isten imádságában (*adoratio*). A Közösség nyitott minden megkeresztelt ember számára, akik különböző életállapotokban (papként vagy laikusként) élnek, ám a laikusok is felajánlhatják magukat a megszentelt cölibátusban való közösségi életre. Aki csatlakozik a „Jézus Fraternitáshoz” (*Fraternité de Jésus*), az a többieknél teljesebb módon elköteleződik, beleértve azt is, hogy a misszióba küldhetik. A Közösség bentlakókból és külsőskökből áll. Ezek a „háztartások” maximum nyolc különböző életállapotban élő tagból állhatnak, akik napközben dolgoznak, esténként azonban rendszeresen találkoznak egymással, havonként pedig hétvégi közösségi programok szerveznek. A közösség vezetője a „moderátor”, akit a Közösségek Nemzetközi Tanácsa nevez ki.¹⁰ A mozgalomhoz a 2020-as adatok szerint hatvan országban mintegy 11.500-an tartoznak.

(2) A fentihez hasonló szervezet a Nyolc Boldogság Közösség (*Communauté des Béatitudes*) is, amelyet 1973-ban alapított két francia házaspár. Az alapítók egyetlen kivétellel protestánsok voltak, akik azután tértek át a katolikus egyházba, hogy egyikük, Gérard Croissant (szül. 1949), találkozott egy megbénult katolikus misztikus nővel, Marthe Robinnal (1902–1981, boldoggá avatása folyamatban), aki mindannyiuk életére és gondolkodására nagy hatást gyakorolt. (Gérard Croissant-nak azonban – az egykori „Éphraïm testvérnek” – 2008-ban el kellett hagynia a közösséget, mivel szabályos bűnvádi eljárás során bebizonyosodott, hogy szexuális visszaélést követte el a Közösséghez tartozó több nővel szemben, ezért diakónusi státuszából is laicizálták, és az egyház arra ítélte, hogy visszavonultan és bűnbánatban éljen.)

(3) A misztikus nőnek lényeges szerepe volt a *Foyers de Charité* (a szeretet családi tűzhelyei) elnevezésű kisközösségek megalapításában is, amelyek küldetése, hogy – mint Marthe 1936-ben fogalmazott – „világítsanak fényel, jótékonyssággal és szeretettel” a katolikus egyházban. Ő beszélt először a „szeretet új pünkösdjéről” is, amelyben az egyház meg fog újulni, s hogy a laikusok elérhetik keresztségi hivatásuk teljességét. Minden „Foyer” egy papból, egy öt segítő (férfi vagy nő) felelős laikusból, valamint egy világiakból álló cölibátusban élő laikus közösségből áll, akik életüket a *Foyer* munkájának szentelik. A közösséghez házaspárok és családok is csatlakozhatnak, akik a *Foyer* barátaiént szintén részt vállalnak a közös küldetésben. A közösség fő munkája öt napos lelkigyakorlatok tartása.¹¹

¹⁰ Vö. Structures, Statute of the Neocatechumenal Way, www.camminoneocatecumenale.it, Utolsó letöltés: 2020. 01. 26.; Vö. MOENS, Jean-Luc: *Paroisses et nouvelle évangélisation, L'apport des mouvements ecclésiaux et nouvelles communautés: actes du IV^e colloque de Rome*, Paris, Éditions de l'Émanuel, 2009.; Továbbá Histoire de la Communauté de l'Émanuel, *emmanuel.info*, URL: <https://emmanuel.info/wp-content/uploads/2018/06/Appelles-dans-l'Emmanuel.pdf> Utolsó letöltés: 2021. 01. 26.

¹¹ Vö. Comunità delle Beatitudini, *wikipedia.org*, URL: https://it.wikipedia.org/wiki/Comunit%C3%A0_delle_Beatitudini Utolsó letöltés: 2021. 01. 07.

A Nyolc Boldogság Közösségben tehát – amely eszerint részben a *Foyers* ihletésére alakult meg – egyedülállók (köztük cölibátussal elköteleződött személyek is), valamint családosok élnek együtt, közös fedél alatt, egyetlen közösséget alkotva, akik tudatosan igyekeznek utánózni a első keresztény közösségek életét, ahogyan arról az Apostolok Cselekedeteiben olvashatunk (vö. ApCsel 4,32). A napi programban szentségimádás (eukarisztikus adoráció) is szerepel. A közösség spiritualitására lényeges hatással van a kármelita szerzetesség kontemplatív hagyománya (különösen Liseux-i szent Teréz írásai révén); emellett a kereszténység zsidó gyökerei is jól érzékelhetők (például a zenés táncos ünnepeiken); végül a keleti ortodox liturgia és művészetek hatása is jelenvaló. Minden közösséget egy „pásztor” vezet (aki lehet pap vagy világi személy is), együtt az általános moderátorral, aki a közösségek fölött álló tanács képviselője. 2019-ben a közösség 763 tagot tartott számon, akik 50 komunitásban, öt kontinensen, 26 országban végeztek szolgálatot.

4. A Neokatekumenális Út

A Neokatekumenális Út 1963-ben kezdődött. Ekkor történt, hogy egy fiatal spanyol festőművész, a madridi Szépművészeti Akadémia hallgatója, Kiko Argüello (szül. 1939) – miután hosszabb ateista időszakot élt át – intenzív megtéréserőlményben részesült. Kiko karácsonykor rövid időre hazautazott a szülői házába, ahol egy alkalommal a szakácsnőt sírva találta a konyhájukban. Megtudta, hogy az asszony részeges férjével él együtt Madrid egyik bevándorlók lakta külvárosi negyedében, s a férj rendszeresen bántalmazza. Meglátogatta őket nyomorúságos hajlékukban, majd arra érzett belső hívást, hogy együtt éljen a családdal azok kicsiny konyhájában. Spanyolország akkoriban igencsak szegény országnak számított, s a nyomornegyedben uralkodó körülmények Kikót elkésérették. E megrendülés hatására elhatározta, hogy polgári katonai szolgálatának befejeztével letelepszik ezek között az emberek között, hogy hirdesse nekik az evangéliumot.¹² Egyetlen bibliát és egy gitárt vitt csak magával; azt akarta, hogy Krisztus második eljövetele a legszegényebbek szolgálata közben találja. Ihletője Charles de Foucauld (1858–1916) volt, az a francia pap, aki a legradikálisabb szegénységben akart élni Észak-Afrikában, hogy feltűnés nélküli életével a megfeszített Krisztust kövesse. Kiko két évet töltött így, evangéliumi módon, a legegyszerűbb körülmények között. A nyomornegyed lakóinak érdeklődését hamarosan felkeltette a különös alak, és kérdésekkel kezdték ostromolni. Az evangélium is gyorsan szóba került. Rövid időn belül kis csoport gyűlt köréje olyan keresztényekből, akik meghallgatták első beszédeit (az úgynevezett „katekiziseket”). Ebből a magból jött létre az első neokatekumenális közösség. Hamarosan egy fiatal spanyol nő is csatlakozott e különös prófétához: Carmen Hernández éppen akkor fejezte be a teológiai tanulmányait egy olyan intézetben, amely misszionáriusokat képzett. A két fiatal evangelizációs munkája felkeltette az akkori madridi érsek érdeklődését, aki arra bátorította őket, hogy kateketikai mód-

¹² Vö. ARGÜELLO, Kiko: *El Kerigma, En las chabolas con los pobres*, Madrid, Buenas Letras, 2012.; ¿Qué es el Camino neocatecumenal?, *neocatechumenaleiter.org*, URL: <https://neocatechumenaleiter.org/historia/> Utolsó letöltés: 2021. 01. 26.

szerüket vigyék el egyházmegyéje plébániáira. 1968-ban Kiko és Carmen elvitték az „utat” (*el Camino Neocatecumenal*) Rómába is, ahonnan fokozatosan – bár nem minden ellenállás nélkül¹³ – az egész világon elterjedt.¹⁴

A Neokatekumenális utat egyházi mozgalomként elsőként Szent II. János Pál pápa hagyta jóvá „mint a katolikus képzés útját, amely érvényes a mai társadalom és a mai kor számára”.¹⁵ A kezdeményezés 2002-ben elnyerte a Szentszék megerősítését is, a végleges jóváhagyásra pedig XVI. Benedek pápasága alatt került sor 2008-ban. Statútuma szerint a Neokatekumenális Út „a püspök szolgálatában áll mint a keresztény [hittitkokba való] beavatás és a hitben való képzés egyházmegyei szintű megvalósítója” (art.1 §2).¹⁶ Bár a nem megkeresztelt beavatására is alkalmas, elsősorban arra való, hogy lángra lobbantsa a „langyos” keresztények hitét, akik hitükben nem kaptak elégséges képzést, és mélyebb ismeretekre, valamint intenzívebb tapasztalatokra vágnak. Ezen új tapasztalatok következtében sokan újra teljes közösségre lépnek a katolikus egyházzal. A mozgalom papok és szerzetesek számára is nyitott, hogy megújítsák a keresztségben kapott kegyelmeket.

Evangelizáló működését tekintve a Neokatekumenális Út egyszerű mintát követ: a plébános meghívására a katekéták csoportja érkezik a plébániákra, s ott két hónap alatt 15 katekétát tartanak. Az igehirdetés három téma köré szerveződik, amelyek egyúttal a keresztény élet alapját is képezik: Isten szava, a liturgia és a közösség. Először is meghirdetik Jézus Krisztus halálának és feltámadásának örömhírét, és megtérésre szólítanak fel. Ez a kiengesztelés szentségében csúcsozódik ki. Ezután Jézus Krisztus személyének jelentőségéről beszélnek, akiben beteljesedett az írás (a Bibliát a püspök vagy plébános kezéből fogadják). Végül bevezető katekétázisra kerül sor, amely az utolsó hétvégén egy lelkigyakorlattal fejeződik be. Ekkor ünneplik, az eukarisztiát, amely a keresztény élet forrása és csúcsa (vö. *Sacrosanctum Concilium* 1), a keresztény közösség legfontosabb konstitutív eleme. Így valódi közösség formálódik azokból, akik a keresztség után is folytatni kívánják a katekumenátust, vagyis keresztségük újra felfedezésére vágnak. Laikus felelősöket választanak, valamint egy vagy több helyettes felelőst is, akiket a plébános erősít meg. Ők a közösség szervezésében vállalnak kiemelt szerepet, valamint a Neokatekumenális úthoz való hűség garanciái. A közösség minden héten egy hosszú liturgia keretében együtt ünnepli Isten szavát (az Ó- és Újszövetségből vett négy olvasmány segítségével), valamint további *lectio divinát* is olvasnak, melynek a szövegeit az egyházatyáktól, más spirituális szövegekből, valamint a Katolikus Egyház Katekizmusából és további tanítóhivatali dokumentumaiból választják ki).¹⁷

¹³ ZOFFOLI, ENRICO: *Eresie del movimento neocatecumenal*, Roma, Segno, 1991.

¹⁴ SOLINAS, ENRICO GRAZIANO GIOVANNI: *Configurazione giuridica del cammino neocatecumenale alla luce dell'approvazione degli statuti e ruolo dei laici all'interno dello stesso*, Roma, Pontificia Università Lateranense, 2005.; PASOTTI, EZECHIELE: *Il cammino neocatecumenale secondo Paolo VI e Giovanni Paolo II*, Cinisello Balsamo, Paoline, 1993.

¹⁵ II. JÁNOS PÁL PÁPA: *Epist. Ogniqualvolta*, 30 agosto 1990: AAS 82, 1990, 1515.

¹⁶ *Il cammino neocatecumenale, Statuo*, Cinisello Balsamo, San Paolo, 2002.

¹⁷ KER, IAN: *New Ecclesial Movements and Communities*, in AYRES, LEWIS – VOLPE, MEDLANN (eds.): *The Oxford Handbook of Catholic Theology*, Oxford, Oxford University Press, 2019, 820–832, 828–829.

A Neokatekumenális Út egy „Nemzetközi felelős *team*” (*International Responsible Team*) általános felügyelete alatt áll, amely hagyományosan a mozgalom két laikus kezdeményezőjéből, valamint egy papból áll.¹⁸ Ők nevezik ki a hasonló szervezeti felépítésű nemzeti, regionális és egyházmegyei felelős *teameket*. 1988-ban alapították az első „*Redemptoris Mater*” missziós szemináriumot, abból a célból, hogy ott papokat készítsenek fel a helyi egyházmegyéik számára. Ugyanebben az évben küldte a pápa az első az olyan családokat is misszióba, akik arra vállalkoztak, hogy szerte a világban megélik és elterjesztik az Utat. Önkéntes katekéták külföldre küldésére is sor került: a „vándor” katekéták ezen csoportjai egy papból, egy egyedülálló férfiből és egy egyedülálló nőből állnak. Az ő feladatuk a Neokatekumenális Út meggyökereztetése a világ különböző országaiban. A mozgalomhoz jelenleg 124 országban mintegy 900.000-en tartoznak, öt kontinensen, közel 900 egyházmegyében és 6.000 plébánián. A tagok 17.500 közösségben teljesítenek szolgálatot.

5. *Communione e Liberazione*

Hasonlóan esetleges (vagy ha úgy tetszik gondviselészerű) körülmények játszottak szerepet egy másik mozgalom, a „*CL*” (olasz kiejtéssel: Csi Elle) megalapításában is. Az események egészen 1945-ig nyúlnak vissza, amikor egy akkoriban éppen papnövélő intézetben tanító olasz pap, Luigi Giussani egyik vonatútja alkalmával felfigyelt a vele utazó fiatalok kis csoportjára, akik – bár formálisan katolikusok voltak – a kereszténységnek láthatóan semmi jelentőséget sem tulajdonítottak. Don Giussanit az a felismerés érintette különösen mélyen, hogy mindez láthatóan nem rosszindulatból, hanem inkább tájékozatlanságból fakadt. Az új belátás olyan megrendítő erővel hatott a lelkileg érzékeny és intellektuálisan igényes papra, hogy otthagya oktatói tevékenységét, és egy milánói középiskolában kezdett hittant tanítani. Arra törekedett, hogy az órákon és a szünetekben ne csak elméleti ismereteket osszon meg, hanem saját hittapasztalatáról is tanúságot tegyen a fiatalok előtt. Tanítványaiból hamarosan kis csoport verbuválódott, melynek tagjaira mély benyomást gyakorolt Giussani atya személye. Ők nem tudták egyszerű kézlegyintéssel elintézni gyermeki egyszerűséggel feltett, de annál mellbevágóbb kérdéseit: Valóban hiszel Jézus Krisztusban? A kereszténység szerinted tényleg jelen van ebben az iskolában? Mit lehetne tenni, hogy ez jobban érzékelhető legyen? A karizmatikus iskolalelkész mindvégig az a belső meggyőződés vezette, hogy személyes tapasztalatokra van szükség ahhoz, hogy felfedezhessük: Jézus Krisztus a válasz a legmélyebb emberi igényeinkre.¹⁹

Don Giussani eredetileg nem akart mozgalmat indítani, inkább arra törekedett, hogy a hit dolgai iránt érdeklődő diákokat egy már meglévő ifjúsági szervezetbe, a

¹⁸ Carmen Hernández 2016-ban bekövetkezett halála óta tisztét María Ascensión Romero Antón vette át. A vezető testület harmadik pap tagja jelenleg Mario Pezzi. Vö. GIACOMETTI, Veronica: Cammino Neocatecumenale: „chi al posto” di Carmen Hernandez?, acistampa.com, 2018. 02. 13. URL: <https://www.acistampa.com/story/cammino-neocatecumenale-chi-al-posto-di-carmen-hernandez-7989> Utolsó letöltés: 2021. 01. 26.

¹⁹ Vö. GIUSSANI, Luigi: *Una strana compagna, a cura di Julián Carrón*, Milano, BUR, 2017.

„Katolikus Akció” diákmozgalmába irányítsa. Egyéni evangélizációs módszere azonban kiemelkedően sikeresnek bizonyult. Két „pillére” épülő módszerének első alapelve a heti rendszerességgel megtartott összejövetelek. Ezekben a résztvevők egy kiválasztott szöveget vitattak meg (egy-egy a Bibliából kiválasztott szakaszt vagy valamely más irodalmi mű részletét), esetleg egyszerűen csak valamely időszzerű eseményről beszélgettek. Don Giussani számára az volt lényeges, hogy a saját tapasztalataikat osszák meg, és jóindulattal hallgassák (fogadják el, ne kérdőjelezzék meg) a mások tapasztalatait. Mindez azt volt hivatott szolgálni, hogy a kereszténység egyre jelenvalóbbá váljék a mozgalomhoz tartozó fiatalok mindennapi életében. A második pillér valamely kulturális, karitatív, spirituális vagy sporttevékenységben való részvétel volt, amely által – meggyőződése szerint – hiteles keresztény tapasztalatban részesülhetnek.²⁰

Az 1968-as diáklázadások idején a diákmozgalom két részre szakadt, s Giussani atya követői megalapították a „*Communione e Liberazione*” [szó szerinti fordításban „közösség és felszabadulás”] elnevezésű szervezetet. Ennek célkitűzése már nevében is megfogalmazódik: az egymással való szeretetegységen át a katolikus egyházzal való legteljesebb *közösségre*, egyúttal pedig valódi krisztusi *szabadságra* vezesse a résztvevőket. A Krisztussal való találkozás ereje egy új, teljesebb embert hoz létre, hiszen a kereszténység – a többi vallással és ideológiával ellentétben – olyan esemény, amelyben Istentől indult a kezdeményezés, aki maga indult a keresésünkre azért, hogy Fiában emberré lett értünk.

A *Communione e Liberazione* mozgalomban részt vevők számára nincs formális tagság. A legerősebb összekötő kapocs a heti rendszerességgel megtartott „közösségi iskola” alkalmainak látogatása, ahol általában Giussani atya írásából vagy a Tanítóhivatal valamely időszzerű dokumentumából olvasnak fel egy-egy szakaszt, és a tanítást közösen vitatják meg, a mindennapi élettapasztalat közegébe ágyazva. A „*Communione e Liberazione* Testvérület”-hez való tartozás minimuma napi imádságot és lelkigyakorlatokon való rendszeres részvételt jelent, valamint elköteleződést az olyan jótékonyági, missziós és kulturális programok támogatására, amelyeket az illető Testvérület (*fraternità*) mozdít elő és támogat. Létezik egy „Borromeó Szent Károly Missziós Testvérület” elnevezésű intézmény is, amelynek külön szemináriuma működik Rómában. Ennek tagjai készek Krisztus szolgálatára bárhol a világon. Alapítottak továbbá egy saját Fraternitást egyházmegyes papok számára is, az úgynevezett „*Studium Christi*”-t; valamint két további testvérületet, azoknak, akik teljes szüzességben akarják magukat Krisztusnak szentelni. Ez a „*Memores Domini*”, ahol a világban dolgozó férfiak és nők laknak együtt egyetlen közösségi házban. Végül létezik a „Szent József Fraternitás” is azoknak, akik nem kívánnak közösségben élni.

A mozgalom karizmája szempontjából központi szerepet játszik a Krisztussal való személyes találkozás gondolata. A mozgalom lehetővé teszi, hogy ez olyan barátok

²⁰ Vö. GIUSSANI, Luigi: *Comunione e liberazione, interviste a Luigi Giussani, a cura di Robi Ronza*, Milano, Jaca Book, 1976.; CAMISASCA, Massimo: *Comunione e liberazione, Le origini (1954-1968)*, Cinisello Balsamo, San Paolo, 2001.; Uő.: *In cammino dentro il mondo, La storia di CL (1954-1984)*, Cinisello Balsamo, San Paolo, 2014.

közösségében történhessen, akik a Krisztusban való közösségben, vele való egységben akarnak együtt élni. A közösségek ezért rendszeresen együtt járnak nyaralni is, s a pihenés helyszínéül alkalmasint valamilyen felemelően szép természeti környezetet választanak. Az igazság mellett a szépségnek általában véve is jelentős szerepe van, amelyet a Krisztusban kiteljesedett emberi szív képes felfedezni a nagyszerű művészi alkotásokban. A „CL” tagjai ezért könyvkiadókkal és zenei forgalmazókkal is együttműködnek, hogy magas művészi színvonalú nyomtatott kiadványokat és klasszikus CD-ket tudjanak közreadni. Ezekon keresztül terjesztik Giussani atya gondolatait is. A mozgalom emellett hivatalos havi magazint is közread, valamint egy észak-olasz tengerparti városban, Riminiben évente megrendezi a „Találkozás a népek közötti barátságért” (*Meeting for Friendship Among Peoples*) elnevezésű programsorozatot, amelyre rendszerint a kortárs kultúra legjavának képviselői kapnak meghívást. A *Comunione e Liberazione* vezetői tehát igyekeznek megfogadni Szent Pál szavait, aki arra biztat: „Mindent vizsgáljatok meg, a jót tartsátok meg” (1thessz 5,21). Ilyen alapon a mozgalom nem zárkózik el a politikai szerepvállalástól sem, és igyekszik jelen lenni a társadalmi nyilvánosság szférájában annak érdekében, hogy egy hiteles keresztény-katolikus alternatívát mutasson fel a szekuláris társadalomban.

A mozgalmat a „*Comunione e Liberazione* Testvérület” elnöke vezeti, aki pap vagy laikus is lehet. Munkáját egy papokból és világiakból álló általános tanács segíti. Emellett léteznek nemzeti és regionális felelősök, akiket egy „diakónia” elnevezésű választott tagokból álló csoport, valamint a helyi közösségek felelősei támogatnak.²¹ A mozgalomhoz kapcsolódók a szokás szerint fizetésük egytizedét a közösség rendelkezésére bocsátják, ezért a CL jelentős anyagi forrásokkal is rendelkezik. A mozgalomhoz tartozók számát 2010-ben 300.000 fő körülire becsülték.²²

6. A Fokoláre mozgalom

A Fokoláre mozgalom 1943-ban alakult meg az észak-olaszországi Trentóban. Ebben a bombázások során elpusztított városban történt ugyanis, hogy egy fiatal általános iskolai tanárnő, Chiara Lubich, aki nem sokkal korábban a ferences harmadrendben tett szüzességi fogadalmat, néhány barátnőjével együtt elhatározta, hogy megpróbálják maradéktalanul megvalósítani Jézus Krisztus evangéliumát. A jövőről alkotott elképzeléseik a háború következtében nagyrészt semmivé foszlottak, egyikük vőlegénye is a fronton maradt. Úgy érezték, hogy csupán egyetlen „ideál” maradt, amit semmiféle pusztítás nem képes megsemmisíteni: Isten és az ő szeretete.²³ A kis csoport

²¹ Vö. ABBRUZZESE, Salvatore: *Comunione e liberazione*, Bologna, Il Mulino, 2001.; SERRA, Piera: *L'adolescente sublimato. Psicodinamiche in Comunione e liberazione, uaraldi*, Rimini – Firenze, Guaraldi, 1978.; CAIMI, Luciano et al (ed.): *Il caso CL nella Chiesa e nella società italiana, Spunti per una discussione*, Trento, Il Margine, 2014.

²² Vö. PINOTTI, Ferruccio: *La Lobby di Dio, Fede, affari e politica, La prima inchiesta su Comunione e Liberazione e la Compagnia delle opere*, Milano, Chiarelettere, 2011, 7.

²³ Vö. TOMKA Ferenc: *Találkozás a kereszténységgel*, Budapest, Szent István Társulat, 2012, 15.; PFEIFFER, Heinrich W.: *Chiara Lubich (1920-2008), Il primato del soprannaturale per l'armonia delle creature*, Bergamo, Velar, 2009.; LUBICH, Chiara et al: *Egli è vivo! La presenza del Risorto nella co-*

élni kezdte ezt az ideált, s egyszerre szinte kézzel fogható spirituális melegség kezdett áradni belőlük a körülöttük élőkre. Ez ihlette a „*focolare*” elnevezést (a szó olaszul „tűzhelyet”, „családot” és „szívközpontot” is jelent). A csoporthoz tartozók általános meggyőződése volt, hogy Isten személyesen szereti őket, és arra hívja, hogy feltétel nélkül viszontszeressék őt és egymást is. Ez fokozatosan megváltoztatta az életüket. Egy további lépésre került sor, amikor egy pap megkérdezte tőlük, hogy szerintük mi volt az, ami Jézusnak a legnagyobb szenvedést okozta. Chiara azt válaszolta, hogy valószínűleg a Getszemáni kertben való halálfélelme, ám az atya kifejtette, hogy szerinte inkább a kereszten való elhagyatottság: az a pillanat, amikor Jézus így imádkozott: „Istenem, Istenem, miért hagytál el engem” (Mt 27,46). E beszélgetés hatására Chiara és társnői a keresztfeszített és elhagyott Jézust választották életük „ideáljának”. Innentől kezdve arra törekedtek, hogy őt ismerjék fel, és őt szolgálják minden szenvedő emberben. A személyek közötti egység kulcsát is Jézus szavában ismerték fel: „Legyetek mindnyájan egyek” (Jn 17,21). Amikor ugyanis Krisztust látszólag elhagyta az Atya, sor került az emberiség Istennel való egységének helyreállítására; ugyanígy, amikor követői az egységnélküliség állapotában átölelik az elhagyott Jézust, képesekké válnak helyreállítani általa az egymással megbomlott egységet.²⁴

Az első Fokoláre Trentóban, Chiara házában jött létre 1944-ben, és az ő személyes barátnőiből állt. Érdekes észrevenni a párhuzamot (amely egyúttal a különbség is): a Neokatekumenális Út közösségi modelljét is a názáreti szent család ihlette, amelyben Jézus növekedett „bölcességben, korban és kedvességben Isten és az emberek előtt” (Lk 2,52). Ezen itt a katekumenek hitének növekedése értendő. A Fokoláre mozgalom ezzel szemben cölebsz tagjait olyan szűzeknek tekinti, akik a Szentcsaládban élő három názáreti szűz (Jézus, Mária és József) szeretet-életét próbálják utánózni. Az első olyan házat, amelyben férfiak éltek, 1948-ban alapították. A mozgalomból pappá szentelt tagok a Fokoláreban maradnak; ám arra is van lehetőség, hogy egyházmegyes papok csatlakozzanak a mozgalomhoz. Ők tovább folytatják a közösségen kívüli életüket, és megmaradnak az egyházmegyéjükbe tagozódva, miközben segítenek megújítani a plébániai életet (*Movimento Parrocchiale*) az egység spiritualitásának művelése révén. 1948-ban a mozgalomhoz elsőként házások is csatlakoztak, akik azóta a Fokoláre integráns részeivé váltak. E házaspárok és családok nem laknak ugyan Fokoláre Házakban, sajátos élethelyzetükben mégis ugyanazt a három evangéliumi tanácsot próbálják megvalósítani és élni, amit a cölebsz Fokoláre tagok (*focolariní*). Emellett ők szervezik az „Új Család Mozgalmat” (*Movimento Famiglie Nuove*), amely a családon belüli egység megerősítésére alakult. 1966-ben az ő segítségével jött létre

munità cristiana, a cura di Michel Vandeleene, Roma, Città Nuova, 2006.; Uő.: L'amore reciproco, a cura di Florence Gillet, Roma, Città Nuova, 2013.; Uő.: L'avventura dell'unità, Intervista di Franca Zambonini, Cinisello Balsamo, Paoline, 1991.

²⁴ Vö. LUBICH, Chiara: *Az egység lelkiisége*, ford. FEKETE Mária – PAKSY Eszter – SZŐKEFALVY-NAGY Eszter, Budapest, Új Város, 2020.; STENICO, Tommaso: *La parrocchia focolare di catechesi e il ministero catechistico del parroco*, Città del Vaticano, Libreria Editrice Vaticana, 2001.; GALLAGHER, Jim: *A Woman's Work, Chiara Lubich*, Hyde Park, New York, New City Press, 1997.

a „Gen” (Új Nemzedék), amelynek fiatal felnőttek és gyermekek a tagjai. Spirituális szempontból a Fokoláre középpontjában az „életige” áll, amely egy megvalósításra váró evangéliumi verset jelent, amelyet havonta jelölnek ki. Ma a Fokoláre mozgalom a világ 194 országában van jelen, mintegy 120.000 tagot és másfélmillió különböző elkötelezettségi fokon álló résztvevőt, valamint szimpatizánst számlál (spiritualitásának hatása persze nehezen számszerűsíthető).²⁵

7. A kontemplatív imádság újrafelfedezésére irányuló törekvések

A misztika és a szemlélődés iránti érdeklődés sohasem hunyt ki teljesen az egyházban, jóllehet az újkor óta (elsősorban az európai felvilágosodás racionalista beállítódottságának hatására) hosszú évszázadokig csak hamu alatt izzó parázsként sugározhatta életadó melegét. Bár a nagy hagyományú kontemplatív szerzetesrendek töretlenül őrizték, és át is mentették a tradíciót, létszámuk – és így egyházi súlyuk is – a XVIII. századra már radikálisan lecsökkent. Ma azonban a kontempláció iránti igény határozott újraéledésének lehetünk tanúi. Persze nem abban az értelemben, mintha újra felvirágoznának a középkori szerzetesrendek; sokkal inkább a misztika és a szemlélődő élet „demokratizálódásáról” beszélhetünk. A kontempláció iránti vágy immár nem tekinthető többé a világtól elzárva élő kevesek kiváltságának, hanem fokozatosan Isten egész népe, a laikus keresztények igényévé vált – s egyre inkább számukra is hozzáférhető.²⁶

Az újraéledésnek ma számos jele mutatkozik világszerte. Bár a mozgalom nem köthető egyes személyekhez, mégis ismertek olyan spirituális tanítók, akik vonatkoztatási pontnak számítanak. Az kortársak közül említést érdemel Thomas Keating (1923–2018), az Egyesült Államok Massachusetts államában, Spencerben működő trappista monostor néhai apátja, aki szerzetestársával együtt már az 1970-es években felvetette azt a kérdést, hogy vajon hogyan lehetséges a világban élő híveket is meghívni a szemlélődő életformára. Keating – akinek programja összecseng egy a nyilvánosság számára sokkal ismertebb korábbi személyiséggel, a trappista szerzetes Thomas Merton (1915–1968) célkitűzéséhez – könyvei konferenciái és lelkigyakorlati révén maga is sokat tett a kereszténység kontemplatív dimenziójának újrafelfedezése érdekében.²⁷

²⁵ Vö. Domande frequenti, *focolare.org*. URL: <https://www.focolare.org/domande-frequenti/> Utolsó letöltés: 2021. 01. 26.

²⁶ Az egyházi spiritualitás kultúrájában bekövetkező ezen fordulat a XX. század első évtizedei óta világosan érzékelhető. Vö. POULAIN, Agustin-François: *Des Grâce d'oraison, Traité de théologie mystique*, Paris, Beauchesne, 1901.; Magyarul kitűnő összefoglaló olvasható a témáról – GÖRFÖL Tibor: A keresztény misztika néhány problémája, in Uő.: *A kritika hangja és a valóság szeretete, A kereszténység korunk európai kultúrájában*, Budapest, Gondolat, 2018, 133–145.

²⁷ Vö. KEATING, Thomas: *Isten terápiaja és a szenvedélybetegségek, A középpontba vezető ima és a tizenkét lépés*, Budapest, Ursus Libris, 2014.; Uő.: *Nyitott tudat, nyitott szív – Az evangélium kontemplatív dimenziója*, Budapest, Filosz-Humán, 2006.; Uő.: *A lélek gyümölcsei és ajándékai*, Magyarszék, Sarutlan Kármelita Nővérek, 2017.; Életművéhez vö. GÖRFÖL Tibor: Az emberiség egysége és a megváltás, Thomas Keating szellemi világa, in Uő.: *A kritika hangja*, 162–181.

Az európai kontextuson belül széles körben ismertnek és elismertnek számítanak a magyar származású jezsuita Jálics Ferenc (1927–2021) erőfeszítései is. Jálics 1984-ben a németországi Griesben (Oberfrank) telepedett le, és az általa alapított lelkigyakorlatos házban (Haus Gries) több mint 30 éven keresztül adott szemlélődő lelkigyakorlatokat. Módszere gyakorlatiassága okán méltán vált széles körben népszerűvé és vonatkoztatási ponttá Európa szerte a spiritualitás iránt érdeklődők köreiben. Jálics – aki korábban Argentínában szolgált misszionáriusként, ahol 14 évig teológiatanár és 10 évig pedig jezsuita tanuló rendtagok lelkivezetője (spirituális) volt – ima és lelkigyakorlatos módszerét 1994-ben *Szemlélődő lelkigyakorlatok* című könyvében tette közzé. A kötetet eddig közel százezres példányszámban adták el és 13 nyelvre fordították le, köztük kínaira is; a német eredeti eddig 16 kiadást ért meg.²⁸ Jálics emellett több mint 20.000 embernek adott személyesen vezetett lelkigyakorlatot, amiben világszerte kevesen utánozzák. Írt még további 5 könyvet, melyek mindegyikét több nyelvre fordították le, és legtöbbször számos kiadást ért meg.²⁹ Német, osztrák, svájci, magyar és argentin tanítványi köréből két évtizeden át tudatosan képzett olyanokat, akik tovább tudják adni az általa indított hagyományt. Magyarországon például az 1990-es évek eleje óta minden évben tartott három egymást követő lelkigyakorlatos kurzust, melyeken évenként körülbelül 100 érdeklődő vehetett részt, felekezeti hovatartozásra való tekintet nélkül. Alapos tájékoztatásra vall tehát azt gondolni, hogy a kontemplatív ima nem segíti aktív életre az embereket!

A Jálics által tanított imamódszer külsőre a zenhez és más keleti meditációs módszerekhez hasonlít. Itt is egyetlen szót (egyfajta „mantrát”) ismételve, és a zenhez hasonlóan itt is a gondolatok nélküli jelenlétben való elidőzést gyakorolják. Ám a különbség is nagyon lényeges. Mint ismeretes, a zenben 9-ig számolnak a légzés ütemére (aki kimondja a 10-et, az tudhatja magáról, hogy elkalandozott!). A keresztény módszerrel végzett meditáció ehhez képest ima. Egyrészt az teszi imává, hogy a gyakorlatozó tudatosan Istennek ajánlja az időt; másrészt a lelkigyakorlatozó nem akárki nevével időzik, hanem ahhoz a Jézus Krisztushoz fordul, akihez személyes viszony fűzi (alkalmasint gyermekkorától). Aki keresztényként így imádkozik, egy idő után rendszerint azt tapasztalja, hogy alkalmasabbá válik Jézus Krisztus tanításának életre váltására, hiszen jobban oda tud figyelni embertársai igényeire, kevesebb illúziót táplál önmaga iránt, hétköznapi során gyakrabban tapasztal spontán szeretetet, együttérzést, életörömet és minden teremtmény iránti jóindulatot, valamint kevésbé lesz kitéve a kiégés veszélyének. A helyesen végzett kontemplatív ima (keresztény meditáció) ahelyett, hogy önközpontúságra vezetne, megnyit a másik ember és Isten felé: hosszú távon egyesít a bennünk lakozó Szentlélekkel.

²⁸ JÁLICs Ferenc: *Szemlélődő lelkigyakorlat, Bevezetés a szemlélődő életmódba és a Jézus-imába*, Budapest, Jezsuita Kiadó, 2014⁵.

²⁹ Vö. JÁLICs Ferenc: *Tanuljunk imádkozni*, Kecskemét, Korda, 2014⁸.; Uő: *Testvéreink hite*, Kecskemét, Korda, 2014⁵.; Uő.: *Lelkivezetés az evangéliumban*, Budapest, JTMR-L'Harmattan, 2013.; Uő.: *Fejldők a hitünk*, Kecskemét, Korda, 2007⁵.; Uő.: *A szemlélődés útja*, Kecskemét, Korda, 2006.

A módszert katolikus körökben is számos kritika érte; maguk a jezsuiták is élénken vitatták. Jálícs tehát rákényszerült, hogy tisztázza az általa ajánlott utat: egy fontos cikkben mutatta ki, hogy valójában az imádságnak arról a „harmadik módjáról” (*tercer modo de orar*) van szó, amelyet maga Loyolai Szent Ignác *Lelkigyakorlatos könyvében* ajánl az imádságban járatos lelkigyakorlatozók számára (vö. Lgy 258–260).³⁰ Jálícs módszere tehát mind a *Lelkigyakorlatos könyvvel*, mind a keresztény spirituális hagyománnyal, mind pedig a Bibliával teljes mértékben összeegyeztethető.

Mindaz, aki rendszeresen imádkozik, megfigyelheti imaéletének az évek és évtizedek során történő változását. A fejlődés e folyamata maga az élet velejárója, és a Szentlélek ihletésére történik. A keresztény katolikus spiritualításban elmerülők általános tapasztalata, hogy fokozatosan növekszik bennük a vágy a lelki életre – hiszen az ima olyan forrás, amiből minél többet iszunk, annál szomjasabbak leszünk tőle. Az egyház élete alapítása óta a Jézus Krisztussal való belső egyesülésből, s az így értelmezett „spiritualitásból” sarjad, virágzása vagy hervadása pedig attól függ, vajon sikerül-e megőriznie az ezen gyökerekkel való eleven kapcsolatot.

ABSTRACT

Recent Directions of Catholic Spirituality

In this article I undertake the task of providing an overview of the current and most significant spiritual streams. I do not intend to define the concept of „spirituality”; instead, I work with the general and widely used meaning of the term. As a rich variety of movements emerge at an ever-growing number inside the Catholic Church, the selection of the described spiritual movements is inevitably wanton and Europe-centered. I only hint at the present influence of the church orders (1), then I introduce five groups – the charismatic renewal movement (2), The Brotherhood of Emmanuel Christian Fraternity, the Community of the Beatitudes, the *Foyers de Charité* (3), the Neocatechumenal Way (4), the *Communione e Liberazione* (5), the Focolare Movement (6), and the endeavor that concentrates on the rediscovering of contemplative prayer.

³⁰ JALÍCS, Franz: Die kontemplative Phase der ignatianischen Exerzitien (Teil 1), *Geist und Leben*, 71. évfolyam, 1998/1, 11–25.; Uő.: Die kontemplative Phase der ignatianischen Exerzitien (Teil 2), *Geist und Leben*, 71. évfolyam, 1998/2, 116–131.; Magyarul: A Szent Ignác-i Lelkigyakorlatok kontemplatív szakasza, *Távlatok*, 60. évfolyam, 2003/2, 284–321.; A *Geist und Leben* folyóirat 1/2018 számát részben Jálícs lelkigyakorlat-módszerének értékelő ismertetésének szentelték.



Hans Memling: Veronika kendője (1470k). A legenda szerint Veronika kendőjével megtörölte a kereszttét hordozó Jézus arcát, az arc lenyomata pedig megmaradt a kendőn. Veronika kendője a nyugati keresztény ikonográfia egyik legfontosabb eleme, az ún. acheiropoietos, vagyis „nem kézzel készült” képmások közé tartozik, melyek a Krisztus-képek számára a mai napig ősmintaként szolgálnak. Veronika személye legalább annyira enigmatikus, mint a kendője. Alakja a Bibliában nem szerepel, neve azonban árulkodó: a latin vera (jelentése: valódi, igazi) és a görög eikon (latinosan: ikon, jelentése: képmás) szavak összetétele.

Turai Gabriella

MISZTIKÁT SZOMJAZVA – A SPIRITUALITÁS KLASSZIKUS ÚTJA TÁRSADALMIVÁ VÁLIK

Előjáróban

Amikor arra a kérdésre keresem a választ, hogy mi jellemzi a kort, amelyben élünk, előszeretettel nyúlok a posztmodern fogalmához, amely az elmúlt harminc esztendőben cseppet sem veszített értelmezési szavatosságából. Mi jellemzi ugyanis a posztmodern kort?

Alapvetően a korszakok egyidejűsége, valamint a spirituális talajvesztettség és a spirituális túlburjánzás együttes jelenléte. Feltételezhetjük, hogy a posztmodern koráig kialakult kulturális vákuum önmagába szívta a történelem összes korszakát. Ez a vákuum egyfelől értelmezhető az ínség vonatkozásában és az orientáció hiányában, valamint tetten érhető a kínálat túlburjánzásában.

Umberto Eco, a kiváló szemiológus, filozófus, a modern európai kultúra nagy tréfamestere korszakunkat a frankfurti könyvvásárhoz hasonlítja és megjegyzi:

„sokan azok közül, akik az elmúlt évtizedekben világmegváltató szándékú racionális tervszerűséget tulajdonítottak a politikai vagy tudományos cselekvésnek, most a szentség és a misztérium felé fordulnak. [...] Hajlunk rá, hogy igazat adjunk Chestertonnak: »Amióta az emberek nem hisznek többé Istenben, nem úgy van, hogy már semmiben, hanem úgy, hogy mindenben hisznek.«¹

Egy ilyen mocsaras talajon állva talán joggal merjük feltételezni, hogy vonzónak tűnhet a középkor rendezettsége, ahol a posztmodern akozmikus voltával szemben a középkor kozmikus mivolta áll.

A középkor világszemlélete alapvetően jellemezhető Isten és ember viszonyán keresztül, és jól érthető azon az Isten és ember közötti

¹ Eco, Umberto: *Az új középkor*, ford. BARNÁ Imre – SCHÉRY András – SZÉNÁSI Ferenc, Budapest, Európa Könyvkiadó, 2002, 166.

cserét kifejező patrisztikus formulán át, amely a következőt mondja ki: „Isten emberé lett, hogy az ember Isten lehessen”. Hans Küng ehhez a következőket fűzi:

„Akar-e [...] ma még értelmes ember Isten lenni? [...] Az Isten és az ember (vagy a két »természet«) között végbemenő csere kérdése hallatlanul érdekesítő volt a hellenista hallgatóság számára, semmi jelentősége nincs már viszont korunkban, amikor az emberek Isten hiányát és »elsötétülését« érzékelik. A mi problémánk ma már nem annyira a megistenülés, hanem az, hogy miként válhat emberré az ember.”²

Küng állításából jól kiolvasható az a talajvesztettség, amely a posztmodern kor emberét annyira jellemzi. A már említett éhség, valamint fokozott érdeklődés vonatkozásában Karl Rahner gondolatait idézem példaképp:

„A közeljövőben a vallásos emberek »misztikusok« lesznek, olyanok, akik megtapasztaltak valamit, vagy egyáltalán nem is lesznek vallásos emberek, hiszen a közeljövőben a valóságot már nem az összes ember által elfogadott nyilvános meggyőződések és vallási erkölcsök magától értetődő, a személyes tapasztalat és döntést megelőzően egyértelmű összefüggése fogja megámasztani [...]”³

A posztmodern alapállás után vizsgáljuk meg, hogy milyen világkép rajzoldódott ki a középkor embere számára az általunk „kozmosznak” nevezett világukról. A válaszhoz ismételten Eco segítségét kell kérnünk:

„A késő középkori univerzum a hallucináció univerzuma, a világ titokzatos lények által lakott jelképerdő volt; mindent úgy láttak, mint egy olyan istenség folytatásos elbeszélését, aki állandóan a rejtvényűságot bújja és szerkeszti. [...] Szent Ferenc a madaraknak prédikál, ám a teológiai-filozófiai felépítése neoplatonikus. Ami azt jelenti, hogy valahol messze-messze ott van Isten, s az ő elérhetetlen teljességében kavarognak a dolgok kezdeményei, az eszmék: a világegyetem e távoli Egy-jótekonny figyelmetlenségének következménye [...]”⁴

Ám ki értheti meg ezt a távoli Egy-et, ki juthat hozzá közel?

„Ebben a váladékban, amely az egy legelhanyagolhatóbb perifériáját képezi, nyomokban felfedezhetjük – szinte mindig a rejtvényfejtői zsenialitás felvillanása révén – az érthetőség csíráit, ám az érthetőség másutt rejlik, jó esetben az idegen és pusztán az intuícóra hagyatkozó misztikus jut el odáig: az ő már-már kábítószeresen révült tekintete behatol az Egy legénylakásába, ahol az egyetlen igazi estély zajlik.”⁵

² KÜNG, Hans: *Christ sein*, Stuttgart – Hamburg – München, Deutscher Bücherbund, 1976, 539.

³ RAHNER, Karl: Frömmigkeiten früher und heute, in Uő.: *Schriften zur Theologie*, Band VII., Einsiedeln, Benziger, 1971, 11–31, 19.

⁴ ECO: i. m., 155.

⁵ Uo.

Vizsgálódásom így nem is eshet másokra, mint azokra a révült tekintetű női misztikusokra, akik megsejtettek – láttak – valamit ama nagy estélyen.

Misztika

Nagyon sokat hallunk hétköznapi életünk során a misztikáról, ám hogy valójában mit is takar ez a fogalom a szélesebb értelemben vett szaktudomány számára (teológia, vallástudomány, társadalomtudomány, pszichológia, gender studies) már kevesebb szó esik. Kutatásaim során sokat foglalkoztam a misztika fogalmával, tartalmának megismerésével, ám soha nem fenomenológiai alapokon állva. Értelmezési keretként így mindig is különféle misztikakonstrukciók bemutatására törekedtem, amelyek közül is behatóbban tanulmányoztam a teológiai, valláslélektani és feminista vonulatokat. Ezen a ponton azonban le kell szögezni, hogy annyiféle misztikaértelmezés létezik, ahány olvasat.

„A misztika szó azt az eltökéltséget jelöli, amellyel az ember teljesen átadja magát a tökéletesség gondolatának. A gondolat a függőség, a meghatározottság tapasztalatában és az ilyen tapasztalat meghaladhatóságának felismerésében gyökerezik. Ha az ember egyszer eljut hozzá, e gondolat szüntelenül kihívást intéz hozzá, amely a nem függő, a meg nem határozott valóság kognitív élményében teljeseedik ki. Az efféle eseményekről szóló beszámolókat alkotják a misztikus irodalom magvát. A misztikus szövegek rámutatnak a tapasztalat előfeltételeire, és mutatják megtett szakaszait; beszámolnak a célként megjelölt feltételre irányuló reflexióról és a megtapasztaltak kimerítő közlését megakadályozó korlátokról.”⁶

Egyetlen egy meghatározás sem lehetne egyszerre kellőképpen jelentőségteljes és érthető, hogy mindazoknak a tapasztalatoknak az összességét definiálhassuk, amelyeket valamilyen szemszögből nézve a szaktudomány misztikusnak nevez. 1899-ben Dean W. R. Inge 25 különböző definícióját írta le a misztikának. Inge rendszerező kísérlete óta a vallástudomány misztikáról alkotott teóriagyártó tudása nagymértékben gazdagodott és ezzel egyidejűleg új, állítólag misztikusnak vélt kultuszok terjedtek szét szerte a világban.⁷

A görög misztikus kultuszokban a *muein* (csendben lenni) feltehetőleg a beavatási szertartás titkos voltára utalt. Későbbi korokban, különösen a neoplatonikus elméletekben a misztikus csend, szótlán elmélkedés jelentésbe fordult át. A misztika kifejezés szerteágazóan érthető és értelmezhető jellegzetességei alapján a kereszténységben, nem-keresztény vallásokban, a vallástudományban és egyéb modern irányzatokban. Sík Sándorral szólva azonban egy közös vonás mindegyik értelmezésben rejlik. Mindazok, akik misztikus tapasztalatot éltek át, egy dologban közösek voltak: „megtapasztalták az Istent”.⁸

⁶ BEIERWALTES, Werner – VON BALTHASAR, Hans Urs – HAAS, Alois M.: *A misztika alapkérdései*, ford. GÖRFÖL Tibor, Budapest, Sík Sándor Kiadó, 2008, 7.

⁷ JONES, Lindsay (ed.): *Encyclopedia of Religion*, Volume IX., Detroit, MacMillan Reference Books, 2005, 6341.

⁸ Sík Sándor: A misztika útjai Istenhez, *szepi.hu*, URL: https://www.szepi.hu/irodalom/vers/sik/A_kett%C5%91s_v%C3%A9gtelen/08_A_misztika_%C3%BAtjai_Istenhez.html Utolsó letöltés: 2021. 01. 20.

Értelmezési keretek

A misztika fogalmát tág értelmezési keretben kívánom bemutatni, bizonyítva, hogy a fogalom nem rögzíthető merev, lezárt struktúrákba, így értelmezési keretként különféle misztikakonstrukciók bemutatására törekszem, amelyek közül is behatóbban tanulmányozom a középkori, valamint modern teológiai, valláslélektani és feminista vonulatokat.

Középkori teológiai értelmezés

A misztikáról, misztikus élményről és ennek viszonyáról a bibliaértelmezéshez, illetve a teológiai ismeretekhez a középkorban sokféle szerző sokféle gondolatával találkozhatunk. Az semmiképpen sem állítható, hogy széles körű egyetértés mutatkozna közöttük. Ennek a sokféleségnek felvillantására Pszeudo Dionüsziosz Areopagitész filozófiáján belüli ellentmondást idézem példaképpen. Azért is tekinthető lényegesnek ez a szerző, mert a középkor folyamán a misztika vonatkozásában ő az egyik leginkább hivatkozott.

A misztikus teológiáról szóló művében azt írja, hogy aki a misztikus témák iránt érdeklődik, annak el kell hagynia minden érzékelhetőt és lelkit, létezőt és nem-létezőt, és minden belátás nélkül kell felemelkednie, hogy egyesülhessék azzal, aki fölötte van minden lényegnek és megismerésnek. Tisztán feloldódott ihletettségben kell megengednie, hogy beemelődjék az isteni sötétség természetfölötti fényébe. Minél magasabbra jut valaki, annál inkább elfogynak a szavak; a sötétségben hallgatás (*alogia*) és ismerethiány (*anoesia*) van.

Ezért a teológiának tagadónak kell lennie (a középkor Dionüszioszt elsősorban a negatív teológia szerzőjeként ismerte). Isten nem érzékelhető, nem ismerhető, nem létező és nem nem-létező. Ugyanakkor Pszeudo Dionüsziosz az isteni megismerését misztikusnak nevezi, és a teológiában kettős hagyományt mutat ki. Az egyiket rejtettnek és misztikusnak tartja, a másikat nyíltak és megfoghatónak.

Látható tehát, hogy a misztika egyrészt annak kifejezésére szolgál, hogy az istenismeret túl van mindenfajta tudáson, másrészt éppen az istenismeretre vonatkozó tudás a misztika tartalma. A középkor teológusai azonban inkább hajlottak afelé, hogy a misztikus istenismeretet is racionális rendszerük egyik kategóriájává tegyék, valamiképpen racionalizálván az irracionálist. Ám a kétfajta teológiai hagyomány a későbbi évszázadokban egymást bírálva és egyszerre kiegészítve folyamatosan jelen van, egészen a legmodernebb teológusokig.⁹

Modern teológiai értelmezések

Hans Urs von Balthasar *Szemponatok a keresztény misztika mibenlétének meghatározásához* című tanulmánya szolgált alapul ennek a szakasznak a megírásához.¹⁰ Balthasar mindenekelőtt leszögezi, hogy a „keresztény misztika” szókapcsolat olyan értelmezési folyamatot indít el, amely soha nem fog végpontra jutni. Eredetileg mindaz miszti-

⁹ JONES: i. m.

¹⁰ VON BALTHASAR, Hans Urs: *Szemponatok a keresztény misztika mibenlétének meghatározásához*, in BEIERWALTES – VON BALTHASAR – HAAS: i. m., 39–72.

kusnak számított, aminek valamilyen szinten köze volt a Biblián és liturgián belül emberi és világi formában rejlő isteni valósághoz. A tanulmány további részében elfogadjuk a középkor azon klasszikus formuláját (Szent Tamás, Bonaventura, Gerson), amely szerint a misztika nem más, mint *cognitio Dei experimentalis*,¹¹ azaz az isteni valóság nemcsak fogalmi, hanem egzisztenciális megtapasztalása.

A keresztény misztika sajátos természete abból fakad, hogy nem az ember szánja el magát Isten keresésére (Hildegárd, Folignói Angéla és Svéd Brigitta példája – a későbbiekben bemutatva), hanem Isten indul – váratlanul és spontán módon – az ember nyomába. Persze nem zárható ki az ember egyéni keresési vágyának a lehetősége sem. A keresztény misztika sajátos természete azonban abból fakad (a többi nem keresztény misztikához képest), hogy Krisztus a követendő út. Így az a maxima a döntő, amely szerint a tökéletesség mércéje az emberi engedelmség és készség. A misztika mint Isten rendkívüli megtapasztalása egyúttal relativizálódik is, hiszen a rajtunk túl nyúló út mindenki számára: a szeretet (1Kor 12,31), s ez az út Krisztus útjának vonásait ölti magára. „Törekedjete az értékesebb adományokra! Ezért mindennél magaszosabb utat mutatok nektek.” (1Kor 12,31)

Három nagyon fontos mozzanat integrálható a keresztény misztika balthasari fogalmába. A misztérium elsőse, amelyhez viszonyítva a hit teljes készsége az elvárt válasz, aztán az a személyes tapasztalat, amelyre minden keresztény szert tesz a kereszt misztériumával, végezetül pedig bizonyos hívőknek mások javára adott különleges tapasztalatok, amelyek csak egészen tiszta érzülettel használhatók fel helyesen, bár nem alkotják mércéjét az érzületi tisztaságnak. Balthasar értelmezési kísérletét zárva pedig fontosnak tartom kiemelni, hogy nem húz éles határvonalat prófécia és misztika közé, nála a profetikus elhívás nem zárja ki a misztikus elemeket.

Utolsó értelmezési kísérletnek Kurt Ruh *A nyugati misztika története* című munkájának vizsgálódási szempontját választottam.¹² Ruh a hagyomány-összefüggést vizsgálva állapítja meg, hogy mi tekinthető misztikusnak és mi profetikusnak, így rekesztve ki Hildegárdot a misztikusok köréből. Mivel Hildegárd nem követ semmiféle misztikus hagyományt, és nem is hagy hátra követendő utat, így nem minősül misztikus szentnek.

Nézete szerint ugyanis a profetikus és misztikus szemléletmód alapvetően különbözik, bár érintkezési pontok is vannak közöttük – Aquinói Tamás distinkcióit veszi figyelembe –, az alapján szelektál. Mit ért misztikán? Isten tapasztalati megismerését, azaz *cognitio Dei experimentalist*, amely elragadtatásban (*raptus* vagy *excessus mentis*), szemlélésben (*visio* vagy *contemplatio Dei*), a *transitus*ban, a szeretet extázisában valósul meg. A misztika Ruh szerint csakis erre a sajátos területre vonatkoztatható.

Ezen a ponton azonban, Ruh értelmezésével szembehelyezkedve, ellenpontosítás-ként Claudio Leonardi gondolatát idézem: „Ez a másik, elmaradhatatlan összetevője a modellnek: a prófécia. Minden misztika, de különösen a XII. és a XIV. század közötti,

¹¹ VAUCHEZ, André: The Religious Orders, in ABULAFIA, D. (ed.): *The New Cambridge Medieval History*, Volume 5., Cambridge, Cambridge University Press, 1999, 220–255.

¹² RUH, Kurt: *A nyugati misztika története*, II. kötet, ford. GÖRFÖL Tibor, Budapest, Akadémiai Kiadó, 2007.

és kiváltképpen a női misztika, magában hordoz profetikus alkotóelemeket, akkor is, ha egy nőnek nincsen közvetlen, saját prófétai karizmája, hiszen a misztikus arra törekszik, hogy behozza az időbeliségbe azt az örökkévalóságot, amelyet megtapasztal.”¹³

Valláslélektani megközelítés

A misztikus tudatállapot és élmény elkülönítésére alkalmas négy jellegzetesség William James modellje szerint: a kimondhatatlanság, a noetikus minőség, az átmenetiség és a passzivitás. Aki misztikus tudatállapotba kerül, nem képes megfogalmazni, kimondani, amit átél. Az élmény tartalma nem fogalmazható meg verbálisan, és így nem közölhető mással.

Ebből az is következik, hogy aki ilyen élményre nem tett szert, az nem értheti meg a maga mélységében ezt az állapotot: „Ha hiányzik a szívünk vagy a fülünk, akkor nem vagyunk képesek a zenészt vagy a szerelmezt helyesen értelmezni, sőt hajlamosak vagyunk arra, hogy gyengeelméjűnek vagy nevetségesnek tartsuk.”¹⁴

A misztikus úgy érzi, hogy közege nem érti őt. A misztikus állapotot mély szellemi belátások jellemzik. Ugyanakkor a harmadik jellegzetessége az átmenetisége, hiszen a misztikus állapot nem tartós. Kevés kivételtől eltekintve fél órán, vagy legfeljebb egy órán keresztül tart. Végül, a passzivitás olyan értelemben jellemzi e sajátos állapotot, hogy az élmény átélője úgy érzi, a saját ereje, döntési képessége hatályon kívül helyeződik, és valamely felettes hatalom veszi át rajta az irányítást.¹⁵

A tulajdonképpeni vallási misztika ezzel kezdődik: Isten közvetlen jelenlétének hirtelen érzékelése. Ennek egyik jellegzetessége a kozmikus tudat. Ez a tudat nyilvánul meg különböző vallásokban, s ennek a tudatnak, illetve tapasztalatnak megszerzésére, valamint értelmezésére irányulnak a vallások lelkiségi módszerei és tanításai. James beszél a jógáról, a buddhizmus dhjána-meditációjáról, a szúfi misztikáról, melyet egy Al-Gazalitól vett hosszú vallomással mutat be, végül a keresztény egyházak misztikusairól, kiemelten Keresztes Jánosról és Avilai Terézről. A misztika legfontosabb igénye, hogy áthidalja az egyén és az Abszolútum közötti szakadékot: „A misztika folyamatosan azzal büszkélkedhetik, hogy érintetlen marad a regionális és hithagyományok által meghatározott különbségektől.”¹⁶

Feminista megközelítés

A gender problematika 1980 óta játszik kiemelkedő szerepet a misztikakutatásban.¹⁷ Ez a fokozott érdeklődés csak részben tekinthető vallástudományinak. Igen sok misztikus hagyományban a nők felülreprezentáltak, és egyéb vallási kontextusokhoz

¹³ POZZI, Giovanni – LEONARDI, Claudio: *Olasz misztikus írónők*, ford. BALANYI György – HIDÁSZ Ferenc – VÁRNAI Jakab – SZIRTI Bea, Budapest, Európa Kiadó, 2001, 37.

¹⁴ „Mystik, mystisch”, in RITTER, Joachim – GRÜNDER, Karlfried (hrsg.): *Historisches Wörterbuch der Philosophie* (HWPh), Band V., Basel – Stuttgart, Schwabe, 1980, 383–384.

¹⁵ Uo., 384–385.

¹⁶ Uo., 383–384.

¹⁷ JONES: i. m., 6357.

képest a misztika fejlődéséhez egyedi módon járultak hozzá. Félretéve a misztikus tapasztalat váratlan és önkéntelen természetét, a misztikával társított környezet és életmód (aszketizmus, szerzetesség, írás) a középkor folyamán alapvetően a nőknek kedvezett, még a patriarchális társadalmakban is, mert ebben a környezetben kevésbé tudott érvényesülni a hétköznapi társadalom elnyomó ereje.

Bernard McGinn *The Changing Shape of Late Medieval Mysticism* című tanulmánya szerint nem lehet tagadni azt a tényt, hogy léteztek kiemelkedő személyiségű nők már a kora kereszténység óta is, ám az 1200-as évek tekinthetők a női teológia nagy évszázadának.¹⁸ A nőknek ez az újszerű szerepe sok fontos kérdést vet fel. Ezek közül is talán a legfontosabb, hogy egyáltalán lehetséges-e megkülönböztetni önálló létjogosultságú női misztikát. A kérdés megválaszolása nyilvánvalóan lehetetlen egyetlen tanulmányban, így arra fókuszál, hogy mi az, amit a vizsgálódás során kerülni érdemes.

Az első nyilvánvaló maxima, ami kerülendő, az a túlzott általánosítások és alapvetések gyártása. A második McGinn-i maxima szerint kerülendő a jelen privilegizálása – a középkori női misztika újrafelfedezését részben a feltűzelt kortárs feminista teológiának köszönheti, ami előszeretettel fedezi fel a női teológiában saját elődjét és társalkodónőjét. Természetesen ezzel a történelmi érdeklődéssel nincsen baj, ám veszélyeket rejthet. Hiszen minden történelmi rekonstrukció szelektív, ám néhány kiválasztás kevésbé félrevezető, mint a többi.

Kiemelten fontos, hogy gender irányból is vizsgálódjunk, hiszen sok esetben a középkori női misztikáról szerzett tudásunk olyan férfiaktól származik, akik csodálatlan tekintettek ezekre a szent nőkre. Ezek a források arról mesélnek nekünk, hogy mi az, amit a férfi akart gondolni a szent nőről. Alapvetően azonban tiszta női hanggal a középkor során nehezen találkozhatunk. Ugyanis egyetlen női evangéliumi értelmezés sem születhetett anélkül, hogy az ne élvezte volna egy férfi jóváhagyását.

A kortárs feministák jó része terméketlennek tekinti azokat az értelmezéseket, amelyek nem vezetnek közelebb az 'igazi', autentikus, női misztika azonosításához. Mások, mint Danielle Régnier-Bohler úgy vélik, hogy a férfi és a nő közötti együttműködés mégiscsak fontos lépcsőként szolgált a nők számára az önvizsgálat, az önki-fejzés és az önismeret tekintetében.¹⁹ Misztikatörténeti szempontból nézve pontosan ez a soha eddig nem látott férfi–női dialógus tekinthető a késő középkori misztikus irányzatok legjelentősebb vonásának.

Útkeresés – a misztika társadalmivá válik

A misztika fogalmának és a különféle misztikakonstrukcióknak szelektív bemutatása után annak a kérdésnek a megválaszolásával foglalkoznék, hogy hol kell átgondolni a misztikamegközelítéseket, amikor a középkori misztikusok tanításairól gondolkodunk?

¹⁸ MCGINN, Bernard: *The Changing Shape of Late Medieval Mysticism*, *Church History*, 65. évfolyam, 1996/2, 197–219.

¹⁹ RÉGNIER-BOHLER, Danielle: *Literary and Mystical Voices*, in KLAPISCH-ZUBER, Christiane (ed.): *A History of Women in the West*, Volume 2., *Silences of the Middle Ages*, Cambridge, Massachusetts, Harvard University Press, 1992, 427–482, 447–448.

Kutatóként az ember megszokja, hogy nagyon óvatosan fogalmaz, és kétszer is görcső alá veszi saját gondolatait, mielőtt a szélesebb közönséggel megosztja. Ezzel az óvatossággal talán nincs is baj, de mégis pont az óvatosság okán a kutató így megfosztja magát és a tudományos diskurzust a valódi gondolatütöztetésektől. Ez alkalommal kivételt teszek, hogy érdemi vitára alkalmas erőter nyílthasson meg.

Vizsgálódásaim során mindig is női misztikával foglalkoztam, azon belül is középkori női misztikával. Érdeklődve szemléltem a női misztika nagy nyitányának tekintett Bingeni Szent Hildegárd működését; a teológia mesternőjének, Folignói Szent Angélának a megfeszített Krisztus iránti forró, erotikus hangvételű misztikáját, valamint Európa társvédőszentjének, Svéd Szent Brigittának pápákat megszegyenítő Pontifex Maximus-i kvalitásait, buzdító, katolicizmust megújító beszédeit revelációi alapján.²⁰

Ahogy ezeket a kivételes női szerzőket szemléltem, megértettem, hogy jóllehet privát misztikus élményük is elsőprő erejű, valójában sokkal nagyobb potenciál bontakozik ki a misztikus üzenetük társadalmivá válásában. Mivel műveik lejegyzésre kerültek, nemcsak életükben váltak hozzáférhetővé, hanem a későbbi korok számára is. Így számomra a misztika társadalmi dimenziós értelmezése megkerülhetetlen, amelyhez a legalkalmasabb modellnek Max Weber karizmatikus uralom elméletét tartom. Annak a Webernek a teóriáját, aki a középkori misztikusok elemzése során maga is eljut arra a provokatívnak minősíthető gondolatra, hogy az Egyház által kanonizált misztikus szentek lesznek valójában azok az alakok, akik utat nyitnak a Reformációnak.²¹

Metszéspontok

A karizmatikus uralom definíciója alapján az ilyen társadalmi uralmi forma „(alapulhat) nem mindennapi odaadáson egy szent, hősies vagy példamutató személy, illetve az általa kinyilatkoztatott vagy megteremtett rend iránt (karizmatikus uralom)”.²²

Bingeni Szent Hildegárd (1098–1179) bencés apátnő lévén – karizmájától függetlenül – egy jelentékeny közösség irányításáért felelt. A katolikus egyház által legitimnek tekintett bencés rendet, az annak szabályait képviselő Hildegárd sajátos karizmája révén azonban kiemelkedett ebből a homogén bencés közegeből. Kijelenthetjük, hogy a III. Ince pápa által megvizsgált, Clairvaux-i Szent Bernát által dicsőített szent asszony kinyilatkoztatásai, látomásai és azok magyarázata révén már életében követőkre talált.

Folignói Szent Angéla (1248–1309) kezdeti életútjából aligha következtethetne a ma embere karizma által uralt életre és uralomra. Misztikus válsága, valamint a fe-

²⁰ TURAI, Gabriella: Medieval Female Mysticism and Weber's Charismatic Authority, *Belvedere Meridionale*, 29. évfolyam, 2017/4, 152–157.

²¹ WEBER, Max: *The Protestant Ethic and the "Spirit" of Capitalism and Other Writings*, London, Penguin, 1905 (2002).; ADAIR-TOTTEFF, Christopher: *Max Weber's Sociology of Religion*, Tübingen, Mohr Siebeck, 2006.

²² WEBER, Max: A karizmatikus uralom és a karizmatikus uralom átalakulása, in Uő.: *Gazdaság és társadalom, A megértő szociológia alapvonalai*, I. kötet, ford. ERDÉLYI Ágnes, Budapest, Közgazdasági és Jogi Könyvkiadó, 1987, 209–245, 224.

rences harmadrendbe lépése után azonban kirajzolódni látszik karizmatikus mivolta. A nyolc francia teológus által megvizsgált Arnaldus testvér által lejegyzett írások (*Liber*) már bizonyítékai is a válságra adott válasznak. „Környezetében és messze élő »szellemi fiaiból« álló kört gyűjtött maga köré, amelyet magistraként vezetett és irányított. Még a nagy spirituális, Ubertino da Casale is e körhöz tartozott.”²³ Giacomo Colonna bíboros nagyrabecsülését is élvezte.

Svéd Szent Brigitta (1303–1373) Hildegárddal mutat rokon vonásokat, jóllehet maga is – csakúgy, mint Angéla, férje halála után a ferences harmadrendben szolgál. Profetikus elhivatottsága, a középkori diplomáciában betöltött szerepe viszont Hildegárd életművével mutat rokon vonásokat. Az általa alapított szerzetesrendben (az Ordo SS. Salvatoris) pedig egyértelmű bizonyítékát láthatjuk annak a karizmatikus uralomnak, amely a karizma hordozójának halála után, akut hit jellegét elvesztve tradicionális uralommá válik.

Weber distinkcióit követve, a karizmatikus vezető természetfeletti testi vagy szellemi adottságok jellemzik. Belsőleg, s nem külsőleg meghatározott. Kívül áll a világ kötelékein, vagy elfordul a világtól. Újszerű, teljesen egyedülálló, és épp ezért isteni.

Hildegárd életútja mind rendtársai, mind kora viszonylatában egyedülálló. Ruh ellenpontozásaként úgy vélem, hogy a nyugati női misztikának nyitányt, forradalmi ereje révén, mégiscsak Hildegárd adott, s nem Elisabeth von Schönau.²⁴ Természetfeletti tulajdonságként aposztrofálhatjuk karizmáját, amely kora gyermekkorától elkísérte, és pontosan ennek a karizmának a révén volt belsőleg meghatározott. Kolostori élete is arra predesztinálta, hogy a világ kötelékein kívül álljon, azt azonban esetében nem jelenthetjük ki, hogy el is fordult volna tőle. Sőt. Kinyilatkoztatásai révén egészen pontosan láthatjuk, mennyire harcolt ezért a világért. II. Barbarossa Frigyes-sel, ha kellett, nyíltan szembehelyezkedett. A rajnai szibilla újszerűségét, egyedülálló hangját, isteni közvetítő erejét lehetetlen tagadni.

Angéla viszonylag későn, 37 éves korában tért meg, amikor megjelent előtte Szent Ferenc, és megfelelő gyóntatót mutatott neki Frater Arnaldus személyében, aki hűségesen, ám olykor meglehetősen pontatlanul jegyezte le Angéla spirituális fejlődését. 1291-ben lép a ferences harmadrend (bűnbánó) kötelékébe, jóllehet nem élt klauzúrában. Élete során személyes kapcsolatot Arnaldussal és egy sociával tartott. Nagyfokú szellemi feszültségek jellemezték életének első szakaszát, karizmatikus erejének megtapasztalása (Krisztus szeretetének teljes megtapasztalása) hisztérikus rohamokat váltott ki belőle. Messzemenően kívül állt a világ kötelékein, misztikus tapasztalatai is Istenben, semmint Istennel hozhatóak összefüggésbe. A krisztusi szegénység hirdetése, felvállalása, a világ elutasítása rokon vonást mutat Weber elméletével, mely szerint „ebben a világban, de mégsem ebből a világból” élt. Újszerű, egyedülálló mivolta keresztközpontú spiritualitásában érhető leginkább tetten.²⁵

²³ RUH: i. m., 578.

²⁴ Uo., 578.

²⁵ Uo.

Brigitta az elemzés ezen a pontján is inkább Hildegárral mutat rokon vonásokat, jóllehet maga is, mint Angéla, a ferences harmadrend tagja. Kora gyermekkorától kezdve gazdag látomások (különösen Szűz Mária jelenléte jelentős, aki már gyermekkorában hírnöki szolgálatra szánta őt) kísérik életét. Kitartóan olvasta és tanulmányozta a Szentírást és más szentek írásait egyaránt. Revelációi V. könyvének (*Kérdések Könyve*) bevezető szakaszában leírta, hogy elméjében egyetlen pillanat alatt, tudata segítségével felfogta ezt az egész könyvet egyetlen revelációban. Kezdetben a Sátán cselszövésének hitte látomásait. Természetfeletti képességének tanúbizonyítéka, hogy Brigitta extázisban túllépett rendes fizikai és tudatállapotán, és egyfajta módosult tudatállapotba jutott el. Ahogyan írja, „maga mögé” vagy „maga fölé” került. Egy másik igen rendkívüli tapasztalata Szűz Mária anyaságához kapcsolta, amely révén Brigitta „misztikus terhességet” élt át. „Mintha egy élő gyermek forgolódná bennem” – mondta. Tanácsadói megérintették, és érintéssel igazolták annak hitelességét. Kinyilatkoztatásai, azok ereje hasonlóságot mutatnak a fenyegető héber próféciákkal, ami női hangja révén egyedivé tette őt a középkorban. Követői az általa alapított rendben őrizték meg tanításait, amely V. Orbán pápa jóváhagyását is élvezte.²⁶

A karizma célcsoportja Weber szerint mindig egy körülhatárolt embercsoport. Mindhárom női alak esetében elmondható, hogy egyetemes vágyuk – egyetemes üzenetük végett – a teljes emberiség megszólítása volt. Természetesen a megszólított célcsoport térben és időben mindhárom esetben determinált. Hildegárd elsődleges célcsoportja nem is lehetett más, mint a XII. századi Német-Római Császárság. A pápaság és a császárság küzdelmeiben emelte fel szavát, és közvetítette az isteni útmutatásokat, nyíltan ostromozta a Katarok eretnekmozgalmát.

Angéla elsődleges célcsoportja kezdetben egyetlen személy, Arnaldus testvér. Később terjed csak híre Spoleto völgyében és a távolabbi vidékeken. A már idézett módon „szellemi fiaiból” álló körét magisztraként irányítja. Életrajzában korábban már idézett írásából jól kiolvasható, hogy kiket tekint tanítványainak, és hagyatékul mit adott nekik: „Rátok hagyom minden vagyonomat örökségbe, azt a vagyont, ami az Úr Jézusnak is volt: szegénységet, szenvedést, a megvetetést: a krisztusi életet. Akik ezt az örökséget megbecsülik, azok az én gyermekeim, mert az istenéi is. Ezek az örök életet is megnyerik.”²⁷

Brigitta elsődleges célcsoportja a XIV. századi Svédországban Magnus Eriksson király udvara, később Róma népe, és ezzel egyidejűleg az egész egyetemes egyház. Valódi missziós tevékenységként értelmezhetjük a keresztény világ három pillérének tett zarándoklatait és a zarándoklatai során átélt misztikus élményeit. Brigitta esetében az általa alapított rendben megtaláljuk azokat, akik követőinek vallják magukat. Weber hangsúlyozza, hogy a karizma sikere mindig azon múlik, hogy képes-e követőkre találni? Mind Hildegárd, Angéla és Brigitta életútjából egyértelműen kirajzolódik a siker, amellyel mérhető a karizma ereje – azaz mindhárman követőkre találtak.

²⁶ SAHLIN, Claire L.: *Svéd Szent Brigitta Európa társvédőszentje*, ford. GAÁL Imre, Szeged, Bába Kiadó, 2008.

²⁷ SCHÜTZ Antal: *Szentek élete*, Budapest, Pantheon, 1995, 25.

Weber autoritás tekintetében a karizmatikus uralomról kijelenti, hogy saját tanításának beigazolódása által nyerhet csak létjogosultságot. Hatalma a kinyilatkoztatásba vetett hiten alapszik, és mint uralom, alapvetően ingatag. Felelősséggel tartozik az alávetettnek. Legnagyobb kérdése, követői boldogulnak-e az életben? A karizmatikus uralom weberi kitételei közül talán a legnehezebb annak a kérdésnek a megválaszolása, hogy a karizma hordozóinak alávetettek képesek-e boldogulni az életben.

Ennek a megválaszolása egy elmélyültebb és lényegesen nagyobb dolgozatban lenne csak lehetséges, így most csak egy feltételezéssel élhetünk a kérdésben. Tételizzük fel, hogy az életben boldogulni nem jelent mást, mint harmonikusan illeszkedni a környezetbe. Kijelenthetjük továbbá, hogy a már bizonyítottak alapján a misztikus profil létjogosultságot kapott a középkorban. Az olyan emberek számára, akik nem bírták az intézményes kalitkát, szerepigazolási alapot adott, s nem kellett máglyahalált halni vagy exkommunikációt elszenvedni. A boldogulás így egyenlővé válik a legitimált társadalmi státusszal – ami persze nem konfliktusmentes. Ez a gondolat rárimél arra, amit a vallás funkciójaként ismerünk: meghúzni a mi és ők közötti vonalat. Boldogulás = a „mi” téréfelére kerülni, ott maradhatni.

A karizmatikus uralmi típus általános jellemzése során Weber leírja, hogy forradalmian viszonyul a tradicionális és racionális normákhoz, és mindent átértékel, ami előtte volt. „A vizályok elsimításának jellegzetesen karizmatikus módja a próféta által közvetített, kinyilatkoztatás, a jóslat vagy a »salamoni« ítélet, melyet egy karizmatikus képességekkel rendelkező bölcs az értékek szigorúan konkrét és egyedi, de általános érvényre igényt tartó mérlegelés alapján hoz.”²⁸

Eklatáns példa a weberi kijelentésre Hildegárd és az exkommunikált nemes esete, amikor Hildegárd kinyilatkoztatást kap arról, miért volt jó döntés eltemetni a kiközösítettet egyházi földben. Épp ezért igaz, hogy az igazságszolgáltatás tekintetében, amennyiben szükséges, nyíltan szembemegy a szent tradícióval, valamint a formális és tradicionális kötöttségekkel. Angéla és Brigitta estében ennyire egyértelmű és világos példát nem tudok hozni.

A weberi út misztikákra gyakorolt értelmezésének végeztével nem maradt más hátra, mint összegezni az elért eredményeket.

Konklúzió

A misztika iránti fokozott érdeklődés láttán annak megválaszolása vonzott, hogy lehetséges-e a misztika társadalmi dimenziójának vizsgálatával bizonyítani, hogy a középkori női misztika felfogható úgy is, mint – a weberi értelemben használt – karizmatikus uralom.

A tanulmány bevezető szakaszából jól kirajzolódott, hogy a misztika a posztmodern egy kiemelt divatja, s mint ilyen, erőteljes összefüggést mutat az individualizmussal. Az a jól megalapozott hipotézisem, hogy a posztmodern kutatók pontosan ezért negligálták eddig a misztika társadalmi dimenziójának vizsgálatát. Bizonyítást nyert azonban, hogy a három középkori női alak igenis társadalomba

²⁸ WEBER: A karizmatikus uralom, 209.

ágyazva élt, és abban aktív szerepet vállalt. Általánosan elmondható, hogy egyetlen misztikus élményt sem lehet helyesen közvetíteni úgy, ha az élményt átélőt függetleníjük saját társadalmi közegétől.

Max Weber kutatásából láthattuk, hogy közösség, hatalom, misztika kéz a kézben járó fogalmak. Fogalmazhatunk úgy is, hogy Weber elméletének lényege, hogy *a hatalom és a karizma társadalomszervező erők*. Egészen pontosan megfogalmazva, egymásra referáló társadalmi erők. A misztikáról elmondható, hogy úgy tölti meg az élmény dimenzióját, hogy a fennálló hatalom viszonyában válik értelmezhetővé.

A vizsgálódás végső eredménye annak a perspektívaváltásnak a leírása, amely bemutatja, hogy az eddig kutatott individuális misztikamegközelítés mellett lehetőség nyílik egy új, kollektív misztikaértelmezésre is. Egészen pontosan egy olyan váltásnak lehetünk tanúi, ahol az értelmezés a valláslélektani perspektívából vallásszociológiai perspektívába fordul.

Végezetül pedig fontosnak tartom kiemelni, hogy a dolgozat eredménye felhasználható a jelen kor vonatkozásában is. Ugyanis azok a hatalmas vallási jelenségek, amelyek az európai vallási dimenziót jellemzik, igen jelentékeny mértékben magukba foglalják a misztika erőterét is, vagyis nem tagadhatják, hogy közük van hozzá. Elegendő csak a rendkívüli mértékben terjedő új-pünkösdi mozgalmakra gondolni, amelyek szintén inkább a misztika társadalmi dimenziójával mutatnak szoros összefüggést, semmint a misztika individuális tapasztalatával.

Ebből következtetve kijelenthetjük, hogy a misztika nem csak individuális volta végett jelentős, hanem társadalmi dimenziója révén is kiemelkedően fontos. Jóllehet a gazdag, modern társadalom keresi a privát vallás élményét, de ha csak erre koncentrálna, elveszítheti a kollektív élmény lehetőségét, és egy olyan dimenzióját az értelmezésnek, amely szélesítheti horizontunkat.

ABSTRACT

Thirst for Mysticism – The Classic Way of Spirituality Transforming into Social

From the research of Max Weber, it becomes clear that the concepts “community” – “power” – “mysticism” are deeply connected. To formulate it differently: the essence of Weber’s theory is that authority and charisma are society’s organizing forces. More precisely, they are social forces constantly referring to each other. Along these lines, we might say that mysticism fills the dimension of experience to be interpreted from the perspective of the ruling power. The result of this investigation is the description of a changing perspective: besides individualistic approaches to mysticism, an opportunity opens up to a new, collectivistic approach. We are witnesses of a shift, a step from a religious-psychological perspective to a religious-sociological one.

Lukács János SJ

A MANRÉZA: ÖKUMENÉ AZ IMÁDSÁGBAN

A dobogókői Manréza

A Visegrádi-hegység kedvelt kirándulóhelyén, Dobogókőn 1993 óta működik a jezsuita rend lelkeségi központja, a Manréza. Magas fák között rejtőző két épülete – melyek egykor Kádár János és magas rangú káderek pihenését és személyzete elhelyezését szolgálták – nemigen kelti fel az arra járók érdeklődését. Mégis, egyre többen ismerik és keresik. Nem ritka látvány, hogy délután felkapaszkodó autóbussz utasainak jó része a Manréza megállónál száll le, és csak hátizsákjuk jelzi, hogy több napos tartózkodásra érkeztek. Évente körülbelül ezer lelkigyakorlatozó tölt 5000 „vendégéjszakát” a házban. A legtöbben 30 és 50 év közöttiek, férfiak és nők, különböző felekezetekhez tartozók, elsősorban értelmiségiek.

A lelkigyakorlatok résztvevői egymást általában nem ismerik, külön-külön jelentkeznek be. Az esti érkezés után vacsora következik, majd rövid bemutatkozás, a következő napokra vonatkozó útmutatások, elcsendesedő imádság. Mindenki egyszerű, kicsi, de egyszerűes szobában térhet nyugovóra. Másnap reggeltől a csoport már belép a csend jótékony, de kihívásokkal is teli világába. A külső szemlélő számára ebből csak annyi látható, hogy az étkezéseken kívül a csoport csak a napi eucharisziára és esti közös imára gyűlik össze. Az első napokban ezt egészíti ki egy-egy bibliai meditáció, vezetett ima, ami egyfajta paradigmaként szolgál a napok nagyobb részét kitevő személyes imádsághoz. A résztvevők általában napi négyszer töltenek harminc, negyven vagy hatvan percet egy-egy bibliai szakasszal, keresve azt, hogy Isten Igéje hogyan szólítja őket. Közben kisebb szolgálatokat is vállalnak, általában a ház tisztán tartásában. Azonban az itteni lelkigyakorlatok talán legfeltűnőbb sajátossága az, hogy a résztvevők minden nap felkeresik kísérlőjüket, akivel bizalmas légkörű beszélgetésbe kezdenek arról, amit az imádság-

ban vagy az imádságon kívül is történt. Mit tapasztaltam? Hogyan érintett Isten Szava, felfigyeltem valamire? Vigasztalt? Zavarba hozott? Felháborított? Válaszoltam-e? Eltérített-e valami az imádságtól, vonzott-e valami Isten felé? Hogyan vezet most az Úr, mire hívott, és merre hív most?

Amit a külső szemlélő megfigyelhet, aligha magyarázza, mi is történik itt. Miért telnek meg a csoportok anélkül is, hogy a házat hirdetni kellene? Miért ajánlják a lelkigyakorlatok résztvevői barátaiknak, munkatársaiknak, családtagjaiknak is, hogy jöjjenek el ide? És hogyan kerülnek egymás mellé az egyház peremén élők vagy messze sodródott, talán csak egykori keresztények olyanokkal, akik lelkészként, egyházi vezetőként, hittanárként töltenek be fontos szerepeket egyházukban? És miért jönnek növekvő számban protestánsok is? Sőt, miért szánnak közülük is többen időt és energiát arra, hogy lelki kísérői képzést végezzenek? A következőkben erre a kérdésre keressük a választ.

Szomjúság Istenre

A közösségi vallásgyakorlás korábbi formái meggyengültek, templomaink kiürülnek, a fiatalokat különösen nehezen tudjuk elérni. Papjaink, lelkészeink energiájuk jelentős részét fordítják olyan intézményi struktúrák fenntartására, amelyek önmagukban még nem életadók. Közben nemcsak a vallási kérdések iránti közöny erősödik, hanem egyre több a „maga módján” vallásos ember is, aki hisz valamiféle felsőbb erőben anélkül, hogy magáévá tenné az egyház tanítását. Szent helyek, erőt próbáló zarándoklatok, spirituális gyógyítók, a természetfeletti feszegető képzések, intenzív vallási élményt ígérő kiségyházak vonzzák az embereket inkább, mint Jézus Krisztus örök tanítása. A kereszténység társadalmi közegét már nem egy ellenséges ideológia szorítása adja, hanem a parttalaná váló, sokszor a józan ész legelemibb kritériumait is mellőző keresés, a családásokból gyors menekülést ígérő, kívánatosan tált gondolatrendszer és misztikusnak látszó tapasztalatok elegye.

Egyházainkat a kihívás felkészületlenül éri, illetve mintha másfajta kihívásra készültünk volna. A papok, lelkészek képzésének fő terepe a főiskolák, egyetemek akadémiai világa. Egyházaink már az újkor kezdetén megsejtették, hogy az értelem használatának hiánya, a felszínes teológia végzetes lenne számukra. A felvilágosodás nyomán pedig elengedhetetlenné vált, hogy a teológia befogadja a világra, az emberre, az erkölcsre, az emberi lélekre vonatkozó, tudományosan megalapozott állításokat. A biblikus tudományokban általánossá vált a szövegkritika, a forráskritika. Az etika a teológián belül is önálló tudományággá vált. Az egyháztörténet feltárta a kereszténység kevésbé magasztos, emberi oldalát, ezzel alázatosabbá, a valóságot jobban elfogadóvá tett bennünket. A vallásos rajongás, a népi vallásosság helyel-közzel babonás megnyilvánulásai már nemcsak a külső szemlélő számára, hanem a hivatalos egyház képviselői számára is kezdtek gyanússá válni. Kereszténységünk Európában mára felkészülten ad választ a babonásság és értelemellenesség vádjaira, amellyel – kétszáz évvel ezelőtt kellett szembesülnie.

Szent Ágoston híres megfogalmazása szerint az ember „*capax Dei*” (képes Istent felfogni, befogadni).¹ Ez a képesség több a pusztá szellemi megértésnél. Inkább az embert alapvetően meghatározó kapcsolat, Istenre hangoltság: „Magadnak teremtetél minket, Uram, és nyugtalan a mi szívünk, amíg meg nem nyugszik Tebenned.”² Mégis hasonlít a szellemi képességekhez abból a szempontból, hogy az ember mindkettőt fejlesztheti vagy elhanyagolhatja. Korábbi korok keresztény társadalmában a közös gondolkodásmód, az erkölcs és a hit kérdéseinek nagymértékben közös megítélése teremtette meg azt a közeget, amelybe az ember belenőhetett, amelyben – több-kevesebb sikerrel – kibontakoztathatta „Isten-képességét”. Mára ez a társadalmi szinten közös gondolkodásmód eltűnt. Sőt, az Istenre vágyó ember könnyen érezheti úgy, hogy a racionális teológiára alapozott hitoktatás és közösségi, gyülekezeti gyakorlat is alig ad útmutatást: „nincs embere”, amikor sokféle meggyőződés, vélemény és magyarázat közepette szeretne Isten hangjára figyelni. Az ignáci lelkiség éppen ezen a ponton ad sok segítséget.

Segíteni Istenre találni?

Az 1950-es években a katolikus egyház Európában a legkevésbé sem mutatta a ma ismert válságjeleket. A templomok tele voltak, új papnevelő intézeteket kellett építeni, az oktatási, egészségügyi és kulturális intézményrendszer virágzott. A jezsuita rend fenntartásában nagy lelkigyakorlatos házak szolgálták azokat, akik több napra csendben elvonulva akartak megerősödni hitükben, hogy életüket rendezve és életfeladataikra újra igent mondva térjenek vissza családjukhoz, hivatásukhoz. És mégis feltűnt néhányaknak – leginkább maguknak a jezsuitáknak –, hogy valami hiányzik. Bár a lelkigyakorlatot szentéletű, felkészült, népszerű szónokok tartották, a napi négy előadás – akármilyen retorikai remekművek voltak is – éppen azok kezdték fanyalogni hallgatni, akik a leginkább vágytak imádkozni, a személyes Istent keresni. Hogyan lehetne jobban segíteni a lelkigyakorlatra jövőket? Ebből a kérdésből kiindulva fordult a figyelem Szent Ignác *Lelekgyakorlatos könyvének* pontosabb, mélyebb megértése felé, ami hamarosan a lelkigyakorlat-adás gyökeres megújulásához vezetett.

Ignác, eredeti nevén Ínigo López de Loyola, 1491-ben született baszk földön, nemesi családban. Megtérése után Luther kortársaként ő is keservesen tapogatódzva, segítség nélkül haladt át a hit sötétjén: „sem embereknél, sem teremtett dologban nem találok gyógyulást. Ha azt gondolnám, hogy rátalálhatok, nem sajnálnék semmi fáradságot. Te mutasd meg, Uram, hol található; még ha egy kiskutyát kellene is követnem, hogy megadja a gyógyulást, azt is megtenném.”³ Mégis, talán mert fiatalkorát nem egyházi, hanem világiás, lovagi környezetben töltötte, a keresztény középkor válsága – a korábbi egységes világnézet, morális tartás és vallásgyakorlási

¹ *De Trinitate* XIV.8.11.

² *Confessiones* I.1.1.; A „magadnak” pontosabb fordításához lásd HEIDL György: „Magadnak teremtetél” – egy közhely színeváltozása II. rész, *heidlgyorgy.com*, 2012. 11. 08. URL: <https://heidlgyorgy.com/2012/11/08/magadnak-teremtetel-egy-kozhely-szinevaltozasa-ii-resz/> Utolsó letöltés: 2020. 10. 22.

³ LOYOLAI Szent Ignác: *A zarándok – Napló*, ford. LUKÁCS János, Budapest, Jezsuita Kiadó, 2015.

formák kiüresedése – nem váltott ki benne különösebb megbotránkozást. Figyelme inkább abba az irányba fordult, hogy a lelki segítséget, amelyet megtérése után hiába keresett, hogyan adhatja meg másoknak, akik hasonló igényükkel hozzá fordulnak.

Ignác leginkább arra támaszkodhatott, amit maga megtapasztalt, miközben tizenegy hónapon át csendes elvonulásban, drámai belső utat végigjárva imádkozott a Barcelonához közeli *Manresa* településen. Bár hiányolta a személyes segítséget, valójában páratlan segítséget jelentett számára, hogy a montserrati bencések és Manresa domonkos szerzetesei, aki őt ebben az időszakban felkarolták, kezébe adták kora jelentős megújulási irányzata, a *devotio moderna* írásait.⁴ A keresztény hagyomány tizennegyedik században kibontakozó megújulása, melynek egyik meghatározó alakja Kempis Tamás volt, az imádság olyan módjaival ismertette meg őt, amelyek segítségével meghatározó lelki utat járhatott be. Erre a lelki útra visszanézve állította össze feljegyzéseit, melyek később – miközben Ignác újabb és újabb tapasztalatokra tett szert mások lelki segítésében – tovább gyarapodtak. Végül 1548-ban jelent meg nyomtatásban a *Lelkigyakorlatok*.

A könyv műfaja nehezen sorolható be a lelkeségi irodalom szokásos kategóriái közé. Bár helyenként szó szerint idézi a híres bencés apát, García Jiménez de Cisneros (1455–1510) *Compendio breve de ejercicios espirituales* című írását, megközelítése egészen új. Nem közvetlenül szól az Istenre vágyó emberhez, hanem inkább a lelkigyakorlatok kísérőjét szolgáló kézikönyv. Úgy ad számos instrukciót az imádsághoz, hogy újra és újra figyelmeztet: ezek nem önmagukban fontosak, hanem a kísérő belátásának megfelelően alkalmazandók. A cél a lelkigyakorlatozó „előrehaladása”, gondolkodásának és érzelmvilágának Istenre hangolt átalakulása. Hogyan adjon a kísérő imagyakorlatokat, milyen körülményeket alakítson ki, hogyan hallgassa meg az imádságban történeteket, hogy ezzel az előrehaladást segítse? És hogyan teheti ezt úgy, hogy a lelkigyakorlatozó egyre inkább kedvet kapjon Isten Igéjének mélyebb befogadására, egyre inkább vágyjon Jézust jobban megismerni, megszeretni és követni?

E kérdések, Ignác tizenhatodik századi kérdései, egyben a mi modern kérdéseink is, amelyeket bármely, hitét és az evangélium hirdetését komolyan vevő lelkipásztor könnyen a magáévá tehet. Ha pedig Ignác válaszait a mai ember is érvényesnek találja, akkor máris érthetőbbé válik, hogy miért növekszik a lelkigyakorlatok népszerűsége a protestánsok között is. Bár nem ismerem sem a protestáns teológia, sem a gyülekezetek belső világát, erre talán nem is lesz szükség. Az eddigiekből ugyanis már kiolvasható, hogy az okokat – melyek inkább kötődnek huszonegyedik század kulturális sajátosságaihoz és az ebben tájékozódni igyekvő keresztény ember szükségéhez, mint az egyes felekezetek saját kérdéseikhez – a katolikusokra és általában a kereszténység egészére is érvényesnek gondolom.

⁴ BARTÓK Tibor: Az ignáci lelkiség forrásai, *Távlatok*, 2017. április. URL: <http://www.tavlatok.hu/net/PDF-ek/Bart%C3%B3k%20Tibor%20SJ%20Az%20ign%C3%A1ci%20lelkis%C3%A9g%20forr%C3%A1sai.pdf> Utolsó letöltés: 2020. 10. 15.

Élményvallásosság és józanság

Felelős lelkipásztorok megtanulhatták, hogy ami a kereszténységben népszerűvé válik, azt érdemes némi gyanúval fogadni: miért akarnak a keskeny úton egyszerre oly sokan elindulni? Az Isten utáni hiteles vágy könnyen keveredik egy-egy karizmatikus személy iránti rajongással, felfokozott zenei vagy közösségi élmény keresésével, politikai motivációkkal vagy idővel ideologikusnak bizonyuló célkitűzésekkel. A vallási élmény lehet egy megtérési folyamat kezdete, de ugyanúgy el is terelheti a figyelmet arról, ami fontosabb a felfokozott érzelmeknél. Nincs tehát garancia arra, hogy az élmény valódi megtéréshez vezet. A vallásos élménynek ez az ambivalenciája története kezdetétől kísérte a kereszténységet, sőt már Jézus számára is fejtörést okozott: hogyan tud szerető Atyjának tanúja lenni anélkül, hogy küldetését ellehetetlenítene a rá vetülő messiási várakozásokból fakadó, sok szempontból vak, helyenként tömegpszichózissal felérő lelkesedés?

A lelkigyakorlatokban az érzelmi világ minden rezdülése figyelmet kap, de valamiféle tartózkodással. Mint láttuk, Ignác a *devotio moderna* örököse, amit a *Dictionnaire de spiritualité ascétique et mystique* így jellemez: „komolyság, bölcsesség, okos szerénység, bizalmatlanság a csillogóval szemben, a szilárd, tartós dolgok iránti érzék, a kipróbált módszerek alkalmazása. Ezáltal »modern«, vagyis korának megfelelő ez az iskola”.⁵ Ignác számára azonban a puszta lelkipásztori bölcsességnél többről volt itt szó. Saját megtérését köszönhette annak, hogy érzelmi világának történéseire felnyílt a szeme. A történetre elevenen emlékezett akkor is, amikor röviddel halála előtt rendtársainak elmesélte, miként vezette őt az Úr. Egy vesztés csatával és közel végzetes sebesüléssel kezdődött. Miután heteken át lebegett élet-halál között, hosszas lábadozás következett. Unalmában lovagi életéről álmodozott, régi dolgokról és olyanokról, amelyeket majd felgyógyulása után szeretne véghez vinni. Szerette így szórakoztatni magát, de idővel ezt is elunta, és olvasnivalót kért. A loyolai kastély teljes könyvtárát, két könyvet tettek az ágya mellé: az egyik Jézus életéről, a másik a szentek életéről szólt. A jól megírt történetek alkalmasnak bizonyultak arra, hogy ezekről is álmodozzon egy kicsit: mi lenne, ha ő is ilyen nagy dolgokat tenne meg Istenért? Hamarosan már felváltva ábrándozott régi életének folytatásáról és arról, hogy valami egészen újba kezdhetne. Így tett szert a felismerésre, amely a megtérés útjára terelte őt.

„Volt azonban egy különbség: amikor a világi dolgokra gondolt, kedvét lelte bennük, de amikor belefáradva elhagyta ezeket a gondolatokat, száraznak és elégedetlennek érezte magát. Amikor viszont arra gondolt, hogy mezítláb megy Jeruzsálembe, nem eszik mást, csak füveket, és minden szigorú dolgot megtesz, amit a szenteknél látott, nemcsak addig vigasztalódott meg, amíg ezeken gondolkodott, hanem miután elhagyta ezeket a gondolatokat, akkor is elégedett és vidám maradt. De nem figyelt erre és nem szánt rá időt, hogy ezt a különbséget mérlegelje, egészen addig, amíg egyszer egy kicsit felnyílt a szeme, és elámult és elgondolkodott ezen a különbségen. Saját tapasztalatából értette meg, hogy

⁵ Idézi BARTÓK: i. m., 6.

bizonyos gondolatok után szomorúság, mások után pedig öröm marad benne, és fokozatosan eljutott azoknak a különböző szellemeknek a megismerésére, amelyek felkavarták: az egyik a démoné, a másik Istené.”⁶

Fontosak-e az érzések, érzelmek? Kétségkívül: Ignác megmaradt volna lelki vakságában, ha nem figyel fel rájuk. Az érzések azonban nem úgy mutatkoznak számára, mint ami a rációval szemben áll. Jelentőségüket éppen az adta, hogy általuk Istenre kezdhetett figyelni, pontosabban azokra a „szellemekre” vagy lelki hatásokra, amelyeknek minden ember akarva-akaratlanul alá van vetve. Az érzelmek úgy fontosak, mint az értelmes beszédet lehetővé tévő nyelvtan, aminek – legalábbis implicit – ismerete a tartalmas kommunikáció alapfeltétele. Enélkül amint az emberi kapcsolatok, úgy a kapcsolat Istennel is csak igen korlátozott maradhatna. Lelkigyakorlatok kísérőiként ezért hökkenünk meg újra és újra, amikor valaki olyan barátja ajánlására érkezik a Manrézába, aki kiemelkedő lelki élményeket ígért neki. Mégsem utasítjuk el azzal, hogy rossz helyen kopogtat. Bízunk benne, hogy az Úr megtalálja majd a módját, hogy megszólítsa. Ha számunkra kissé önközpontúnak tűnik is a beállítottsága, a lelki megmozdulásokra, ezen belül az érzésekre, érzelmekre kinyíló figyelem hiteles, ígéretes út lehet Isten felé.

A pszichológia és a négy „sola”

A kereszténység és a pszichológia művelői közötti, kezdetben ellenséges viszony az elmúlt évtizedekben fokozatosan oldódott. Mindkét gondolkodásmód képviselői messze járnak azonban attól, hogy egymás igazságait, szempontjait kölcsönösen integrálták volna, és ez alól különös módon sokszor a keresztény pszichológusok sem kivételek. Hasonlóképpen, azok a lelkipásztorok, akik felkészülten szeretnének közösségeik, gyülekezeteik, híveik szolgálatára állni, és ezért lelkigondozói vagy mentálhigiénés képzést végeznek, tapasztalhatják, hogy mennyire nélkülözhetetlen szemléletmódot és eszközöket kapnak kézbe. De tapasztalhatják azt is, hogy bár a transzcendensre nyitott pszichológiai szemléletmódot sajátítottak el, könnyen indulhatnak el azon az úton, hogy amikor valakit „valóban” segítségre szorulónak látnak, akkor a hit helyett az emberi eszközöket helyezik előtérbe. A lelkipásztor ilyenkor könnyen a tanácsadó, pszichológus vagy mediátor szerepében találja magát – aki „mellesleg” azért bízik Istenben és imádkozik is.

Ignác lelkigyakorlataiban másképpen kapcsolódik az emberre és az Istenre irányuló figyelem. Ennek nem az az oka, hogy ötszáz éves szövegről lévén szó, a pszichológiai felismerések ne játszanának szerepet. Az ignáci lelkiség és a pszichológia kapcsolatára rákeresve százával kaphatjuk a beszámolókat arról, hogy a különböző pszichológiai iskolák képviselői miként fedezik fel a lelkigyakorlatokban kedvelt eszközeiket, mint az aktív meghallgatás, a nondirektivitás, az emlékek átkeretezése, a történetmesélés jelentősége, a pozitív pszichológia különböző elemei, az álmok szere-

⁶ LOYOLAI: i. m., 8.

pe és hasonlók. Ezek azonban csak annyira válnak fontossá – és alkalmanként döntő jelentőségűvé –, amennyire az Istennel való élő kapcsolatot, az arra való megnyílést és az abban való elmélyülést szolgálják. A lelkigyakorlatokban a megoldhatatlannak tűnő magánéleti problémákkal érkezőket ezért arra hívjuk, hogy kérdéseiket átmenetileg tegyék félre, és tőlük telhető nagylelkűséggel, bizalommal forduljanak Isten felé. Figyelmük központjában marad az Istenre hagyatkozás, az Ige, a megnyílést a kegyelemre és Krisztus személyére, és általában arra, ami bennük Istentől születik. A hozott kérdések később térnek vissza. Néha úgy, hogy „maguktól” oldódnak meg. Máskor kiderül róluk, hogy rosszul feltett kérdések voltak, vagy nem most van itt az ideje a megválaszolásuknak. Megint máskor Isten szeretetének fényében lehet visszatérni rájuk, egy tágabb lelki térben lehet megfontolni, hogy az adott helyzetre válaszolva milyen döntés lenne a leginkább megfelelő.

A *Lelkigyakorlatok*ban a meglepő pszichológiai érzékenység mellett tehát olyan egyértelmű Isten-központú szemlélettel találkozunk, amely nem idegen a „sola” mondásoktól. *Sola scriptura*, csak az Írás: a *Lelkigyakorlatok* teljes, harminc napos változatában a napi öt imaidő között alig néhány olyat találunk, amely nem bibliai szakasszal történik. S ezek a kivételek, az Ignác által szerkesztett elmélkedések is az evangéliumi tanítás egyfajta sűrítményének tekinthetők, bibliai háttérük könnyen felismerhető.

Solus Christus, egyedül Krisztus: a *Lelkigyakorlatok* mai értelmezői ismételten felfigyelnek a Krisztus-központú teológiai szemléletmódra, amely a Szentháromság személyei közül szinte zavarba ejtő módon összpontosít Krisztusra. Az imagyakorlatok jelentős része Jézus életének eseményeire és tanítására, majd szenvedéstörténetének részleteire és a Feltámadott megjelenéseire irányul. Csak az Első Héten, az önismereti jellegű, a bűn misztériumára irányuló napok során nem ilyen szembeötlő ez a kifejezett Krisztus-központúság – azonban annál fontosabb éppen itt is. Amikor ugyanis az ember saját bűnösségének konkrét valóságával szembesül – vagyis azokkal a gondolkodás- és viselkedésformákkal, amelyek az Istennel való kapcsolatát leginkább rombolják –, akkor egyben azzal is szembesül, hogy ezeken saját erejéből képtelen változtatni. Innen az ismert emberi reakciók: a terméktelen önmarcangolás és a felszínes bagatelizálás. Csak a Megváltóra tekintve nyílik meg a bizalom tere, az igazság, a szabadulás és az üdvösség útja. Valahogy úgy, mint a házasságtörő asszony számára, aki – miután vádlói magára hagyták a porban írogató Jézus mellett – tekintetében és néhány szavában Isten megbocsátó és életátalakító irtalmával találkozhatott.

A lelkigyakorlatozó a biblikus értelmében vett, bízó hit talajára lép. *Sola fidei*, csak a hit által jut majd előre: „A lelkigyakorlatozót nagyon segíti, ha nagy lélekkel, Teremtője és Ura iránti bőkezűséggel kezdi meg a lelkigyakorlatokat, felajánlva neki egész akarátát és szabadságát, hogy az isteni Felség legszentebb akarata szerint rendelkezék személyével és mindazzal, amije van.”⁷

⁷ LOYOLAI Szent Ignác: *Lelkigyakorlatok*, Budapest, Jezsuita Kiadó, 2019, 5. pont.

Az Istenre nyíló bizalom a kegyelem megtapasztalása révén növekszik. A lelkigyakorlatos hamar, már az első imádságai alatt találkozik azzal a valósággal, hogy *sola gracia*, egyedül a kegyelem által találhatja meg az üdvösséget. Az ima „kudarcát”, az áhított eredmény elmaradását Isten azért engedi, hogy ennek az alaptörvénynek az elfogadásán, az alázatos hozzáállás megtalálásán át nyissa meg az előrehaladás útját: „hogyan igaz belátást és ismeretet adjon nekünk, és bensőleg érzékeljük, hogy nem tőlünk függ a nagyfokú áhítat, az intenzív szeretet, a könnyek, sem bármilyen más lelki vigasz megszerzése vagy megőrzése, hanem minden Isten, a mi Urunk ajándéka és kegyelme. Tehát ne rakjunk fészket idegenben, gögösen vagy hiú dicsőségvágygal magunknak tulajdonítva az áhítatot vagy a lelki vigasz más megnyilvánulásait.”⁸

A hit központi szerepe révén az imagyakorlatok egyúttal az önközpontúságból való kilépés gyakorlatai is. Nem csoda, hogy a lelkigyakorlatra érkezők gyakran számolnak be ellenállásaikról és félelmeikről: hogyan fogják bírni, hogy a lelkigyakorlat napjai alatt nem kommunikálnak szeretteikkel, nem foglalkoznak kedves időtöltésekkel, hogy „csak” Istennek és az imádságnak szentelik magukat? És ugyanez kicsiben az egyes imáidők kezdetén is: mi lesz, ha nem „sikerül” imádkozni, ha magam maradok a gondolataimmal? A lelkigyakorlat a hit iskolája: a külső szemmel nézve talán apró, de a lelkigyakorlatos szemével nézve éppen megfelelő próbatételekben növekvő kegyelemtapasztalatok mélyítik a hitet, a bizalommal Istenhez forduló ember pedig élete újabb területeit nyithatja meg a kegyelem számára.

Megtartó hagyomány és személyes figyelem

A pápai jóváhagyás valószínűleg nem a legjobb reklám egy jelenség protestáns megkedveltetéséhez. Ignác lelkigyakorlatai esetében azonban a jóváhagyás dátuma 1548, ezt pedig jó húsz évvel megelőzte az az időszak, amikor Ignácot újra és újra kihallgatta – közben többször mozgásában is korlátozta –, majd ismételten felmentette az inkvizíció. Ellentétben azzal, ahogy a reformátorok az inkvizíciót megismerték, és aminek sok részletével katolikus részről ma sem tudunk szégyen nélkül szembesülni, a hit tisztaságának akkori védelmezői a korábbi, mai szemmel nézve a közös keresztény hagyománnyal való egybecsengést vizsgálták. Ignác esetében a gyanú arra nézve fogalmazódott meg, hogy nem korának álmisztikus mozgalmához, a magukat megvilágosodottnak (*alumbrados*) nevezőkhöz tartozik-e, akik szabados életmódjukat spirituális tapasztalatokra hivatkozva igazolták. A *Lelkigyakorlatok* pápai jóváhagyása azt jelenti, hogy Ignác írása megfelel az első másfélezer év legjobb keresztény hagyományának. Ennek az egyházi tanúsítványnak a jelentősége nem kicsi akkor, amikor a szöveg olyan, a mai teológust is könnyen zavarba ejtő kijelentésekkel lepi meg olvasóját, mint ami például az élet meghatározó, nagy választásaira vonatkozik:

„a lelkigyakorlatok idején [...] az isteni akaratot keresve megfelelőbb és sokkal jobb, ha maga a Teremtő és Úr közli magát a szolgálatára kész lélekkel: körülöleli szeretetével és

⁸ Uo., 322. pont.

dicsőségével, és arra az útra vezet, amelyen ezentúl jobban szolgálhat neki. A lelkigyakorlat-adó tehát ne foglaljon állást, ne hajoljon se erre, se arra, hanem maradjon középen, mint a mérleg nyelve, és engedje a Teremtőt a teremtménnyel, a teremtményt pedig Teremtőjével és Urával közvetlen kapcsolatban tevékenykedni”.⁹

A lelkigyakorlatok hagyománynak való megfelelése tehát nem intézményi struktúrákat és megmerevedett gondolkodásmódokat idéz, hanem olyan biztonságot ad, amelyen belül, mint láttuk, bátran nyílhat tér a személyekre és az Isten cselekvésére egyaránt nyitott figyelemnek:

„Nagyon hasznos, ha a lelkigyakorlat-adó hű tájékoztatást kap azokról a különféle nyugtalanságokról és gondolatokról, amelyeket a különböző szellemek keltenek a lelkigyakorlatozóban – anélkül, hogy kikérdezné, vagy meg akarná tudni gondolatait és bűneit –, mert akkor tud neki néhány olyan gyakorlatot adni, amely többé-kevésbé hasznára válhat, alkalmas, és megfelel az így felkavart lélek szükségletének.”¹⁰

Sőt, ennél még többről is van szó: a keresztény közösség egésze is erősödik, amikor a hagyománytól kapott szavak új élettel telnek meg. Nem törvényszerűség, hanem inkább a lelkigyakorlatok kísérőinek ismétlődő, ámuló felismerése, hogy ami mélyen személyes, az egyben tágasan egyetemes is. Amikor valaki a legszemélyesebb útját Istenre figyelve járja, akkor a legritkább esetben válik önjáró, a hagyománytól elidegenedő csodabogárrá. Inkább az egyház szívében találja magát, amint új érzékenységgel, egyszerre tétován és nagy meggyőződéssel, egyszerre megilletődve és hálásan kezd használni olyan, régről ismert kifejezéseket, mint hogy Isten szeret, Jézus gyógyít, vagy Isten Lelke megmutatott valami fontosat.

Az ima ökumenizmusa

A Manréza csendje, gyönyörű természeti környezete, különleges napirendje mind hozzájárul Ignác ötszáz évvel korábbi megfigyelésének valóra válásához: „Az így végzett lelkigyakorlatban általában annál nagyobb előrehaladást ér el az ember, minél inkább elkülönül minden barátjától és ismerősétől és minden földi gondjától. Például elköltözik házából, és más házba vagy szobába megy lakni. Így a lehető legnagyobb elrejtettségben élhet [...], és nem kell attól tartania, hogy ismerősei akadályozzák.”¹¹ A hétköznapi élethez képest más, talán kissé egzotikus hely a Manréza, s ez a protestánsok számára, akik felekezeti határokat is átlépve érkeznek ide, fokozottan érvényes lehet. Ha egy ilyen hely nem fenyegető, akkor alkalmasan segítheti a megnyílást arra, ami otthon, a megszokottságban, az unalomig ismételt szavak takarásában elsikkadhat.

Az elmúlt évtizedek erőfeszítései és előrelépései ellenére az „ökumenikus” szó nem vált általánosan vonzóvá. Jelenleg szüneteltetjük is az ilyen lelkigyakorlatok

⁹ Uo., 15. pont.

¹⁰ Uo., 17. pont.

¹¹ Uo., 20. pont.

meghirdetését, mert a csoportok nehezebben telnének meg. Elképzelhető, hogy a lelkigyakorlatot keresők talán valamilyen fontos, ám számukra személy szerint inkább terhes plusz feladattól félnek. Amikor ugyanis az idegenül hangzó ökumenikus jelzöt elhagytuk és azt jeleztük, hogy a lelkigyakorlat során a katolikus szentmise mellett úrvacsorás istentisztelet is választható, és a kísérők között lesznek protestánsok is, inkább még nőtt is a jelentkezési kedv. Sőt, a csendben töltött napok végétén a zárókörben a katolikusok nagy többsége is kiemelte, hogy milyen váratlan, szép kegyelmeket hozott számára a pusztta tény, hogy egyetlen szó elhangzása nélkül, más felekezetűek mellett imádkozott nap mint nap.

A lelkigyakorlatnak ma talán az egyik legvonzóbb jellemzője, hogy felébreszti ősi vágyunkat az egységre, és megsejteti velünk a Fiú imájának mélységét: „Szent Atyám, tartsd meg őket a te neved által, amelyet nekem adtál, hogy egyek legyenek, mint mi!”¹² Egy ökumenikus konferencia résztvevője figyelmeztetett nemrég arra, hogy ne csodálkozzunk, ha teológiai fogalmainkkal, amelyeket jelentős részben azért hoztunk létre, hogy a nézetkülönbségeinknek adjunk hangot, nemigen jutunk el a vágyott egységre. Talán ez is okozza, hogy az elmúlt évtizedekben az ökumenikus dialógusnál, minden áldása ellenére is, többen találták meg az egységet a szegények érdekében vállalt közös tevékenységben vagy a családban, közösségben megtapasztalt tiszteletteljes, egymásra figyelő élet során. Ezt egészíti ki az imádság, Isten keresésének az a módja, ahol a szavak azért születnek, hogy az Ige által megérintett emberi szív és értelem kifejezhesse magát, tisztábban láthasson, és így még odaadóbban maradjon meg az úton, amelyet a teológia szavai oly vonzóan rajzolnak ki. Nem véletlen vált a lelkigyakorlatok emblematikus kifejezővé az a megfogalmazás, amely a lelkigyakorlat kísérőjének szóló alapvető módszertani utasítást zárja le:

„Az elmélkedés vagy szemlélődés módját és rendjét másnak átadó személy híven ismeresse a [bibliai] történetet, amelyről az adott szemlélődés vagy elmélkedés szól, de csak a fő pontokat érintse rövid vagy összefoglaló magyarázattal. Ha ugyanis a szemlélődő személy, megkapván a történet valódi alapját, önmaga gondolja át, mérlegeli, és talál valamit, ami kissé jobban megvilágítja vagy érzékelteti – akár saját gondolkodása, akár az értelmét megvilágító isteni erő eredményeként –, akkor ez több lelki ízt és gyümölcsöt hoz, mintha a lelkigyakorlat-adó hosszan fejtegetné és bőven magyarázná neki a történet értelmét. Mert nem a sok tudással lakik jól és eléggül ki a lélek, hanem ha a dolgokat bensőleg érzékeli és ízleli.”¹³

A léleknek ez az elégedettsége az Isten kegyelmi ajándékaiban részesülni tudó ember elégedettsége. A Manréza munkatársaiként nincs a kezünkben semmilyen garancia arra, hogy ezt meg tudjuk adni az ide érkezőknek. De minden törekenységünk ellenére újra és újra tapasztaljuk, hogy aki zörget, annak ajtot nyitnak, s hogy jóságos Urunk, minden vigasztalás Istene, ma is részesíti ajándékaiban a Hozzá fordulókat.

¹² Jn 17,11

¹³ LOYOLAI: *Lelkigyakorlatok*, 2. pont.

„Ha az isteni jelenlélet mindig megtapasztal-
nánk, nem lenne különbség a szent és a világi
helyek között”
(Paul Tillich)¹

Tóth Sára

„A CSODA HELYSZÍNE ITT VAN KÖZTÜNK” A HÉTKÖZNAPI, A RENDKÍVÜLI ÉS A SZENT A PROTESTÁNS SPIRITUALITÁSBAN

Bevezetés

A modern nyugati kultúrában lejátszódott szekularizációs folyamatot leírhatjuk úgy, mint Isten fokozatos kiszorulását a világból. Ezt természetesen nem szó szerint kell érteni, hanem úgy, hogy a világalkotó közösségi, kulturális képzelet Istent és a vallást növekvő mértékben peremre szorította. A felvilágosodás korában kibontakozott természettudományos gondolkodás egészen a huszadik század közepéig megingathatatlanul bízott abban, hogy a valóság tudományos eszközökkel hiánytalanul leírható, sőt, hogy a tudományos leírás a valóság megragadásának egyetlen legitim módja. Így Isten úgymond azokra az egyre szűkülő valóságterületekre szorult, amelyeket még nem tárt fel a tudományos magyarázat. Ezzel párhuzamos folyamatok játszódtak le a társadalmi és politikai életben is: az állam és az egyház szétválasztásával a vallás visszaszorult a privát szférába, illetve a templom falai közé. Isten és a világ egyre távolabb került és elidegenedett egymástól – a hagyományos keresztyén tanítás ellenére, miszerint Isten mindenütt jelen van –, a világ, Max Weber klasszikus kifejezésével élve, varázstalanodott.

Azonban a híres szekularizációs tézis, amelyet huszadik századi szociológusok állítottak fel a hatvanas években, elhibázottnak bizonyult. Egyik fő megfogalmazójának, Peter Bergernek becsületére válik, hogy ő maga vonta vissza tételét, és ismerte be, hogy tévedett. Egyrészt, írja a világ „deszekularizációját” fejtegető 1999-es cikkében, a modern szekularizált Európa mindig is egy kicsiny sziget volt az

¹ TILlich, Paul: *Rendszerezés teológia*, ford. BOGÁRDI SZABÓ István, Budapest, Osiris, 1996, 226.

öt körülvevő vallásosság tengerében, másrészt, a szekularizált kultúra sem vallástalan, hanem inkább a vallásosság szerkezeti, megjelenési módja változik meg.² Két fő jellegzetessége van a 21. századi vallásosságnak, az egyik a pluralizmus, a másik pedig a szervezett, intézményes vallás, azaz az egyházakkal szembeni bizalmatlanság.

Ezzel a jelenséggel függ szorosan össze a kétezres évek második évtizedére már-már klisészámba menő megkülönböztetés az intézményekhez nem kötődő „spiritualitás” és a hagyományos egyházi „vallásosság” között. Míg az európai keresztyén egyházak, kivált a hagyományos történelmi felekezetek létszáma folyamatosan csökken (és ez Magyarországra is igaz³), a spiritualitás iránti érdeklődés növekszik. Úgy tűnik, az emberben kiirthatatlan a „szent” (az isteni, a transzcendens) megtapasztalásának vágya, és ez a vágy, a felvilágosodás világképének megingásával, a posztmodern korban újra megerősödik. Melyek a legfőbb igényei a mai spirituális keresőknek?

Már erről az egy kérdésről is köteteket lehetne írni, így bevezetéképpen egyetlen, bár fontos jellegzetességet emelek ki: ma a keresők evilági spiritualitást igényelnek, azt, hogy a szentséget ne a valóság peremén, hanem annak középpontjában találják meg. A transzcendensre nyíló lehetőséget az immanens valóságban: ezen a földön, ebben az életben, saját mindennapjaikban keresik. Elvont tantételek, tanítás, kognitív megközelítés helyett a történet, a kép, a testi érzékelés közegében vannak ott-hon, szétválasztó, analitikus megközelítés helyett holisztikus látásmódot igényelnek.⁴ A nagy egészzel való szakramentális újraegyesülésre vágnak, egységre Istennel, egymással, valamint – és ennek fontosságát az ökológiai válság tükrében aligha tagadhatjuk – a természettel. A dualizmus hagyományos nyelve a tipikus mai kereső megszólításának egyik nagy akadálya. A valóság megosztása fokozza az elidegenedést: az Isten a klerikusok territórium, én laikus vagyok, az Isten országa spirituális, én testi vagyok, az Isten országa fent van, én lent vagyok, az Isten országa eljövendő, én pedig a jelenben vagyok. Amint a Pulitzer-díjas s egyben hitvalló kálvinista amerikai író, Marilynne Robinson fogalmazza: „Minden tiszteletet megérdemel az ég, de a csoda helyszíne itt van köztünk.”⁵ Mít jelent mindez a szentségek megtapasztalására nézve?

² BERGER, Peter L: *The Desecularization of the World, A Global Overview*, in Uő.: *The Desecularization of the World: Resurgent Religion and World Politics*, Grand Rapids, Michigan, William B. Eerdmans Publishing Company, 1999, 1–18, 1–4.

³ „Az elmúlt tíz évben példátlanul felgyorsultak a hazai szekularizációs folyamatok: tíz éve még a lakosság háromnegyede, ma már alig több mint fele vallja magát a nagy történelmi keresztyén egyházak hívének, miközben a felekezetekhez nem kötődők aránya kismértékben emelkedett, a rejtőzködőké viszont több mint a kétszeresére nőtt.” – HARRACH Gábor: „A magyarországi szekularizáció egyes statisztikai összefüggései: Történelmi keresztyén egyházak térvesztése a 2011-es népszámlálás tükrében”, *evangelikus.hu*, 2013. 06. 10. URL: https://www.evangelikus.hu/sites/default/files/szekularizacio_2013.pdf, 17. Utolsó letöltés: 2021. 01. 21.

⁴ Lásd DRANE, John: *Contemporary Culture and the Reinvention of Sacramental Spirituality*, in ROWELL, Geoffrey – HALL, Christian (eds.): *The Gestures of God, Explorations in Sacramentality*, London – New York, Continuum, 2004, 37–56.

⁵ ROBINSON, Marilynne: *A gondolkodás szabadsága, Kálvinista tünődések*, ford. PÁSZTOR Péter, Budapest, Kálvin Kiadó, 2018, 90.

A szent

Míg a köznyelvben a „szent” általában erkölcsi tökéletességet jelent, a Szentírásban az elkülönülés tágabb fogalma társul hozzá. A szentség Isten lényének kisugárzása. Másodlagos értelemben pedig szent az, ami vagy aki Isten számára elkülönített, őhozá tartozik.⁶ Az etikai különbözőség e tágabb értelemben vett elkülönülés következménye. Általános vallásfenomenológiai szempontból közelítve a kérdést: nincsen olyan vallás, amelyben a „szent” és a „profán” kettőssége ne jelenne meg. A vallásos vagy spirituális szemlélet meghatározható úgy, hogy számolunk az ember számára közvetlenül adotton túlmenő transzcendens valósággal, amely annak forrása, alapja, fenntartója, értelmet adója. Ebből az következik-e vajon, hogy a „szent” fogalma azonos a *teljesen mással*? Úgy tűnik, mintha a „szent”-et csak valami ellenében tudnánk értelmezni, de mi is az pontosan, amit szembeállítunk vele, és milyen értelemben? Ha a szenttel a „profánt”, a „világít”, illetve a „mindennapi” állítjuk szembe, akkor a szentség a rendkívüliséghez fog társulni. Émile Durkheim, majd később Rudolf Otto klasszikus meghatározása egyértelműen ebbe az irányba mutat. A szent megrendíti az ember mindennapi, immanens valóságát: egyszerre vonzó, lenyűgöző, mégis riasztó. A Mircea Eliade által is előszeretettel használt „betörés”, „berontás” drámai metaforájá⁷ vagy másutt Isten szentségének a világ „abszolút antiteziséként” való meghatározása⁸ a „szent” abszolút transzcendenciáját vagy legalábbis két egymástól elhatárolódó territóriumot sejtet. Ha azonban a spiritualitást vagy vallásosságot Isten szuverén „látogatásainak”, pontszerű, rendkívüli élmények összességének képzeljük, illetve a mindennapi, normál életből az egyház rituális, liturgikus terébe átlépve, belépve tartjuk megélhetőnek és gyakorolhatóknak,⁹ óhatatlanul elválasztjuk mindennapi életünkötől.¹⁰ Karl Barth a „spirituális tapasztalatot” úgy jellemzi, mint a „lehetetlen,

⁶ A szent fogalmát megragadó legfontosabb héber és görög szó a *qádós* és a *hagios*, a héber szó tövének jelentése feltehetőleg „vágni, elválasztani” (2Móz 19,6; 3Móz 20,7; 5Móz 7,2.6). Az Újszövetség különbséget tesz Isten lényének abszolút szentsége és a hívők Istentől nyert szentsége között: Istenre vonatkoztatva a *hosios* (Jel 15,4) és a *hagios* (Jn 17,11) szavakat használja, míg emberekre a *semnos* (1Tim 3,8) a *hieros* (2Tim 3,15) és a *hagnos* (2Kor 11,2). FINLAYSON, R. A.: „Holiness, Holy, Saints”, in DOUGLAS, J. D. et al (eds.): *New Bible Dictionary*, Leicester, England, Intervarsity Press, 1982, 486–488, 486–487.; TAYLOR, Charles: *Sources of the Self; The Making of Modern Identity*, Cambridge, Massachusetts, Harvard University Press, 1989, 269.

⁷ ELIADE, Mircea: *A szent és a profán*, ford. BERÉNYI Gábor – M. NAGY Miklós, Budapest, Helikon Kiadó, 2019, 80.

⁸ FINLAYSON: i. m., 487.

⁹ Lásd ehhez a *mysterium tremendum* tapasztalatának leírását Rudolf Ottónál, amely vagy a „vallásosság heves kitérésében”, vagy a szertartások és kultuszok ünnepélyességében, vagy az „elmélyült áhítatban” jelentkezhet. Mindenesetre, a *mysterium* az, ami „nem nyilvánvaló”, „ami nem mindennapi és nem meghitt” (*A szent, Az isteni eszméjében rejlő irracionális és viszonya a racionálishoz*, ford. BENDL Júlia, Budapest, Osiris Kiadó, 1997, 22–23.). A korai keresztyénség gondolkodásában szoros összefüggés alakult ki a görög Újszövetség *mysterion* kifejezése és a későbbi *sacramentum* szó között – lásd BROWN, David: *God and Enchantment of Place, Reclaiming Human Experience*, Oxford, Oxford University Press, 2006, 26.

¹⁰ Lásd ehhez Siba Balázs angol nyelvű tanulmányát, amelynek kiindulópontja ugyanez a feszültség. A cikk bevezetésében a szerző Tish Harrison Warren idézi: „Mindenki forradalmat akar. Senki sem

a paradoxon, a csoda megtörténését”.¹¹ Hogyan jelenhet meg akkor ez a tapasztalat hétköznapi valóságunkban? Dolgozatomban vallástudományi, teológiai és esztétikai szempontokat felvetve, huszadik századi és kortárs filozófusok és teológusok munkáira támaszkodva igyekszem körüljárni ezt a kérdést, különös figyelmet fordítva arra, hogy a protestáns hagyomány és spiritualitás hogyan helyezhető el a folytonosság és a törés, a mindennapi és a rendkívüli dialektikájában.

A szent paradox dialektikája

A fent jelzett feszültség máris a teológia egyik alapidilemmájához vezet. A szent, mondhatjuk, *a teljesen más, ami megmutatkozik* – ezt a manifesztációt nevezi Mircea Eliade hierophániának. „Paradox dolog kapcsolatban állni azzal, ami szent”, írja Paul Tillich.¹² Az ember találkozik azzal, akivel vagy amivel nem lehetne találkoznia, és akivel vagy amivel mégis vágyakozik találkozni. Ezért a szent egyszerre „rendkívüli”, megrázó, és a legmeghittebben ismerős. Amiben a szent megnyilatkozik, mondja Eliade, „valami »egészen mássá« lesz, mindazonáltal továbbra is megmarad annak, ami”.¹³

E paradoxon a forrása a megfogalmazás látszólagos ellentmondásosságának, annak ugyanis, hogy Eliade mintha két valóság létezéséről beszélne: a szent valóságáról, amely „elüt a mindennapi létezés valóságától”.¹⁴ Ugyanakkor azt is állítja, hogy a szent összefüggéséből kiszakadó mindennapi létezés nem valóságos, a szent az, „ami léttel teltett”, a szent a létezés forrása, ami a dolgoknak életet, értelmet, jelentést ajándékozik.¹⁵ Bár számos helyen definiálja úgy a szentet, mint nem e világból valót, a világtól elütőt, ám ugyanezen logika szerint a szent összefüggéséből kiszakítva a világ valójában nem is világ. A vallásos ember számára, írja, „minden világ szent világ”, amennyiben a teremtés szent aktusa hozza létre a káoszból a kozmoszt, alapítja meg a világot.¹⁶ Figyelemre méltó, hogy a rendkívüli, a szent hozza létre a rendet, a „rendest”, a „hétköznapi”, az otthonosat, a barátságos földet. Tehát amikor a szent megtapasztalása és a mindennapi élet viszonyáról beszélünk, nagyon fontos a szent-ség rendkívülisége, túlvilágisága és mássága mellett azt is hangsúlyozni, hogy a szent szoros kapcsolatban áll a valóság otthonosságával. Valahova letelepedni, írja Eliade, egyet jelent a terület megszentelésével, hiszen a káoszból a kozmoszt létrehozó isteni tett nyilvánul meg benne, éppúgy, mint az építésben vagy egyéb rend, illetve kultúrateremtő tevékenységben. A profanitás ebből a szempontból az értelem és jelentés

akar mosogatni. Ez a spirituális életre is igaz.” – WARREN, Tish Harrison: *Liturgy of the Ordinary*, Downers Grove, IVP Books, 2016, 35.; Idézi SIBA Balázs: *Travel Guide for Home, Aspects of Living the Protestant Spirituality in Everyday Life*, *Studia Universitatis Babeş-Bolyai, Theologia Reformata Transylvanica*, 64. évfolyam, 2019/2, 279–298, 280.

¹¹ BARTH, Karl: *Epistle to the Romans*, trans. HOSKYN, Edwyn C., Oxford, Oxford University Press, 1933, 121.

¹² TILlich: i. m., 221.

¹³ ELIADE: i. m., 8.

¹⁴ Uo., 18.

¹⁵ Uo.

¹⁶ Uo., 22.

nélküli, formátlan káosz.¹⁷ Amikor a világot isteni eredetének összefüggésében szemléljük, akkor szent, azaz „jelentőséggel telített” lesz számunkra – mint ami önmagán túlmutató renddel és értelemmel bír.

A rendkívüliségnek és az ismerősségnek, az isteni transzcendenciának és immanenciának ez a feszültsége a bibliai hagyományban is végigkísérhető.¹⁸ Az Ószövetségben számtalan példáját találjuk Isten megrendülést, félelmet keltő szentségének. A szent hely, ahogy Rowan Williams meghatározó anglikán teológus írja, az Ószövetségben gyakran veszélyesnek tűnik, olyan, mint a magasfeszültségű vezeték. Amikor Izráel népe megérkezik a Sínai-hegy lábához, azt a figyelmeztetést kapják, hogy ne menjenek túl közel, mert szent az a hely, és ezért igen-igen veszélyes.¹⁹ Ennek elrettentő példáját látjuk a frigyláda után kapó Uzzá esetében, akit halálra sújt az Úr (2Sám 6,1–9). Az aprólékosan kidolgozott ószövetségi kultusz fontos funkciója éppen Isten szentségének, „a szentek szentjének” elkülönítése a nem szenttől, a tisztátalantól.²⁰ Ugyanakkor Isten immanenciája, közelsége legalább ennyire hangsúlyos: Sekinája által népe között lakozik, viszonya a hívőhöz meghitt és személyes. A végtelenül szent és transzcendens Isten, akit „az ég, sőt az egeknek egei sem fogadhatnak magukba” (1Kir 8,27), akinek a gondolatait és utait az ember fel nem érheti (Ézs 55,8–9), olyan közel van hozzánk, ahogy Jürgen Moltmann írja az Isten–ember-kapcsolat meghittségét középpontba állító 139. zsoltárra hivatkozva, hogy mi magunk el sem távolodhatunk tőle.²¹

Az Újszövetségben a megtestesülésben, Isten emberré lételében éri el a tetőpontját a szent megnyilatkozásának paradoxona, immanencia és transzcendencia, rendkívüliség és hétköznapiság együttállása. Az ember Jézusban közénk jött, és velünk van az Isten. Ezért azt mondhatjuk, az evangéliumokban az isteni szentség – a csodákról, illetve a tanítványok drámai megrendüléseiről szóló beszámolók ellenére is – jellemzően a hétköznapiok meghittségébe ágyazódik be. A feltámadott Krisztust, aki vacsorára halat készít tanítványainak, minden bizonnyal éppen hétköznapisága miatt nem ismerik fel az emmausi tanítványok, amiképp a magdalai Mária is összetéveszti a kertésszel. A Krisztus-esemény egésze a világot és az embert a szent megmutatkozásának helyévé avatja. Sőt, Krisztus – testet öltésével és kereszthalálával – a teljes emberi sorsot magára veszi, s ezzel átalakítja a szentség korábbi jelentését, a végsőig fokozva a már tárgyalt paradoxont. Rowan Williams szerint a Krisztus-történet fényében a szentséget nem tarthatjuk többé elkülönülésnek. A keresztre feszítés a legszentebb dolog, írja, annak ellenére, hogy egy olyan kivégzési módról van szó, amelyet a városfalon kívül, a szeméttelen hajtottak végre. „Az újszövetségi érte-

¹⁷ Uo., 23–29.

¹⁸ Az alábbiakban meg kell elégednünk néhány rövid utalással, hiszen e dolgozat kereteit szűkíteni kell a szentség bibliai fogalmának részletes tárgyalása.

¹⁹ WILLIAMS, Rowan: *Tanítványként az úton, A keresztyén élet esszenciája*, ford. TÓTH Sára, Budapest, Harmat, 2018, 76.

²⁰ Lásd 3Móz 10,10: „Így tudtok különbséget tenni a szent és a közönséges közt, a tisztátalan és a tiszta közt”.

²¹ MOLTSMANN, Jürgen: *Az élő Isten és az élet teljessége*, ford. SZATHMÁRY Sándor, Pápa, Dunántúli Református Egyházkerület, 2016, 78–79.

lemben vett szentség legteljesebb megnyilvánulása az, amikor Jézus belép az emberi természet zűrzavarába és szenvedésébe. Számára a szentség a teljes részvételt jelenti, nem a teljes elkülönülést.²² A megfeszítettben, írja Moltmann, Isten jelen van az Istentől elhagyott terekben és eseményekben is.²³

A hétköznapi és a rendkívüli feszültsége a legkiélezettebben Jézus Isten országáról szóló példázataiban jelenik meg. Az Isten országának evangéliumáról Rudolf Otto úgy gondolta, hogy az az elképzelhető legnuminózusabb tárgy,²⁴ de témánk szempontjából Paul Ricœur nagyhatású elemzése bizonyulhat megvilágító erejűnek. A francia teológus-filozófus olyan metaforikus elbeszélésnek tekinti a parabolát, amely az Isten országára mint megrendítő határtapasztalatra, a hétköznapi világban elgondolhatatlan valóságra, az „egészen Más”-ra nyit horizontot.²⁵ Ricœur nyelvezetét áthatja a hétköznapi-rendkívüli dialektikája. A példázatokban, írja, el-
lentmondás feszül az elbeszélés realizmusa, valamint a csattanó és a főszereplők meghökkenő extravaganciája között, páratlanságukat ez a „rendkívülit a hétköznapi-
pival” vegyítő különös vonás biztosítja.²⁶ Ricœur párhuzamba állítja a példázatokat a csodákról szóló beszámolókkal abból a szempontból, hogy mindkettőben a mindennapi élet harmonikus folytonosságát „meglepetés, váratlan esemény szakítja meg” (ilyen például a tékozló fiú elé szaladó atya túlradó szeretetének Jézus korának társadalmában elképzelhetetlen extravaganciája), és a meghökkenett hallgatóság „az elgondolhatatlan elgondolására kényszerül”.²⁷

Amint a példázat önmagán túlmutató vonását hangsúlyozza, Ricœur diskurzusában is az Isten országának transzcendens túlvilágisága, mássága erősödik fel. „A hagyomány megtörik, s a repedésen egy másik világ visszfénye sejlik át.”²⁸ Ezzel kapcsolatban viszont felmerül a folytonosság problémája, amelyet megint csak a példázatok kapcsán egy másik fontos cikkében részletesen tárgyal, mégpedig egy átfogó vallásfenomenológiai elemzés kontextusában. A *Bibliái hermeneutikában* is felveti röviden, hogy a parabola „önmagában nem ad gyakorlati útmutatást arra nézve, hogyan lehetséges a lehetetlen modell beillesztése a létezés folyamatába, miként arról sem szól, hogyan fér össze a hirtelen szakadás az egységesítésre törekvő látásmóddal”.²⁹ Ricœur szerint a létezés egyetlen keresztyén olvasatát sem lehetséges a paradoxonra leszűkíteni, ugyanis „ha a folytonosság és totalitás helyett a törésre helyezzük a hangsúlyt”, akkor a „vízszintes dimenzió” csorbát szenvedhet függőlegessel szemben, a hétköznapi emberit kiszoríthatja a rendkívüli. Paul Tillich úgy ragadta meg ezt a feszültséget, hogy különbséget tett a kijelentés „rendkívülien rendes” és „rendkívüli-

²² WILLIAMS: i. m., 77.

²³ MOLTSMANN: i. m., 73.

²⁴ OTTO: i. m., 104.

²⁵ RICOEUR, Paul: *Bibliái hermeneutika*, ford. MÁRTONFFY Marcell, Budapest, Hermeneutikai Kutatóközpont, 1995, 115.

²⁶ Uo., 56, 108, 123.

²⁷ RICOEUR: i. m., 111.

²⁸ Uo., 139.

²⁹ Uo., 119.

en rendkívüli” közvetítőjével szemben. Utóbbira Tillich Kierkegaard „individualista és paradox típusú vallásosságát” hozza példának, amely egy „ugrással” maga mögött hagy „minden rendes és racionális dolgot”.³⁰ Ezzel szemben Ricœur, csakúgy, mint Tillich, fontosnak tartja a „rendkívülien rendes”-t is, vagyis hogy a „hallatlan felszínre törése” mégis saját emberi beszédünknek, közös emberi tapasztalatunknak az egyik dimenziója, és kritikával illeti mind Kierkegaard paradoxonra alapuló keresztyén filozófiáját, mind pedig Karl Barth „szupranaturalizmusát”.³¹ Fontos, hogy a hitéletben összhangba kerüljön a hétköznapi folytonosság és a törés, az adott emberi valóságba való beágyazottság és annak meghaladása. A folytonosság igenli és megalapozza emberségünket, a törés pedig – krízisjellegénél fogva – öntranszcendenciára ösztönöz.³² Az alábbiakban először arra a kérdésre keresem a választ, hogyan helyezhető el a protestáns hagyomány és spiritualitás az imént felvázolt dialektikában.

A szent, a világi és a reformátori keresztyénség

Ricœur fontos vallásfenomenológiai tanulmányában azt veti fel, hogy a fenti dialektikus ellentétből két alapvető vallási beállítottság vezethető le. Elméletét David Tracy amerikai római katolikus teológus bontja ki és helyezi teológiatörténeti kontextusba a *The Analogical Imagination* című jelentős könyvében – az alábbiakban e két szerzőre támaszkodva idézem fel röviden a témám szempontjából igen revelatív elméletet. David Tracy a vallási tapasztalatot alapvetően dialektikusnak írja le, amely során az én egy önmagánál nagyobb valóság részeként, az egészhez tartozóként tapasztalja meg magát, ugyanakkor a részesedésnek e megtapasztalását paradox módon éppen ellentéte, az egésztől való elidegenedettség élménye teszi azzá, ami: a két pólus összetartozik. A vallási kifejezés³³ létrehozása és befogadása kétpólusú folyamat, amelyet minden pillanatban meghatároz a két pólus feszültsége.³⁴ Azt látjuk ugyanakkor, hogy akár vallási vagy felekezeti, akár azon belül lelkeségi hagyományokról van szó, akár egy-egy teológusról vagy lelkeségi szerzőről, sőt, műalkotásról, mint képzeletszervező struktúra³⁵ vagy az egyik, vagy a másik pólus erősebben lesz jelen. Az odatartozás

³⁰ TILlich: i. m., 109.; Szabó István így fordította az „extraordinary ordinary” szókapcsolatot, amely elfogadható, sőt, szellemes fordítás, ugyanakkor nem oldja meg azt a problémát, hogy az angol „ordinary” szónak, szemben a magyar „rendes”-sel, nagyon hangsúlyos a „hétköznapi”, „közönséges” jelentéseleme.

³¹ RICœur: i. m., 130.

³² Azonban vö. Siba idézett művével, ahol a szerző felhívja a figyelmet az ismétlődő szokások változást, növekedést kiváltó hatására.

³³ Azért használom ezt a kifejezést (religious expression), mert a vallási tapasztalat, mihelyt kommunikáljuk, nyelvi vagy tárgyi kifejezést ölt.

³⁴ TRACY, David: *The Analogical Imagination, Christian Theology and the Culture of Pluralism*, London, SCM Press, 1981, 201–203.; Az alábbi összefoglalásban Ricœur „Manifestation and Proclamation” című tanulmányára (RICœur, Paul: *Manifestation and Proclamation*, in Uő.: *Figuring the Sacred, Religion, Narrative, and Imagination*, Minneapolis, Augsburg Press, 1995, 48–67.) és Tracy könyvére támaszkodom.

³⁵ A képzeletszervező struktúrát úgy értem, mint Clifford Geertz, aki a vallást kulturális szimbólumrendszernek tartja, amely mintákat, sablonokat nyújt a valóság, a világ értelmezéséhez és átalakításá-

klasszikus vallási irányultságát Ricœur és az ő terminológiáját adaptálva Tracy manifesztációnak (megmutatkozás), az elidegenedettség klasszikus vallási irányultságát pedig proklamációnak nevezi. Az elsőt a valóságot átható szent(séges) megmutatkozása dominálja (ezért inkább metafizikai, misztikus és esztétikai a szemlélete; az eredet, vagyis a múlt felé tekint), a másodikat pedig a világot megítélő, felforgató szó (ezért inkább prófétai, történelmi és etikai szemlélet jellemzi, és a beteljesedés, vagyis a jövő felé tekint). A proklamáció Ricœur megfogalmazásában megszakítja a szent kozmikus jelenét, az örök körforgást, mint mindenkori deszakralizáló princípium kérdőre vonja a természet és a kozmosz szentségét. Az Ószövetségben az alapító események biztonságot nyújtó tradícióját felforgatja a prófétai beszéd, mondja Ricœur,³⁶ s e prófétai hagyomány szerves folytatója Jézus, akinek gyökereink felszaggatása nélkül aligha lehet tanítványául szegődni, jellegzetes műfaja pedig a jézusi példázat. Ellenében a kozmikus megfelelésekben mutatkozó harmóniával, a példázatok prófétai sodrása „felrobbantja” az univerzumot. A szent kozmoszsal való egység tapasztalatával radikálisan szembefordulva a prófétai szó leleplezi az odatartozás/részesedés (beérkeztség) elbizakodott illúzióját, a jelennel való megelégedést. Míg a manifesztációs irányultságú vagy analogikus teológiai képzelet a folyamatosságot hangsúlyozva Isten, a teremtettség és az ember viszonyát megfelelések, analógiák alapján képzelet el, s így a világot alapvetően bizalommal szemléli, a proklamációs irányultságú vagy dialektikus képzelet megkérdőjelez és felforgat: a lét jelen rendje felett apokaliptikus és eszkatologikus indíttatásból prófétai ítéletet hirdet. Míg az analogikus képzelet inkább a teremtetést és a megtestesülést állítja középpontba, a dialektikus képzelet a kereszthalált és a feltámadást mint a jövő beteljesedés ígérését. A keresztyén hagyományon belül az első irányultság a katolikus és ortodox spiritualitásra, míg az utóbbi a protestantizmusra jellemző.³⁷

A prófétákat és reformereket magával ragadó „proklamációs energia” egyik legjelentősebb kirobbanása a nyugati egyháztörténetben a reformáció volt.³⁸ Ez azonban kielezi azt a kérdést, hogy mi is a helyzet valójában a reformatori keresztyénség világgigénlésével, hogyan alakul a szent és a világi viszonya a protestáns spiritualitásban. Első látásra ugyanis Tracy fejtegetései ellentmondásokba torkollnak. Egyrészt a manifesztációs-analogikus képzelethez köti a világ igenlését, azt a szentségi szemléle-

hoz. Egy ilyen összefüggésben a tanrendszer (dogmatika és etika) csupán a jéghegy csúcsa, amely egy tudatelőttes, képzeleti infrastruktúrára épül. Lásd GEERTZ, Clifford: *Religion as a Cultural System*, in Uő.: *The Interpretation of Cultures, Selected Essays by Clifford Geertz*, New York, Basic Books, 1973, 87–124.; Hasonlóan definiálja a vallást George Lindbeck, aki azt egyfajta kulturális, illetve nyelvi közegeknek fogja fel, amely az élet és a gondolkodás egészét alakítja, lásd LINDBECK, George: *A dogma természete, Vallás és teológia a posztliberális korban*, ford. ITTÉZS Gábor, Budapest, Hermeneutikai Kutatóközpont, 1998, 62.

³⁶ RICŌEUR: *Manifestation and Proclamation*, 56.; Lásd még Uő.: *Bibliai hermeneutika*, 17–19.

³⁷ Ugyanakkor a vallási élet kiegyensúlyozottságának feltétele, hogy mindkét pólus jelen legyen. Ricœur és Tracy egyaránt arra figyelmeztet, hogy ha a keresztyénség a „dialektikamentesség vigaszába menekül” (TRACY: i. m., 212.), felhígul, egyoldalúvá válik, és elveszíti erejét.

³⁸ TRACY: i. m., 208–213.

tet, amely a világot a maga hétköznapiságában és az embert is szakramentálisnak, az istenit felmutatónak tekinti. A protestantizmus kapcsán viszont egyszerre állítja azt, hogy a prófétai szemlélet deszakralizál, elidegenít a világtól, és azt, hogy a proklamáció – amely a hétköznapi időben és a történelemben fejeződik ki – „felszabadítja a keresztyént és a zsidót”, megteremti a „hétköznapi rendkívüliségét”, felértékeli a hétköznapi élet jelentőségét. A protestáns reform olyan értelemben törli el a szent és a profán különbözőségét, hogy a „hétköznapi” többé nem azonosítja a – szenttel szemközt definiált – profánnal, hanem Isten szavának és cselekedeteinek, illetve az ő szolgálatának terepévé avatja. A világi hivatással kapcsolatos reformatori tanítás, a világi és a klerikális hivatás hierarchiájának megszüntetése a világi élet felértékeléséhez vezetett. Ha Isten törvénye szerint végezzük, írja a híres angol puritán, William Perkins, még a közönséges dolgok, mint például a cipőpucolás vagy a mosogatás is, megszentelődnek.³⁹ Milyen értelemben szenteli meg és milyen értelemben „deszakralizálja” tehát a világot a protestáns spiritualitás?

A szekularizáció egyik legjelentősebb kortárs kutatója, Charles Taylor kanadai filozófus szerint a reformáció a zsidókeresztyén vallási hagyomány egyik legalapvetőbb felismerését eleveníti fel, azt tudniillik, hogy maga Isten mint teremtő mond igent az életre és a létre, és élethivatása révén a keresztyén ember Istennek ebben az igenlő energiájában részesedik.⁴⁰ Ez újfent azt erősíti meg, hogy a reformatori spiritualitás számára a hétköznapi élet megszentelt. Ám Taylor fejtegetéseiből az is kiderül, hogy egészen sajátos módon az, és ez az a sajátosság, amely egyéb tényezők közrejátszásával végül megveti a modern szekularizált világ alapját. Arról van szó, hogy a teremtett dolgok hasznosságuk szempontjából válnak spirituális értelemben jelentéssé. A világot Isten az ember javára és hasznára teremtette, és úgy kell élni vele, hogy az Isten dicsőségére szolgáljon. A teremtett dolgok nem attól nyerik el jelentőségüket, hogy megmutatkozhat bennük a szent, ahogyan a manifesztációs irányultságú vallásosság esetében láttuk, hanem Isten akaratából instrumentális (eszközelvű) jelentőséget (jelentésséget, értelmet) nyernek, amennyiben Isten szolgálatának eszközévé válhatnak. Hozzátehetjük, legalább akkora, ha nem nagyobb hangsúly esik a reformátorok teológiájában az ember és a társadalom bűnösségére, mint a teremtés jóságára, és ebből „proklamációs” vallásosság, vagyis elidegenítő, felforgató és átalakító, erőteljesen etikai hozzáállás következik. A kálvini hagyomány, különösképp a puritanizmus, írja Charles Taylor, elképesztő forradalmi energiáját, társadalomszervező lendületét pontosan abból a prófétai meggyőződésből meríti, hogy a világot a káosz és a bűn uralja, és a hívő szolgálatának célja, hogy azt Istennek Igéjében kinyilatkoztatott akaratához igazítsa.⁴¹ A viláigigenlés, ahogy David

³⁹ Idézi TAYLOR: i. m., 224.

⁴⁰ Uo., 218, 270.

⁴¹ Kamarás István szociológus 2009-ben megjelent felmérésében az istenkép és az Istennel való kapcsolat személyességét és bensőségességét, illetve a világhoz való hozzáállást vizsgálta hét magyar keresztyén egyházban (és néhány más vallási csoportban). Az ember és a világ megítélésében valamennyi protestáns csoport jóval negatívabb a katolikusoknál. A kutató szerint a világot és az embert jónak

Tracy fogalmazza, a világtagadásból nyeri energiáit, vagy ahogy Paul Tillich írja, „a profetizmus az isteni forma hatalmával akarja átgyúrni a valóságot”.⁴² A szentség megtapasztalásának fő forrása a hívő számára tehát a prófétai szó (az igehirdetés és az igehallgatás), valamint az, hogy részesedik Isten átalakító munkájában azáltal, ha a lustaságot kerülve, engedelmesen, fegyelmezetten végzi szolgálatát és tölti be hivatását – a teremtett világ sáfáraként. Taylor szerint az, hogy a világ instrumentális szemlélete, az eszközelvű hozzáállás *spirituális értékre tett szert*, többek között a modern természettudomány kifejlődéséhez is nagymértékben hozzájárult.

Az előbb felvázolt ellentmondást – vagyis hogy a világ deszakralizálására van szükség ahhoz, hogy megszenteltté válhasson a hétköznapi munka és a családi élet – új megvilágításba helyezi a Ricœur és Tracy által felvázolt dialektika egy korábbi megfogalmazása. Oliver Quick anglikán teológus (1885–1944) különbséget tesz az „etikai (instrumentális) és esztétikai szakramentalizmus” között. Az esztétikai szakramentalizmus a világ jó dolgaiban Isten természetének kifejeződését látja, míg az etikai szakramentalizmus szemében ezek eszközök, amelyek használatával Isten az ember közreműködésével Országá eljövételén munkálkodik. Vagyis az etikai szakramentalizmus „a hatásukban látja a jó dolgok jelentőségét, nem pedig abban, amit szimbolizálnak”.⁴³ A puritán írók gyakran hangsúlyozzák, hogy a teremtettségnek nem szolgálai, hanem – Isten dicsőségére – urai vagyunk. Mivel „minden a miénk”, írja Richard Sibbes, angol puritán, „semminek ne vessük alá magunkat, hanem törekedjünk ama kegyelem elnyerésére, hogy minden dolog fölébe keredjünk és őket helyes célokra használjuk. [...] A keresztyén úr és mester minden fölött.”⁴⁴ Azonban ennek a szemléletnek, számos pozitívuma mellett, megvannak a sajátos veszélyei. A teremtett világ feletti sáfárság kálvini tanítása – amely a reformátor teológiájában még egyensúlyban volt a „kozmosz szépségére és teljességére” való rácsodálkozással⁴⁵ – szekularizálódva pragmatizmussá és kontrollgyakorlássá alakulhat. A teremtett dolgok áhítatos szemlélését, az isteni alkotásnak tekintett emberi élet szentiségének tisztelétét háttérbe szoríthatja a célorientált szemlélet és az ebből fakadó aktivizmus. A protestáns deszakralizálás, amely eredeti formájában a viláगतalakító

látó, abban Isten jelenlétét tapasztaló hívők elfogadóbbak, és nyitottabb attitűdöt mutatnak a szexualitással és a szerelemmel, a látványosságokkal, a kultúrával szemben. És minél inkább konzervatív irányba mozdulunk el a protestáns spektrumon, a különbözőség annál markánsabbá válik. KAMARÁS, István: Vallásosság, életstílus, ízlés, *inco.hu*, URL: www.inco.hu/inco12/transzc/cikk1h.htm Utolsó letöltés: 2021. 01. 21.

⁴² TILlich: i. m., 125.

⁴³ Idézi HUGHES, Alexander J.: *Oliver Quick and the Quest for a Christian Metaphysic*, London, Routledge, 2016, 152–155.

⁴⁴ „...for seeing 'all things are ours', this should teach us to use all things to the honour of him that hath given us all things, not to be servants of anything, not to be subject to any creature, as St Paul saith himself... Why A Christian is master and lord over all.” GROSART, Alexander Balloch Rev. (ed.): *The Complete Works of Richard Sibbes, D. D.*, Volume IV., Edinburgh, James Nichol, 1863, 20.

⁴⁵ KODÁCSY Tamás: Kálvin, az ökoteológus, in ZSENGELLÉR József – KODÁCSY Tamás – ABLONCZY Tamás (szerk.): *Felelet a Mondolatra, Tanulmányok a 60 éves Bogárdi Szabó István tisztelgésére*, Budapest, KRE – L'Harmattan, 2019, 533–545, 541.

munka megszenteléséhez vezetett, hozzájárult a fizikai világ tárgyiasításához és a modern elidegenedés kialakulásához.

A szent és a világi harca

Mint láttuk, hajlamosak vagyunk arra, hogy a „szent”-et negatív módon, a világi ellenében értelmezzük, pedig valójában a szent a meghatározó, és a profán a meghatározott. A „világi” vagy „profán” lét teológiai szempontból csakis viszonylagos lehet, hiszen a teljes teremtett mindenség a szent Isten alkotása, az ő létében részesedik. Paul Tillich, aki *Rendszeres teológiájában* és más, korábbi műveiben⁴⁶ jelentősen hozzájárult a szakramentalitásról való 20. századi protestáns gondolkodáshoz, hangsúlyozza, hogy „mindaz, ami világi, implicit módon a szenthez tartozik. Bármikor a szentséges hordozója lehet”.⁴⁷ Amikor a világit a szenttől független, elkülönülő tartományként érzékeljük, ez már elidegenedett állapotunk, „egzisztenciális kiszakíttóságunk” következménye. „A bűn a dolgoknak az az állapota, amelyben a szent és a világi elkülönülnek egymástól és harcolnak egymással, és igyekeznek legyőzni egymást. Ez az az állapot, amikor Isten nem 'minden mindenekben', amikor Isten »ráadás« az összes többi dolog mellé.”⁴⁸

A protestáns etikai szakramentalizmusnak ennek fényében érdekes és paradox következményei lettek. Egyrészt üdvös módon eltörölte a szent és a hétköznapi különbségét, ugyanakkor az intézményes szakramentalizmus és a liturgikus istentisztelet háttérbe szorításával olyan gyakorlatokat gyengített meg, amelyek a bűnös világban mégiscsak szükséges közvetítők a transzcendens Isten és az anyagi, testi, emberi világ között. Ha minden szent, ebből az is következhet, hogy semmi sem az.⁴⁹ Ugyanakkor a Tillich által megmutatott hasadás óhatatlanul arra készíteti az embert, hogy körülrajzolja, lehatárolja, intézményesítse a „szent területet”, és ez az etikai szakramentalizmusban jellegének megfelelően úgy jelentkezik, hogy a hívő közösség, egyház vagy lelkeségi irányzat, engedve az ősi kísértésnek, óhatatlanul el fogja választani az Isten szolgálatában jónak és hasznosnak ítélt, azaz „szentesített” dolgokat a rossz, a haszontalan, s végső soron a semleges dolgoktól. Elindul az a folyamat, amikor, ismét az éleslátó Tillich szavaival élve, „az eksztázist felváltja a dogmatikus és erkölcsi szerkezet”.⁵⁰ Ezzel összefüggő folyamán, hogy Isten – még ha a gyakorló hívő számára nem

⁴⁶ Lásd például TILlich, Paul: *The Protestant Era*, trans. ADAMS, James Luther, Chicago, University of Chicago Press, 1948, kivált a „Nature and Sacrament” c. fejezetet, 94–112.

⁴⁷ Ugyanakkor TILlich ismételen figyelmeztet a „protestáns elv” fontosságára, vagyis hogy soha nem szabad a közvetítőt vagy hordozót egyenlővé tenni a megmutatkozó isteni tartalommal (TILlich: *Rendszeres teológia*, 123, 189.).

⁴⁸ Ez Tillich híres teizmus-kritikájából következik, tudniillik, hogy Isten nem lehet egy létező a sok közül, hanem ő maga a létezést meghaladó létalap (TILlich: *Rendszeres teológia*, 172, 194.); Lásd még TILlich, Paul: *The Courage to Be*, New Haven, Yale University Press, 1952, 185.

⁴⁹ COLLIER, Andrew: *The Masters of Suspicion and Secularisation*, in ARCHER, Margaret S. – COLLIER, Andrew – PORPORA, Douglas V. (eds.): *Transcendence, Critical Realism and God*, London, Routledge, 2004, 86.

⁵⁰ TILlich: *Rendszeres teológia*, 456.

is szorul peremre mint „ráadás” – az ún. prioritási lista élére kerül, akinek elsőbbséget kell adni mint a legfontosabb dolognak más dolgok mellett vagy azokkal szemben. Ha Isten számunkra nem több és nem más, mint „kapitány Országáért folytatott küzdelemben”, ahogy Oliver Quick fogalmaz,⁵¹ akkor a dualizmus visszalopózása elkerülhetetlen. A kegyes diskurzusban Isten már-már a többi teremtett személy és dolog riválisaként tart számot a hívő odaadására, és a hívő élet pedig a versengő területek közötti nehéz döntések egymásutánjaként értelmeződik. Ilyenformán a szentség tereuma nemcsak a szekularizált modern társadalomban, hanem a hívők életében is összezsugorodik.

Mélytranszcendencia – Isten minden mindenkben

Bár a világ felett kontrollt gyakorló, eszközelvű nyugati szemlélet még mindig meghatározó kultúránkban, egyre több kritika éri, és elképzelhető, hogy a világon 2020-ban végigsöprő koronavírus-járvány messzeható változásokat idéz elő a nyugati ember Istenhez, világhoz, embertársához való viszonyában. Amint a bevezetésben már jeleztem, az újpogány mozgalmak, az intézményes vallásosságról leváló spiritualitás utáni intenzív érdeklődés, a holisztikus szemlélet iránti igény, mind azt mutatja, hogy a mai ember nem érzi jól magát a szentségtől megfosztott, tárgyiasított, összezsugorított világban. A mai spirituális útkeresés, Ricœur terminológiájához visszanyúlva, egyértelműen manifesztációs irányultságú. Tillich és Ricœur már a hetvenes-nyolcvanas években arra figyelmeztetett, hogy a nyugati keresztyénség nem maradhat fenn szakramentalitás nélkül. A törést csakis a folyamatosságra lehet alapozni, a proklamáció felforgató „még nem”-jét meg kell előznie a manifesztáció „már igen”-jének, a kikököntető, ítélő prófétai szó fanatikussá és dogmatikussá válik a lét és az élet alapvető jóságának igenlése nélkül.

Nem véletlen, hogy a nyugati teológusok között nagyon hangsúlyos ma az a törekvés, amely a keresztyénség gazdag manifesztációs hagyományára építve igyekszik kidolgozni a teremtetség átfogó szakramentalitásának teológiáját.⁵² Egyértelműnek látszik, hogy a 21. századi teológia spirituális, ökumenikus teológia lesz, amelynek fő kérdése: hogyan fedezhetjük fel Istent a világban és életünk egészében, és hogyan gyakorolhatjuk magunkat ebben a jelenlétben. A protestáns teológia hozzájárulását ehhez a témához azért is tartom rendkívül fontosnak, mert a „protestáns elv”, a prófétai korrekció megóvhat attól, hogy kritikátlanul és nosztalgikusan visszaforduljunk a taylori „porózus én” mágikus, premodern világába. A protestáns teológiai hozzájárulás egyik legkiemelkedőbb példája Jürgen Moltmann, aki a nyolcvanas évektől kezdve a teológiai paradigmaváltás, a Szentlélek jelenlétére és aktivitására épülő immanens teremtésen sürgető aktualitását hangsúlyozza. Legutóbbi, 2014-ben megjelent, összegző szándékú könyvéből idézek:

⁵¹ Idézi HUGHES: i. m., 153.

⁵² David Brown anglikán teológus az egyik jelentős képviselője ennek az irányzatnak.

Nincs olyan dolog, amelyben Isten ne lenne jelen, ahol nem találkozhatunk vele. Ezért bármivel találkozunk, félelemmel vegyes tisztelettel állunk meg előtte. Minden dolgot Isten jelenlétében látunk és minden dologban Isten jelenlétét látjuk. Ebben a hitben születik meg a kozmikus spiritualitás. Ettől kezdve az embert minden dolog csodálattal tölti el, megragadja az élet mély tisztelete. Nem szükséges elhagynunk ezt a világot és Istent a túlvilágon keresnünk. Erre a szépséggel és borzalommal teljes világra kell ráhagyatkoznunk, mert Isten itt van. Akinek van szeme, hogy lásson, az lát, akinek van füle, hogy halljon, az hall. Az egész teremtés Isten benne lakozó jelenlétének nagy és csodálatos sákramentuma.⁵³

Ez a szemlélet természetesen az isteni immanenciát hangsúlyozza. Mint láttuk, a zsidó-keresztény hagyomány üdvös módon megköveteli, hogy megőrizzük a dialektikus feszültséget immanencia és transzcendencia között, ám ez nem azt jelenti, hogy a panteizmus vagy a pogányság veszélyétől tartva el kell vetni az átfogó szakramentalizmusra való teológiai törekvéseket, inkább szabatos teológiai megfogalmazásra kell törekedni. E dolgozat keretei nem teszik lehetővé ennek részletes kifejtését, s így zárásként az eddigiekből adódó, de továbbgondolandó néhány következtetést ajánlok röviden megfontolásra.

Először is érdemes megfontolni a dolgokban megmutató isteni szentséggel kapcsolatban a „mélytranszcendencia” fogalmának használatát.⁵⁴ Fontosnak tartom, hogy Tillich a lét ősmélyesége alapjáról és forrásáról beszél,⁵⁵ mert ezzel a képvilággal ellensúlyozza a magasság, az ég, a menny, a fölfelé való meghaladás szimbolikáját, amely Isten másságát, a világtól való távolságát erősíti. „A mennyei hajlék nem egy adott hely – írja –, hanem minden hely és minden idő örökkévaló alapja.”⁵⁶ Felvetésem az, hogy talán beszélhetünk szimbolikusan „lefelé” való meghaladásról: ami jobban kifejezi azt kettősséget, hogy Isten, az „önmaga-lét végtelenül meghalad minden véges létet [...], [m]ásrészt minden részesedik a lét végtelen hatalmában”.⁵⁷ A lefelé történő meghaladás jobban kifejezi azt a paradoxont, hogy minden dolog önmagasságának kimeríthetetlen mélysége az, ami túlmutat rajta végső meghatározottsága, a lét kikutathatatlan alapja felé, és ez fokozottabban igaz az emberi személyre, amelynek titka Isten kimeríthetlenségéből származtatható.

⁵³ MOLTSMANN, Jürgen: *Der lebendige Gott und die Fülle des Lebens, Auch ein Beitrag zur gegenwärtigen Atheismusdebatte*, Gütersloh, Gütersloher Verlagshaus, 2014, oldalszám nélkül.; A könyv magyarul is megjelent, de sajnos méltatlanul alacsony színvonalon (a fordítás szinte olvashatatlanul nyers, szöveg-gondozás pedig egyáltalán nem történt), így nem mindig idézhető alapos átdolgozás nélkül.

⁵⁴ Ez Aldous Huxley *downward transcendence* fogalmára emlékeztet, de az itt javasolt jelentéskör eltér az eredeti elgondolástól. Az én elképzelésemet Dorthe Jørgensen a test, az érzékiség és a transzcendencia kapcsolatáról írt tanulmánya ihlette, amelyben a szerző fizikai világot, a testet szimbólumként írja le, de Gadamerre építve olyan szimbólumként, amely nem önmagán kívülre, túlra mutat, hanem önmaga mélységeibe – JØRGENSEN, Dorthe: *Sensoriness and Transcendence, On the Aesthetic Possibility of Experiencing Divinity*, in CHRISTOFFERSEN, Svein Aage et al (eds.): *Transcendence and Sensoriness, Perceptions, Revelation, and the Arts*, Leiden – Boston, Brill, 2016, 63–85, 70.

⁵⁵ TILlich: *Rendszerezés teológia*, 197.

⁵⁶ Uo., 336.

⁵⁷ Uo., 196.

Ezen a ponton ahhoz a paradoxonhoz jutunk, hogy amiben megmutatkozik a szentség, az egyszerre nyilvánítja meg legmélyebb önmagát és mutat túl önmagán. Ez az epifánia vagy, Tillich terminológiájával, az extázis. Ekkor a szent átfénylik a mindennapin, úgy, hogy a mindennapi közben nem törlődik el,⁵⁸ sőt, önmaga teremtett egyediségének titkát villantja fel.⁵⁹ A profanizálás⁶⁰ ebből a szempontból nem más, mint az a reduktív, dologi szemlélet, hogy valami „csak ennyi”, vagy „csak annyi”, csupán használati értéke van. Amikor azonban Isten jelenlétebe helyezkedünk, átadjuk magunkat Isten és az ő szentségéből részesedő dolgok kimeríthetetlen önmagaságának, csodálattal, tisztelettel teli szemléletének. Ez az a mozdulat, amely megtagadja az eszközelvűséget és a tárgyiasítást, Martin Buber klasszikussá vált kifejezésével az Én–Az viszonyt, és engedni megmutatkozni a szentségnek.

Imádság, ünnep, művészet

Hogyan válhat mindez hétköznapi gyakorlattá? Nem oda jutottunk vissza, ahonnet elindultunk, vagyis hogy hétköznapi életünk folyásából e pontszerű megvilágosodások, epifániák időről időre kiragadnak? Azonban mint láttuk, a bukott világban a hívő ember sem tud folyamatosan Isten jelenlétében tartózkodni, szüksége van az éberség és a figyelem tudatos gyakorlására, amelyek visszahívják ebbe a jelenlétebe, az eszközelvű szemléletből a szentségi szemléletbe.⁶¹ A megnevezett három gyakorlat azért állítható párhuzamba, mert mindhárom ezt teszi a maga módján. Mindhárom első látásra elkülönülés a mindennapoktól, de valójában a rendszeres „visszahívás”⁶² éppen azt a célt szolgálja, hogy újra és újra Isten jelenlétebe helyezkedjünk, és a teljes

⁵⁸ Lásd Uo., 244.

⁵⁹ E ponton érdemes felidézni Duns Scotus elgondolását a dolgok „ez-ség”-éről (haecceitas, angolul: thisness), amelyet Gerard Manley Hopkins, majd James Joyce a művészeti epifániára alkalmazott.

⁶⁰ Lásd ehhez TILICH számunkra fontos fejtegetését az önmeghaladásról és a profanizálódásról. A profán „az élet önmeghaladásával való szembenállást jelent az élet minden dimenziójában” (*Rendszeres teológia*, 435–438.). A profanizálódás a bűn állapotának, szent és világi elkerülhetetlen elkülönítésének következménye.

⁶¹ A terjedelmi korlátok nem teszik lehetővé, hogy a szakramentális szemlélet és az eszkatológia összefüggését részletesen tárgyaljam. Előbbinek megvan az a veszélye, hogy a világban megmutatkozó szentség örök jelenét hangsúlyozva megfeledeznek az Isten fiainak megjelenése után sóvárgó világ befejezetlenségéről. Az ellentmondást áthidalhatja az a gondolat, hogy az imádkozó, ünneplő, Isten jelenlétebe helyezkedő ember magát a feltámadás és az új teremtés hitében helyezi vissza a teremtettséget is Isten jelenlétebe, szent mivoltába, mintegy megelőlegezve a végző beteljesedést.

⁶² Az alábbiakban a jelenlétebe való visszahelyezkedés, „visszahívás”, visszaidézés rendszeres, mindennapi gyakorlására összpontosítok. Azonban tovább árnyalja a képet az, hogy magát a proklamációt, a drámai epifániát is értelmezhetjük úgy, mint „visszahívást”. Rowan Williams egy a misztikus-prófétikus dialektikáját vizsgáló cikkében felveti, hogy a szent „berobbanás” excentrikus szent személyek, próféták révén, a normális mindennapi észlelés időnkénti szubverziója úgyszintén arra szolgál, hogy a népet emlékeztesse: Isten szövetsége életük egészét, teljes mindennapi létezésüket szentté, jelentéssé teszi. Az angol teológus egyenesen úgy fogalmaz, hogy egy vallási közösséget visszahívni a *mindfulness* állapotába olykor a „mindennapi nyelv és tapasztalat masszív diszlokációjával jár együtt”. WILLIAMS, Rowan: *The Prophetic and the Mystical, Heiler Revisited*, *New Blackfriars*, 64. évfolyam, 1983/757, 330–347, 339.

valóságot Isten jelenlétében szemléljük. Egyiknek sincsen profán értelemben semmi-féle értelme, azaz haszna.⁶³ Önmagáért való gyakorlat, s épp így mutat túl önmagán.

A liturgia (vagy tágabb értelemben az ünnep, illetve a rítus) ugyanazt teszi a közösség életében, mint a kontemplatív imádság⁶⁴ az egyén életében: visszahív az isteni jelenlétbe. A szemlélődő, Isten jelenlétében, szerető figyelemben töltött csendes imádság gyakorlata a folytonos jelenlétre neveli rá az imádkozót. Mai mesterei⁶⁵ felhívják a figyelmét arra, hogy amikor a kijelölt csendes idő véget ér, ne zökkenjen ki az éberségből, hanem gyakorolja a mindennapi életben is az Isten jelenlétébe való visszahelyezkedést.⁶⁶ A hagyományos metafora, mely az imádságot a lélek lélegzétvételeként írja le, éppen arra utal, hogy az imádság nem elkülönített, vallásos dolog, hanem mélyen emberi, sőt, kozmikus, amennyiben a Lélek lélegzétvételében az egész teremtés szüntelenül imádkozik.⁶⁷ Az imádság nem menekülés, éppen ellenkezőleg. A kitartó csendes imában Isten jelenlétében képessé válunk szembenézni a valósággal, és együtt időzni azzal, még ha legmélyebb sötétség tárul is fel. Amint korábban érintettük: az Istentől elhagyott „terek” szentségének paradoxonát Krisztus kereszthalála alapozta meg.⁶⁸

A három gyakorlat közül dolgozatom utolsó részében a művészeti alkotás és befogadás spirituális jelentőségére összpontosítottuk, és a másik két gyakorlattal való

⁶³ Azzal a megszorítással, hogy ma már a pszichológia is hangsúlyozza a vallás egészségmegőrző hatását, így a profán világ is hasznot láthat és lát is például a meditációban. Ebből a szempontból azonban fontos kiemelni, hogy vallási értelemben a meditáció, illetve a szemlélődés lényegének mond ellent, amikor azt valaki nem Istenért, hanem mondjuk vérnyomáscsökkentés céljából gyakorolja.

⁶⁴ Meg kell azonban jegyezni, hogy a kontemplatív vagy szemlélődő imádság keresztyén gyakorlata leginkább felnőtt hitű keresztyéneknek ajánlható, ugyanis fontos a megfelelő bibliai alapra építeni és bibliai kontextusba helyezni, illetve más imaformákkal kiegészíteni. Paul Tillich megjegyzi, hogy a kontempláció „a protestáns istentisztelet mostohagyermeké”, pedig, írja, fontos, hogy minden komoly imádság jusson el ehhez az elemhez (*Rendszerez teológia*, 507–508.). Sajnos az egyébként igen kiváló magyar fordításban a teljesen más jelentésű „elmélkedés” szó szerepel, amely közel érthetlenné teszi a mondanivalót.

⁶⁵ Például magyar nyelven Jálics Ferenc és Mustó Péter jezsuita szerzetesek könyvei ismertetik a szemlélődő vagy kontemplatív imádság elméletét és gyakorlatát, de bőséges irodalom érhető el fordításban is (például Thomas Keating ciszterci szerzetes számos műve jelent meg különböző kiadóknál).

⁶⁶ A kettő természetesen részleges átfedésben van. A legegyszerűbb és sok hívő családban az egyetlen hétköznapi liturgia az étkezési előtti hálaadó imádság, amely Isten jelenlétébe és az asztalközösség szent szépségébe helyez bele, annak ajándék voltára emlékeztet. Zalatnay István írja a mindennapi liturgia fontosságával kapcsolatban: „a napot valóban megszentelő ember életében az a normális, amikor benne van az imádságban, s onnan tekint és lép ki napjában többször is, és oda tér haza”. (Az itt felvázolt gondolatmenet szerint azért kell a napot megszentelni, mert eleve szent, de ennek valóságába újra meg újra vissza kell hívnunk magunkat.) – ZALATNAY István: *Féltűn, A liturgia erőterében született írások*, Budapest, KRE – L’Harmattan, 2019, 33.

⁶⁷ MOLTSMANN: *Az élő Isten és az élet teljessége*, 259–260.

⁶⁸ Ugyancsak nincsen lehetőség kifejezni az átfogó szakramentalitás gondolatának krisztológiai megalapozását, amely arra az újszövetségi tanításra nyúlik vissza, hogy a preegzisztens, a testté lett, kereszthalált szenvedett, majd dicsőségben eljövendő Krisztus az egész mindenséget magába öleli (lásd ehhez Ef 1,11; Kol 1,19).

párhuzamait vizsgálom. A művészetre a mai pragmatikus, technokrata korban nehéz idők járnak, ugyanis az eszközelvű szemlélet értelmében a művészetnek, éppúgy mint a liturgiának vagy az imának, semmi haszna nincsen. Nem csupán arról van szó, hogy az egyházi és egyéni hitélet szerves részévé kellene tenni a nem propaganda jellegű, hanem nehéz és éles művészi alkotást és befogadást, hanem a művészetnek is rendkívül nagy szüksége van a spirituális kontextusba való visszahelyezésre. Hiszen a művészet – minden társadalmi, politikai, gazdasági beágyazottságán túlmenően – figyelemgyakorlás, amely a dolgok önmagaságát és egyben kimeríthetetlenlenségét mutatja fel, feltárva a hétköznapi valóság mélységeit és magasságait, vagy éppen a profanizálásból adódó eldologiasodás és értelemvesztés gyötrelmét. Ebből a perspektívából Samuel Beckett *Godot-ra várva* című darabja éppen úgy lelki gyakorlat, mint Johann Sebastian Bach zenéje. A művészet így „ünnepli” a nagypénteket⁶⁹ és a húsvétvasárnapot, ezért tekinthetjük alkotását és befogadását a liturgikus ünnepléssel rokon eseménynek. A művészet ily módon előkészít, ránevel e spirituális nyitottságra, más-képp látásra a mindennapokban, még ha a folyamatos éberség az örökkévalóságon innen nem is valósulhat meg.⁷⁰

Nézzük meg részletesebben, hogyan valósulhat meg ez a másképpen látás, a valóság átlényegülése a művészet révén, a továbbiakban az irodalmi-költői nyelvi alkotás sajátosságaira összpontosítva.

Elsőként mindenképp szükséges tisztázni, hogy Isten jelenlétét csak maga Isten mutathatja meg. Másrészt viszont az ember számára ez a megmutatkozás közvetítők révén történik, és a közvetítő közeget nevezük szentségnek (sákramentumnak).⁷¹ A keresztyén hagyományban a szentség és az Ige által mutatkozik meg Isten jelenléte, ezen belül az egyházi szakramentális cselekmények és a Szentírás szavai a fő, de nem az egyetlen közvetítők. Az egyházi szentségek, amint a huszadik századi szakramentális teológia művelői kifejtik,⁷² a teremtés (világ) első és eredeti szentségére (sákramentum voltára) mutatnak vissza, illetve a végső eszkatológiai beteljesedésre tekintenek előre, amikor Isten lesz minden mindenkben. Potenciálisan tehát bármi szentséggé válhat,

⁶⁹ A „nagypénteki” sötétség ábrázolása a modern és kortárs művészetben egyenlő a profanizálódás, a bűn, az elidegenedés felmutatásával. Ez, amint például Beckett drámáiban, intenzíven sokkoló módon történhet. Ennyiben a nagypénteki művészet tekinthető a világ feletti ítélet kifejeződésének, azaz profétainak, s ebből a szempontból akár sajátosan protestánsnak. Éppen ezt teszi Tillich, aki provokatív módon a katolikus Picasso *Guernica* című festményét a protestáns elv megnyilvánulásának tartja. – TILlich, Paul: *Protestantism and Artistic Style*, in Uő.: *Theology and Culture*, Oxford, Oxford University Press, 1959, 68–75, 68.

⁷⁰ A liturgia is csak akkor biztosítja a folyamatoságot, ha valóban rendszeresen gyakoroljuk a hétköznapiokban (lásd ZALATNAY: i. m.). Viszont *sub specie aeternitatis*, mint láttuk, nem egyesülhet az ünnep és a hétköznapi, nem viselnénk el. A művészet kiélesített valóságlátását sem lehet folyamatosan elviselni.

⁷¹ Karl BARTH segítségével pontosítva: „A prédikáció hallható sákramentum, a sákramentum pedig látható ige” – KODÁCSY Tamás: *A homiletikai aptum, Hogyan lesz a szószéki beszédből igehirdetés?*, Budapest, KRE – L'Harmattan, 2019, 83.

⁷² Lásd például Theodore RUNYON wesleyánus teológus fontos cikkét: *The World as the Original Sacrament*, *Worship*, 54. évfolyam, 1980/6, 495–511.

„az ismert valóság egyetlen része sem zárható ki ebből a lehetőségből”.⁷³ A művészetet azért érdemes kiemelten vizsgálni ebből a szempontból, mert ahogy a nyugati kultúra szekularizációja kibontakozott, a művészet tudta továbbra is kifejezni az ember lelki éhségét, s így fontos közvetítővé lépett elő a szekularizált ember és a szentséges között.

Művészet és vallás, esztétikai és spirituális tapasztalat közelsége azonban nem új keletű: amint Northrop Frye, Paul Ricoeur és sokan mások kimutatták, a költői-irodalmi nyelv számos párhuzamot mutat az elsődleges vallási nyelvvel, vagyis esetünkben a Biblia nyelvével.

Mindkét nyelvi mód arra törekszik, hogy egyszerre fejezze ki az érzéket és az érzékfelettit, a transzcendenst az immanensben ragadja meg, az érzéket és az anyagit viszont transzcendens távlatba helyezze. E transzcendens nyitottság nélkül a költői képzelet, ahogy Frye írja, „klausztofóbiára” hajlamos.⁷⁴ Ugyanakkor az irodalom a spirituális távlatokat konkrét, érzékletes módon, költői képekben, metaforákban, narratívákban és egyéb, az érzékeket mozgósító poétikai eszközökkel ragadja meg. Összpontosítsunk itt most röviden a metaforára, amely különösen alkalmas arra, hogy az anyagi és a lelki (a fizikai és a spirituális) valóságok kölcsönös áthatását (interpenetrációját) kifejezze. Nagyszerűen megragadja ezt kölcsönösséget Paul Ricoeur „keresztezett metafora” koncepciója, amelyet bibliai példára, az intenzíven képies Ószövetség egyik legfontosabb keresztződésére, a nászmetaforára alapoz. Isten és ember, illetve Isten és népe egyesülését a nászmetafora, a jegyesség, a szerelmi viszony fejezi ki. E képek értelmezésének természetesen van egy erőteljes – az egyházatyák által beemelt – platonói hagyománya, melynek értelmében a földi, anyagi képek „csupán” allegóriái az égi, spirituális valóságoknak, a földi szerelem az égi szerelemnek. Ricoeur viszont az Énekek éneke nászmetaforájának hatástörténeti elemzése kapcsán arra a következtetésre jut, hogy az egyházatyák nászmetaforáját megtarthatjuk úgy is, hogy platonizmusuktól elszakadunk, ugyanis a „nászmetafora” a modern intertextualitáselmélet felől közelítve mindkét irányba működik. Amint az isteni szeretetről szóló próféciákra rávetül a földi nász jelentése, úgy az erotikus szerelem énekére is rávetül az isteni szeretet jelentésdimenziója. A platonikus allegóriával ellentétben ez a kölcsönösség kiküszöböli azt a kockázatot, hogy megtagadjuk vagy alábecsüljük a hétköznapi, az érzékelhető.⁷⁵ A keresztezett metafora immanenciája értelmében amikor a földi hitves ölel, egyben az Isten ölel: földi szerelmemet áthatja az isteni szerelem ideája, az Istennel való szeretetkapcsolatra pedig rávetül a földi nász intimitása. Mindezt természetesen kiterjeszthetjük a hétköznapi emberi kapcsolatok szeretetáramlására, melyek révén Istent hétköznapi érzékeinkkel tapasztalhatjuk meg. Úgy is mondhatjuk: metafora történik, amely lehetővé teszi éppen azt, amiről korábban a szentség megnyilatkozása kapcsán beszéltünk, vagyis hogy egy dolgot másnak lássunk, miközben megmarad önmagának.

⁷³ TILlich: *Rendszerezés teológia*, 459–460.

⁷⁴ FRYE, Northrop: *A kritika anatómiája*, ford. SZILI József, Budapest, Helikon Kiadó, 1998, 109.

⁷⁵ RICOEUR, Paul – LACOCQUE, André: *Bibliai gondolkodás*, ford. ENYEDI Jenő, Budapest, Európa Kiadó, 2003, 574–575.

Lássunk egy szépirodalmi példát! A már idézett Marilynne Robinson *Gilead* című regényében⁷⁶ egy öregedő, magányos protestáns lelkész feleségül vesz egy nála harminc évvel fiatalabb hányattatott sorsú fiatal nőt (aki addigi életét vándor napszámosként töltötte, és a kilátástalanság egy időre a prostitúcióba is beleűzte). Számos párhuzam sejteti, hogy e találkozásban Ruth és Boáz története rajzolódik ki, amely már önmagában is egy (narratív) keresztezett metafora, hiszen több utalás jelzi, hogy Boáz személyében maga Izrael Istene veszi magához a „jövevényt”, ő veti rá köpenyét. Az emberi történet átlényegül isteni történeté.⁷⁷ John Ames tiszteletes így fejezi ki ezt:

Úgy tetszhet, nagy és szent dolgot hozok egy lapra csekély és közönséges dologgal, az Isten szerelmét a halandó szerelemmel. Csakhogy nem látom be, miért különböznék a kettő. Ha egy falat kenyérben isteni táplálékot, egy érintésben pedig isteni áldást kaphatunk, akkor az a félelmes gyönyörűség, amelyben egy bizonyos arc láttán van részünk, bizonyosan eligazíthat minket a legnagyobb szerelem dolgában.⁷⁸

Az emberi arc kiváltotta „félelmes gyönyörűség” kifejezés a művészi szöveg egy másik jellegzetességére is például szolgál. Egészen pontosan ragadja meg az isteni szentség attribútumait, amely félelemteljes borzongást (*tremendum*) okoz, és egyben lenyűgöz és elbűvöl (*fascinans*), örömet és gyönyört ébreszt.⁷⁹ Az utóbbi tapasztalat kiváltásában nagy szerepet játszik a végtelen attribútuma, Isten kimeríthetlensége, kikutathatatlansága. Rudolf Otto Ernst Lange (1650–1727) egyházi énekköltőt idézi a *fascinans* kapcsán (a szövegben nem melleleg a nászmetafora is előfordul): „Ó Isten, mélység, végtelen / Hogy ismerhetnélek egészen [...] Szívem bölcsessége kevés, / Karoddal fonj át, az öleljen.”⁸⁰ Az imént kifejtettük, hogy ez a kimeríthetlenség (az önmeghaladás értelmében) a teremtett dolgokra is igaz annyiban, amennyiben a szentségből részesednek. A keresztezett metafora révén, amint Robinson szövegében láthatjuk, pontosan ez a végre mehetetlen titokzatosság, „mélytranszcendencia” mutatkozhat meg a dolgokban. Robinson narrátora számára ilyen módon látomássá válhat, átlényegülhet a hétköznapi valóság bármely eleme, de kiváltképp az az istenképp ember, az emberi arc.

[...] nincsen semmi lenyűgözőbb az emberi arcnál. Valahol ugyanis összefügg a megtestesüléssel. Onnantól kezdve érzed a gyermekeddel szembeni kötelességedet, hogy láttad és

⁷⁶ Amely immáron egy tetralógia nyitó darabja (az utolsó kötet 2020 őszén jelent meg). Cikkemben a négy közül két regényre hivatkozom (lásd ROBINSON, Marilynne: *Gilead*, ford. PÁSZTOR Péter, Budapest, Magvető, 2012.; Uő.: *Lila*, ford. MESTERHÁZI Mónika, Budapest, Magvető, 2016).

⁷⁷ Különlegesen szép háromszoros keresztződés történik itt. Egyrészt A Rúth könyvében a 3,9-ben („terítsd rá ruhád szárnyát szolgálólányodra”) ugyanaz a héber szó szerepel, mint az Ezékiel 16,8-ban, ahol az Úr ráteríti ruháját a szerelem korába lépett Jeruzsálemre. A regényben pedig a tiszteletes fekete lelkészskabátját teríti felesége vállára (ez a részlet a trilógia harmadik kötetében található – ROBINSON: *Lila*, 178, 179).

⁷⁸ ROBINSON: *Gilead*, 297.

⁷⁹ OTTO: i. m., 22–24, 48, 63.

⁸⁰ Uo. 51.

felvetted. Minden egyes emberi arc követelést támaszt veled szemben, mert nem tehetsz mást, mint hogy felfogd az egyedülvalóságát, bátorságát és magányát. Ez azonban leginkább a csecsszopó arcára igaz. Szerintem ez felér egy látomással, akár misztikus látomással.⁸¹

Az irodalmi szöveg egy másik fontos jellegzetessége, melynek révén a dolgok végeire mehetetlenségét sejteti, az ambivalencia és a nyitottság. Költői szövegben jellemzően inkább a szimbólum eszköze révén valósul ez meg. A szimbólumot tarthatjuk nyitott metaforának, hiszen amíg a metafora két jelentéssíkot vetít egymásra, a szimbólum sokrétű értelmezésekre hívja a befogadót. Ugyanakkor a metafora is természeténél fogva nyitott, éppen mivel két, a fogalmi nyelv számára egymást kizáró valóságtartományt azonosít, mint amikor János evangélista azt mondja, „az Ige testté lett”. Akárhány fogalmi konstrukciót vezet le ebből a teológia, a metafora titkát – és a fentiek értelmében *minden* metafora inkarnációs esemény – nem tudja kimeríteni.⁸²

A narratíva szintjén a polifónia és az elbeszélések befejezetlensége teszi nyitottá a szöveget. A polifónia fogalmát Dosztojevszkij regényeinek elemzése során Mihail Bahtyin vezette be. Bahtyin szerint a regény műfaja alapvetően dialogikus: a szereplők sokféle szempontja párbeszédben áll egymással, és nem jutunk el egy végső feloldáshoz, a szempontok külső szempontból történő egységesítéséhez. Dosztojevszkijre különösen jellemző az emberi személy szabadságának tisztelete, az a meggyőződés, hogy egy személyiséget „definiálni” egyet jelent a végtelen lezárásával, kimeríthetetlenségének tagadásával. Marilynne Robinson legtitokzatosabb szereplője az érthetetlenül ellentmondásos jellemű Jack, egy lelkész család fekete bárány gyermeke, aki egyrészt tolvaj, alkoholista, gyermekét cserbenhagyó, másrészt saját hitetlenségétől szenvedő, szeretetre vágyó, magányos ember. Robinson számára a személy kifürkészhetetlenül egyedi, ennél fogva magányos. Érthetetlenül hajlik a rosszra, másfelől arcán az Isten képmásának szentsége ragyog. Szereplői átlényegülnek ebben a fényben.

Rowan Williams már idézett könyvében párhuzamot von a szent ember és a nagy művész között. Mind a művész, akinek az élete legtöbb esetben távol áll a bármilyen értelemben vett szentségtől, mind a szent ember, aki életéből hoz létre műalkotást,⁸³ abban segít, hogy a hétköznapi, miközben megmarad hétköznapi, átlényegüljön, és meglássuk azt, amit azért nem látunk, mert ebben a bűnös és befejezetlen világban szemünk elhomályosult.

Konklúzió

Dolgozatomban abból a kérdésből indultam ki, hogy amennyiben a szent megnyilvánulása rendkívüli, transzcendens esemény, amely a profánnal, a mindennapival szemben tételeződik, hogyan lehet akkor az Istennel való kapcsolat folytonos, a mai ember hétköznapi valóságának része. Ezen belül elsősorban arra a kérdésre összpön-

⁸¹ ROBINSON: *Gilead*, 98.

⁸² Lásd FRYE, Northrop: *Kettős tükrök, A Biblia és az irodalom*, ford. PÁSZTOR Péter, Budapest, Európa Könyvkiadó, 1996, 110–111.

⁸³ WILLIAMS: *Tanítványként az úton*, 86.

tosítottam, hogy a protestáns hagyomány és spiritualitás hogyan helyezhető el a folytonosság és a törés, a mindennapi és a rendkívüli e dialektikájában. Azt vetettem fel, hogy a protestáns teológia és kegyesség számára a világ elsősorban prófétai ítélet és misszió tárgya, s ily módon annyiban szent, amennyiben Isten szolgálatának a terepe (etikai szakramentalizmus). Ezzel szemben állítottam az esztétikai szakramentalizmust, amely számára Isten megmutatkozik a teremtett világ dolgaiban. Felhívtam a figyelmet a protestáns spiritualitás egyik lehetséges veszélyére: hogyan vezethet a prófétai szemlélet, az etikai szakramentalizmus a dolgok teremtett jóságának alulbecsüléséhez, a világ tárgyiasításához. Más szempontból megfogalmazva, a kizökentő, ítélő prófétai szó fanatikussá és dogmatikussá válhat a lét és az élet alapvető jóságának igénye nélkül. A léleknek önmagához és a világhoz való drámai, küzdelmes viszonya elidegenítővé válhat. Írásom második részében korrekciós céllal a keresztyén spiritualitás azon aspektusaira helyeztem hangsúlyt, amelyek a szentséges megélésére tesznek nyitottá a hétköznapiakban, és arra mutattam rá, hogy a művészet, azon belül az irodalmi-költői nyelv hogyan segít a tárgyiasító, profanizáló szemlélet meghaladásában, az Isten kimeríthetlenségéből részesedő emberi személy és a teremtett élet szentségének (sákramentum voltának) megtapasztalásában.

ABSTRACT

“The Scene of Miracle is here, among us”: The Ordinary, the Extraordinary, and the Sacred in Protestant Spirituality

In our profoundly alienated and disenchanting Western culture there is a growing need for a spirituality firmly grounded in ordinary reality. The Reformation, as is well-known, has bridged the divide between the sacred and the profane by conferring unprecedented dignity on earthly life and secular vocations. At the same time, however, Protestants tend to think of the world as under judgement, and thus having religious significance mainly as a stage of transforming ethical action in the believer's obedient response to the call of the transcendent Other. In this paper the above attitude is identified as “ethical sacramentalism” in contrast with “aesthetic sacramentalism.” In aesthetic sacramentalism the good things of this world are symbols or expressions of God's eternal nature, whereas in ethical sacramentalism they are viewed as instruments which God uses to bring about his kingdom. Whenever one of these tendencies becomes dominant at the cost of the other, spirituality becomes one-sided. In an ethically oriented, prophetic spirituality there is a propensity to undervalue the goodness of creation and thus to objectify and instrumentalize the world. The paper calls attention to those aspects of Christian spirituality which have the potential to right the balance by enabling us to experience the sacramental in the ordinary. I point out how art, and literary language in particular, can help us overcome alienation by liberating us to participate in God's beauty and holiness manifested through the created world.

Zalatnay István

REFLEXIÓ TÓTH SÁRA A HÉTKÖZNAPI, A RENDKÍVÜLI ÉS A SZENT A PROTESTÁNS SPIRITUALITÁSBAN CÍMŰ TANULMÁNYÁRA

Tóth Sára *A hétköznapi, a rendkívüli és a szent* című tanulmánya ritka műfajba tartozó írás: *igazi* teológia. Hiszen mint jobbra minden más tudományterületen, úgy az ún. teológiában is a megjelenő írások óriási többsége körülbelül „a hivatalnak igazolnia kell önnön létjogosultságát” logika alapján születik meg: tényleges tartalmi mondanivalója nincs, inkább csak szociológiai, karrierépítési funkciója. Tóth Sára írása igazi kérdésekre keres választ, megélt tapasztalatra épít és szenvedélyesen törekszik a megértésre: *fides quaerens intellectum*. Ezért érdemes mellé szegődni az úton, együtt gondolkodni, hol bólogatni, vagy éppen homlokunkhoz kapni: „Hát persze, pontosan ezt szerettem volna már régóta megfogalmazni, de nem tudtam!” Hol kérdéseket tenni fel, kérdésen értve természetesen ugyanannak más összefüggésbe helyezését is. Ilyen dialogizálás szándékával fogalmazódtak meg az alábbi gondolatok.

Kiindulópontom az a megállapítás, mely szerint a téma különböző történelmi-társadalmi kontextusokba és ezeket többé-kevésbé jól tükröző reflexiós rendszereket megalapozó fogalmi paradigmákba illeszkedik. Természetesen ezek a paradigmák összefüggenek, mégis érdemes külön tárgyalni őket. Ennek megfelelően veszek sorba öt különböző aspektust, melyek közül

- az első egy általános vallástörténeti, valásfenomenológiai;

- a második sajátosan bibliai, ahol a hangsúly a történetiség megszületésén van, amelyet az ószövetségi hitvilág döntő vonásának tekintek;

- a harmadik egy individualista vagy inkább individuumközpontú világfelfogás, mely megjelenik már a Bibliában is, de a nyugati keresztyénségben, illetve kultúrkörben lesz meghatározó;

- a negyedik kifejezetten a protestantizmus felől tekint a témára;
- az ötödik központjában pedig a szekularizációra adott keresztyén válaszlehetőségek vannak.

1) *Az általános vallástudományi szint*

A vallástudomány 19. századi megszületése óta törekszik arra, hogy univerzálisan használható fogalmak alapján elemezze a vallási jelenségeket. (Természetesen dialektikus viszonyról van szó: az, hogy mi minősül vallási jelenségnek, függ a javasolt alapfogalmaktól – és fordítva.) Általában elmondható, hogy a modernkori tudományosság előttről megörökölt vagy egyszerűen csak naiv szemléletet – mely szerint a vallás az „istenekkel kapcsolatos dolgokat” jelenti – leváltja az, amelyikben a központi fogalom a szent(séges) lesz. Csakhogy e fogalomnak egységes definíciója nem születik meg. Ez tükröződik abban, hogy különböző szavakat fognak használni e legfontosabb fogalomra és az ahhoz tartozó dolgokra. (Figyelemre méltó, hogy ennek során a bibliai és antik kulturális örökségből származó héber, görög és latin kifejezéseket szinte kiszorítják a természeti népek vallásának tanulmányozása során megismert, illetve annak során új terminus technikusként megalkotott kifejezések, mint a mana, tabu, illetve numinózum, tremendum. Ez jól jelzi azt a szemléletmódot, mely szerint a vallás lényege az emberi létezésnek olyan aspektusaihoz kapcsolódik, amelyekben a magas kultúra megjelenése nem annyira valami látenszen meglévő emberi képesség kibomlásával, „ténylegesülésével” jár, hanem inkább a lényeg elhomályosodásával!).

A „szent” megragadására irányuló különböző megközelítésmódokat összevetve egy alapvető kettősségre figyelhetünk föl. Ennek egyik kifejeződése a Tóth Sára által címnek is választott „rendkívüli és hétköznapi” fogalompár. Nagyon különböző – a szerző által idézett – elemzések paradigmái rendezhetők el e fogalompár segítségével: analogikus és dialektikus, manifesztáció és proklamáció, papi és prófétai stb. A „metatudományi kérdés” az, hogy ezek a fogalmi keretek valóban egy lényegi bipolaritás különböző megnyilvánulási formái, eltérő történelmi-kulturális közegben, illetve szövegösszefüggésben jelentkező megmutatkozásai-e vagy sem. Nem inkább arról van-e szó, hogy lényegileg különböző összefüggéseket bizonyos másodlagos jelentőségű hasonlóság alapján összemosunk, amikor mindent egy alapvető kettősségre akarunk visszavezetni? Sőt, nem lehet-e, hogy a „bűnös” az emberi tudat természetéből fakadó erős hajlamunk fogalompárok alkotására, hogy azok segítségével tudjunk aztán nagy, átfogó jelenségcsoportokat értelmezni?

Nem tudok egyértelmű választ adni erre a kérdésre. Valószínűleg mindegyik válaszban van részbeni jogosultsága; a feladat pedig talán éppen az lenne, hogy ezeket a részgazságokat minél pontosabb meghatározzuk, egymástól elhatároljuk.

Az bizonyos, hogy – maradva a tanulmány alapfogalmainál – már az elindulásnál két út nyílik. Kezdhethetjük azzal, hogy megpróbáljuk definiálni a szentet, tehát elhatárolni a nem szenttől, a profántól. Másik lehetőségként azt próbálhatjuk felmutatni, hogy a szent milyen paradox módon mutatkozik meg hol mint rendkívüli, hol pedig mint hétköznapi. Az első esetben a „szent” – ha nem is pontosan definiált, de lényeg-

gében evidens – kiindulópont, amely felől egy hatalmas jelenséganyagra tekintünk. A másik esetben a szent a vallásnak olyan rejtélyes lényege, amelynek megragadása felé mindig csak törekszünk, amely mégis mintegy a végpont felől szervezi meg utunkat. A tanulmány dinamikája ebbe az irányba mutat. Lehetne akár az is címe, hogy *A szent mint rendkívüli és mint hétköznapi*.

A klasszikus vallástudományi művek e tekintetben vegyes képet nyújtanak, s ez jó-részt megközelítésmódbeli különbségből fakad. A vallásfenomenológia egyik vonulata nem csekély mértékben valláspszichológiai ihletettségű: a vallási *élmény* jellemzőiről beszél (numinózum, fascinans, tremendum vagy akár maga a mana fogalma). A szent alapvetően a *rendkívüli*, a megrendítő élmény. A klasszikusabb példa itt Rudolf Otto, illetve közvetlenül a pszichológia felől közelítve a valláshoz Carl Gustav Jung.

A másik megközelítésmód számára – inkább erre példa Tóth Sára másik kiinduló-pontja, Mircea Eliade – a szent *mindennek* az alapjában, mélyén van („minden tele van istennel”, ahogyan állítólag már Thalész tanította). Ennek háttérében az a megköze-lítés áll, amely a vallási képzetek, jelenségek és nyelvezet kimeríthetetlen gazdagságára koncentrál. Így tekintve a szent szinte minden hétköznapi is vonatkoztatható. (Kicsit félrevezető is azt mondani, hogy a szent „nagyon sok mindenben” van jelen. Nem, hanem kifejezetten *mindennek* az alapjában ott van.) A tradicionális világban, külö-nösen is a természeti népek esetében ez a szent jelleg magától értetődő. Szükségtelen is rákérdezni. Tudjuk, és e tudás birtokában cselekszünk, s csak rendkívül esetben adunk számot e tudásunkról. (Ahogyan mi „tudjuk” a villany felkapcsolásakor, hogy bármikor fellapozhatnánk a szakkönyvet, mely leírja az elektromosság jelenségét, úgy „tudja” a régi vallásos ember, hogy valamilyen isteni erő van minden jelenség mögött.)

Az Otto-féle megközelítés szerint amikor bármely módon megmutatkozik a szentséges, akkor az szentté avatja az érintett helyet, tárgyat, embert stb. Ezáltal a világ „tele lesz pötytyözve” szent dolgokkal. A másik megközelítés számára viszont az egész világ, a leghétköznapibb dolgok is a szentbe gyökereznek. Ha e két szemlélet-módot mégis csak el akarjuk helyezni valamiképpen egy tágabb összefüggésrendszer-ben, talán úgy fogalmazhatunk, hogy az egyik megközelítés a szent *születését* igyek-szik dokumentálni, a másik a szentre mint már *kész, átfogó rendszerre* koncentrál. Az egyik inkább hajlik a diakronikus, a másik a szinkronikus megközelítésre. Az egyiknek fontosabb a *parole*, a másiknak a *langue*.

Beszélhetünk tehát két különböző szemléletmódról. De nemcsak a mi lehetséges szemléletmódjainkról van szó. Sokszor a jelenségek szintjén világosan megmutatko-zik a szent kétféle megnyilvánulási módja, létformája, s ezek óhatatlanul bizonyos feszültségben állnak egymással: más a szent mint rendkívüli és más mint hétköznapi. Sőt, mintha a kettő együttese, feszültsége tartaná egybe a világot. Vagyis nem pusztán rivális világmagyarázatokról van szó, hanem ellentétes, de egymást kiegészítő erőkről. A számunkra ismerős, plasztikus formája ennek az antik görög világ apollói és dionysosi kettőssége.¹

¹ Nagyon szépen mutatkozik meg ez a kettősség teológiatörténetileg a racionalista *theologia naturalis*-ban. Miután az újkori természettudomány kezdi egyre sikeresebben összerakni az univerzumnak mint

Nem azonos, de érintkezik e kettősséggel vallás és kultúra viszonyának nagy narratívája, mely szerint egy sajátos vallási alapélményből, a legitenzívebben megélt religiozitásból egy egész kultúra sarjad ki a maga alapvető szemléletmódjával, világértelmező történeteivel, fogalmaival, szimbólumaival, magatartástípusaival. Ez a „vallási alap – kulturális felépítmény” paradigma különösen is érvényesül a világvallásoknál, ahol – viszonylag – jól ismert a vallásalapító spirituális valósága, ereje, és nyomon követhető annak kibomlása, kultúrává válása. Erre utal a Tóth Sára által hivatkozott Tillich-idézet: „Az eksztatikust felváltja a dogmatikai és erkölcsi szerkezet” – bár ez kiegészítendő a vallás ehhez kapcsolódó intézményszervező erejével is.

Érthető, ha hajlunk arra, hogy e paradigma szerint értsük a Bibliában oly hangsúlyos papi-prófétai kettősséget. És beleilleszthető ebbe a tanulmányban szereplő több más fogalmi paradigma is mint manifesztáció és proklamáció, analogikus és dialektikus stb. Ez a hasonlóság részben jogos, mégis csalóka. Ugyanis a Bibliában egy radikálisan új szempont jelenik meg.

2) *A történetiség megszületése a Bibliában*

Jó okkal tekinthetjük az Ószövetség talán legsajátosabb jelenségének a prófétaságot. Annak felmérhetetlen jelentőségű novumot jelentő lényege azonban már korábban felismerhető. Az a gondolat, hogy a „normálissal” szemben *a vallás lényege* – és ez egyre inkább azt jelenti, hogy Isten jelenléte, cselekvése és annak következményei – elsősorban nem a természetben lelhető fel, hanem *a történés(ek)ben*; sőt, második ehhez kapcsolódó lépésben, azon belül is, nem annyira a múltban, mint inkább *a jelenben és a jövőben*. Isten nem az, aki egyszer megalkotta a világ szilárd szerkezetét – amelyet megfelelő módon ünnepelni vagy akár újra aktualizálnia kellene a vallási gyakorlatnak – hanem: „Vagyok, aki vagyok/Leszek, aki leszek”; elsősorban (ki)szabadító Isten, akire a mitikus múltban *visszatekinteni* is legfőképp azért kell, hogy *előre nézhessünk rá az úton* – hiszen Ő füst- vagy tűzszlopként vezet a népet.

Ennek megfelelően a meglévő vallási anyag (a történetek, a liturgia stb.) új és új értelmezést kap az aktuális jelen, illetve jövő felől. Ennek a *kontinuitásban maradni és diszkontinuitást vállalni* magatartásnak a csúcspontját jelenti a prófétaság. Ezzel pedig *megszületik a történelem, mint igazi időben létezés, úton létezés*, amelyben nem nyilvánvaló, hogy milyen, illetve hogy milyennek kellene lennie a jövőnek. Ez gyökeresen más paradigma, mint az „örök visszatérés mítosza”, amelyben egykor volt aranykorhoz kell(ene) mindig visszakanyarodni a – természetesen mindig elhanyagoltaknak tekintett – jelenből.

egyetlen hatalmas determinált rendszernek a képét, a teológia, amely előtte egyre kétségbeesettebben próbált lakást találni az Istennek az értelem fénye által még éppen át nem világított zugokban, egyetlen hatalmas mozdulattal átlendül az ellenkező irányba. Azt fogja mondani, hogy Isten létét nem a csodák bizonyítják, hanem éppen az, hogy a világban semmiféle csoda nincs. Mert nincs rá szükség. Mert Ő olyan tökéletes mérnök, akinek alkotása soha semmilyen javítgatásra nem szorul. A rendkívüli Istenéből egyszerre a rend(szer), a rendszeres, és ezáltal végső soron a hétköznapi – mögöttes – Istene lesz.

A helyzet azonban bonyolultabb annál, semmint hogy ez a – most már tág értelemben vett – prófétaság, az ezen alapuló történeti lét, a rendkívüli előtérbe kerülését jelentené a hétköznappal szemben. Valóban igaz, hogy a prófétaság hajlik a szent kiépült, szilárd korlátainak megkérdőjelezésére. Az ebből fakadó sokszor véresen komoly küzdelmek azonban nem az általános apollói és dionysosi közötti egyensúly megbomlását jelentik a mérleg egyik serpenyőjének javára, hanem arról van szó, hogy egy addig ismeretlen új dimenzió nyílik meg: a szó igazi értelmében vett idő. Az ehhez kapcsolódó kérdések nem válaszolhatók meg egy olyan paradigma alapján, amely erről a dimenzióról még nem tud.

Ha ezt elfogadjuk, akkor a „prófétaság” jelenségét messze kiterjeszthetjük hátra és előre is. Akkor mégiscsak jogosult Mózeset, a múltból kiszabadító, jövő felé vezető Isten eszközét prófétának nevezni, ahogyan azt a Biblia szövege teszi – minden tisztességes vallásfenomenológus megrökönyödésére. De még tovább tágítva a határokat, akár úgy is láthatjuk, hogy a legnagyobb különbség nem zsidóság és keresztyénség között van, hanem egyfelől a prófétaságtól visszarettenő „normális vallásosság”, nevezetesen a katolicizmus, illetve talmudista zsidóság, másrészt a történetiségben benne maradó protestantizmus, illetve a zsidóság esetében az apokaliptika, majd későbbi, misztikus irányzatok, a kabbala és hasonlók között – mely javaslat fölötti megrökönyödéshez még csak vallásfenomenológusnak sem kell lenni.

A misztikával és az apokaliptikával azonban újabb határátlépés történik; ismét új „létszférába” kerülünk.

3) *Az individuumpontosság megjelenése a vallásban*

A zsidóság a történetiség felfedezésével együtt – sőt részben amiatt – megmarad nemzeti vallásnak, ahogyan az a hinduizmus is mind a mai napig. Mindannak, amiről eddig szó volt, alanya a zsidó nép. (Egész megdöbbentő, hogy mennyire nem foglalkoztatja az ószövetségi kor első felében az embert az egyes ember halálának gondolata. Annak minden általunk ismert gyötrelme, kételye, reménye a népre vonatkozik, különösen is akkor, amikor élet és halál mezsgyéjén jár a babiloni fogságban.)

Lassan azonban kezd megszületni az individuum mint valódi, önálló entitás. A történetiség felfedezésével szemben ezen a téren nem feltétlenül úttörő a bibliai vallás. Másutt korábbról ismert formái vannak az individuumpontú vallási felfogásnak, de leginkább Indiában. (Az eredeti – az ószövetségi, fogság utáni, áldozatpontú papi vallásra meglepően sok mindenben hasonlító – védikus vallásnak már a Kr. e. 1. évezredben megjelennek individualista transzformációi az indiai misztikus filozófiában és a jógában. Mi is lehetne individuálisabb, mint a szó legközvetlenebb értelmében véve a testünk? A jóga pedig gyakorlatilag a vallás teljes „anyagát” reprodukálhatóvá, vagy ha tetszik, modellezhetővé teszi fiziológiai folyamatokban is.) A nagy prófétákkal egyidőben azután a buddhizmusban és a dzsáinizmusban már szintiszta individuális üdvút nyílik *bármely ember*, nemcsak a hindu számára. (Amit is a különben rendkívül toleráns hinduk egy idő után ugyanolyan dühödt felhábo-

rodással fognak elutasítani, ahogyan anno a zsidók egy sajátos csoportja azt az örült gondolatot, hogy valaki keresztyénné válhatna körülmetélkedés nélkül.)

Számunkra a leglényegesebb most az, hogy amikor a zsidóságon belül egyre erőteljesebben kezd megjeleneni az individuumpözpontúság felé eltolódó vallásosság, akkor annak legfontosabb formája az apokaliptika lesz (és nem, mondjuk, a bölcsességirodalomban megfogalmazódó szemléletmód). Nem véletlenül, hiszen abban ötvöződni tud a radikális újítás, tehát az, hogy a vallás alapvető alanya az egyes ember, aki végső soron saját sorsának kovácsa, azzal a már rég meggyökerezett szemlélettel, amely Isten valóságát elsősorban a jövőben, a történelmi eseményekhez kapcsolódóan látja: ez esetben konkrétan a világ mostani ábrázatának eltörlésében, új világtorszak, új ég és föld teremtésében.

Ez fogja lehetővé tenni az Ószövetségnek azt a hiper-profétai, ugyanakkor az individualizmust az univerzalizmus felé megnyitó értelmezését, amely döntő jellemzője Jézus tanításának, majd azután a Jézust – elsősorban kereszthalálát és feltámadását – eszkatologikusan, individualistán és univerzálisan értelmező újszövetségi teológiának. Így születhet meg a keresztyénség – rengeteg csatározás és kínlódás után – mint új, sajátos vallás. Mert az ember zsidónak születik, keresztyén(né) pedig lesz. (És ha tetszik: a zsidóságnak ugyanolyan „exportterméke” lesz ez az új vallás, amilyen a hinduizmusnak a buddhizmus volt.)

4) *Reformáció és a protestáns aspektus*

Az új vallás történetét, annak dinamikáját meghatározó egyik, ha nem legfontosabb jellemző a re-formációk sorozata. Az, hogy a religiózus alapélményből, az intenzív élményből, az eksztázisból, a rendkívüliből kiépül egy teljes teológiai, intézményi, kultikus, jogi szerkezet, amely azonban „a világban letelepedve” egyre jobban megerőtlenedik, elveszíti eredeti lényegét, asszimilálódik környezetéhez. Ezért az ilyen hosszabb extenzív szakaszok után mindig jönnek a re-formtörekvések, amelyek vissza akarják vezetni az egyházat az eredetihez, a lényeghez.

A vallás intenzív és extenzív időszakainak ez a váltakozása nem csak a keresztyénségre igaz. Történetileg van hasonmása más vallások történetében, és ez érthető is, hisz alapja az a kettősség, amely a szent természetének vázolni próbált általános vallásfenomenológiai lényegéhez tartozik. De érthető, hogy különösen is jellemzője ez a keresztyénség történetének.

A re-formoknak „csak” a legjelentősebbike a 16 századi reformáció. A különlegessége nem csak mennyiségi jellegű, vagyis az, hogy különböző tényezők összjátéka következtében minden téren óriási jelentőségű történelemformáló valósággá vált. Mert mindennek gyökerében ott van az a sajátosság, amely megkülönbözteti a legtöbb korábbi „kis re-formációtól”; az, hogy az egyház megtisztítása, re-formálása egyúttal jelentette a vázolt kettősségen alapuló szerkezet elvetését. (Azért „legtöbb”, mert erre törekedtek a középkori „eretnek-mozgalmak” és az előreformátorok is – csak hogy nem sikerült életben maradniuk.)

A reformációnak ez a – legalábbis tendenciájában – a kettős szerkezetet felbojtosítani akaró mozgása természetesen különböző mértékben és módokon jelent meg az egyes irányzatoknál. Sokat mondó azonban, hogy minden irányzata eltörölte a hagyományos szerkezet egyik fő „termékét”: a világi, papi és szerzetesi életrend hármasságát. Mert a cél az volt, hogy a kolostor falainak ledőlésével a szentség az egész világot áthassa: minden embert és minden életszférát.

Református vonalon, magánál Kálvinnál, majd különösen is a puritánoknál nagyon határozottan érvényesült ez a törekvés. A falak leomlását követte a függönyök eltávolítása az ablakokról, a „hétköznapi istentiszteletnek” ígéretes gondolatát a de jure vagy sokszor annál is kíméletlenebbül működő de facto vallási rendőrség diktatúrája váltotta föl. A heroikus-szörnyűséges törekvés célja az volt, hogy megszűnjenek a hétköznapiak, csak a rendkívüli maradjon. A végeletekig spannolt lelki erőfeszítések egyrészt rendkívüli teljesítményeket tettek lehetővé – másrészt egy roppant kíméletlen ethoszt hoztak létre, melyet egyszerre jellemez a folyamatos önmarcangolás, a büntudatnak az egész vallási élet középpontjába kerülése és ugyanakkor a másik ember szemébe fúródó, engesztelhetetlenül vádló tekintet.

A 16. században azonban nemcsak protestáns reformáció történt. Jórészt éppen ellene és részben ihletésére, de volt egy erőteljes katolikus reform is. Nekünk most ebből nem a történelmileg legfontosabb, a Tridenti Zsinat érdekes, hanem a jezsuitizmus megszületése, Loyola Ignác spiritualitása, amely sok tekintetben hasonlított a protestáns reformációra. (Egyaránt gyümölcsöző lehet Loyolának a közvetlen kortárral, Lutherrel és a személyiségalkatát tekintve hozzá közelebb álló Kálvinnal való összehasonlítása.) A jezsuita lelkiségben is megvan a re-form, a vallás intenzív megélésének szenvedélyes vágya, és egy sajátos, erős individualizmus, elsősorban mint az akarat heroikus szintig, önmagunk legyőzését lehetővé tevő maximumig növelésének programja. De nincs meg benne a történetiség, az idő mint alapkategória, az egyház mint Isten népe folyamatos, sokszor ismeretlen tájakra vezető vándorlásának gondolata. Nincs *ecclesia semper reformanda*. Az egyes ember rászorulhat, az egyház maga nem.

A protestáns kísérlet útja két irányba visz. Egyrészt a profán felszámolására irányuló szenvedély néhány nemzedék után unalmas protestáns skolasztikának, szürke orthodoxiának adja át a helyét. A világ egésze nem válik templommá. De van, ahol tovább él, illetve újra és újra feltámad az eredeti program: a bizonyos tekintetben máig folyamatos puritán hagyományban, illetőleg a különböző pietista ébredési mozgalmakban. Ezekben a világ teljes áthatásának, templommá tételének vágya él tovább. Az tesz képessé számtalan területen bámulatos teljesítményekre, az kínál lelki otthont az igazi hívőnek, és fenyeget a pusztába való kiűzéssel a legkisebb függetlenséget sértés esetén.

5) *A keresztyénség és teológiája a szekularizált világban*

Az az útkeresés, amelyet vázolni igyekeztem mint olyan összefüggérendszerként, amelyben Tóth Sára gondolatmenete elhelyezhető, évezredek óta egyik legfontosabb jellemzője a keresztyénségnek és bizonyos tekintetben általában a vallásnak; egyúttal

meghatározza az újkori vallástudomány mozgásterét, szemléleti lehetőségeit is. Ezen az úton fordulópontot jelent a szekularizáció. Az a folyamat, amelynek eredményeként a vallás elveszíti azt a funkcióját, amellyel magától értetődő módon bírt évezredek óta. A modern (és posztmodern) társadalomban nem vagy nemcsak, de legalábbis nem minden tekintetben a vallás határozza meg az adott társadalom kulturális kódrendszerét, értékrendjét, magatartási szabályait.

A teológiát – ahogyan a filozófiát is – nem a lineáris ismeretnövekedés jellemzi, hanem az, hogy korszakokként vagy akár nemzedékeként újra meg kell harcolnia azért, hogy orientációs pontokat lehessen találni, hogy értelmes és kezelhető egészé álljon össze a világ. A különböző korszakokban megszülető válaszok azonban – különösen is ugyanazon kultúra történetének során – sok tekintetben hasonló mintázatot követnek, hasonló szemléleti lehetőségek, alapállások körvonalazódnak. Sokszor nagyon különböző körülmények között és nagyon más nyelven jelentkezik lényegileg ugyanaz.

Érvényes ez a szekularizáció utáni keresztyénségre is. Ebben az esetben azonban olyan jelentős fordulatról van szó, hogy az ugyanaz önazonosságának lehetősége megkérdőjeleződik, illetve félrevezetővé válik az épp az előző mondatokban vázolt paradigma. Erre igyekszem koncentrálni reflexióm utolsó részében.

A felvilágosodás európai győzelmét követően előbb a protestáns, majd legújabban egyre inkább a katolikus mainstream teológia is a szekularizációval próbál szembenézni. Igyekszik újra fogalmazni magát egy olyan sosem volt helyzetben, amikor a saját világa, kultúrája mögül kezd kiesni az a vallási alap, amelyre épült, amely létrehozta.

Furcsa, kettős helyzetet eredményez ez: egyrészt még sokszor úgy tűnik, hogy a nyugati világnak – amely egyre inkább az egyetlenség maradványaként marad meg a kultúrák létért való küzdelmében, még akkor is, ha regionálisan korábban nem keresztyén régiók kerülnek domináns gazdasági-politikai helyzetbe – még mindig „családfője” a keresztyénség. Sokszor még ma is – (ön)tudatosan vagy inkább gravitációs erőnek köszönhetően? – úgy próbál megszólalni, mint aki saját gyermekeiről és gyermekeihez beszél; olyan pozícióból, amelyből senki más nem szólalhat meg. Másrészt viszont a szociológiai-kulturális valóság az, hogy egyre elenyészőbb kisebbségre támaszkodhat az egyház, egyre inkább olyan közegben kell megszólalnia, ahol már nem érthető a keresztyénség nyelve, bármely vonatkozásban értett nyelvezete.

Ebben a sajátos helyzetben egyre gyakoribb a sui generis saját üzenet feladása, valami mással való pótlása. A világhoz való asszimilációnak két típusa figyelhető meg. Az egyik – a még mindig valamelyest életjelt mutató – típus csatlakozni igyekszik valamilyen aktuális nagy, világot átformálni akaró mozgalomhoz. Legtöbbször ezek sem valamilyen sajátos, az adott világhelyzetben különösen aktuálissá vált keresztyén mondanivalóval állnak elő, inkább csak megpróbálnak teológiai kapcsolópontot találni a mainstreamhez, nagyobb ívű kísérletek esetében a túlnyomó többségben lévő nem-keresztyén párt- és harcostársaikat nemes egyszerűséggel en bloc anonim keresztyénné nyilvánítva.

A másik típus végképp önálló szándék nélkül sodródik egyik táborból a másikba; teljesen esetlegesen kap fel ilyen-olyan éppen divatos – még gyakrabban egy kicsit ko-

rábban divatos, de már avítt – eszméket, programokat, hogy darabka létjogosultságot nyerjen valamilyen „hozzájárulásával”.

Tóth Sára alapvető intenciója, javaslata nem ezek közé tartozik. Félreérthetetlen szándéka a protestáns princípium megőrzése, a primér hitbéli élmény primátusának fenntartása; de egyúttal kiszabadítása abból a maga által – talán mégsem szükség-szerűségnek engedve – teremtett gettóból, amely a rendkívülit a maga eredeti formájában akarja hétköznapivá avatni, hogy e lehetetlen vállalkozás során vagy egyre jobban elembertelenedjen (és elistentelenedjen), vagy fokozatosan föladja eredeti programját és elsüllyedjen a mocsárban. Tóth Sára kérdése az, hogy nem tud-e a szent mint rendkívüli hitelesen áttranszformálódni szent mint hétköznapivá, avagy nem válhat-e a szent hétköznapit áthatóvá? Nincs-e szerves kapcsolatban egymással a törés és folytonosság? A „hétköznapok istentiszteletének” borzasztóan lejáratódott, kiürült cégérének felmutatása helyett Tóth Sára három területet azonosít be, ahol, illetve amelyek segítségével megtörténhet – sőt bizonyos értelemben eleve történik – *a szent két aspektusának ez az összekapcsolódása*; ezek a kontemplatív imádság, az ünnep és a művészet. Részletesebben az utóbbival kapcsolatos, rendkívül figyelemre méltó gondolatait fejt ki.

A félig értő, sok szempontból más kontextusban gondolkodó recenzens ezeket a gondolatokat nagy respektussal, néha maga is fellelkesedve olvassa – ugyanakkor egy kis aggodalommal is. Nem válhatnak-e ezek a nagy intellektuális tisztességgel kiharcolt gondolatok sanda szándékú hivatkozás tárgyává? Nem lehet-e azokkal visszaélni oly módon, hogy hitelességet kölcsönözzenek annak, ami alapvetően hiteltelen: a szekularizációt „savanyú a szőlő” attitűddel lelkesen üdvözlő, valójában a világhoz enerváltan asszimilálódó keresztyén programnak? Pontosabban: mi óvhatja meg ezt a nemes törekvést az ilyen visszaéléstől? A megfontolásra *javasolt válasz: a nagy narratíva*. Az, hogyha ezek a szent két aspektusát összekapcsoló gondolatok, élmények, liturgiai és művészi kísérletek nem maradnak meg pont- (még rosszabb esetben ötlet-)szerűnek, hanem legalábbis elindulnak egy átfogó keresztyén narratívává való összenövés irányába. Csak az biztosíthatja, hogy soha nem a keresztyén hittől távoli gondolatokra, érzésekre kenjünk fel egy kis keresztyén mázat, halálosan rettegve attól, hogy az éppen létező világtól különbözzünk, hanem valóságos megragadottságunk megélésének és kifejezésének tereként tudjunk tekinteni, bármerre is nézzünk körül a világban. Ezért érdemes, nagy, méltó kihívás továbbmenni azon az úton, melyen Tóth Sára elindult.

A félreértések elkerülése végett: a keresztyén hitnek az útkeresése ma (sem) lehet öncélú. Az az egész világért történik. E konkrét esetben: ha sikerül utat találni, a világ eszközelvű szemléletétől visszatalálni a szentségi szemléletéhez, az az egész emberiség talán legalapvetőbb 21. századi problémájára jelent választ.

És természetesen ennek a „nagy projektnek” számtalan leágazása van az élet és hitmegélés legkülönbözőbb területei felé. Példának okáért új szempontokat adhat annak a nagyon komoly teológiai kérdésnek az átgondolásához, hogy lehetséges-e olyan, a református tradícióban gyökerező istentiszteleti élet, amely úgy képes ismét

liturgiává válni, hogy egyúttal – ne pusztán megőrizze, hanem – újjászüljön az igehirdetést mint alapvetően prófétai cselekvést.

ABSTRACT

Reflection on Sára Tóth's Paper

The response to Sára Tóth's paper situates the question and main thesis of the paper in a system of concentric circles, starting from the history of religion, continuing with biblical theology, then specifically Protestant spirituality, and ending with one of the central themes of 20th century Christianity: the confrontation with secularization. In an age when Christianity no longer dominates the central cultural discourses, the church is in danger of incorporating alien contents and making them Christian by renaming them. Sára Tóth's proposal is different. She inquires whether the characteristically intensive and extraordinary spiritual experience elicited by the powerful address of the Word has the potential to be translated into everyday life. She discusses in what ways the presence of the holy can sacralize our ordinary lives as well as transform them. The response, meanwhile welcoming the proposal, calls attention to the risk of its potential misinterpretation. The only way, the responder argues, to guard against degrading this experiment into yet another self-justifying attempt of the Christian church to be assimilated to the world, is to insist, in every attempt at reformulation, on the primacy of the Christian narrative throughout.

*Gacsályi Zsolt–
Porkoláb András
József*

A REFORMÁTUS ZARÁNDOKLAT TEOLÓGIÁJA

Bevezetés

A zárandoklat során megjelenik az egész életünk. Az út, melyet bejárunk, olykor árnyékos, máskor égetően forró. Van, amikor csendes és magányos, máskor zajos vagy nyüzsgő. Van, hogy borús, máskor meg esős. A zárandoklaton van elindulás, fáradtság, lelkesedés, izzadság, szomjúság, kimerültség, megpróbáltatás, fájdalom, elakadás, düh, fogcsikorgatás, kimondatlan vágy a megérkezés vagy épp a felfrissülés után. Van eltévedés, visszafordulás, új út keresése, újra elindulás. Van a cél megpillantása, megérkezés és annak öröme, otthonlét.

Az már a Lélek csodája, hogy mikor és kinek melyik adatik. Ugyanott, ugyanakkor és ugyanazon az úton is nagyon-nagyon másféle lelki utat tud bejárni két ember. Van úgy, hogy nagyon szeretnénk inkább letáborozni, ahogyan az evangéliumban a tanítványok is sátrat szerettek volna építeni, mégis tovább kellett menniük. Zárandokok vagyunk, és a következő lépést akkor is meg kell tennünk, ha legszívesebben megállnánk. Olyan is van, amikor azt gondoljuk, nincs tovább. Amikor nem tudunk továbbmenni, vagy úgy érezzük, hogy nincs továbblépési lehetőségünk. Amikor ezt megérezzük, akkor éljük meg, miképpen válik a testi és a lelki eggyé. Megéljük, hogy Istennek akkor is van következő lépése, amikor nekünk nincs.

Ebben a rövid tanulmányban a református zárandoklat teológiai alapvetéséről tájékozódhat a tisztelt olvasó négy témakör köré csoportosítva. Ezek a zárandoklat mint a teremtményi mivolt megélése, mint úton járás Istennel, mint befelé és felfelé figyelés, valamint a zárandoklat és a sákramentumok.

A zárandoklat mint a teremtményi mivolt megélése

A zárandoklat színtere nem a művi világ, hanem a természet mint olyan hely, amely Isten teremtő szándékához a legközelebb áll. Isten

látta, hogy amit alkotott, maga a természet, az emberi élet számára a legalkalmasabb, azaz jó. Éppen ezért a zarándoklat egyik legfontosabb teológiai alapját a teremtés teológiában kell keresnünk. A zarándokot minden esetben Isten szólítja meg. Az Istennel járásra való elhívást számtalan bibliai történeten, például Ábrahám vagy a tanítványok történeteiben is láthatjuk. Erre az elhívásra a zarándok engedelmisséggel válaszol.¹ Még akkor is, ha előre nem tudhatja, hogy a fizikai út során milyen lelki utat jár majd be. Akkor is, ha látszólag nincsen semmilyen értelmes, racionálisan megmagyarázható emberi haszna vagy célja ennek az utazásnak. Akkor is, ha lelki és fizikai fájdalmakkal jár. Természetesen ezek nem céljai a zarándoklatnak – mert az az Isten közelség megélése –, hanem lehetséges történései.

Isten alapvetően olyannak teremtette a világot, hogy az az ember számára élhető legyen. Ez azt jelenti, hogy benne az Isten ׀לֵשׁ-ja érvényesül. Illetve azt, hogy a teremtő Isten részesedni kíván a teremtmények életében.² Ezek megmutatják Isten jóságát, igazságosságát és megbízhatóságát mint olyan Úrét, aki az emberi élet érdekében rendezi a teremtés alakulását.³ Ebben az állapotban az ember azt és úgy fogadja el, amit és ahogy az Isten adja neki. Mondhatnánk úgy is, hogy egy bizonyos szinten rákényszerül a Teremtőre való teljes ráhagyatkozásra.⁴

A zarándoklatban a teremtés közelsége és a teremtményi lét autentikus megtapasztalhatósága miatt fajsúlyosan jelenik meg a teremtőre való rácsodálkozás és a feltétel nélküli bizalom lehetősége. Ez azt jelenti a gyakorlatban, hogy az ember a mai kor felfogásával ellentétben felismerheti, hogy életének nem ő maga, hanem az Isten az ura. Ráébredünk teremtményi mivoltunkra, valamint arra, hogy sokszor mennyire távol is vagyunk a mindennapokban az Istentől, de paradox módon arra is, hogy teremtményi létünkért és létünkben csak Őt dicsőíthetjük. Olyan úrként, aki a mi életünk értelmét az egész teremtés céljában hiánytalanul ismeri.⁵ Ez a momentum az, aminek következményeként lehetőség nyílik az Isten teljességében mint Atya, Fiú, Szentlélekben részesednünk. Ahogy a középkori szerzetes Jan Van Ruysbroeck erdei tartózkodásai alatt megtapasztalta: az ember részesedik a Szentháromság tagjai között fennálló szeretetkapcsolatban.⁶ A teremtményi létre való rácsodálkozás szükségesen vezet önma-

¹ Az engedelmisség kulcsfogalom például Ábrahám történetében, mivel Isten az ismeretlenbe küldi őt. Lásd ALTER, Robert: *Genesis, Translation and Commentary*, New York – London, W. W. Norton & Company, 1996, 50.

² PANNENBERG, Wolfhart: *Rendszeres teológia*, 2. kötet, ford. GÖRFÖL Tibor, Budapest, Osiris, 2006, 56.

³ BRUEGGEMANN, Walter: *Az Ószövetség teológiája, Tanúságtétel, vita, pártfogás*, ford. TUNYOGI Lehel, Kolozsvár, Exit Kiadó, 2012, 213.

⁴ Visszanyúlás ez ahhoz az ősalapothoz, amikor az ember nem önmagától, hanem Istentől közvetlenül tudta meg, hogy mi a jó és mi a rossz. Lásd ezt KOZMA Zsolt: *Szavak az igéből, Tanulmányok*, Kolozsvár, Protestáns Teológiai Intézet, 2003, 59.

⁵ WESTERMANN, Claus: *Az Ószövetség Theológiájának vázlatja*, ford. FÓRISNÉ KALÓS Éva, Kőszeg, Tillingier Péter, 1993, 83.

⁶ FISHER, Jeffrey: Ruysbroek, Jan (1293–1381), in DREES, Clayton J. (ed.): *The Late Medieval Age of Crisis and Renewal 1300–1500, A Biographical Dictionary*, London, Greenwood Press, 2001, 429–430, 430.

gunk Istentől való megkülönböztetéséhez,⁷ és ezzel párhuzamosan ahhoz a lelki felismeréshez, hogy Jézus Krisztusban és a Szentlélek által valóságosan részesedünk abban a kapcsolatban, ami a Szentháromság Isten tagjai között fennáll.⁸ Így Isten teremtő és szabadító princípiumait egymás analógiáiként, egységben élhetjük meg.⁹ Úgy, hogy ne csupán valamiféle intellektuális vagy spirituális ingerként érintsenek, hanem egzisztenciálisan hassanak. Az istenközeliség ilyen elementáris megélése lehetőséget ad arra, hogy az emberi élet kaotikus viszonyai rendeződjenek az Isten ereje által.¹⁰

Hangsúlyosan, de persze nem törvényszerűen jelenik meg a zárandoklatokon a szenvedéssel való szembesülés. Itt ne valamiféle felszínes erkölcsi vagy morális hátratételek vagy állapot miatti rossz érzésre gondoljunk, hanem az emberi egzisztencia elementáris lelki és fizikai szükségének megtapasztalására. Fontos hangsúlyozni, hogy a teremtő Isten gondviselése a szenvedésben olyan mélységben mutatkozhat meg, amelyet a mai ember ritkán vagy egyáltalán nem tapasztal meg a hétköznapi életben. Konkrétan azt, hogy még a legnagyobb fizikai fáradtság és fájdalom közepette is tovább tud menni, még mindig van annyi ereje, hogy megtegye a következő lépést. Ez még olykor a zárandok számára is értelmetlen szenvedésnek tűnhet, de minden esetben értelmet nyer, amikor az Isten gondviselése megnyilvánul benne.¹¹ A zárandok azzal, hogy érzékeli fizikai korlátait, elkerülhetetlenül szembesül saját végességével és az Isten végtelenségével is. Azonban megérezheti és megélheti, hogy létének lényege nem a saját végességében, hanem Isten végtelenségében van.

A zárandoklat mint úton járás Istennel

A Bibliában sokszor láthatjuk, hogy az emberi élet fizikai valósága szorosan összefügg az egyén belső lelki valóságával, illetve azt, hogy ez a kettő egymásra hatással van.¹² Ebből a szempontból a zárandoklat célja a belső lelki és a külső fizikai út összhangba hozása, ami az élet valóságának szemlélésére vezet el. A zárandoklat ezek mellett az életet mint folyamatos úton léteket is szemléltetni kívánja.

Az Istennel való úton járásról egyetlen dolgot lehet biztosan állítani azt, hogy nem tudjuk, mi fog közben történni. Ebben a tekintetben is szükséges az Istenre való teljes ráhagyatkozás. A bizalmi viszony megélése. Legfőbb bibliai alapját a János 14,6-ban találjuk: „Én vagyok az út, az igazság és az élet.” A zárandok Krisztussal kíván együtt menni, aki a keresztyének számára nem csak valamiféle útmutató, hanem maga az út.¹³ Amikor Krisztus velünk jön, és Szentlelke által munkálkodik bennünk,

⁷ Ezzel együtt a mindent kézben tartó „megistenült ember” képének elvetéséhez.

⁸ PANNENBERG: i. m., 61.

⁹ WESTERMANN: i. m., 83.

¹⁰ BRUEGGEMANN: i. m., 196, 202.

¹¹ PANNENBERG: i. m., 54.

¹² A legjobb példák erre a pusztai vándorlás és az emmausi tanítványok történetei. Ezek szereplői a fizikai út mellett egy nagyon komoly lelki utat is bejárnak. De lehetne itt hivatkozni az Illés történetekre vagy Ábrahám elhívására is.

¹³ RIDDERBROS. Herman Nicolaas: *The Gospel according to John*, Cambridge – Grand Rapids, Eerdmans Publishing Co., 1997, 493.; Ebben az értelemben az út abszolút, azaz nincs alternatívája.

akkor jutunk el önmagunk lényegéhez.¹⁴ Ez nem egoizmust vagy individualizmust jelent, hanem éppen ellenkezőleg, az Istennek való teljes megnyílást. Ezzel pedig a felebarát szolgálatának készségét is. Hiszen az egzisztenciális hit minden esetben együtt jár önmagunk felebarátaink számára történő odaadásával. A zárandoklatokon ez sokszor megnyilvánul a gyakorlatban abban, hogy a csend ellenére, természetes módon segítjük egymást, ha elfáradunk, vagy bármilyen más problémánk adódik. Érdekes megtapasztalni, hogy a szeretet milyen mélységei nyilvánulhatnak meg szavak nélkül. Ahhoz azonban, hogy ez lehetőséggé váljon, először Krisztusnak kell találkoznia velünk életünk útján! Ezzel együtt önmagunkról áthelyeződik a hangsúly Őrá és arra, amit bennünk végez.¹⁵ Pál krisztológiai látása a mérvadó ebben a tekintetben. Krisztus ugyanis nemcsak életünk egy alkotóelemeként jelenik meg, hanem úgy, mint aki maga az út számunkra. Akivel az egész életünket magába foglaló közösségünk van. Ez elsősorban a Krisztus által meghatározott közösség, melyben a Lélek vezetése érvényesül. De ez nem az ember kiskorúságát jelenti, hanem olyan sorsközösséget, melyben az egyén partnerként és nem negatív értelemben vett alávettként van jelen.¹⁶

A Krisztussal való úton járás nem valami emocionálisan túltöltött, illetve prekonceptiók alapján előre meghatározott végkimenetelű vallásos cselekményt takar. Nincs előre megszabott végkimenetel, sem olyan emberi cél, mely megpróbálná a másik tapasztalatát emberileg konkrétá tenni. Sokkal inkább olyan útról beszélünk, amelyben az ember nagykorúként van jelen, és engedi, hogy a végső valóság ilyen állapotába hasson rá, hogy azzal így szembesüljön.¹⁷ Ez a valóság pedig maga Krisztus, aki nem túlradó érzelmekben vagy az ember által várt kegyes módokon, hanem önmagában mint életet átformáló Úr jelenik meg. Az Istennel való úton járás a valósággal való találkozást és szembesülést jelenti, jelentsen ez bármit is az adott zárandok konkrét életére nézve. Csak így érvényesülhet a jánosi ige másik két fogalma, az igazság és az élet. Hiszen az Isten valóságának megtapasztalása nélkül az ember óhatatlanul beleke-

¹⁴ Ezt Schleiermacher például az istentudat és az öntudat harmonikus egységének hívja, mely alapvető az ember hitének fejlődéséhez: „Alapvető jelentőségű a tökéletes emberi természetben, hogy azok az állapotok, amelyek kondicionálják a fellépő istentudatosulást, képesek-e betölteni azt a szerepüket, hogy a lelki funkciók fejlődésével egy időben nyitottnak és ébernek tartsák erre az embert.” Lásd: SCHLEIERMACHER, Friedrich: *The Christian Faith*, London – Oxford – New York, Bloomsbury – T&T Clark, 2016, 245. (Saját fordítás: G. Zs. – P. A.); Nagy Gergely az ehhez való eljutást így írja le: „Az ember mindent elkövet, hogy felemelje lelkét; eközben a legnagyobb dolog, ha lelke megismeri önmagát, és... megszabadul minden anyagi formától; előkészíti az utat magának, melyen eljut az örök valóság szemléletéhez. Így a lélek önmaga lajtorjává lesz, melynek segítségével a külsőtől eljut a belső valósághoz, innen pedig teremtőjéhez.” Lásd in MARKUS, Robert A.: *Nagy Szent Gergely és kora*, ford. SÁGHY Marianne, Budapest, Paulus Hungarus – Kairoz Kiadó, 2004, 46–47.

¹⁵ CSERHÁTI Sándor: *Pál Apostolnak a Filippibeliekhez írt levele*, Budapest, Magyarországi Evangélikus Egyház Sajtóosztálya, 1976, 59.

¹⁶ Uo., 60–61.

¹⁷ Ezen Dietrich Bonhoeffer koncepcióját értjük, aki szerint a Krisztusban adott kinyilatkoztatásban mutatkozik meg egyedül Isten valósága, és minden, ami ezen kívül van, az látszat. „Bármi tehát, amit nem Istenben ismerünk fel és szemlélünk, csupán a maga torzképét mutatja. Absztrakció tehát minden úgynevezett adottság, valamennyi törvény és norma, amíg nem Istent hisszük végső valóságnak.” – BONHOEFFER, Dietrich: *Etika*, ford. VISKY S. Béla, Kolozsvár, Exit Kiadó, 2015, 33.

rül a nem valóságos világba, melyben az isteni igazságosság nem érvényesül, melynek nincsenek lelki és etikai konzekvenciái. Illetve keresztyén értelemben vett életről is csak és kizárólag a Krisztus valóságába való részesedésünk miatt beszélhetünk. Ennek minden földi és földön túli következményével együtt.

A zárandoklat mint befelé és felfelé figyelés

Minden zárandoklaton nagyon fontos a befelé és felfelé figyelés lehetőségének biztosítása. Ezt szolgálja a napi több órás csend, a benne megtörténő csendes imádság. Egyfajta meditációs gyakorlatként segít ez a szívbe történő alászállásban,¹⁸ az önmagunkkal és Istennel való találkozásban. Az út során az ember önmagát fokozatosan hátrahagyva egyre inkább képessé válhat saját léte olyan megértésére, mely azt teljesen az isteni lét kapcsolatába helyezi. Ez gyakorlatilag azt jelenti, amit Kálvin önmagunk és Isten megismerésével kapcsolatban fejez ki. „[...] [M]indaddig nem tudunk komolyan öhozzá vágyódni, amíg elégedetlenek nem leszünk önmagunkkal... Tehát az önmegismerés nemcsak Isten keresésére sarkall, hanem mintegy el is vezet hozzá.”¹⁹

A zárandoklatokon a csend és az imádság elválaszthatatlan.²⁰ A csendben visszatálhatunk az imádság azon gyakorlatához, mely sokkal több, mint az Isten verbális megszólítása. Sőt, a végén Isten szólhat hozzánk.²¹ Ennek teológiai-történeti gyökerei a racionalizmus kora előtti időszakokra vezethetők vissza. Ekkor az imádság nem csak egy szóbeli esemény, aminek a lényege sokszor inkább az imádkozó szavaira, mintsem az Isten akaratára figyelés, hanem a keresztyén ember életén átívelő folyamat volt. Luther például ezt az *oratio*, *meditatio*, *tentatio* hármasságával fejezte ki és gyakorolta.²² Itt az *oratio* a szóbeli imádságot jelenti, amivel Isten kezébe helyezük magukat.²³ A *meditatio* az a szakasz, amikor a Szentlélek megvilágosítására hagyatkozunk. Ebbe a részbe az ember mélyebben vonódik be, mint az *oratio*-ba.²⁴ A *tentatio* pedig azt a kísértést jelenti, amelyet ki kell állnia a hívőnek, amikor a sátán el akarja téríteni Krisztus keresztyéntől. A *tentatio* az az állapot, amelyben az ember konkrétan megtapasztalja, amit az *oratio*-ban és a *meditatio*-ban megtanult. Isten azért küldi a kísértést, hogy rákényszerítsen minket a konkrét hitgyakorlásra.²⁵ Ebben az imaszemléletben nem az a hangsúlyos, hogy az ember mit akar közölni az Istennel, vagy mit szeretne

¹⁸ KÁLVIN János: *Institutio, A keresztyén vallás rendszere*, II. kötet, ford. BUZOGÁNY Dezső, Budapest, Kálvin Kiadó, *Református Egyházi Könyvtár* 7, 2014, III.20.29, 56.

¹⁹ Uo., I.1.1, 33.

²⁰ Kálvin írja: „...az imádság valamiféle rejtett dolog, ami leginkább a szívben lakozik, és arra van szüksége, hogy minden zavaró körülménytől távol, csendes nyugalma legyen.” – KÁLVIN: i. m., III.20.29, 56.

²¹ Természetesen ez sem egy sikerorientált folyamat. Elképzelhető, hogy ez a megszólítás meg sem történik, de ez nem baj, hanem szintén olyan állapot, amit meg kell élni és el kell fogadni.

²² KOLB, Robert: *Martin Luther, Confessor of the Faith*, Oxford, Oxford University Press, 2009, 49.

²³ KELLY, Robert A.: *Oratio, Meditatio, Tentatio Faciunt Theologum, Luther's Piety and the Formation of Theologians, Consensus*, 19. évfolyam, 1993/1, 9–27, 12.

²⁴ Uo., 13–14.

²⁵ Uo., 17–18.

kérni tőle, hanem az, hogy a Szentlélek mit világosít meg benne az Istenről. Persze nem állítjuk, hogy az ember szándéka lényegtelen, de az ebben az esetben a szívből, és nem az észből ered.²⁶ Itt is tetten érhető a zarándok teljes ráhagyatkozási vágya a transzcendensre, ami az imádság olyan mély megélésébe torkolthat, amikor már a Szentlélek prédikál az ember szívében.²⁷

A Szentlélek munkájának kiemelése különösen hangsúlyos ebben a tekintetben, hogy az olvasó számára világos legyen a zarándoklat azon intenciója, hogy az immanens emberi életet teljes mértékben a transzcendenstől való függésében kívánja értelmezni és megélni.²⁸ A Szentlélek munkája számunkra az élet erőforrása, ami nélkül bármilyen cselekmény üres, és céltévesztéshez vezet.²⁹ Ez az, ami meghatároz minket egyénileg és közösségek egyaránt. Ez az, ami összeköti a befelé és a felfelé figyelmet, és megteremti a kohéziót közöttük. Így óv meg attól, hogy túlságosan önmagunkba roskadjunk, vagy önmagunkat figyelmen kívül hagyva valamiféle túlcsoordulóan kegyes állapotba kerüljünk. Az összeszedettség ezen állapota a tulajdonképpeni jelenlét, mely azt jelenti, hogy minden idegszálunkkal figyelünk a Szentlélek Istenre, aki nem a múltban vagy a jövőben, hanem már a jelenben résztart minket Krisztus minden jótéteményében. Befelé és felfelé figyelni nem lehet sem a jövőben, sem a múltban, hanem csak a jelenben, ott és akkor, ahol az adott pillanatban vagyunk.

Úgy gondoljuk, hogy az imádság Isten és ember kapcsolatának egyik legintimebb aktusa. Ezzel „ássuk ki azt a kincset, amelyre az Úr evangéliuma rámutatott, hitünk pedig meglátott”.³⁰ Benne az ember az Isten személyes jelenlétében³¹ részesedik, és egyfajta szemtől szembeni helyzetbe kerülnek egymással.³² Így nyílik lehetőség az Istennel való kommunikációra vagy az Isten szemlélésére.³³ Olyan tér ez, amely talán a ma embere számára idegennek hathat, mert túl van a

²⁶ A szív Kálvin értelmezésében az elmét és a lelket is magában foglalja. Lásd: KÁLVIN: i. m., III.20.29, 56.

²⁷ LUTHER Márton: A Miatyánk német magyarázata egyszerű laikusok számára, ford. BELLÁK Erzsébet, in CSEPREGI Zoltán – FABINY Tibor – ITTÉS Gábor – REUSS András (szerk.): *Luther Válogatott Művei*, 5. kötet, *Bibliafordítás, vizsgálás, imádság*, Budapest, Luther Kiadó, 2017, 99–151, 100.; Uő.: Így imádkozzál!, Egyszerű útmutató az imádkozásra, ford. BALIKÓ Zoltán, in Uo., 655–678, 662.

²⁸ Itt nemcsak a schleiermacheri abszolút érzelmi függésérzetre gondolunk, hanem olyan létállapotra, mely magában foglalja az emberi lét teljességét, azaz egzisztenciális.

²⁹ Ma az a burkolt felfogás uralkodik, hogy a Szentlélek jelenlétét különböző módszerekkel az embernek kell biztosítania. Ez azonban megöli azt a bizalmi feszültséget, ami az ember és Isten találkozásához szükséges, és abban megtörténik. Voltaképpen a magát egyszerre elrejtő és kijelentő Isten misztériuma veszik el, és látszólag a transzcendens birtokolhatóvá válik az ember számára. Így viszont maga a transzcendencia lesz megkérdőjelezhetővé és szélsőséges esetben lényegtelené. Az ezáltal keletkezett űrt pedig az ember a saját lelkével pótolja, ami így akarva-akaratlanul (ál)transzcendentálódik. Ez a helyzet materiális evidenciák igényét szüli. Ezek viszont nem tartoznak az istenhit körébe.

³⁰ KÁLVIN: i. m., III.20.2, 24.

³¹ Kálvin után mondhatjuk azt is, hogy „mennyei szentélyébe lépve”, lásd KÁLVIN: i. m., III.20.2, 24.

³² Uo., III.20.2, 24.

³³ Az ún. *contemplatio* több évszázados gyakorlata a keresztyénségnek. Lényege Isten megismerése a Vele való találkozás közvetlen megtapasztalása által. Hangsúlyos, hogy benne nem Isten jelenlétének megidézéséről, hanem ennek a jelenlétnek az elfogadásáról van szó. A *contemplatio* akkor valósul meg, amikor azt a Szentlélek adja, nem akkor, amikor az ember akarja. A szemlélődés gyakorlata már

racionalitás határain, és olyan mélységekbe vezet, mind önmagunk, mind pedig Isten megismerésére nézve, amelyeket nem lehet „szillogizmusokból kihámozni, ám azok megismerhetik, akiknek szeméit Isten felnyitotta, hogy az ő világossága által lássák a világosságot”.³⁴

A zárandoklat és a sákramentumok

Karl Barth azt tanítja, hogy a keresztyén ember akkor vallhatja meg hitelesen a hitét, ha élete a „kereszttség és az úrvacsora között játszódik le”.³⁵ Ez első ízben Isten megismeréséhez, majd az Ő szolgálatához vezet.³⁶ Ebben a folyamatban Isten teljes közöségben részesíti az embert. Ennek azért van relevanciája a zárandoklatra nézve, mert a sákramentumok ezen gondolatiság alapján jelennek meg benne. Minden zárandoklat egy a keresztységünk tényére emlékeztető rövid liturgiával kezdődik. Ebben keresztységünkről mint életünk forrásáról emlékezünk meg.³⁷ Ez azért fontos, mert a mai gyakorlatban sokszor úgy jelenik meg a keresztység, mint aminek nincs komolyabb következménye az ember életére, és csak annak az egy órának szól, amelyben maga a megkeresztelés aktusa lezajlik. Ezzel szemben mi azt állítjuk, hogy a keresztység annak a jele, hogy az ember képes ráhagyatkozni Teremtőjére, elfogadni mindent, amit kap vagy nem kap Tőle. Képes Krisztusban járni és közösségekben lenni, így vállalni nagykörűségét. Képes felismerni a Szentlélek munkáját önmagában, és Istennek azt az üzenetét, mely neki akkor és ott az adott pillanatban adatik.

A zárandok úgy indul útjára, hogy tudatosítja magában, keresztységével végérvényesen új életet nyert, és hozzá van kötve a Szentháromság Istenhez. Krisztusnak a tagja, és ez felszabadítja a bűn elleni kilátástalan harc terhe alól.³⁸ Az úton úgy járhat, úgy szembesülhet önmagával, mint akiben minden bűnt elhordozott a Megváltó. Így az önmagunk bűnösségével való szembesülés nem a kilátástalanságra vagy a bűnösség érzésének lelki nihiljére, hanem a megváltottság reménységére mutat. Bizonyosak lehetünk benne, az Isten színe előtt álló ember számára nincs megbocsáthatatlan bűn.³⁹ A megkeresztelt tehát megkereszteltsége ténye miatt alkalmas a Krisztus vele vállalt sorközösségének a megélésére. Olyan folyamatba kapcsolódik be, mely az emberi egzisztencia teljes megváltozásához vezet.

Ágostonig visszavezethető. Lásd: PUSKELY Mária: Szemlélődés, in Uő. (szerk.): *A keresztyén szeretetesség történeti fogalomtára*, Budapest, Kairosz Kiadó, 2006, 64.

³⁴ KÁLVIN: i. m., III.20.1, 23.

³⁵ BARTH, Karl: Der Christ als Zeuge, *Theologische Existenz Heute*, 2. évfolyam, 1934/12, 5–17, 13.; Hivatkozik rá FAZAKAS Sándor: *Vétkeztiünk, Egyház a történelmi és társadalmi bűnösszefüggések rendszerében*, Budapest, L'Harmattan Kiadó, 2017, 218.

³⁶ Uo., 218.

³⁷ SZABÓ Lajos: *A keresztység ünnepe*, Budapest, Luther Kiadó, 2015, 16–17.

³⁸ Lásd ehhez a gondolathoz a Heidelbergi Káté 69–70. kérdés-feleletét. Nem mentesít ez a bűn miatti fájdalom terhe alól.

³⁹ FAZAKAS Sándor: *Emlékezés és megbékélés, A múlttal való szembesülés egyházi és teológiai kritériumai*, Budapest, Kálvin Kiadó, 2004, 148.

Szintén elemi szerepe van az úrvacsorának. Arra emlékeztet minket, hogy Krisztus vár az asztalánál bennünket. Ebben az asztalközösségben mindannyian ugyanazt az ajándékot kapjuk. Azt, hogy Isten közösséget vállal a Tőle eltávolodott bűnösssel, és ezért ebben a közösségben mi is elfogadjuk egymást. Az emberek Istenhez és egymáshoz fűződő viszonya elválaszthatatlanul összetartozik.⁴⁰ Az úrvacsorában megjelenik a teremtő Isten magasztalása azokért a javakért, amelyeket Tőle a teremtésben kapunk.⁴¹ Valamint megjelenik benne a teljes Krisztus, akire mint megfeszítettre emlékezünk, akinek feltámadásának tanúi vagyunk, és az eljövendő, akire várakozunk és vágyakozunk.⁴² Kifejezi a megbékélést, melyet Isten Krisztusban kezdeményezett és hajtott végre az emberekkel, hogy így ők is megbékélhessenek egymással. Ebben is hangsúlyos a fentebb említett Isten–ember és ember–ember kapcsolatok összefüggése és egymásra utaltsága. Ez az Isten felől az egyetemes emberi bűnt legyőző egyetemes kegyelemben nyilvánul meg. „Isten Krisztusban megbékélteti magát az emberrel és a bűn alá rekesztett világgal...”⁴³ Így Isten újra közvetlenül tapasztalhatóvá válik az ember számára. Kifejezi a Krisztus-kapcsolat bensőségességét, mely a Krisztus és a hívők titokzatos egységét (*unio mystica*) jelenti.⁴⁴ „S valóban, a hívő lelkek a bizalom és az öröm bőséges gyümölcsét vehetik e sákramentumból, mert bizonyítékunk van: Krisztussal annyira egy testé nőttünk össze, hogy ami az övé, azt miénknek mondhatjuk.”⁴⁵

Összegzés

Rövid tanulmányunkban a református zárandoklat néhány teológiai alapelemét villantottuk fel. Így szó volt Istenről mint teremtőről és az emberről mint teremtményről. Illetve ennek a kapcsolatnak a kulcsáról, az Istenre való teljes ráhagyatkozásról, a bizalomról. Arról, hogy önmagunkra mint teremtményekre tekintünk, akik belekerülhetnek a Szentháromság Isten szeretetkapcsolatába. A Krisztussal való úton járásban eljutunk önmagunk lényegéhez, ami együtt jár az Isten számára történő teljes megnyílással. Ennek következményeként pedig a felebarát felé történő szolgálattal. Ebben az úton járásban Krisztus nem pusztán mellettünk áll, hanem életünk alapját jelenti. Szó volt a csend és az imádság elválaszthatatlanságáról. Az ima olyan mély megéléséről, mely által maga a Szentlélek szólhat hozzánk, mely megnyitja a hit kincsesárát számunkra. A végén pedig értekeztünk a sákramentumokról. A keresztségről, mint ami életünk forrása, és az úrvacsoráról, mint amelyben kiábrázolódik Krisztus velünk vállalt sorsközössége és ennek következtében az Isten emberekkel való megbékélése, ami lehetőséget ad az ember–ember viszonyok rendezésére is. Úgy gondoljuk, hogy az ezeken az alapokon megélt zárandoklat segítséget nyújthat hit-

⁴⁰ WELKER, Michael: *Mi történik az úrvacsorában?*, ford. GAÁL Botond – PETRÓ László, Debrecen, DRHE-HITEK, 2013, 85.

⁴¹ Uo., 91.

⁴² Uo., 127.

⁴³ Az idézetet és a megbékélés–bűn összefüggéseit lásd FAZAKAS: *Emlékezés és megbékélés*, 91.

⁴⁴ Az unio mystica református értelmezését lásd KÁLVIN: i. m., IV.17.1–2, 417–418.

⁴⁵ KÁLVIN: Institutio 4.17.2, 418.

gyakorlatunk megújításában. Azonban ez nem egy újabb világmegváltó módszer az egyház megújítására, hanem egy olyan alkalom, amikor az Isten-közeliség és a keresztyéni lét konkrétan megélhető és megtapasztalható.

ABSTRACT

The Reformed Theology of Pilgrimage

From a Reformed theological perspective pilgrimage means, first of all, the reassurance of being a creature. Through wandering, the participant experiences dependence from and deep trust in God. A demanding spiritual journey might come with suffering, so the ability to carry on, despite physical distress, strengthens the belief in Providence. Secondly, pilgrimage means being on the way with Christ, who is the way himself. Being present is a key aspect of the spiritual peregrination: in this respect, progress matters much more than the goal. Thirdly, pilgrimage is the opportunity to focus, and it has two aspects: contemplation and concentration. In contemplation, we transcend verbal prayer and reach more profound experiences of being with the Creator. By concentration, we are connected to each other in mutual helpfulness. And lastly, pilgrimage is linked to the sacraments: the pilgrim remembers his/her baptism as a sign of his/her election, and at his/her arrival, he/she partakes in Eucharist. By this, he/she lays his whole experience and life thankfully in God's hand again.

Kis Médea

ÉNEKLŐ GYÜLEKEZET – LELKI NÖVEKEDÉS*

Némi túlzással szinonimaként tekinthetünk a címben szereplő két szókapcsolatra. Eszerint az olvasat szerint: amely gyülekezetben közösen, egy szívvel énekelnek a hittestvérek, ott biztosan van lelki növekedés. Hasonlóképp, ahol fejlődni és érlelődni van lehetősége az egyén hitének, sőt az minőségbeli változást érhet el, ott a közösség hite is megnyilvánul cselekedetekben, imában és közösségi éneklésben.

Vajon milyen spirituális kincseket kínálunk évszázados vagy új énekeink, és miképp ad erre alkalmat a református istentisztelet? – A választ a hitét gyakorló református maga fogja tudni megkapni, midőn aktív résztvevője a liturgikus eseménynek, hiszen a Lélek koldusaként kitarja kezeit és szívét Isten előtt a szövegek és dallamok megszólaltatásakor.

Aki akar fejlődni örökölt, tanult, ajándékba kapott kegyességében, az növekedni fog hitben.

Milyen elméleti megalapozottsága lehet e fenti állításoknak? Nos, többféle megközelítés is kínálkozik. Vegyük sorra ezeket az alábbiakban a teljesség igénye nélkül, a végérvényes állítások birtoklásáról is lemondva, ugyanakkor az interdiszciplinaritás jegyében.

A spiritualitás az egészséges személyiség növekedési szükséglete. Egészségtudományi megközelítés

A spiritualitás fogalma nemcsak a vallásos egyén, illetve *közösség lelki igényeinek* és *élményeinek kifejeződési formáit* foglalja magában, hanem a teljes emberre vonatkozó emberkép egyre többet vizsgált *összetevője*. Az *utóbbi évtizedek emberértelmezése a bio–pszicho–szociális vonatkozást a spirituálissal mint negyedik faktorról* egészíti ki.¹

* Jelen tanulmány a szerző Istendicsőítés énekekkel és életről, A református spiritualitás forrásai (Kálvin Kiadó, Budapest, 2012.) címmel megjelent könyve kiemelt fejezeteinek rövidített és átdolgozott változata.

¹ A WHO meghatározása szerint is az egészség összetevői magukban foglalják a spiritualitás dimenzióját – HERMAN, Helen – SAXENA, Shekhar – MOODIE, Rob (eds.): *Promoting Mental Health, Concepts, Emerging Evidence, Practice, Report of the World Health Organi-*

A közelmúlt tudományos eredményei arra a kiinduló hipotézisre épülnek, hogy a vallásos élmény nemcsak valamiféle természetfeletti jelenség, hanem az emberi működésekben is tetten érhető jelenségkör.² Süle Ferenc³ ugyanakkor rámutat, hogy a tudomány mai eredményeinek integrálásától leginkább a vallásos emberek tartanak, illetve azok, akik elkülönítve szemlélik az ember testi, lelki, szellemi valóságát. Pedig e világméretű trend egyúttal felébresztheti a saját lelki gyökerek keresésének nagyon is támogatandó igényét. Hiszen „a gyökértelen spiritualitás, legyen az keresztyén vagy más, veszélyes, mert nem tudja világosan, megalapozott elvek mentén megítélni, hogy egy misztikus szöveg vagy hitgyakorlat teljesebbé teszi-e a lelki életet vagy veszélyezteti azt”⁴

A spiritualitás a lelki egészség egyik fontos mutatója. Empirikus kutatások sora irányul a vallási közösséghez tartozás egészségvédő szerepének dokumentálására. Ezek alapján a vallásgyakorlás életkortól, nemtől, iskolázottságtól független, egyértelműen kimutatható védőfaktor a társadalom lelki-testi épségének ápolása és fenntartása tekintetében.⁵ Preventív hatását mentális betegségek vonatkozásában evidenciának tekintik. Magyarországi reprezentatív mintán végzett felmérés alapján a vallásos népesség körében az élet értékességének tudatából következő egészségmagatartás egy markánsan kirajzolódó egészségmegőrző attitűd.⁶ A gyülekezeteiben élő egyház kiemelten fontos szerepére tehát nem egyházközelit kutatások mutatnak rá.⁷

Amikor vizsgálat tárgyává teszik a transzcendenciára nyitottságot, valamint a vallásgyakorlás módjait, melyeket társadalmilag beágyazottnak tekintenek, megkülönböztetik azt a vallás személyes fontosságától. A vallásosságot hiedelmek, rítusok és szimbólumok szervezett rendszerének tekintik, amely intézményesített formában hivatott elősegíteni az Istenhez, a transzcendenshez, a Szenthez közeledést. A spiritualitás pedig mint személyes keresés, mint az élet értelmére irányuló kérdésfelvetés jelenik meg a különféle meghatározásokban.⁸ Utóbbinak két összetevőjét különböz-

zation, Geneva, Department of Mental Health and Substance Abuse – Victorian Health Promotion Foundation – University of Melbourne, 2005. URL: http://www.who.int/mental_health/evidence/MH_Promotion_Book.pdf Utolsó letöltés: 2010. 10. 26.

² FARKAS Lajos – GEREVICH József: Vallásosság és egészség kapcsolatának kutatása, Elméleti kontextus, *Egészségfejlesztés*, 46. évfolyam, 2005/3, 22–28.

³ SÜLE Ferenc: A megtérés útjai és tévútjai, Adatok a megtérés mélylélektanához és pszichopatológiájához, *Pszichoterápia*, 5. évfolyam, 1996/3, 163–175.

⁴ SHELDRAKE, Philip: A spiritualitás rövid története, ford. MUCSI Zsófia, Budapest, Kálvin Kiadó, 2008, 193.

⁵ Az általános egészségmutatók közül az egységes világbépe (sense of coherence) kimutathatóan magasabb azok körében, akiknek mindennapi életében jelentős szerepet játszik vallásosságuk. Védőfaktor az önkárosító magatartásformák vonatkozásában, összefüggést mutat a problémaorientált konfliktusmegoldás készségével, és kiemelten fontos a társas támasz és a társadalmi kohézió erőssége szempontjából – KOPP Mária – SZÉKELY András – SKRABSKI Árpád: Vallásosság és egészség az átalakuló társadalomban, *Mentálhigiénié és Pszichoszomatika*, 5. évfolyam, 2004/2, 103–125.

⁶ ZONDA Tamás – PAKSI Borbála: Adatok a vallásosság protektív szerepéhez testi és lelki egészségben, *Mentálhigiénié és Pszichoszomatika*, 7. évfolyam, 2006/1, 1–13.

⁷ KOPP Mária – SKRABSKI Árpád: *Magyar lelkiállapot*, Budapest, Végeken Kiadó, 1995.

⁸ NAGY B. Magda: A spiritualitás szerepe a krónikus betegségekkel való megküzdésben, *Mentálhigiénié és Pszichoszomatika*, 10. évfolyam, 2009/1, 21–46.

*tik meg: az egyik a transzcendenssel való kapcsolatból származó támogatottság érzése és tapasztalata, a másik a nyitottság, azaz a spirituális kapcsolat átélésének élménye.*⁹ Közben bizonyos mértékű átfedés jellemzi a két fogalmat, a sokféle elméleti megközelítés egybecseng a tekintetben, hogy „a spiritualitás nem szükségszerűen gyökerezik a vallásban, míg a vallás szükségszerűen alapul a spiritualitáson”.¹⁰ Keresztýén spiritualitás nem képzelhető el keresztýén közösség nélkül. Az istentapasztalatok forrásai a saját hiányaink, vágyaink és reményeink, amelyek belülről mozgatnak,¹¹ továbbá az a közösségben elsajátítható attitűd, mely Isten megtapasztalt szeretetét látható, hallható, kézzelfogható módon hirdeti.

A spirituális fejlődés, az élet végső kérdései iránti fokozódó érdeklődés a *poszttraumás növekedés*nek is egyik összetevője. A szenvedés személyiségformáló, transzformatív ereje tapasztalati tény, ám a „komoly kihívást jelentő életkrízisekkel való küzdelem eredményeként bekövetkező pozitív változás tapasztalata”¹² bizonyos területeken olyan jelentős fejlődést indít el a személyiségben, amely meghaladja a súlyos krízissel való találkozás előtti állapotot. Ebben az esetben a trauma és poszttraumás élmények feldolgozásának a katalizátora lehet a zeneterápiás módszerek alkalmazása, az istentiszteleten átélhető zenei élmény pedig egyenesen arra hivatott, hogy lehetővé tegye az „egészen más” Istennel (Ézs 55,8–9) találkozást a nyitott szívvel érkező egyén és közösség számára.

Az éneklő gyülekezetnek egyidejűleg van része zenei és vallásos élményben. Zenepszichológiai nézőpont

Ha a zene és ember kapcsolatból indulunk ki, akkor az hasonló az Isten és az ember kapcsolatához: bensőséges és hierarchikus. Istent, Jézus nyomán járva mint mennyei Atyát ismerjük és szólítjuk meg (Mt 6,9–13), miközben ő szuverén Úr életünk felett (Dán 4,25–34). Egy zenedarab, ének, vagy dallammotívum ugyancsak önálló életet él. Van karaktere, teste, ereje, és egy múlandó léte. A vele találkozás nem marad nyomtalan az ember nézőpontjából. Hiányérzet ébred és vágy egy újbóli hasonló élmény után, amely az érzelmi-indulati megindítottság mellett morális változást is kezdeményez a hallgatóban, az éneklőben, az előadóban, aki immár szeretne méltó lenni újabb hasonló élményre, lelki emelkedettséggel elérni annak ismételt létrejöttét.

A zenei élmény mint spirituális élmény alkalmával egy addig szokatlan perspektíva nyílik meg, ahonnan nézve a tapasztalati tények a maguk összefüggésében és lényegüknek megfelelő méretben válnak láthatóvá. Az egyén az emberiség drámájába pillant bele, és az egyetemes rend kívánalmainak rendeli alá magát. Vé-

⁹ GENIA, Vicky: The Spiritual Experience Index, Revision and Reformulation, *Review of Religious Research*, 38. évfolyam, 1997/4, 344–361.

¹⁰ FARKAS – GEREVICH: i. m., 23.

¹¹ BITTLINGER, Clemens – VOGT, Fabian: *Die Sehnsucht leben: Gottesdienst – neu entdeckt*, München, Kösel Verlag, 1999, 28.

¹² Ez a *poszttraumás növekedés* definíciója Tedeschi és Calhoun szerint – TEDESCHI, Richard G. – CALHOUN, Lawrence G.: The Posttraumatic Growth Inventory, Measuring the Positive Legacy of Trauma, *Journal of Traumatic Stress*, 9. évfolyam, 1996/3, 455–471.

dettséget él át és bátorságot nyer, egyértelműbben meglátja, mit kell cselekednie. A transzcendencia élményével együtt jár a megkönnyebbülés, a visszanyert teljeség, az öröm érzése, sőt, a megváltottság tudata.¹³ Csökken a szorongatottság érzete, elhalkul az adott pillanat felszólító ereje. Akinek része van ebben, tud nevetni, játszani, képes felnőni földi létének követelményeihez. A zenei és a vallásos élmény humanizáló ereje abban áll, hogy a földi lét koordinátái a transzcendens dimenziójával bővülnek. A végső dolgok is megjelennek a horizonton, minek következtében az addigi szélsőségek többé nem tűnnek végzetesnek.

A *transzcendencia* fogalma mint pszichológiai konstruktum több összetevőt foglal magában. Ez egyrészt a *kapcsolat érzése*, tehát hit abban, hogy az ember egy nagyobb közösség része, és ezen közösség hozzájárulása elengedhetetlen az élet harmóniájához. További összetevők: az *egyetemesség*, azaz az élet egyetemes természetére vonatkozó hit; az *ima által érzett beteljesülés*, tehát öröm és elégedettség a fenségessel történt találkozást követően; a *paradoxonok tűrése*, vagyis életünk következetlenségei elviselésének képessége; *előítélet-mentesség*, amikor másokat értékelés nélkül tudunk elfogadni, érzékenyen reagálva szükségleteikre és szenvedéseikre; *egzisztencialitás*: vágy a pillanat mély megélésére, a növekedésre és öröme alkalmat kínáló élmények befogadására; *hála*: rácsodálkozás a közösen megélt vagy egyedi adományokra és köszönet értük. A személyiségnek ez a dimenziója egész életen keresztül, hosszú fejlődési fázisokon át alakul. Különböző mintázatokat mutat, és az egyes életkorokban eltérő jelentőségű.¹⁴ C. G. Jung hangsúlyozza az életközép időszakában megjelenő lehetőségek gazdagságát.¹⁵

Amennyiben a zenei élményfeldolgozást empirikus vizsgálatokkal követik le,¹⁶ kimutatható a zene hatására létrejövő koherencia a két agyfélteke között a homloklebeny, a halántéklebeny és a középagy területein. A zene segít a hallgató figyelmének összpontosításában, akinek számára megváltozik a külső környezet és az idő érzékelése, ezen felül szokatlan észleletek keletkezhetnek minden érzékszervi vonatkozásban. A zenei élmény részeként jelentkező komplex képzeleti tevékenység során egész történetek elevenedhetnek meg a hallgatóban. Az érzelmi hatások is jellegzetesek, létrejöttükben a hangnem és a tempó a legjelentősebb befolyásoló tényező. Az érzelmi válasz megjelenése egyértelműen nyomon követhető az agyhullámok vonatkozásában, annak személyessége, a szubjektív érzékelés azonban sokféle fizikai, testi és aktuális helyzeti változó függvénye.

¹³ BERGER, Peter L.: *Auf den Spuren der Engel, Die moderne Gesellschaft und die Wiederentdeckung der Transzendenz*, Freiburg – Basel – Wien, Herder Verlag, 1991, 157k.

¹⁴ PIEDMONT, Ralph L.: Does Spirituality Represents the Sixth Factor of Personality?, *Spiritual Transcendence and the Five Factor Model*, *Journal of Personality*, 67. évfolyam, 1999/6, 985–1013.; Valamint KULCSÁR Zsuzsanna (szerk.): *A spiritualitás mint a személyiség hatodik dimenziója*, Budapest, Trefort Kiadó, 2007, 19k.

¹⁵ JUNG, Carl Gustav: *Wirklichkeit der Seele, Anwendungen und Fortschritte der neueren Psychologie*, Zürich – Leipzig, Rascher Verlag, 1939.

¹⁶ NAGY Katalin: *Fenomenológiai különbségek a zenei élményben*, PhD doktori értekezés, Kézirat, Debrecen, Debreceni Egyetem, 2004.

A zenei élmények nyomán létrejövő belső változás, *katarzisz*, és az Isten közelségének megtapasztalását követő, viselkedésben is megnyilvánuló megváltottságélmény, *metanoia* egyaránt tetten érhető az érzelmi közérzet javulásában. A saját nézőpont meghaladása (*self-transcendence*)¹⁷ eleve feltételezi a transzcendenciára nyitottságot és az önmeghaladás képességét, de közvetlen létrejöttében szerepet játszik az éneklés, zenélés, zenehallgatás. A zene erőhatásának önmagát átengedő személy a továbbiakban könnyebben adja át a vezetést egy biztonságosnak megélt „szellemi” hatalomnak.

A zenei ingerek hatására módosulhat a tudatállapot,¹⁸ eltérhet az éber tudati működéstől. Amikor az ember szinte automatikusan, akaratlanul átadja az irányítást egy másik személynek vagy személyként megélt hatalomnak, akkor figyelme beszűkül, a szubjektív élmények felé irányul. A realitásérzék csökken, az idő fogalma megszűnik, bármi lehetségesnek tűnik. Változik az önkontroll, sok akaratlan reakció autonómmá válik, a fájdalomérzés csökken. Az én- és testhatárok fellazulhatnak, a világegyetemmel való egység érzése jelentkezhethet. A gondolatok és dolgok új, más jelentést kapnak, az érzelmek szélsőségesége az apátiától az felfokozottságig terjedhet, az emlékezeti előhívás képessége módosul, a szuggesztibilitás fokozódik. Gyakran érzi azt a személy, hogy identitása mindeközben megváltozott: megfiatalodott, újjászületett. Az átélt élmény leírására utólag nem talál szavakat.¹⁹ A transzcendenssel találkozás után az egyén a személyiségének egy magasabb fokú integrációját éli meg, kiegyensúlyozottabb érzelmi állapotot, valamint letisztultabb gondolkodást és hatékonyabb információfeldolgozást tapasztal.

Az én önmeghaladásával járó erős élményeket többen kutatták. Maslow²⁰ *csúcserő* (*peak experience*), Csíkszentmihályi²¹ *flow*-nak nevezi az elmélyedés és megvilágosodás azon ritka pillanatait, amikor az ember mintegy kilép a jelenből, és boldog extatikus állapotba kerül. Maslow az egység kellemes élménye mellett az önértékelés módosulását emeli ki, s a zenének különösen jelentős szerepet tulajdonít e nagyhatású átélések létrejöttében. Csíkszentmihályi a zenére figyelmet tartja e „tökéletes élmény” feltételének. A zenei élmény kiváltotta vallásos élmény személyes beszámolók alapján²² magában foglalhatja az élet értelmén gondolkodást, Isten je-

¹⁷ Az istenélmény mélysége, a spiritualitás foka empirikusan nehezen hozzáférhető. Lélektani kutatások szerint a kulcsmozzanat az emocionális közérzetre gyakorolt kedvező hatás, amely súlyos betegség idején csökkenteni képes a személy által átélt szubjektív szenvedés mértékét – COWARD, D. D.: *Self-Transcendence and Emotional Well-Being in Women with Advanced Breast Cancer*, *Oncology Nursing Forum*, 18. évfolyam, 1991/5, 857–863.

¹⁸ SZABÓ Csaba: *Utazások az alsó világba*, Debrecen, Kossuth Egyetemi Kiadó, 2007.

¹⁹ FARTHING, William G.: *The Psychology of Consciousness*, New Jersey, Prentice-Hall Inc., 1992.

²⁰ MASLOW, Abraham H.: *A lét pszichológiája felé*, ford. TÜRÓCZI Attila, Budapest, Ursus Libris, 2003.

²¹ CSÍKSZENTMIHÁLYI Mihály: *Flow, Az áramlat, A tökéletes élmény pszichológiája*, Budapest, Akadémiai Kiadó, 1997.

²² Szabad megfogalmazásban gyűjtöttek beszámolókat kilencszáz személytől a zenéhez kapcsolódó erőteljesnek mondható élményeikről. Kérdőíves vizsgálatban pedig arra is rákérdeztek, mi játszhatott szerepet az erős élmény létrejöttében. Eszerint a zene jellemzői, valamint személyes és szituatív tényezők egyaránt hatnak – GABRIELSSON, Alf – LINDSTRÖM, Siv: *Strong Experiences Related to Music, A Descriptive System*, *Musicae Scientiae*, 7. évfolyam, 2003/2, 157–217. (Hivatkozta NAGY: i. m.)

lenlétének érzését, egy üzenet fogadását, veszteségélményt vagy a nyereség érzését, az élmény kifejezhetetlenségének érzetét, valamint különleges testérzéseket.

Azt nyújtja az éneklés, amire az embernek egész élete során elemi szüksége van: erőt ad, felszabadít; érzelmi szükségletekre reagál; tanít. A közös ének a személyes lelki és szellemi fejlődés alkalma; újszerűsége felüdülést, megszokottsága biztonságérzetet ad. Miközben a híveknek zenei és érzelmi élményben van részük, taníthatóvá, formálhatóvá lesznek. Mindemellert eszközökhöz jutnak, melyek által a Szentháromságisten előtti hódolatuknak és imádatuknak kifejezést adhatnak.

Az éneklő gyülekezet megszenteli Isten nevét. Rendszeres teológiai megközelítés

Ihletettség nélkül nem tudná az ember megszentelni Isten nevét. Amikor Isten megmutatja a maga szépségét, az embert költői szárnyalásra és énekre készíti. A művészetek a szeretet mibenlétét tárják fel.²³ Az Isten szeretetének kisugárzása valami újat hoz létre az emberben, amikor „a hit felismeri Isten szépségét és válaszol e szépségre”.²⁴ A szépség visszatükröződésében, a rá adott válaszból is a szépség jut szóhoz. „A teológiai szép..., amelynek feltétlen, illetve rész szerinti volta teljesen a szuverén Isten hatalmában áll, eredetében, jellegében és céljában, sőt elrejtettségében is Isten önkijelentésének függvénye.”²⁵

A megszentelődés Isten műve, a művészet az emberé, de egymásba fonódnak, és végső soron mindkettő a Szentlélek műve. „A keresztyén ember művészet-ellenessége életminőségének romlását vonja maga után. Alighanem megszűnik részt venni Isten örömeiben és fájdalmában, amelynek visszhangja és tükröződése a művészet. ...Az ujjongást és siralmat nélkülöző életnek nincs minősége. Éppen legértékesebb jellegétől, a vasárnapiságtól fosztatik meg, s így az ember feladja újjászületésének, a Lélek jelenlétének lehetőségét...”²⁶

Az istentisztelet egy aktívan várakozó állapotnak a megnyilvánulása. Annak a szabadságnak a megélése, amikor egy gyülekezet tagjai egyedül Istennek vannak alárendelve, s nem embereknek vagy névtelen földi hatalmakkal. Szabad szabadnak lenniük az ige betű szerinti szolgáló értelmezésétől, a bűn terhétől, a halálfélelemtől, a zaklatott reformok követelő kényszere alól, az élménytársadalom nyomasztó követeléseitől.²⁷ A szabadság ajándékát közösen fogadják el, és mint feladatot, együttesen vállalják fel (Róm 12,2; Mt 20,26). Ha a közösségi életet e szabadság és rend jellemzi, tovább tudnak lépni a folyamatos reformáció igényével élő *énekes kegyesség* felé.

²³ BOLYKI János: Újszövetségi etika, Budapest, Kálvin Kiadó, 1998, 121.

²⁴ BOHREN, Rudolf: *Fasten und feiern, Meditationen über Kunst und Askese*, Neukirchen-Vluyn, Neukirchener Verlag, 1973. (Magyarul: *Böjt és ünnep, Meditációk művészetéről és aszkézisről*, ford. ABLONCZY László – SZABÓ Csaba, Budapest, Református Zsinati Iroda Doktorok Kollégiumának Főtitkári Hivatala, 1998, 27k.)

²⁵ BÉKÉSI Sándor: *Ergon, A keresztyén esztétika teológiája*, PhD doktori értekezés, Kézirat, Budapest, Károli Gáspár Református Egyetem, 2003, 59.

²⁶ BOHREN: *Böjt és ünnep*, 51.

²⁷ KRAUS, Hans-Joachim: *Reich Gottes, Reich der Freiheit, Grundriß Systematischer Theologie*, Neukirchener-Vluyn, Neukirchener Verlag, 1975.; KÜNG, Hans: *Christ sein*, München, Piper, 1974.

Az isteni dicsőség szépsége nemcsak úgy hat az emberre, hogy felismerésre, öröme, hálára, szeretetre és dicsőítésre ösztönzi, hanem át is formálja az embert: Isten saját megdicsőülésébe vonja be az embert, aki így az élete kegyességével és dicsőítésének különböző aktaiban maga is széppé válik. Althaus nyomán Békési²⁸ hangsúlyozza, hogy a teológiai szép liturgiai és etikai vonatkozása az isteni mű (*ergon*) következménye az ember életművében. „Az egyszólamú ének nemes tisztasága, áttetszősége, amely mentes minden zenei élvezkedéstől, attól a zavaró, homályos törekvéstől, hogy a zene a szövegtől független, önálló jogot kapjon, az egyszólamú ének egyszerűsége és józansága, emberisége és melegsége – ez a földi gyülekezet énekének lényege. Túlművelt fülünknek persze időre és türelmes gyakorlásra van szüksége ahhoz, hogy ez a zene igazán föltárujon előtte.”²⁹

A gyülekezet éneklésének alanya és tárgya Isten: Ő az, aki szól, akinek szól, és akiről szól. Nemcsak hozzá és nemcsak róla éneklünk, hanem őt énekeljük (2Móz 15,2a; Ézs 12,2; Zsolt 118,14). Istenhez és Istenről énekelni éppúgy csak ő maga tud, mint ahogyan a Szentírást csak maga a Szentírás magyarázhatja hitelesen.³⁰ „A Szentlélek énekét csak a Szentlélek hangszere vagy kórusa: a hívő, közösségben örvendező és háládatos ember és gyülekezet zengedezheti úgy, hogy az ének hitelessége veszendőbe ne menjen.”³¹ A gyülekezet éneklése a Szentlélek által felelet a megértett ígére magasztalás, kérés, hálaadás formájában, az egyén számára eszköz az engedelmesség útján való előrehaladáshoz, a külvilág felé pedig tanítás és hitvallás: lenyomata annak, amit az adott közösség befogadott és értelmezni tudott a hirdetett igéből. Ravasz László a következőket mondja az Egyetemes Konvent által újrászervezett *éneklési bizottság* 1940. június 13-i ülésén: „A megtisztított egyházban a gyülekezeti ének imádság, igehirdetés és hitvallás, ugyanakkor pedig az istentiszteletnek egy olyan része, amelyen leginkább megmutatkozik az igazi művészet.”³²

Milyen spirituális kincseket kínálnak évszázados vagy új énekeink? Hymnológiai megközelítés

Sokévszázados énekeink esetében az objektív értékek relativizálódásának folyamatát követhetjük nyomon: adottak ugyan, ám az érintett közösségek legtöbbjének nem válik sajátjává. Az énekelt szövegekben különböző gyakorlati erények³³ jelennek meg: Isten iránti engedelmesség, szelídség, alázat, kitartás, türelem, könyörületesség, áldo-

²⁸ BÉKÉSI: i. m., 65.; ZEINDLER, Matthias: *Gott und das Schöne, Studien zur Theologie der Schönheit*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1993, 127–129.; ALTHAUS, Paul: *Die christliche Wahrheit, Lehrbuch der Dogmatik*, Band 2., Gütersloh, Bertelsmann, 1948, 38.

²⁹ BONHOEFFER, Dietrich: *Szentelek közössége*, Budapest, ford. BOROS Attila, Harmat Kiadó, 1997, 49.

³⁰ RÓZSAI T.: Mít énekeljenek gyülekezeteink?, *Református Egyház*, IX. évfolyam, 1957/6, 129–131, 130.

³¹ CSOMASZ TÓTH Kálmán: *A református gyülekezeti éneklés*, Budapest, Magyar Református Egyház, *Református Egyházi Könyvtár XXV*, 1950, 38.

³² Vallásügyi iratok és konventi jegyzőkönyvek 1940.

³³ Scheler által meghonosított kifejezés az értékelméletben – SCHELER, Max: *Az ember helye a kozmoszban*, ford. CSATÁR Péter, Budapest, Osiris, 1995.; Uő.: *A formalizmus az etikában és a materiális étika*, ford. BERÉNYI Gábor, Budapest, Gondolat, 1979.

zatkészség, önzetlenség, hitelesség, lemondás a bosszúról, a veszteség elfogadása, örvendezés apró örömök felett, szolidaritás, az újrakezdés bátorsága, hosszú távon gondolkodás, taníthatóság – melyek az embernek az élethez, önmagához, embertársához, Istenhez fűződő viszonyát meghatározzák, tartalmassá és működőképesé teszik, gazdag érzelmvilág kialakulását és fennmaradását segítik. A bennük kínált életstratégiákat alkalmazva növekedhet az élethelyzetekkel megküzdés tudatossága, sikere.

Ha a létezés örömtelibb, az ember értékesebbnek érzi magát. Az értékek nyomán nyert értékesség mindig a létezésben válik konkrétá. Ha maga az emberi élet értékhorozó, akkor annak összefüggés-rendszerére nézve válhat valami az egyén számára értékessé. Az ének és az éneklés ilyenformán eszköz a saját értékesség megéléséhez, s mint *eszközi érték* biztosítja követője számára a további folyamatos fejlődést. Az a gyülekezeti közeg, amely ebben az életkorhoz nem kötött fejlődési folyamatban szerepet játszik, mint *értékfejlemény* van jelen, teret kínálva a keresztyén ember sorsának és életének értelmezéséhez; a megénekelte értékek rögzüléséhez, állandósult formájának kialakulásához.

Valódi összefüggések megteremtésekor értékek jönnek létre. Évszázados énekeink, évezredes zsoltáraink Isten mindenkor megszólaló üzenetének aktuális alkalmazása révén születtek. Ma is ezen az úton-módon jön létre értékes énekanyag. Szó sincs tehát arról, hogy csupán azért volnának értékesek, mert régiek. Időtállóságuk csak alátámasztja, hogy valódi életösszefüggések katartikus átélésekor jöttek létre, melyek a mindenkori újra-éneklők számára újra átélhetővé és ezzel érthetőbbé teszik saját egzisztenciális gyökereiket és koordinátaikat: a létezés törvényszerűségeit ismeri fel bennük *és általuk*. Az éneklő ember magát behelyezve, érzelmileg magát azoknak átengedve nyugszik meg, érzi magát biztonságban, töltkezik fel energiával, hittel, életörömmel.

Az értékek megvalósulásához az *érték szemlélet bensővé tételére van szükség* minden új nemzedék esetében. Ez feltételezi a képviselt érték, az átadásra érdemesnek ítélt énekkincs megízleltetését, megszerettetését a katechézis során, az életkorból illetve élethelyzetből adódó fogékonyságra alapozva. Az értékátadás három szinten valósulhat meg: a család-kisközösség szintjén, a tradíció által vagy írott-rögzített formában. A szabályozott értékátadás az egyházi énekek esetében nemzedékeken át képes volt működni, korunkban viszont csak teljes meggyőződésből, sok és aprólékos munkával adhatóak át hitelesen azok a kincsek, melyeket saját nemzedékünk is örökségként kapott. Makkai Sándor írta 1925-ben³⁴: „...egyed még a legtekintélyesebb egyházi embereknek sem szabad elfelejteni, azt ti. hogy a művészeteknek a nagy tömegekre mindig vonzóbb és közvetlenebbül alakító hatása van, mint a morálprédikálásnak. Nincs más orvosság, minthogy az egyház maga is felhasználja a művészet hatalmát a lelkekkel való munkájában. [...] Itt nem csupán arról van szó, hogy az istentisztelet elemei: ének, igehirdetés és a kultusz rendje, valamint az istentisztelet helyisége művésziékké legyenek, bár ezen a téren is óriási feladatok várnak ránk, hanem arról, hogy a kálvinizmus lelkiületet és célt adjon a művészetnek, ...kincseinek öntudatosan kiválogatott tárházát tegyük élővé és hatékonyá, ...élvén azzal az óriási nevelő

³⁴ MAKKAI Sándor: *Öntudatos kálvinizmus*, Budapest, Soli Deo Gloria, 1925, 58–59.

hatalommal, amelyet a lelkek formálására ez ad nekünk, ...nyugtató, hús érintésükre a lélek legnemesebb erőforrásai fakadnak fel.” A mindenkori magyar református gyülekezetek mint a múltban felhalmozott értékek jogos örökösei felelősek saját lelki életük gazdagságáért.

A magyar református gyülekezeti ének teológiai ismérvei. Hitvallásos-teológiai nézőpont
Református gyülekezeti énekről akkor beszélhetünk, ha a megszólaló ének tartalmilag egybecseng a Biblia üzenetével. Az énekszöveg állításából a melódia által ébresztett érzelem hatására „igazság” lesz. Egy kedves dallam könnyűszerrel igazsággá formál az ige mérlegén súlytalan kegyes szólamot, ám a közömbös dallam vagy idejétmúlt nyelvi fordulat meggátolhatja egy hitvallási érvényű bizonyágtétel befogadását. Tehát a szöveget hordozó dallam is tiszta forrásból merítendő.

A reformáció korában nemcsak az imaórák, hanem az ünnepek szertartásrendje is a közösségi imádság fontosságáról tanúskodik.³⁵ Méliusz kora jól látta, hogy helyenként és alkalmanként az ének hatásosabb az óprotestáns kor által mellőzhetőnek vélt prédikálásnál: „a legfontosabb közös és tevékeny szertartási részesedés”.³⁶ Az éneklés a gyülekezet Lélek általi megelevenedésének gyümölcse, karizma (1Kor 14). Karl Barth hangsúlyozza, hogy miként a résztvevők közül senki sincs felmentve Isten ígéje meghallása alól, ugyanígy az egész gyülekezet felelős, amikor a gyülekezet közös hangja szólal meg „az ének által, amelyben ezek amazoknak válaszolnak”. A váltakozó éneklés „jelzi, hogy az Isten kinyilatkoztatásáért való hála hangjának, amely hálához természetesen a prédikáció is hozzátartozik, az egész gyülekezet hangjának kell lennie”, ahol egyesek megszólalása átmenet a hallásból a hallásba. Ezt az átmenetet közösen teremtik meg.³⁷ „A felelgetős éneklés elemi vallásos megnyilatkozás, ősfoma, nem nélkülözheti a későbbi kor. Fokozott figyelmet, aktivitást, *praxis pietatist* követel a gyülekezettől.”³⁸ A reformáció első két évszázadának a mainál jóval tagoltabb, ékebb és kimunkáltabb szertartású istentiszteleti rendjébe szervesen illeszkedett a gyülekezet folyamatos és intenzív lelki jelenlétet feltételező éneklése, ahol a gyakorlás és ismétlés nemcsak a rögzült elemek fennmaradását és továbbörökítését szolgálta, hanem az új meghonosodását is; az ismétlődő elemekből válhatott gyülekezeti ének³⁹ (1Kor 14,15). Az óprotestáns istentisztelet egyik sajátossága a keresztyén szabadság

³⁵ KÁLVIN János: Előljáró beszéd a zsoldárokhöz, *Zsoltár, A Református Egyházzenészek Munkaközösségének Lapja*, 1. évfolyam, 1994/4, 2–3.

³⁶ FEKETE Csaba: Graduál és református istentisztelet, Liturgiátörténeti áttekintés az Öreg Graduál somorjai példányának kéziratossági pótlékai alapján, in G. SZABÓ Botond – FEKETE Csaba – BERCZKI Lajos (szerk.): *Egyház és művelődés, Fejezetek a reformátusság és a művelődés XVI–XIX. századi történetéből*, Debrecen, Tiszántúli Református Egyházkerületi és Kollégiumi Nagykönyvtár, 2000, 207–352, 336.; CZEGLÉDY Sándor: Méliusz ágendája és himnológiai tevékenysége, in BARTHA Tibor – MAKKAI László (szerk.): *Studia et acta ecclesiastica*, II. kötet, *A II. Helvét Hitvallás Magyarországon és Méliusz életműve*, Budapest, Magyarországi Református Egyház Zsinati Iroda Sajtóosztálya, 1967, 355–391.

³⁷ BARTH Károly: *Istenismeret és istentisztelet*, ford. MALLER Kálmán, Budapest, [k. n.], [é. n.], 163.

³⁸ FEKETE: i. m., 214.

³⁹ Uo., 245kk.

érvényre jutása a kötelező *rubrikák*⁴⁰ zárt rendjével, sőt az elfogadott hitvallások be-
tűjének előírászerű betartásával szemben.⁴¹

Az 1944–47 között zajló énekeskönyvi előkészületi munkálatok során Csomasz
Tóth Kálmán megfogalmazza egy református énekeskönyv szerkesztésének elvi alapjait.

Hitvallásos-teológiai szempont szerint az énekszövegeknek a reformátori teoló-
gián kell alapulniuk.

Az *irodalmi szempont* a nyelvújítás előtti magyar nyelvet részesíti előnyben. A régi
szöveg csak akkor változtatható, ha magyarázat nélkül ma már érthetetlen; mivel a
régí kifejezések sokkal erőteljesebbek, kifejezőbbek és gazdagabbak a mainál.

A *zenei szempont* a régi egyházi hangnemeken nyugvó, valamint a magyar múlt-
ban gyökerező népi és történelmi dallamokat részesíti előnyben.

Nyilvánvaló, hogy az ezután következő egyházi nemzedékeknek „újra kell tanulni
nemcsak a hitet, hanem az anyanyelvet mind szövegi, mind zenei téren”.⁴² Csomasz
Tóth nemcsak az énekkincs következetes és alapos átvizsgálását tartotta alapvetőnek.
Új énekeskönyv bevezetésének biztosítékát keresve a gyülekezetek körében végzett
kitartó tanító és építő munkát emelte ki, melynek egyaránt irányulnia kell a lelké-
szekre, kántorokra és egyházi munkásokra.

Csomasz Tóth Kálmán a következőkben látja az egyház életét szolgáló, s a benne
egészséges lelkiségben növekedő hívek érdekében végzett himnológiai munka min-
den időben időszzerű feladatait: a Szentírás és a vonatkozó régi és új teológiai iroda-
lom alapján vizsgálni és tisztázni a gyülekezeti éneklés bibliai értelmét; az egyetemes
keresztyén énekkincs és énektudományi irodalom szem előtt tartásával feltárni a még
felderítetlen részletkérdéseket; a felmerülő zenei kérdéseket folyamatosan vizsgálni;
közös, régi zenei anyagokat, keresztyén egyházzenei és népi éneklésformákat megis-
merni, értékelni; a még fennmaradt népi dallamkincset s hozzájuk tartozó szövegeket
felkutatni; a genfi zsoltárok éneklésének eltéréseit kiküszöbölni; régi szövegeket nem
a pillanatnyi divathoz igazítva modernizálni, hanem prozódiai és irodalmi igényes-
séggel restaurálni; újonnan keletkező énekeket magas mérce szerint bírálni; tisztázni
a régi és új műzenei alkotások gyülekezeti énekléshez való viszonyát; öröködni a fe-
lelősök tevékenysége fölött s irányítani azt; a kidolgozott normatív szempontokat
pedig érvényesíteni – és mind ehhez elsősorban „hitben járó és az egyházat jelenva-
lóságának szükségei szerint, de az örök útmutatásokra is egyformán figyelve szolgálni
kész” gyülekezeti tagok mint munkatársak együttműködését tartja szükségesnek.⁴³
A rendezett szertartás és a szépen megszólaló ének nem csupán eszköze, hanem alap-
vető feltétele és közege a kegyesség gyakorlásával együttjáró spirituális gyarapodás-

⁴⁰ Az isztentiszteletet alkotó egyes énekelt elemek (introitusok, psalmusok, himnuszok, invocatiók etc.).

⁴¹ A II. Helvét Hitvallás XXIII. fejezetére utal FEKETE: i. m., 321.

⁴² BÓDISS Tamás: *Az 1948-as énekeskönyv a református egyházi éneklés történetében*, DLA egyházzenei
doktori értekezés, Kézirat, Budapest, Liszt Ferenc Zeneművészeti Főiskola, 2005, 60.; Uő.: Csomasz
Tóth Kálmán himnológiai öröksége, *Az 1948-as magyar református énekeskönyv szerkesztési mun-
kájának megindulása, elvi alapvetése*, *Magyar Egyházzene*, 8. évfolyam, 2000/1, 229–235.

⁴³ CSOMASZ TÓTH: i. m., 332k.

nak. „Ahol élő egyház van, ott zsolttárok zengenek a csordultig telt szívekből, ...ott a Biblia mindennapi lelki kenyér, amely nélkül nem lehet élni.”⁴⁴

Az istentisztelet spiritualitása. Pasztorálteológiai megközelítés

A református istentisztelet Isten és ember találkozásának alkalma. Egységes, egyszeri és megismételhetetlen eseménysor: az Atya teremtő és újjáteremtő munkájának, a Fiú megígért jelenlétének és a Szentlélek áradásának adott időben és helyen történő megvalósulása. Amint a találkozásjelleg tudatosul a gyülekezetben, az istentisztelet egyes elemei sokkal jelentősebbé válnak e közlési folyamatban.

A zsolttárok *új ének* éneklésére bíztatnak (96,1; 98,1), és e felszólítás prófétikus (Zsolt 98,9). Az „új ének” Isten új cselekedeteire válaszol, azokról tesz bizonyosságot, individuális és történelmi-üdv történeti jellegű egyszerre. Az új ének mindig aktuális: Isten jelen cselekedetét eljövendő tetteire tekintettel értelmezi, a hitet ébren tartja.⁴⁵ Amiként Deborah (Bir 5) és Mirjam (2Móz 15) már a csatamezőn énekelt, úgy az egész élet, és nemcsak az istentisztelet, alkalmas arra, hogy az éneklő egyén és gyülekezet megragadja és hírül adja Isten tetteit.⁴⁶ Az Úrra várakozás története is Isten magasztalása,⁴⁷ amint a kegyes ember bizakodása is istendicsőítés. Az istentiszteleten, a régi és új énekekben sűrítve szólnak meg ezek az életesemények. Az éneklő gyülekezet számára természetes, hogy a kegyesség a gyakorlás által marad eleven.

Az új befogadása⁴⁸ ugyan nem kis energiabefektetést, s olykor önmegtagadást kíván, viszont pótolhatatlan lelki haszonnal jár. A kulturált istentiszteleti élet, az igényes formák, „a kultusz művészisége”⁴⁹ nem csupán külsődleges dolog, hanem „a lelki folyamatok drámai szimbolizmusában, a résztvevők aktív lelki tevékenységeinek rendjében áll”.⁵⁰ Föltételezi az énektanítás és -tanulás alapelveinek megfogalmazását és érvényesítését.⁵¹ Énekelni az fog szeretni, aki sokat énekel, s az énekel sokat, aki szeret énekelni. Nélkülözhetetlen, hogy a református gyülekezeti tag már akkor magáévá tesz sokszori éneklés által egy bizonyos énekkincset, amikor életkorban vagy

⁴⁴ MAKKAJ: i. m., 34.

⁴⁵ KRUMMACHER, Christoph: *Musik als praxis pietatis, Zum Selbstverständnis evangelischer Kirchenmusik*, Göttingen, Vandenhoeck-Ruprecht, 1994, 133.

⁴⁶ DOUGLASS, Klaus: *Isten szeretetének ünnepe*, ford. SÁGHY Balázs, Budapest, Kálvin Kiadó – Luther Kiadó, 2005, 47–68.

⁴⁷ WESTERMANN, Claus: *Das Loben Gottes in den Psalmen*, Berlin, Evangelische Verlagsanstalt, 1954, 111.

⁴⁸ Fekete közöl adatot arról, hogy a genfi zsolttárokat elsők között fogadták be ott, ahol az Öreg Gradualt használták, így például Kassán 1637-ben – FEKETE: i. m., 334.

⁴⁹ A „kultusz” kifejezés létjogosultságát illetően lásd MAKKAJ Sándor: *Az egyház missziói munkája*, Budapest, Révai, 1938, 83k.

⁵⁰ MAKKAJ: *Öntudatos kalvinizmus*, 38.

⁵¹ „Feladatunk: [...] az énekválasztás rendjének, módszerének kialakítása: ötletszerűség helyett átgondoltság a tartalmi, stílusbeli, liturgiai és zenei szempontok összehangolásával.” – BÓDISS Tamás: *Hagyomány és/vagy haladás, Református egyházzenénk fél évszázados kérdése, Zsolttár, A Református Egyházzenészek Munkaközösségének Lapja*, 10. évfolyam, 2003, 43–46, 45.

hitben még gyermek: fogékony és elfogadó, nyitott és változásra kész.⁵² Az így fejlődő kegyesség karakterisztikus zenei ízlést hív életre, amelyben kifejezést is talál. Ezért magától értődő az énektanítás elhanyagolhatatlan jelentősége mind a gyermek-, mind az ifjúsági, mind a felnőttkatechézis során, és természetes a hitben fejlődésre kész gyülekezet számára (1Tim 4,7-8).

A kegyességtörténet fő kérdése, hogy mit ragadott meg az olvasott, hirdetett, hallott igéből a gyülekezet, valamint a gyülekezeti körben igére figyelő ember, s az milyen gyümölcsöt termett egyéni és közösségi életében.⁵³ Jézus Krisztus útja mutatja, a mennyei Atya iránti teljes engedelmesség példajaként (Fil 2,5-11), hogy a megszentelődés útján járás nem öncélú foglalatosság.⁵⁴ Az istentiszteleti közösségbe belenövekedés az egyén közösség általi fejlődésének nagyszerű paradigmája. A felelősséget a helyi közösség hordozza. Minden újonnan érkező mint külső információt hozza magával igényeit és tapasztalatait, és ezzel a változás és változtatás esélyét. Az istentiszteleti közösségnek minden alkalommal újra és újra létre kell jönnie, az ő részvétele által is. E rituális eseménysorban közösen bocsátják magukat Isten rendelkezésére, majd a gyülekezet egésze és minden egyes tagja úgy távozik, hogy magán viseli a friss belső történések nyomát. Amikor s amennyiben az egyén igazodik e kozmikus rendhez, a világ gyógyulásához járul hozzá.⁵⁵ Miközben kifejezésre juttatják hitüket, ez hatást gyakorol rájuk is, ezért sem mellékes, miként folyik Isten tisztelete. „A kegyesség nem más, mint életté vált igehirdetés.”⁵⁶ A gyülekezeti éneklés pasztorális funkciója éppen abban áll, hogy egybefogja az istentiszteleti keretet, megteremt a szervezett közösségi lét atmoszféráját és a kegyesség gyakorlásával töltött mindennapok kontextusát.⁵⁷ A kultusz kulturáltsága egyidejűleg a hatékonyságának is záloga.

Ahol a gyülekezet énekel az istentiszteleten, ott nemcsak egyházzenei esemény zajlik, hanem teológiai: mert az egyetemes papságot gyakorolják (1Pt 2,9), Isten kegyelmi ajándékaival sáfárkodnak (1Pt 4,10), és az örök életre készülnek (Jel 15,3k). Szőnyi György igen szellemesen fogalmaz: „mi azt valljuk, hogy a liturgia nem nyelvi műemlékvédelem, hanem közérthető nyelven előtárt gyülekezeti bizonyágtétel”,⁵⁸

⁵² NÉMETH István: Református énekek népi emlékezetben, *Zsoltár, A Református Egyházzenei Munkaközösségének Lapja*, 12. évfolyam, 2005, 13–20.

⁵³ ESZE Tamás: A magyar református kegyesség múltja, *Református Egyház*, IX. évfolyam, 1957/8, 178–182, 178.

⁵⁴ Kis Médea: Szociáletikai szempontok érvényesítése a gyülekezetépítésben, *Református Egyház*, LVII. évfolyam, 2005/5, 107–109, 7-8, 168–173, 206–209.

⁵⁵ THILO, Hans-Joachim: *Die therapeutische Funktion des Gottesdienstes*, Kassel, Johannes Stauda Verlag, 1985, 40.

⁵⁶ BUCSAY Mihály: A református kegyesség a mai magyar református egyházban, *Református Egyház*, IX. évfolyam, 1957/8, 182–185, 182.

⁵⁷ Kálvin szerint a keresztyén élet: taníthatóság (docibilitas) és gyakorlása a kegyességnek (praxis pietatis). Lásd BOLYKI János (szerk.): *Válogatás Kálvin János műveiből*, Budapest, Kálvin Kiadó, 1993, 232–246.; KÁLVIN János: *Keresztyén élet*, ford. ADORJÁN Kálmán, Kolozsvár, Koinónia, 1999.

⁵⁸ SZŐNYI György: Istentiszteleti kegyesség, in BARTHA Tibor – MAKKAI László (szerk.): *Studia et acta ecclesiastica*, V. kötet, Budapest, Magyarországi Református Egyház Zsinati Irodájának Sajtóosztálya, 1983, 403k.

központi és lényegi életmegnyilvánulás. – Ugyanakkor, amiként az igehirdetés is mindig többet kell nyújtson a hitbeli növekedés érdekében a hívő aktuális igényeinél, ugyanúgy a megértett igéből kinyíló ének is szükségképpen olyan tartalmi többlettel és értékbeli sűrűséggel bír, ami nem mindig és minden jelenlevő számára azonnal érthető. De éppen ez a „többet kínálás” (Mehrdarbietung) hat fejlesztőleg, mert távlatot nyit a hitbeli fejlődésben továbblépni vágyakozónak.

Az istentiszteleti keret, a liturgia: nyitott rendszer.⁵⁹ A hívek szimbolikusan és valóságosan is megélik az új életstílust, szociális szerepeik továbbjátszása helyett egy önmagán túlmutató eseménysor és szimbolikus cselekvések részeseiként mintegy új közegben formálódnak. Ez a formálódás csak akkor megy végbe, ha az egyén teljesen odaszánja önmagát, miközben nem felejtí, hogy a keresztyén életstílus nem valósítható meg csupán a magányos elmélyülés által.

A közösen alakított és együtt megélt istentisztelet hétről hétre egy lépéssel előbbre viszi a gyülekezetet, mint vándorló istennépét a megszentelődés útján. Együtt tekintenek a hitben előttük járókra (Zsid 12,1), együtt követik a jelek és csodák által előttük haladó Urat, együtt veszik magukhoz a mennyei eledelt (Jn 4,14; 6,31kk). Tudván, hogy „több az élet” (Mt 6,25; Lk 12,22k), olyan kincseket gyűjtenek, amelyeket rozsda, moly vagy rabló nem támad meg (Mt 6,19k). Azt az Életet gyakorolják, amely Isten erejéből és a Mester lába nyomán lépegetve személyes, családi, munkahelyi, társadalmi, nemzeti és emberlétük adottságai közepette mégis megélhető. Ez a *mégis-életstílus* a Szentlélek által lehetővé tett teljes élet, amely Krisztus önmaga-megüresítésének modelljét követi.⁶⁰

„A liturgia szakrális légköre és a szépség nem csupán értékes és önmagában érvényes, hanem fontos a hívek lelki életének kiteljesedése miatt is [...] A jámborság bizonyos formái vitathatatlanul avíttá váltak; ám a könnyűzene a liturgia szakrális légkörétől nem csupán idegen, hanem azzal egyenesen ellentétes. Sokkal több, mint egyszerű torzítás, a híveket kifejezetten világias hangulatba ringatja, és az, amit bennük fölébreszt, süketté teszi őket a Krisztustól jövő szólítás meghallására.”⁶¹

Bagdy Emőke szemléletesen jellemzi azt a modern zenei-szellemi közeget, melynek ellentmondásosságát, romboló hatását csak akkor védhetjük ki, ha a református keresztyén gyülekezethez tartozás jelentőségre tesz szert a felnöve fiatalok életében, ha a családban megélt ízlésvilág és választható életstílus döntési helyzet elé állítja őket. „A fiatalok a zenében, az együttések istenítésében, az énekesek, a sztárok iránti rajongásban identitásukat keresik, [...]. A nótaszövegek is ezt fogalmazzák meg. Dobhártyarepesztő hangerővel az agytekervényekbe kalapált szövegek lírája szinte ellent-

⁵⁹ ELLER, Walter: *Aus dem Hören leben, Hymnologische und liturgische Vollzüge als Ästhetik der Wahrnehmung*, Leipzig, Evangelische Verlaganstalt, 2003, 283kk.

⁶⁰ JOSUTTIS, Manfred: *Die Einführung in das Leben, Pastoraltheologie zwischen Phänomenologie und Spiritualität*, Gütersloh, Chr. Kaiser Verlag, 1996, 164.

⁶¹ HILDEBRAND, Dietrich von: *The Trojan Horse in the City of God*, Chicago, Franciscan Herald Press, 1967, XXVI. fejezet.; Magyarul megjelent: Vallás és szépség, *Magyar Egyházzene*, II. évfolyam, 1994-1995/1, 3–8.

mondásban van az agresszív zenei vivőközeggel. [...] Azt hangosítják fel, amire a fiatalok vágnak, vagy ami az életükből hiányzik (pénz, siker, szex, népszerűség, szabálytalanság, elvagyódás). A belső űr, a fájdalmas társtalanság, a brutalitás, az agresszív erotizáltság és a depressziós lelkiállapot zenei üzenete visszhangra talál a kamasz és az ifjú ember testében. Azonosulásra csalogatja, férfivá, nővé emeli a brutális érzéki ritmusok-ritmusok élvezetének pillanataiban, és én-határait áttörve birtokba veszi az egyént. Megszállja és fogva tartja, »ellopja« azt, ami az övé, az erőszakos birtokbavétel által. [...] A zene olyan világhoz integrál, melyben újrateremti azt a hiányt, melynek betöltését ígerte.”⁶² A pszichológus empirikus összegzésével egybecseng a teológus, Szűcs Ferenc⁶³ állásfoglalása a dicsőítő istentiszteletek vonatkozásában, miszerint „ha a liberális antropocentrikus protestáns istentiszteletek megüresedésének korrekciójáról van szó, akkor feltétlenül figyelemre méltóak. Ha a résztvevőket szórakoztató akcionizmus és a ritmusban, hangerőben rejlő hatásmechanizmus válik uralkodóvá benne, akkor kérdéses, hogy valóban a doxológia, az imádat adekvát kifejezési formája-e.”

Ilyen kortűnetek közepette tényleges kihívás az egyház számára, hogy az istentisztelet és az egyházi ének és zene valódi funkcióját tölthesse be. A „kreatív alkalmazkodás”⁶⁴ mint az egyház vitalitásának és megerősödésének záloga nem a rock and roll, hip-hop, heavy metal vagy egyéb zenei stílus istentiszteleti térhódítását, hanem a szisztematikus és következetes lelki építést jelentheti csak. „Lelkiségekben és szakmaiságban egyaránt alkalmas kántorok” bevonását vállalva lehet „feloldani a feszültséget az egyházzenei tudás és a hűséges, ámde amatőr szintű egyházzenei szolgálat között”.⁶⁵ Az istentiszteleti énektanítás (a vasárnap délelőtti alkalmak első tizenöt percében) megfelelő kerete lehet ennek. Közel lehet és kell vinni az énekelendő gyülekezeti éneket a hívő aktuális lelki, hitbeli, érzelmi és szociális szituációjához, miközben rá lehet és kell kérdezni, milyen vágyak rejlenek az éneklés mögött, hogy fény derüljön arra, mik tartják életben mint istentiszteleti elemet.⁶⁶

Fantáziát kíván, hogy bánni tudjunk a református zenei hagyománnyal. Emellett meg kell hallani a korszak belső hangját,⁶⁷ és megtalálni hozzá a hiteles és értékes nyelvi kifejeződést. Olyan témák is alapul szolgálhatnak, amelyek a kegyes életfolytatás újkori kihívásai. A leprovokatívabb tényező éppen a sokhelyütt már sokszerűen elnémult gyülekezetbe érkező kereső ember, aki éppen abban tud társ lenni, amiben hiányt szenved a közösség: a Szentírásra és a hitvallásokra koncentráló, elmélyült, szomjas figyelemben.

⁶² BAGDY Emőke: Úton a zene és az ember lelke felé..., in LINDENBERGERNÉ KARDOS Erzsébet (szerk.): *Zeneterápia, Szöveggyűjtemény*, Pécs, Kulcs a Muzsikához Kiadó, 2005, 174–180, 179k.

⁶³ Szűcs Ferenc: Az istentisztelet a református dogmatika szempontjából, *Collegium Doctorum, Magyar református teológia*, I. évfolyam, 2005/1, 38–48, 40k.; Ámósz 6,5.

⁶⁴ CHANG, Paul Y. – LIM, Dale J.: Renegotiating the Sacred-Secular Binary, IX *Saves and Contemporary Christian Music, Review of Religious Research*, 50. évfolyam, 2009/4, 392–412.

⁶⁵ BÓDISS: Hagymány és/vagy haladás, 45.

⁶⁶ BITTLINGER – VOGT: i. m., 21.

⁶⁷ MÜLLER-OSTEN, Kurt: Cantus firmus, Erwägungen über das deutsche geistliche Lied, in AMELUNG, Eberhard (hrsg.): *Strukturwandel der Frömmigkeit, Situationen der Kirche, Eine Bestandsaufnahme*, Stuttgart – Berlin, Kreuz Verlag, 1972, 338–344.

Az éneklő gyülekezet a reménységet gondozza tagjaiban. Poimenikai megközelítés

Ahol református gyülekezet van, ott az elhívottak Istennek kívánnak inkább tetszeni és engedelmeskedni, mint az embereknek. Ennélfogva „a keresztyén élet nem perspektívátlan helyben járás, hanem nagy célok felé való elszánt igyekezet. Az az élet lehet egyedül igényes élet, amely nem alkuszik meg a maga gyarlóságaival, hanem hisz abban, hogy amit Isten akar és kíván tőlünk, arra nézve az előrehaladást is megadja. Ehhez a halálíg tartó folyamathoz ad segítséget a kegyesség gyakorlása, amelynek része a jövőendő életéről való elmélkedés (meditatio futurae vitae). Nem távolba merengésről van itt szó, hanem létünknek, Krisztusban-létünknek titkáról. Hiszen szentségünk is benne lesz majd nyilvánvalóvá.”⁶⁸

A remény hitbeni tapasztalatként Krisztusban-létünk egyik nagy titka. Mint lélektani konstruktum meggyőződés afelől, hogy valami pozitív tényező, ami a jelenben még nem része az életnek, egyszerre kézzelfoghatóvá válhat, ezért az ember törekszik az elérésére. A mindenkori reménykonceptió implikálja a kor és az adott társadalom meghatározó spirituális és morális értékeit. A pozitív pszichológia képviselőjeként számontartott Snyder⁶⁹ modellje szerint a reményteli személy fő jellemzői, hogy /1./ pozitív célokat tud kitűzni, amelyeket semmiképp nem téveszt szem elől, /2./ képes a dolgoknak a maga számára előnyös kimeneteléért erőfeszítéseket tenni, és /3./ szükség esetén a célhoz közelebb jutás új ösvényeit megtalálni. A célok lehetnek rövid- vagy hosszútávúak, de mindenképp elég értékesnek kell lenniük az egyén számára, mert akkor mozgatják meg tudatos gondolkodását. Amikor úgy tűnik, hogy a személynek nincs lehetősége tennie önmagáért, akkor a reménynek köszönhetően viseli el a változtathatatlant. Nemzetközi kutatások eredményei alapján a közös remény támogatólag hat az egyén reménységének szintjére,⁷⁰ illetve a több társas támogatás a reményteliség magasabb fokát eredményezi.⁷¹ Az egyén feltehetőleg úgy tanul meg reménykedni, hogy azt a legközelebbi társas kapcsolatai közvetítik számára, s hogy milyen mértékben reményteli, abban meghatározó szerepe van annak a családi, baráti, egyházi, nemzeti, spirituális környezetnek, amellyel azonosul, amelyhez tartozónak tekinti magát.⁷² Amennyiben a remény valamely transzcendens célra irányul,

⁶⁸ Szűcs Ferenc: *Teológiai etika*, Budapest, Református Zsinati Iroda Tanulmányi Osztálya, 1983, 82.

⁶⁹ SNYDER, Charles R.: The Past and Possible Futures of Hope, *Journal of Social and Clinical Psychology*, 19. évfolyam, 2000/1, 11–28.; Uő.: Hypothesis, There is hope, in Uő. (ed.): *Handbook of Hope, Theory, Measures, Applications*, San Diego, California, Academic Press, 2000, 3–21.; Uő. – RAND, Kevin L. – SIGMON, David R.: Hope Theory, A Member of the Positive Psychology Family, in Uő. – LOPEZ, Shane J. (eds.): *Handbook of Positive Psychology*, Oxford, Oxford University Press, 2002, 257–276.

⁷⁰ SNYDER, Charles R. – CHEAVENS, Jennifer – SYMPSON, Susie C.: Hope, An Individual Motive for Social Somerence, *Group Dynamics: Theory, Research, and Practice*, 1. évfolyam, 1997/2, 107–118.

⁷¹ VAN GESTEL-TIMMERMANS, Hanneke – VAN DEN BOGAARD, Joop – BROUWERS, Evelien – HERTH, Kaye – VAN NIEUWENHUIZEN, Chijs: Hope as a Determinant of Mental Health Recovery: A Psychometric Evaluation of the Herth Hope Index – Dutch version, *Scandinavian Journal of Caring Sciences*, 24. évfolyam, 2010/1, 67–74.

⁷² DU, Hongfei – KING, Ronnel B.: Placing Hope in Self and Others, Exploring the Relationships Among Self-Constructs, Locus of Hope, and Adjustment, *Personality and Individual Differences*, 54. évfolyam, 2013/3, 332–337.

annak elérése legtöbbször egy bizonyos közösségi identitás részét képező eszköztár, rítus, szokásrendszer mozgósítása révén történik. A hit nyitja ki a személy perspektíváját a transzcendens dimenzióra, a vallásosság megerősítheti ezt a beállítódást, a remény eközben a célirányos viselkedés és megküzdés facilitátora, és mindezek egymásra hatása a spiritualitás megélése.⁷³

H. G. Koenig kiterjedt empirikus kutatásaira hivatkozva Moser (2000)⁷⁴ megállapítja, hogy a vallásos értelmezések (például, hogy minden jó, amit Isten tesz) és szertartások olyan mértékben táplálják a reményt, amit csupán az emberi környezet nem képes nyújtani. Ezen értelmezések, mint megoldáskeresési lehetőségek a kontrollálhatatlan vagy megváltoztathatatlan helyzetek elfogadására, a realitáshoz fűződő új viszony kialakítására, egyfajta reflektált jelenlétre ösztönöznek, és adaptív megküzdési módok kialakításához segítenek.⁷⁵ Amennyiben a hívő ember Istent a remény egyedüli biztos forrásaként éli meg, akkor a kontrollt mintegy áthelyezi Isten kezébe; következőképp: hite a legkritikusabb helyzetek és állapotok elviselésére is képessé teheti őt.

A hit azáltal elevenedik meg és növekedik, ha meg kell formálnia, ki kell mondania, ki lehet énekelnie magából, amit hisz, amit az igével találkozás, az Isten előtt létezés és a közösségbe tartozás jelent számára – itt és most. A modern ember akkor kapja a számára legkézenfekvőbb segítséget, ha elsajátít egy a lelki arculatának ki-formálódását és karbantartását segítő spirituális eszköztárat, instrumentáriumot. Az éneklés haszna aközben érezhető meg, miközben a hívő ember énekel. Akkor fejti ki hatását, ha – „mint valami gyógyító kenőcs – nagy felületen, hosszú versszakokon és hosszú percekben keresztül érintkezhet velünk; hogy belénk hatolhasson, hogy átjárhassa a lelkünket [...]. A régiak receptje: három teljes zoltárnyi lelki fürdőt kell venni, mielőtt Isten ítéletes vagy kegyelmes, megrendítő vagy megvidámító igéje előtt megnyitnánk a szívünket.” Sztárai Mihály gyülekezetének istentiszteleti szokásai szerint „minden napon kétszer” (260. dicséret 4. v.) itattattak meg Isten lelki italával: a reggeli prima s az esti vecsernye alkalmával.⁷⁶

Ige, ima és ének a hívők közösségébe kapcsol akkor is, ha valakinek az egyéni helyzete, állapota már nem teszi lehetővé, hogy együtt legyen a lelki testvérekkel. Azok az érzések, emlékek és hangok, amelyek az énekek megtanulásakor vagy közös éneklésekor valaha megjelentek, nyomot hagynak, benne élnek a lélekben és megelevenednek akkor is, ha a hívő egyedül, otthon énekel, és bensőleg mozgósítják akkor is, ha éppen online kapcsolódik be a liturgiába. Az istentisztelet alkalmi, és a teljes közösséget felépítő sejtkebe, gyülekezeti csoportokba tartozás a konkrét és aktuális tere a hívő élet számára nélkülözhetetlen cselekvő, szolgáló létnek.⁷⁷ A magából a

⁷³ Kis Médea: A remény pszichológiája, Elméleti áttekintés az empiria tükrében, *Mentálhigiéne és Pszichoszomatika*, 17. évfolyam, 2016/3, 243–285.

⁷⁴ MOSER, Ulrich: *Identität, Spiritualität und Lebessinn*, Würzburg, Echter, *Studien zur Theologie und Praxis der Seelsorge* 42, 2000.

⁷⁵ KULCSÁR Zsuzsanna: *Traumafeldolgozás és vallás*, Budapest, Trefort Kiadó, 2009.

⁷⁶ Karasszon Dezső megfogalmazása a 2006. január 28-án folytatott szakmai megbeszélésünk alkalmával.

⁷⁷ Ravasz László 1925-ben írja: „a református istentiszteletben csak annyit épülök, amennyit aktívan részt veszek benne éneklés, imádság, bibliaolvasás és a beszéd figyelő feldolgozása által”, idézi: SZÖNYI: i. m., 401.

gyülekezetből kiinduló, szerény igényű, de azt lelkiismeretesen kivitelező, technikailag egyszerű alapokon felépülő, de folyamatosan tovább növekedő énekes élet⁷⁸ fogja energiákkal ellátni és működésben tartani a közösségi és egyéni spiritualitást.

Az egyházi esztendő tagoltságának és ciklikusságának megélése fenntartja a kegyesség eszkhatologikus irányultságát. Ez az út jól járható a kezdeti lépésektől, és fölöttébb változatos, meglepően élményteli: az úrvacsorai evangélium aktualizálása az igehirdetésben, az ünnepkörök összefüggésében,⁷⁹ a bibliodráma alkalmazása⁸⁰ ugyanazon ige magyarázatával egybevetve;⁸¹ az emberi élet szakaszainak, szociális ciklusainak (születés, halál, felnőtté válás, életközép, házasság, válás etc.) új, a gyülekezet körében kialakított családias rítusokkal (*rites de passage*) támogatása; a naptári esztendő Isten előtti megélése például terményhálaadó istentiszteletek,⁸² mezei istentiszteletek keretében – csupán néhány példa, hogy régi énekeinket új kontextusba helyezve azok új tartalmat nyerjenek, s a lelki növekedés táplálóiá váljanak. A rendhagyó gyülekezeti rendezvényeket az egyéni kezdeményezések és a szakszerű irányítás összhangja teszi frissé, hitelessé és vonzóvá.⁸³

A kötött elemek megszokottsága csak akkor nyújt biztonságot, ha azok a jelenlevő számára ismerősek, otthonosak. Megváltozott formákat egy másfajta tudatosság hozhat, amely konkrét kérdésfelvetésekből születik (pl. „Miért vagyok itt?” „Mit várok az Istennel való találkozástól?”), s időről időre megvizsgálja, hogy az új formák által képviselt értékeket tükrözi-e a gyülekezet mindennapi élete.⁸⁴ Adott közösség, csoport atmoszférája néha sokkal valóságosabb, mint az a világ, amely körülveszi. Egy élő hitű református gyülekezetben a tagok levetik álarcukat és jelmezeiket, az Isten előtt élt élet áttetszőségét vállalva igyekeznek megfelelni a legtermészetesebb emberi elvárásnak, miszerint csak őszintének érdemes lenniük. Nem érzik szükségét, hogy játszmákat játsszanak egymással, nem idegenek, sem nem elidegenedettek egymással szemben. „Igaz, hogy csak életük egy apró töredékét töltik egymással, de a pszichológiai valóság egyenértékű a fizikai valósággal.”⁸⁵

⁷⁸ CSOMASZ TÓTH Kálmán: Háromszázötvenéves a Psalterium Ungaricum, *Református Egyház*, IX. évfolyam, 1957/5, 107–111, 110.

⁷⁹ SZÓKE Imre: *Kész az én szívem*, Budapest, [k. n.], 1942.

⁸⁰ GRÜN, Anselm: *A gyógyító egyházi év, Az egyházi év mint pszichodráma*, ford. MÉSZÁROS Erzsébet, Pannonhalma, Bencés Kiadó, 2000.

⁸¹ HUBAINÉ MUZSNAI Márta: *Bibliodramatikai módszerek alkalmazása és hatása, Vallásos élmény és vallásos szerepek hatása bibliodráma csoportokban*, PhD doktori értekezés, Kézirat, Debrecen, Debreceni Egyetem, 2002.

⁸² MILCHNER, Hans Jürgen (hrsg.): *Erntedankfest, Vom Denken und vom Danken*, Göttingen, Vandenhoeck, 1993.

⁸³ SZABÓ Zoltán: Vallásos estélyek programja, in FORGÁCS Gyula (szerk.): *Belmissziói Útmutató az 1928-1929. munkáévre*, Budapest, [k.n.], 1928, 79–84.; NAGY S. B.: A vallásos estélyekről, in FORGÁCS Gyula (szerk.): *Belmissziói Útmutató az 1930-1931. munkáévre*, Budapest, [k.n.], 1930, 34–37.

⁸⁴ BITTLINGER – VOGT: i. m., 43k.

⁸⁵ YALOM, Irvin D.: *A csoportpszichoterápia elmélete és gyakorlata*, Budapest, Animula Kiadó, 1995, 46k.

Egymás hite és éneke által növekedvén. Missziológiai megközelítés

„A zsoltárok, himnuszok, imádságok archaikus kezdetein mindig egy énekes embert találunk, aki imádkozik, elmondja, eldalolja, elátkozza, áldja minden fájdmát és örömét. Aztán mások felismerték, hogy ebben az ő helyzetük is kifejeződik, és elkezdtek énekelni ezt a szöveget egyénileg vagy a hivatalos istentiszteleten.” A reformáció évszázadára már „a közösségi éneklés olyan szellemi csatornarendszer volt, amely áthálózta a mindennapi és az ünnepi életet, méghozzá a bibliai szemléletbe kapaszkodó áhítat alakjában”.⁸⁶

A református spiritualitás számára az egyén mint egy közösség tagja értelmezendő, aki személyes kegyességének kifejezési formáit a közösség révén teszi magáévá. Isten iránti elköteleződése által viszont épül és elevenedik a felekezeti, nemzeti, családi, testvéri közösség. Keresztyén identitása egyszerre személyes és korporatív. A lelki élet önazonossága nem kis részben a másokra, a hittársakra való kölcsönös ráutaltságból táplálkozik.⁸⁷ A keresztyén identitásnak nem csak annyi összetevője van, amennyit az egyén maga valósít meg; hozzájárul még, amit térben és időben lelki ősei és testvérei létrehoztak. Adott gyülekezetben az egyháza lelki kincseivel jól sáfárkodó keresztyén, aki hű akár a kevésen is, a magányosok, az elvándorolni kényszerültek, a lelkileg még fel nem ébredtek és a majd csak ezután keresésbe kezdők számára gyűjt spirituális tőkét.

A gyülekezeti ének gyülekezetszerű, mert az istentiszteleten jelenlevő minden egyes éneklő ember a saját hangját használja, s ezzel egyidejűleg felvállalja magát a többiek előtt; de kénytelen a másik emberhez is kapcsolódni, a név szerint ismert vagy névtelenségben maradt nagy csoporthoz az ige útmutatásának megfelelően. Ez a tudatos jelenlét folyamatos önreflexiót, befelé fókuszálást igényel, valamint állandó kifelé figyelmet, a gyülekezeti élet figyelemmel kísérését, az abban részvétel egyéni hasznainak számbavételét. A gyülekezeti tag laikusként is kell, hogy érezze: tőle is függ, miként zajlik az istentisztelet; tényleges helye van a gyülekezetben, köze van az egyházhoz. Ily módon az Istenhez tartozás konkrét mozzanatokban élete valóságává válik. A II. Helvét Hitvallás természetesnek tartja, hogy „ennek a hitnek megvan a sajátos növekedése”, de megrója „mindazoknak restségét és képmutatását, akik szájjal ugyan magasztalják és vallják az evangéliumot, szégyenletes életükkel azonban meggyalázzák azt”, s vallja, hogy „Isten bennünk nem a mi érdemeinket, hanem a maga ajándékait koronázza meg” (1Kor 4,7).⁸⁸ A református gyülekezet arra hivatott, hogy Isten kegyelmét hiábavalóvá ne tegye. Tudnia kell, hogy amikor énekel, a maga hittudatáról és kegyességéről vall, ahogyan énekel, azzal pedig erőállapotáról, közösségi rendjéről és fegyelméről.⁸⁹

⁸⁶ OLÁH Szabolcs: Líra, trópus, szubjektum és valóságképzet. (A líra előtörténete a kora újkori éneklés kultúratudományi távlatában), in BÉNYEI Péter – GÖNCZY Monika (szerk.): *Nemzet, identitás, irodalom*, Debrecen Csokonai Universitas Könyvtár, 2005, 155–193, 155, 181.

⁸⁷ KLESSMANN, Michael: Von der Identität des Glaubenden, in *Wort und Dienst, Jahrbuch der Kirchlichen Hochschule Bethel 21*, Bethel bei Bielefeld, Verlagshandlung der Anstalt Bethel, 1991, 285–304, 304.

⁸⁸ II. Helvét Hitvallás, XVI. fejezet.

⁸⁹ FEKETE Károly: Az egyház belső élete, in BARTHA – MAKKAJ: *Studia et Acta Ecclesiastica V.*, 624k.

A gyülekezet körében felhangzó ének a kiválasztottság jele, s az abba bekapcsolódás a kiválasztottság felőli bizonyosság megszerzésének útja-módja. A gyülekezet éneklő tagja tudja, hogy Istennek tetsző, ha ismeri és használja az iránta való bizalom elmélyítésének, a bűn megvallásának, az önmagával vívott harcnak és az engedelmes és derűs hívő élet megelevenítésének eszközeit, az Isten által támogatott élet tapasztalatának és az Isten felé nyitottság élményének fennmaradását szolgáló ajándékot. „Nagyon megérett a helyzet, hogy a dolgozni akaró egyház számot vessen a munkát illetőleg azzal a lehetőséggel, amit Isten a lélek éneklési készségében nyújt. [...] Az ének a lélek szárnya!”⁹⁰

Az énekek és a zsolnárnnyelven a lélek mélyébe íródott imák révén ez a biblikus attitűd, valamint az anyanyelven művelt irodalom a nemzetben gondolkodó reformátusság sajátos közösségtudatának a leginkább valószínűsíthető forrásai. „A bibliai tudás a protestantizmus általi erőteljes elterjesztését követően [...] az egyes nemzetek mint elképzelt közösségek (*imagined community*) számára elsődleges szövegkönyvvé lett”, tehát az életeseményeket és -helyzeteket alapolvasatban e spirituális ismeret talaján és segítségével értelmezték és magyarázták, Izráel pedig „a mintája és tükrö a nemzeti önformálásnak és önképnek, annak modellje, hogy mit jelent nemzetnek lenni”.⁹¹ Magyar reformátusként ma is azok a koraujkori megfogalmazások a legsajátabb alkotások – énekek, imák, versek – melyekben a közösség kiáltásait a szerző egy közbenjáró szájába adja, hogy annál inkább egy szívvel szólaljanak meg általa.⁹² Egyaránt lehetőséget ad a felekezeti és a nemzeti identitás sémáinak, szimbólumainak és jelentéseinek átvételére, ezzel együtt pedig egyéb közösségi – családi, nemi, hivatásbéli, liturgikus, szellemi – hovatartozások tudatosabb felvállalására; az emberhez méltóbb életre.

E folyamat azonban kétirányú: nemcsak az önazonosság van hatással a viselkedésre, hanem a közösségben megtalált és megélt szerep révén a lelki magatartás megnyilvánulásai is táplálják, és mind koherensebbé teszik az identitást. Az ún. szerepidentitás (*role identity*)⁹³ jellemzője, hogy a társas pozícióból eredő meghatározottság mellett a saját és sajátos egyéni magyarázatait is magával viszi az egyén a „szerepbe”; mindenki másként és eltérő mértékben. Bizonyos azonban, hogy e szerep elfoglalásakor és gyakorlásakor megtörténik önmaga kategorizálása, és az általa hozott elvárások, jelentések a továbbiakban asszociációként kapcsolódnak, s részévé válnak a szerepnek. A magát református keresztyén gyülekezet tagjaként

⁹⁰ Főző László: Református énekkarok a keresztyén közösség szolgálatában, in ENYEDI Andor (szerk.): *Belmíssziói Útmutató az 1938-1939-es munkaévrre*, Budapest, Bethlen Gábor Ny., 1938, 413–417.

⁹¹ FAZAKAS Gergely Tamás: *Közösségértelmezések a 17. század második felének magyar református imádságkönyveiben (A panaszos könyörgés grammatikai, retorikai, műfaji és antropológiai kérdései)*, PhD doktori értekezés, Kézirat, Debrecen, Debreceni Egyetem BTK, Irodalomtudományok Doktori Iskola, 2008, 101.

⁹² Uo., 86k.

⁹³ STETS, Jan E.: Justice, Emotion, and Identity Theory, in BURKE, Peter J. – OWENS, Timothy J. – SERPE, Richard T. – THOITS, Peggy A. (eds.): *Advances in Identity Theory and Research*, New York – Boston – Dordrecht – London – Moscow, Kluwer Academic/Plenum Publishers, 2003, 105–122.

számontartó ember a legfőbb megerősítést saját hitének gyümölcseiből, személyes spirituális tapasztalataiból és érzelmi élményei révén nyeri. A Szentlélek ezen belső bizonyágtétele mellett az élő egyház testének tagjaként betöltött funkciója teszi kézzelfoghatóvá és karakteressé a kegyességet.

Az énekek ismételt éneklése biztosítja a bennük rejlő tartalom tudatosodásának folytonosságát, ezáltal a hívő egyén és közösség önazonosságának kibontakozását. Az élethelyzetekhez kapcsolódás új vonatkoztatásokkal és értelmezésekkel gazdagítja az írott forma révén rögzült szövegeket, dallamokat, ismert applikációkat. Mindezen túl, énekeink az istentisztelet elemeivel együtt ihletői lehetnek további, újonnan születő alkotásoknak. A szimbolikus tartalmak új, aktuális üzenettel juthatnak kifejezésre kép, hangzás, zene, vers, ének, tánc vagy dramatikus megjelenítés formájában, további fejlődést kínálva a közösségnek.⁹⁴ Kivételes lehetőség rejlik az ihletett egyházi ének megtanulásában, megszólaltatásában, hallgatásában, befogadásában, mert a gyülekezet tagjai egységes lelki anyanyelvet sajátítanak el, és meghallanak s üdvözölnek egymásban olyan hangokat, amelyeket maguktól nem hallanának meg önmagukban.⁹⁵ E spirituális kommunikációra alkalmas, mindannyiójuk számára érthető nyelvet használva végül ki-ki „a maga nyelvén hallja” s érti a testvér hangján megszólaló, énekelte örömmüzenetet, és fogadhatja be hitének táplálására.

ABSTRACT

Singing Congregation – Spiritual Growth

With some exaggeration, we can assume the two word-pairs of the title to be synonyms. This correspondence means that if the brothers in faith sing together with a united soul in a congregation, spiritual growth can be taken for granted. Likewise, where the individual's faith can evolve, mature, and show qualitative change, the faith of the whole community will be expressed in deeds, prayer, and communal singing. What kind of spiritual treasures can our many hundred-year-old songs offer, and how can worship provide a place to receive them? The answer is given directly to the person who practices his protestant faith and is an active participant in the liturgy since he or she, while sounding the sacred texts and melodies, opens his/her arms as a beggar of the Spirit in the presence of God. This paper gives the theoretical underpinning of these statements, non-exhaustively but in an interdisciplinary perspective.

⁹⁴ PETZOLD, Hilarion: *Poesie und Therapie, Über die Heilkraft der Sprache*, Paderborn, Junfermann, 1995.

⁹⁵ RAND, Nicholas: Beszélgetés és pszichoanalízis, ford. MÁRTON Róza Krisztina, *Thalassa*, 10. évfolyam, 1999/2-3, 129–139.

KÖRKÉRDÉS

Egyház, spiritualitás, én

SZAKÁCS GYÖRGY

BARSI BALÁZS OFM

FEKETE ÁGNES

KUSTÁR GYÖRGY

NAGY KÁROLY ZSOLT

SIBA BALÁZS – SZABÓNÉ LÁSZLÓ LILLA



Áldott csend ikon Oroszországból, a 15–17. századból. A képen Krisztust látjuk, a fiatal, szakáll nélküli Megváltót. Keresztbe tett keze arra az áldozatra utal, melyet mint az Úr szenvedő szolgája csendben, szó nélkül vitt véghez. Összekulcsolt keze fölött a szeráf az ortodox ikonográfiában egyszerre utal születésére és halálára.

Vita rovatunkban olyan lelkipásztorokat és professzionális Ige-értőket kérdeztünk meg, akik maguk is elkötelezettek az egyház spiritualitásának újraélesztésében, a lelki szükségletekre reagáló gyakorlatok kipróbálásában, művelésében és aktív tanulmányozásában. Kérdésünk az volt: milyen utakat látnak a keresztyén spiritualitás számára? Hogyan valósítható ez meg? Milyen tapasztalatokkal gazdagíthatja az egyházat és a személyes keresztyén utat? És végül, kíváncsi voltam, hogyan is kutatjuk a kegyességet mi, reformátusok.

SZAKÁCS György Egyház és spiritualitás

Különös hatású téma és cím ez: Egyház és spiritualitás. Van-e értelme egyáltalán csak beszélni is erről, vagy csak két külön szóvá tenni ezt a kettőt, amikor ugyanazt fejezik ki? Éppen ezért így volna helyes a címünk: az Egyház a spiritualitás. Ezért létezik. Úgy is állíthatjuk ezt, hogy nem próbáljuk pontos kifejezéssel meghatározni, mi is az a spiritualitás. Egyszerűen kifejezzük azt, amiben talán mindenki egyetért, hogy a spiritualitás az a területe a létezésünknek, amelyben megnyugszik az Isten utáni vágyunk, valamilyen módon megtapasztaljuk ŐT. Közben pedig mégsem ennyire egyszerű a spiritualitásunk. Külön tudományterületté vált mára az emberek istenképével kapcsolatos kutatás. Komolyan megalapozott eredmények és munkák születtek, amelyek meggyőznek minket arról, hogy nincs két olyan ember a világon, akiknek teljesen egyezne az Istenről alkotott képük. Hatással bír erre az egyén személyisége, egész élettörténete, szocializációja, hitbeli ismeretei, sőt, a nagyobb jelentőségű életesemények is. Mindeközben mennyi különböző istenképpel rendelkező ember tartozik egy bibliacsoporthoz, egy gyülekezetbe, egyházbba, egy világvallásba. Hogyan lehetséges ez? Nem beszélve a generációk egyéni spirituális szükségleteiről, amelyek éppen a generációk gyökeres különbözősége miatt közöttük húzóó szakadékká váltak. A legújabb generációk sajátos jellemzői csak még izgalmasabbá teszik a spiritualitás kérdését.

Képes-e az Egyház ezt a sokszínű és a legváltozatosabb jellemzőkkel bíró spiritualitást kiszolgálni? Mert ki kell szolgálnia, talán ebben a többség egyetért. Ha nem tud ennek eleget tenni, nem tudnak hozzá kapcsolódni az emberek. Miért is tennék? Véget ért az az idő, amikor az Egyházhoz tartozás a társadalmi élet része volt, amikor még az a kérdés, hogy milyen vallású vagy, olyan természetes kérdés volt, mint az milyen nemzetiségű vagy. Ma már nincs így. Akkor sem, amikor a számtalan egyházi intézmény dolgozói és ellátottjai megtöltene egy templomot. Egy pillanat alatt megtörténhet, hogy megváltozik az egyházi intézmények helyzete, és ki marad meg akkor?

Még nehezebbé téve a kérdést, egyáltalán spiritualitás-e az, amikor a keresztyéniséget a kultúra részének nevezzük? Bizonyos értelemben lehet az, a társadalom egy kis rétegének. Talán itt jutunk el a mai helyzetünkig. De távolra kerültünk attól, ami

a felső sorokban alaptételként ki lett mondva: az Egyház a spiritualitás. Az Egyház pasztorális szolgálatáról mondta ezt valaki: amikor az Egyház nem gyakorolja az feladatát, mások kezdik azt végezni. Jó példa erre a mai korunk égető feladata, a lelki-gondozás. Virágkorukat élik a világi segítő szakmák. Ahogyan az 1990-es években azt sem tudtuk pontosan, mennyi újszülött kisfelekezet létezik, ma azt nem tudjuk, mennyiféle segítő áll az egyes emberek és pártok mellett, hogy támaszt nyújtson és elvégezze a pasztoráció feladatát helyettünk.

Ha ez nem működik, mert nem marad rá időnk, figyelmünk és erőnk, hol marad a spiritualitás? Nem a nagy teljes Egyház spiritualitása, hanem az egyes szolgálóké. Amikor azt mondjuk, ha tényleg mondhatjuk egyáltalán, hogy az Egyház a spiritualitás, akkor ezzel azt is mondjuk, hogy az egyház szolgálói pedig a spiritualításban jártas, abban az általuk vezetettek előtt járó, külön erre képzett szakemberek. Valóban így is van, legalábbis egyfajta spiritualitás szerint. Az „isteni tudományok mesterei” (*magister diviniarum*) valóban képzettek e tudomány minden területén (felekezetük szerint). Mégis önmaguk is érzik elégtelenségüket, amikor a legegyszerűbb spiritualitással kapcsolatos kérdés-kérdés érkezik hozzájuk valakitől, aki Istent a segítségükkel igyekszik keresni. Kicsoda Isten? Miért halt meg a Fia? Miért engedi a szenvedést? Hogyan imádkozzak? Egyáltalán mire használhatom azt, amit az Egyház nekem rendelkezésemre bocsát?

Mindezek mellé tegyünk még egy megállapítást. Éppen a spiritualitás változékonyságának és egyediségének tükrö az Egyház történelme. Minden időszaknak tökéletesen más volt a spiritualitása, vagyis: az Egyházhoz tartozó emberek lelkeségi igénye. Milyen különös ezzel a megállapítással nézni az Egyház egyes korszakainak lelkeségi irányait, mindjárt a Reformációt, amely célul tűzte ki azt, hogy fölveszi egy korábbi korszaknak, az őskeresztységnek a lelkesiségét. Mi is ennek a lélektani háttere? Mondhatjuk, hogy a középkori Egyház olyanná vált, mint a pogány Római Birodalom, amelynek sokistenhitű vallása elől fellélegezni mentek a keresztények a katakombák közösségebe? A reformált közösségek pedig olyan spiritualitást nyújtottak, ami hasonlított ahhoz a bensőséges testvéri közösséghez, amely 313 után szinte teljesen eltűnt az Egyház gyülekezeteiből?

Ezt a kérdést és minden ilyet, ami más lelkeségi korszakkal kapcsolatosan ugyanígy föltehető, talán lehetetlen megválaszolni. Elsősorban azért, mert nem éltünk ezekben a korszakokban. Mi ma élünk a jelenünkben velünk élő spiritualitásunkkal, amit számtalan tényező alakított, és alakít most is. Keressük azt, amiben eljutunk újra és újra az Istenben való megnyugvásig. Aminek az útját nemcsak az eddigi tényezők színezik és bonyolítják. Az a tényező az egyik legfontosabb, amelyet a lelki vezetés szolgálata ismer a legjobban. A lélek Istenhez vezető útjának a dinamikája. Az az egyéni Istennek megjárt út, amelyet elsősorban az tesz változatossá, hogy két önálló akarattal bíró személy kapcsolata. Tovább bonyolítja ezt az adott személy életszakasza, kora, szociális státusza, önismerete és még mindaz, amit korábban felsoroltam. Mindezekből látszik, mennyire nagy feladata van az Egyháznak. Jelen lenni az egyes személyek spirituális igényeinél, és tényleges vezetést adni abban. Mindezt úgy, hogy az egyéb, nem spirituális, de közben túlsúlyba került feladat is el legyen látva.

Ennyi szempont – és még ennél jóval több – tartozik ehhez a témához: egyház és spiritualitás. Közben pedig az egész mégis nagyon egyszerű. Annyira, amennyire Jézus mondatában olvassuk, ami Mártához szól: „...Márta, Márta, sok mindeért aggódsz és nyugtalanoksz, pedig kevésre van szükség, valójában csak egyre...” (Lk 10,41a-42b) Itt is megtehetjük – és meg is kell tennünk, hogy *valójában csak egyre* figyeljünk az előző sok szempont mellett/helyett. Arra, hogy amikor létezésre hívtok, Isten a szívünkbe teremtette az utána való vágyakozást. Ennek a mi vágyakozásunknak megvan a maga útja, dinamikája és története. Hiába szorítjuk ezt a vágyakozást tanításba és elméletbe, hiába van határozott képünk róla, amit ráadásul a Szentírás alapján gondolunk, ez a vágyakozás önálló életet él. Nyugtalanít, amikor nem akarjuk, és elcsendesül, amikor szeretnénk, hogy aktív legyen. Van idő, amikor mindent megteszünk azért, hogy új hatások érhék, és elhagyjuk a megszokott formáinkat, van, hogy arra vágyunk, hogy visszatérjünk azokhoz. Nem tartjuk a kezünkben, nem kontrollálhatjuk. Ugyanúgy, mint vágyakozásunk célját, az Istent. „Őt szeretitek, pedig nem láttátok, őbenne hisztek, bár most sem látjátok, és kimondhatatlan, dicsőült örömmel örvendeztek, mert elértétek hitetek célját, lelketek üdvösségét.” (1 Pt 1,8-9) Szeretitek, hisztek, örvendeztek – a spiritualitást jól kifejező szavak, amelyek mellé még sokat fel tudnánk sorolni.

Egyházunk hivatása, hogy ezeknek a tapasztalatoknak a helyszíne legyen. Amikor ezt olyan sok minden nehezíti és hátráltatja, azokban az időkben is tudatosan használhatja az Egyház azokat az eszközeit, amelyek arra születtek, hogy a spirituális igényeket el tudja látni. Sok ilyen eszköz közül kettő hadd kerüljön kiemelésre most. Az első az egyház kis közösségeinek fontossága. Kezdetektől máig az Egyházban élés példája Jézus és tanítványainak köre. A kisközösség, amelynek szerveződési célja a spiritualitás. (Mennyire nehéz ez az ifjúsági kiscsoportok esetében, ahol csupán az életkor miatt nehezen beszélhetünk még spiritualitásról és Isten utáni vágyakozásról. Ezek a csoportok éppen ezért nehezen tudnak a spiritualitás köre szerveződni, és sok más közös téma jelenti a kohéziót.) A kiscsoportokban megélhető személyes hit és bizalom, ezzel szemben a sérülékenységek és az egyházi közösség törekenységének megtapasztalása teremti meg a spiritualitás otthonos közegét. Akik szolgálatuk során kiscsoportot vezetnek, tudják, mennyi csoporton belüli történés hasonlít arra, amit Jézus mellett megélt a tizenkettő.

A másik nagy eszköze az Egyháznak a spiritualitás mélyítéséhez a liturgia. Illetve a tudatosan használt liturgia, amelynek egyetlen lényeges eszköze van, a szimbólum. A felvilágosodás óra szimbólumaitól megfosztott liturgikus magatartásunk nekünk is nyűg és kötelesség. A mögöttünk levő évszázadok útján a liturgiák semmi másra, csak a szimbólumokra támaszkodtak. Kihasználták a szimbólumok azon tulajdonságát, hogy azokhoz könnyű mindenkinek csatlakozni. A konkrét, szimbólumokat nem használó imák és liturgikus megnyilvánulások szárazok maradnak. A liturgiát végző személy megnyilvánulásává degradálódnak, és nem tudnak a közösség cselekményévé válni. Korunkban ezért keresik sokan az ősi liturgikus formákat, szövegeket és zenéket, mert ugyanúgy ma is spirituális erővel bírnak, mint ősünk gyakorlatában.

Egyetlen egyszerű példa: egy úrvacsora utáni imádságban mondhatjuk ezt: köszönjük, hogy részesültünk az Úrvacsora jegyeiben, vagy ezt: köszönjük, hogy az Úrvacsorában asztalod vendégei lehettünk. Egy teljesen konkrét mondat helyett két szimbólumot hoztunk be a másodikba. Asztal és vendég. Két külön igehirdetést lehetne e két szimbólumról mondani az Úrvacsoráról tanítva. Ezek tartalma nem tudatosan ugyan, de hatással bírnak. Mindazzal, amit az egyes személynek az asztal és a vendég kifejezések és ezek megtapasztalása nyújt. Az első mondatban ugyan szerepel a „jegy” mint szimbólum, ám az mára elveszítette azt a szimbolikus értékét, amely 500 éve még megvolt, mindezt a nyelv fejlődése és a társadalmi élet változásai miatt. Ez a nagyon egyszerű példa is magyarázza a mi rítus, szimbólum és spiritualitás utáni igényünket. Magyarázhatja az is, hogy a mai társadalmunk igyekszik gyarapítani az ünnepeit, és globalizált emberekként más népek rítusait is bevenni az eddigiek mellé. Idehozhatjuk ugyanakkor az évek óta erőt képviselő, a keresztyénség előtti magyar rítusokat felelevenítő csoportokat, akik működése ugyanezt támasztja alá.

Mit tehet mindebben az Egyház? Félő, hogy erre a nehéz kérdésre csak akkor adjuk majd meg a még nehezebb választ, mire ez a korszak is véget ér, és elkezdődik valami egészen új. Sőt, talán itt is van. Mire az Egyház egy szakmai csoportja kidolgoz valamit az adott helyzetre, addig már véget ér az a helyzet. Nem az Egyház lassúsága, az élet felgyorsulása a jelen tapasztalatunk. Amire azonban mindig támaszkodhat az Egyház, pontosabban az Egyház minden szolgálója, az a saját egyéni spiritualitása. Amit egy lelképásztor önmaga miatt, a saját Isten utáni vágya miatt, de egyben a közössége miatt is előtérben tart. Mi mást is használna a szolgálata során, mint a saját útját. Ami lehet, hogy nem olyan kiemelkedő vagy különleges, de az övé. A sajátja, amit hitelesen az övéi elé tárhat magasságokkal és mélységekkel egyaránt. Követve Jézust, aki a saját spiritualitását részletesen tárta tanítványai elé. Ők pedig ugyanazt tették az ő tanítványaikkal.

Mi mást is találunk a Szentírásban? Egyének spiritualitását, amelyeken keresztül kirajzolódik a válasz arra a kérdésre, hogy kicsoda Isten. Ádámtól kezdve olyan emberi szűrőket – istenképeket – amelyek Istenből, a vele megélt kapcsolaton keresztül tárnak föl kis szeleteket. Mi, akik ma élünk és ma vagyunk benne a mi spiritualitásunkban, most a mi feladatunk azt mások elé tárni. Megmutatni azt a maga nagyon is emberi, töredékes és sokszor éhező, de máskor betöltött valóságában. Ez az Egyház spiritualitása. Mindig is ez volt. Köszönet azokért, akik ebben előttünk jártak, és nem csak a fényről, de az árnyékról is őszintén szóltak, és köszönet azokért, akik ma velünk tartanak. Leginkább: „Hálát adok a Krisztus Jézusnak, a mi Urunknak, aki megerősített engem, mert megbízhatónak tartott, amikor szolgálatra rendelt.” (I Tim 1,12)

BARSI Balázs OFM Gondolatok a keresztyén misztikáról

„Míg a katolikus egyház gazdag és sokszor a keleti vallásokból is merítkező utakat kínál a lélek Istenhez vezetésében, addig a protestáns hagyományban, azon belül a MRE-ban a lelkipásztorok és a teológiai gondolkodók részéről sok ponton érezhető egyfajta távolságtartás vagy legalábbis gyanakvás ennek különböző formáival szemben” – olvasom a Sárospataki Füzetek ajánlójában.

Ez a protestáns hagyomány azonos az ősi és ma is eléggé egyetemesen jelenlévő katolikus hagyománnyal. Nagyra értékelem az ősi pogány vallások istenkeresését, de a Bibliában alapvetően Isten keresi Ádámot, egészen addig, hogy Ádám gyermekévé lesz Szűz Mária méhében értünk, a mi üdvösségünkért, és engesztelő áldozatával örök istenfiúságában részesít minket.

Azt mondhatnánk, hogy mi birtokoljuk a teljes igazságot. Ez azonban nem így van. Az a teljes igazság akar minket birtokolni, ha engedjük, aki egyszer így szólt: „Én vagyok az igazság...” (Jn 14,6) A nagy világvallások lelkiségével való párbeszéd feltételezi, hogy aki párbeszédet kíván velük folytatni, mélységesen ismeri saját Krisztusba vetett hitét, és azokat a vallásokat a maguk eredetiségében tanulmányozza, nem pénzért „misszionáló” gurukhoz folyamodik. Soraim mögött egy hiteles emberi tapasztalat az aranyfedezet.¹

Ne annyira módszerekkel kísérletezzünk, mint inkább irányítsuk a keresők figyelmét a keresztyén hit abszolút eredetiségére. Mit jelent ez az eredetiség? A Szentháromság Egy Isten kinyilatkoztatását. Az összes vallás eljuthat Isten létének felismerésére, de hogy mi van belül Istenben, hogy milyen Ő, azt csak attól tudjuk, akinek megdöbbenő szavait igazolta a dicsőséges tettben való feltámadása: „...én az Atyában vagyok, és az Atya énbennem...” (Jn 14,10) Megígéri a Harmadik Személynek, a Szentléleknek az elküldését: az Atya küldi, de Ő is küldi. Az egyetlen isteni lényegben három személy közössége van.

Isten nem lehet világenergia, mert a világenergia (ha ilyen van) olyan tehetőségtelen, hogy azt sem tudja, hogy létezik. Az ember viszont tudja magáról, hogy létezik. Az ember személy. A személyes létezési forma az általunk ismert legmagasabb létezési forma. Éppen ebben vagyunk Isten képmása. Ha Isten energia, akkor én végtelenül felette állok. Isten csak személy lehet. De hogyan lehet egy „ÉN” „TE” nélkül? Ezt sejthetjük, de csak Jézus kinyilatkoztatásából tudjuk, hogy Isten nem magányos. Egy én, még ha isteni is, örök magányában magát az isteni poklot élné. Ha elfogadom Jézus kinyilatkoztatását, akkor a Háromság nem tűnik ellentmondásnak, sőt, az ember, a posztmodern egyetlen igazán kínzó szenvedésére ad orvosságot: a szeretettapasztalat hiányára.

¹ Olvasásra ajánlom VERLINDE, Joseph-Marie: *A tiltott tapasztalat, Az asramtól a monostorig*, ford. KARSAI Nóra, Budapest, Szent István Társulat, 2017.

XVI. Benedek pápa így írt:

„Miért éppen Szentháromság? – tehetjük fel az újabb kérdést. A »Szentkettősséget« már elfogadtuk (Jézus és az Atya örök kapcsolatát – megj. tőlem) [...], de hogy kerül ide az a Harmadik? [...] Be kell látnunk, hogy »Szentkettősség« egyáltalán nem létezhet, mert vagy a kettősség marad meg, és akkor nincs igazi egység, vagy a kettő összeolvad, és a kettősség tűnik el. Vagy, kevésbé elvontan megfogalmazva: az Atya és a Fiú nem lesznek annyira eggyé, hogy feloldódjanak egymásban. Különállók maradnak, mert a meg nem szűnő szeretet csak különállókban gyökerezhet. Mindketten önmaguk maradnak, nem oltják ki kölcsönösen egymást, mivel egységük nem önmagában zárt, hanem abban a termékenységben nyilvánul meg, amelyben ki-ki odaajándékozta magát, és mégis saját maga marad. Azáltal válnak eggyé, hogy szeretetük termékeny, és túlrad rajtuk a Harmadikban; mivel önmagukat ajándékol adják, az Ajándékban, a Szentlélekben mindannyian önmaguk és mégis egyek.”²

Ezzel a Szentháromságos Egy Istennel személyes élet- és szeretetkapcsolatban lenni: ez a keresztyén lelkiség.

Ezzel abszolút ellentétes irányzatot képviselnek azok a lelkiségek (és ezeknek semmi közük Jézus Krisztus kinyilatkoztatásához), amelyek „azonosság-misztikába” vezetnek. Ezek számára a meditáció rádöbbenés arra, hogy minden egy. Én isten vagyok, az Isten a világ, a világ isten, stb. Ez nem igaz sem a matematikában, sem a személyesség síkján. „Ez” a dolog nem „Az”. Én nem vagyok Te!

A keresztyén misztika nem más, mint maga az igazi keresztyén élet. A hit és a keresztség által az isteni természet részeseivé lettünk (lásd 2Pt 1,4). Ezt megélni életünk minden napján, minden helyzetben – ez maga a misztika. Ilyen értelemben aki nem misztikus, az nem keresztyén – ahogy a cikk írására felkérő levélben Kustár tanár úr idézte szavaimat. Ez a misztika, vagyis a legmélyebb egység Jézus Krisztus által az Atyával a Szentlélekben maga a keresztyén lelkiség.

A „lelkiélet” kifejezéssel kapcsolatban igen szükséges egy nyelvi tisztázás. A latin egyház örökösei vagyunk. Latinul a lelki élet „vita spiritualis” és nem „vita psychika”. Mivel a nyelv nemcsak logika, hanem hagyomány is, mi Szentléleknek nevezzük a Harmadik Isteni Személyt, tudatosítva, hogy ő nem psyché, hanem személyes szellem, ahogy Isten is szellem, nem test, és nem psyché. Így tehát a keresztyén lelkiélet nem pszichologizálás, hanem teljes emberi élet a Szentlélek hatása alatt. Minden ősi vallási dualizmussal szemben a testi életem is felemelhető a Szentlélek által a tiszta szeretetben Istennek tetsző életté, és a pszichikai életem is.

Nem akkor élek csak lelkiéletet, amikor imádkozom, amikor túlradó Isten-dicsérettel érzelmeim magasra csapnak, hanem akkor is, amikor a testi vágyak ellen küszködöm, vagy éppen étkezem, vagy amikor az abszolút hűségben élő házások közös megszentelt nemi életüket élik. Éppen ebben van egy a mai világban vízvázasztó

² RATZINGER, Joseph: *Jézus Krisztus Istene, Elmélkedések a Szentháromság titkáról*, ford. EDELENYI Judit, Budapest, Szent Gellért Kiadó, 2006, 29.

magatartás. A keresztény lelkiség állandó kemény alakulás, fájdalommal járó szakítás a bűnnel... A keresztény lelkiség az állandó megtérés lelkisége. Nem lehet párhuzamosan nagyokat imádkozni és a házastársat megcsalni. Nem lehet csendes napok békeességében élni és közben világi vagy egyházi karrierizmustól fűtöttnek lenni.

A keresztény lelkiség nagyon is földhöz kötött lelkiség, amelyet átítat Jézus Krisztus világossága. Mindez arra is rámutat, hogy óvakodjunk az önsugalmazás ingoványos talajára lépni. Teológus koromban (1960-as évek!) azt mondtuk: „van egy jó gondolatom!”. Ma azt mondják sokan: „nekem az Úr azt mondta...”, vagyis állatok készen a próféta kijelentésének, parancsának teljesítésére. A puszták egyetemén az első századok remetéinek tapasztalata kitermelte a következő bizonyosságot: inkább kell engedelmessé válni az egyháznak, mint egyéni sugallatainknak. Állandó sugalmazásban élünk. A Szentlélek működik, de az ő sugallatainak vannak látható gyümölcsei. Nem a zavar, az egyházközségi torzsalkodás szelleme a Szentlélek. Nem a haszonszerzésre való a lelkiélet. A tisztátalanság pedig szóba se jöhet: „Nem tudjátok, hogy testetek a bennetek lakó Szentlélek temploma?” (1Kor 6,19)

A mai világ istenkeresőinek ne a zsákutcákat ajánljuk fel, vagyis Krisztus tanításának és a mai világ lelkiségének a keverékét, hanem magát Jézus Krisztust. Ő az én lelkiségem.

FEKETE Ágnes **Református spiritualitás**

A csend feltétlen megelőzi a szót, és magába is foglalja azt. A szó hivatása az, hogy üzenjen. Ezt azonban nem teheti meg addig, amíg maga a tartalom meg nem születik, az életté válás pillanata pedig mindig csendes. Ha nincs tere a szónak, akkor nem lehet értelme sem. Ha nincs rezonáns tér, akkor nincs hang sem. A csend olyan, mint gyertyában a kanóc. Hiába a viasz, hiába a láng, ha nincs, ami felszívja és égesse a gyertya anyagát. Ugyanakkor a csendről nem lehet beszélni. Ha kiejtem, ha megfogalmazom, ha feltételként állítom, elillan a kezemből. Megszólítva, kimondva, meghatározva: önmagát számolja fel. Mégis életfeltétel. Mindenki tudja, aki él – anélkül, hogy tudományos közleményeket sorolnék fel –, hogy nem csupán a szó feltétele a hallgatás, de csend nélkül meg is őrül az ember.

A csend van. „Csak úgy” létezik. Várja azt, hogy belső nyugalomunk meghallja, hogy felgyulladjon bennünk, mint egy láng, hogy végre a szavak mögé lássunk. Hogy ne zűrzavarban és káoszban röpködjének mondataink, hanem minden a helyére kerüljön abban a térben, amelyben eleve született.

Nálunk, reformátusoknál azonban nem otthonos a csendről beszélni, hiszen mi valahogy összenőttünk a szavakkal. Azt a szokást kaptuk őseinktől, hogy az istentisztelet lényege a beszéd. Ez a mi hagyományunk. Az Ige, a szó, az igaz hirdetés, a saját szavainkkal megfogalmazott imádság, a bibliamagyarázat, ez a mi sajátos keretezettségünk. Ugyanakkor ezek a szavak mindig újabb és újabb magyarázatra szorulnak, elavulnak, kilúgozódnak, és elvesztik az értelmet.

A spiritualitás lényege a csend megtalálásában gyökerezik.

1. Mi a spiritualitás?

„A spiritualitás³ összefoglaló kategóriánév. Olyan világnézeti formák, amelyek elsősorban a szellemi, természetfeletti erők, illetve a lélek értelmezésén, magyarázatán alapuló irányzatainak közös neve.” – állítja a Wikipedia. A katolikus lexikonban⁴ a spiritualitás szó átvezet a lelkiség címszóra. Ennek két értelmet adnak. Egyrészt az egyes ember készsége oldaláról nézik. „A lélek szellemi természetéből fakadó tevékenységeinek és tulajdonságainak az összessége.” Mivel szellemi lények vagyunk, egyben eredendően szomjasak is vagyunk a transzcendensre. Ennek a szomjnak különféle formái vannak, ezeket nevezhetjük az egyénből kiindulva spiritualitásnak. Másrészt a közösség oldaláról is meghatározhatjuk a spiritualitást: „a hívő ember útja, amely a tökéletességet szeretné elérni különböző korokban és kultúrákban”. A közösség felől nézve a spiritualitás azokat a módokat jelzi, ahogyan az ember Istent megtalálja, megérti. A szócikkben ennél a pontnál megemlítik a sokféle szerzetesi életutat. Hiszen minden egyes szerzetesség egy-egy spiritualitást képvisel. Az alapítók megéreztek, megértettek valamilyen titkot Istentől, és eköré szerveződött egy lelkiség, egy közösség.

2. A csend újbóli felfedezése

Minden gyakorló református tapasztalja, hogy nálunk a csendes napok elég zajosak. Ez a név csak arra vonatkozik, hogy a város zajától eltávolodunk, de az egyházi közösség hangjai felerősödnek. Ugyanakkor egyre többen mennek katolikus lelkigyakorlatokra, és keresik a csend útjait. Nem csak a protestánsoknál, de érdekes módon a jezsuitáknál is lezajlott egy hasonló folyamat. 50 évvel ezelőtt, ha egy katolikus ember lelkigyakorlatra ment, akkor előadásokra és misékre számíthatott. Ma már lelkigyakorlat alatt általában csendet értenek, és egyfajta belső, meditatív utat az imádságban. Bartók Tibor SJ nagyszerű cikkéből⁵ idézek: „A XX. század elejétől kezdve a Rend mintegy újra felfedezte az alapító nevéhez fűződő forrásokat, elsősorban a Lelkigyakorlatok könyvét és Ignác önéletrajzi elbeszélését, A zárandokot saját spiritualitása számára. Ez a felfedezés, amely részben újra rajzolta a rendi forrásokról alkotott felfogást, kevésbé figyelt arra, hogy a XX. századi kutatások nemcsak Szent Ignác eredetiségét, hanem a hagyománytól való függőségét is feltárták. Más szóval a forrásoknak is vannak »forrásai«.”

Ez a mondat iránya lehetne a protestáns megújulásnak is. Ma még mélyebbre kell ásni, hogy forrásokat találjunk: a források forrásaihoz kell visszaérnünk! A források forrásának a kutatásához azonban arra van szükség, hogy az emberek eleven érzéseit

³ Spiritualitás, *wikipedia.org*, URL: <https://hu.wikipedia.org/wiki/Spiritualit%C3%A1s> Utolsó letöltés: 2021. 02. 17.

⁴ Spiritualitás, Magyar Katolikus Lexikon, *lexikon.katolikus.hu*, URL: <http://lexikon.katolikus.hu/S/spiritualit%C3%A1s.html> Utolsó letöltés: 2021. 02. 17.

⁵ BARTÓK TIBOR: Az ignáci lelkiség forrásai, *Távlatok*, 2017. április, URL: <http://www.tavlatok.hu/net/PDF-ek/Bart%C3%B3k%20Tibor%20SJ%20Az%20ign%C3%A1ci%20lelkis%C3%A9g%20forr%C3%A1sai.pdf> Utolsó letöltés: 2021. 02. 17.

engedjük működni a maguk sajátos és különös módján. Ha technokrata, előre megrendezett módon indulunk el, akkor hamar kiderül, nem az olthatatlan spirituális szomj vezérelt minket, és nem akarunk semmilyen újrarajzolást, semmilyen igazi megtalálást, csak fenntartani azt, amit kaptunk. A szív indulatáról, belső elcsendesedésről van itt szó. Arról, hogy szabadon meghalljuk Jézus kérdését: Mit akarsz, hogy cselekedjem? (Márk 10,51kk)

A Parókia portál⁶ e témában írt cikkét idézem: „Éhezik és szomjazik a lelkünk a spiritualításra ebben a minket körülvevő szekularizált világban. És ahol kereslet van, ott kínálat is akad.” Vajon valóban egy egyszerű üzletről lenne szó? Minden kultúr-korszaknak van valamilyen közös vágya, közös megfogalmazása. Valóban a mai világ különösen szomjas. Ezek azonban számunkra nem „üzleti”, „keresleti” kihívások. Mi úgy hisszük, hogy isteni hívásoknak tekinthető kor-tüneteket kapunk. Nem arról van szó, hogy az egyház alkalmazkodik a korszakhoz, és maga is úgy határozza meg önmagát, ahogyan kortársai. Az út éppen fordított: az emberek mai szomjában, a csend utáni vágyban Istent látjuk meg. Ez a szomj arra kérdez rá, hogy látunk-e? Hallunk-e? A spiritualitás az egyházban semmiképpen nem tekinthető vallásos igénynek. Ha a környezetünk keresése nyomába lépünk, akkor maga a keresés, maga a hit válik tárgyává, és ez szükségszerűen vallásos üzlet lesz.

3. A protestáns egyházak szervezete nem kedvez a lelkeségi mozgalmaknak

A lelkeségi közösségek nem területi alapon szerveződtek. A lelkeségi, spirituális mozgalmak tagjai sokkal szabadabban voltak jelen az egyházi életben, mint azok a papok, akik a szokásos egyházi hierarchia részei voltak.

Ez az elv a társadalmat és a közösségeket hálózatnak képzei el, és nem piramisnak. A hierarchiát át- és átszövi sok alulról jövő kezdeményezés, közösségek hálózata, amely nem egy irányú módon építkezik, hanem keresztbe-kasul.

Ez az a működés, illetve ez az a közösségi szerkezet, ami a református egyházban nem működik. Itt ugyanis kizárólag területi elven, ezért alulról felfele építkező módon alakulnak a közösségek. Ha egy-egy közösség felismer valamilyen fontos evangéliumi üzenetet, akkor az egyház történetében általában az történt, hogy ez az elköteleződés valamilyen más módon betagozódik a nagy egészbe. A közösségek hálózata nem függött direkt módon a helyi hierarchiától. A spiritualitás, a lelkeségi mozgalmak megértése valamilyen „vízszintes” háló-rendszert igényel magának. Nem tud megerősödni úgy, hogy csak területileg adott módon fejlődik. Karizmák, elkötelezések külön-külön rendszerét kéri magának. Ezt a római katolikus egyházszervezet furcsa módon jobban meg tudta valósítani a modernitásban, nagyobb integráló erővel bír, mivel szerteágazóbb és összetettebb a struktúrája, és nem csupán nemzeti, területi alapon szerveződik.

⁶ BARNA Bálint: A spiritualitás útkeresői, *parokia.hu*, 2019. 06. 11., URL: <https://www.parokia.hu/v/a-spiritualitas-utkeresoi/> Utolsó letöltés: 2021. 02. 17.

4. Református keresés

Ma sokan, sokféle keresgélnek a spiritualitás erdejében ezt is, azt is. Érzékelik a lelkészek is, az egyháztalagok is, hogy lelki sivárságban élünk, és a szavakat megpermetező eső, a lélek csendje hiányzik közösségeinkben.

Hat évvel ezelőtt Sebestyén Katalinnal, aki azóta velem együtt nem tartozik a református lelkészi karba, elhatároztuk, hogy összehívjuk azokat a református embe-
reket, lelkészeket és nem lelkészeket, akikről tudjuk, hogy voltak már jezsuita, ignáci vagy más hasonló lelkigyakorlaton. Azt akartuk, hogy tartsunk egy imanapot „mi protestánsok”! Menjünk el együtt a Manrézába, érzékeljük a „genius locit”, és kérdezzük meg együtt Istent, hogy mit szeretne mivelünk kezdeni? Egyébként a jezsuiták mindig nagyon kedvesen, és a térítő szándék teljes elkerülésével fogadtak minket. Vizi Elemér, aki jelenleg a magyar jezsuita tartomány vezetője, várt ránk.

Mind délelőtt, mind délután egy óra csend után arról a történetről gondolkodtunk, amikor Jézus a viharban volt a tanítványokkal egy hajóban. (Márk 4,35-41) Félévvel később tartottunk még egy hasonló imanapot, és ezek tényleg hihetetlen erőt adtak: valami elindult. Azonban később egy merőben másfajta útkeresés indult el a református egyházban. Az egyházvezetés is teret engedett a spiritualitás iránt érdeklődők számára. Nem az volt már a cél, hogy keressünk fel mindenkit, aki a témában érintett, kérjük az Urat együtt, kutassuk a közös spiritualitás lehetőségét „alulról jövő” szerveződéssel. Elkezdődött a felülről lefele építkezés. A kezdeti közösségépítés és szolidaritás ereje elernyed, legalábbis ezt tapasztaltam.

5. A protestantizmus nagy nehézsége, hogy kényszerházasságot kötött a racionalizmussal

Mindenki érzékeli, hogy a protestáns egyházi gondolkodás – természetesen felszínes általánosítást használva: racionális. A Biblia mint zsinórmérték, a szöveghez való kötődés, annak a kutakodása mind az emberi ráció segítségével történnek. Számos gondolkodó kereste azt az időpontot, amikor a racionalizmus és a protestantizmus házassága megkötött. Hamvas Béla a *Társadalmon kívül* című tanulmányában ad választ erre,⁷ és ő is aláhúzza, mennyire kitapinthatatlan ez a pillanat. Szerinte Hollandiában indult el ez a folyamat akkor, amikor tíz északi tartomány országot alkotott. Persze erre nincs bizonyíték. De beszéljünk inkább a mai tapasztalatról! A protestáns egyházak gyakorlatában elszürkült a liturgia, emlékvacsorává lett az úrvacsora, prédikációvá lett minden egyházi rendezvény, kihalt a zsolozsma, megszűntek az ájtatosságok. A családi magánszférába szorult minden, ami nem egyfajta fentről szervezett szervezeti vallásosság, és formális beszéddel, racionális megfogalmazásokkal egybekötött vallásos alkalom, illetve rendezvény volt.

A posztmodern ember viszont már végképp nem tud mit kezdeni a racionalizmussal. Egész világunk olyan mértékben hagyta el az ész által vezérelt partokat, ami a visszavezető út lehetőségét úgy tűnik, már kizárja. A kétségbeesett posztmodern em-

⁷ HAMVAS Béla: *Társadalmon kívül*, Kézirat, 1941, *scribd.com*, URL: <https://www.scribd.com/document/394030983/Hamvas-Bela-Tarsadalmon-Kivul> Utolsó letöltés: 2021. 02. 17.

bert már nem vigasztalja meg annak a lehetősége, hogy bármit is megérthet. Csakis a modern misztika lehet a kiút a protestantizmus beszorultságából. Mai világunkat a hiszékenység, a partok nélküli vallásosság jellemzi. Emellett az egyház igyekszik magát a megszokott keretek között tartani. Az az úr, amely minden korban a hivatalos egyházi álláspontok és a népi vallásosság között tátongott, mára hihetetlen méretűvé nőtt. A hivatalos egyház szereti az ellenőrizhető, ezért racionálisan elmondható elveket. A misztika éppen ezért minden korszak egyházi vezetése számára veszélyforrás is volt, hiszen ellenőrizhetetlen és behatárolhatatlan. Olyan titkos utakat mutat a hit számára, amelyek annyira személyesek, hogy nem kontrollálhatóak. De épp ebben a tulajdonságában valósítja meg mindazt, amit a legelején a csendről írtunk. Ma, amikor a New Age világában mindenki hisz valamiben, az emberek vallásos megértése nem tud kapcsolódni a racionalista keretekhez. Az ezotéria szó szerint valami hasonlót fejez ki, mint a misztika. Mind a kettő az isteni titkok, a normális úton kikutathatatlan isteni út nyomában indul el. Manapság ezotériaként azt az utat írják le, amely teljesen elszakadt az egyházi tanításoktól, a misztika viszont a hagyomány partjai között keresi útját, ha az egyházi tanítások el nem fojtják. Maga a reformációban folytatás volt számos középkori misztikus áramlat számára, ezeket a korszak katolikus tanítói gyanúsának látták. Akkor is, ma is az egész egyház élet-halál kérdése, hogy enged-e ezeknek az utaknak.

Ha nem tudjuk megtalálni azt az utat, ahol szavaink elhalkulnak, ahol a spirituális kapcsolódás lesz a lényeg, és nem az, ahogyan, amit prédikálunk, akkor maguk a szavak is értelmüket veszítik. Ahogyan Kosztolányi Dezső öreg szavai halálos betegen jönnek búcsút mondani.⁸ Alig mernek suddogni, falábbal, remegő tipegéssel, szenilisen mennek el egy-egy keresztfához, de már nem adnak hozzá értelmet. Mi is botunkra támaszkodhatunk, és vénülő szavainkat cipelhetjük magunkkal a történelem világába. De az is lehetséges, hogy a reformátorok halálugrását választjuk. Azokét, akik elhitték, hogy az evangélium él a szavakban és azoktól függetlenül, azokon felül is. Nem azt tették, hogy a középkor szavait izzadságukkal átfordították az újkor szavaira, hanem hogy az egész életüket odaadták ezeknek a szavaknak azért, hogy életre keljenek a saját világukban. A búzamagnak, az Ige-magnak el kell halnia ahhoz, hogy új gyümölcsöt teremjen! (János 12,24) Ma talán a szavak halála, az igazi csend hozhatja el ezt az újjászületést.

KUSTÁR György

Táncolva születni. Istenből, Istenért

(*Táncmeditációs hét, Tahi, 2019. 11. 28. – 11. 30.*)

Csak azt éreztem, hogy folyamatosan éhes vagyok. Nem voltak nehezek a lépések, sem nagy erőfeszítést igénylők, de azt, hogy dolgoztattuk az izmainkat, a nap végére

⁸ KOSZTOLÁNYI Dezső: *Öreg szavak, Nyugat*, 2. évfolyam, 1909/17, 273–275.

megéreztem azon, ahogy a verejtéktől felpuhult a bőröm, és ugyan nem kellemetlenül, de átizzadt a ruhám. Főleg a két zsidó táncnál, ami enyhe pír is csalt az arcokra. A második nap már lazábban öltöztünk. A gyertya a rózsaszín-fehér-kék drapérián lágyan pislákkolt, és meg-megrebbent, amint tánc közben szorosabbá vált a kör, vagy amikor a középpont köré leengedtük a kezünket, szorosan egymás mellett állva. De néha az volt az érzésem, hogy a láng megmerevedik, a fény kontrasztja eltűnik, és a világosság beleolvad a kellemes félhomályba, majd velünk együtt kitévül az örökkévalóság mérhetetlenségébe. Már az első este, a Hold-táncnál ez volt a benyomásom. Aztán a Barátság-táncnál egy második hullámban, miközben az íves mozdulatok köreit járták be szemünk, karjaink, lábaink. Nem gondoltam volna, hogy átélhetek ilyesmit: ahogy a tenyerem emelkedett, távolodott, majd leért a derekamhoz, úgy emelkedtem, távolodtam, tágultam én is, és tértem vissza magamhoz. Idegen és újszerű tapasztalat volt. Már csak azért is, mert nem így érkeztem.

I.

Ahogy ott ült, Barbara kezén a bőr szinte viaszos tónust kapott, áttetsző fehérség tükröződött rajta. Nem lehetett nem nézni. Enyhén göcsörtös ujjait olyan elegánsan tartotta, mint Leonardo hermelines hölgye az aprólékosan kidolgozott festményen. Miközben bemutatta a táncokat, sokszor ezekre az ujjakra tapadt a tekintetem, ahogy korukat meghazudtoló könnyedséggel közelednek és távolodnak a lassan lépegető alakjától. „– De mégis, tudna valamit mondani ennek az egésznek a háttéréről? Mit fejez ki a tánc? Van ennek teológiája? Mi ez: Ima? Adás? Elfogadás? Dicsőítés? Kérés?” – kérdeztem a délutáni tájékoztató alatt, egyenesen neki szegezve a kérdést. Kedvesen elmosolyodott, aztán elkomorult. Oldalra nézett, de nem látta a körben ülőket. Gondolkodott. Majd rám nézett, felemelte a kezét, és azt kérdezte: „Neked mit jelent, George?” – „Még nem tudom. De talán mindegyiket.” – „Akkor ez az. Az az értelme, amit neked jelent.” – válaszolta, és biccentett. – „Nem csak vallásos emberek járnak ezekre a táncokra. Az egyház elveszti az embereket, mert nem adja meg nekik azt, amire vágnak. És ezeken az alkalmakon olyanok is ott vannak, akik misére nem mennek el. Miközben azok, akik elkötelezett hívők, szintén sok örömet találnak a mozdulatokban, mert spirituális élményt fedeznek fel benne.” Rám néz. – „Van, akinek ez csak tánc, van, akinek sokkal több.” Értettem, amiről beszélt. Lelkészként főleg. És azt hiszem, át is éltem. Második nap este, a Hold-táncnál. Kérdéseim voltak, pontosabban fel akartak törni bennem, a mindennapos kontroll résein át. Becsuktam a szemem, készen álltam Istennel és magammal vitázni. De a gondolatokig alig jutottam el. A zene nem a tudaton, hanem a mozdulatokon keresztül áramlott be a kezembe, a mellkasomba, az egész testembe, és elkezdett dolgozni bennem. Összeszorult a torkom a lépéseknél, a ringásnál pedig valami ősi megnyugvás jött. Ennek a váltakozásnak a feszülésében, a mozgás ütemére válaszul lassan, ellenállhatatlanul áttört bennem valami. Egymás kezét fogtuk lépve, ringatózva – hallgattam a zenét, és közben összeszorított szemhéjaimon át patakzottak a könnyeim.

II.

Nem vagyok normális – gondoltam, miközben lassan baktattam felfelé 5 órányi út után a sötét utcán. Zoknim enyhén átnedvesedett, óvatosan kerülgettem a patakocskákban csörgedező esővizet. Kutyák ugattak meghatározhatatlan távolságból. Amikor a buszmegálló mögötti üzletsor fényei elhalványultak, a kanyar után magas épület várt. „Á, az egyetlen férfi” – fogadott kedves mosollyal a recepciónál a hölgy. – „Mivel így alakult, maga kapja a 103-as szobát, egyedül.” Eltettem a számlát, mosolyogva átvettem a kulcsot, a szembejövő idős hölgynek pedig illedelmesen köszöntem, miközben elkezdtem megmászni az első emeletre vezető lépcsőt. Nagyon fújtam, amikor beléptem a szobaajtón. Letettem a táskámat a szerényen berendezett hálóba, és a szemem rögtön megakadt a fémtalpú éjjelilámpán. Elmosolyodtam, annyira tetstett. Valahogy a gyermekkorom jutott róla eszembe. Mivel még volt időm vacsoráig, körbenéztem mindenhol, benyitottam az akadálymentesített vécébe is. Sok kedvem nem volt hozzá, de megágyaztam, aztán lassan lementem az étkezőbe. Ott pillantottam meg először, kikkel leszek együtt.

Fiatalt nem láttam köztük. Időset viszont igen. A legöregebb alacsony volt, rövid és ősz hajú, széles mosollyal és sok unokával. Kicsit szorongva, de lelkesen táncolt ő is, már többedik alkalommal. Nem tudom, kit mi mozgatott. Nem volt időm megkérdezni. A saját kérdéseim sokkal jobban feszítettek annál, minthogy bármit meghalljak a többiek válaszából, vagy hogy nagyon érdekeljen, kik ők. Önző voltam. Az élményért jöttem. Nem másokért, és nem az átalakulásért. De mint sok más ilyen élményem esetében, itt is többet kaptam, mint amit érdemeltem.

Csörögtek az evőeszközök. Öten ültünk egy asztalnál, a többihez négy étkezésnél is így maradtunk, de nem bántam. Azt sem, hogy a többiek titokzatosak maradtak. Valahogy úgy jártam, ahogy Bartis Attila megfogalmazza egy helyen a fényképészettel kapcsolatban: a jó emberismeret nem feltétele a jó fotónak. Valóban, a tánc során az ismertség vagy ismeretlenség nem volt fontos. A mozdulat nem azért volt szép, mert tudtuk, milyen érzésekkel táncol a másik. Együtt, és mégis magányosan róttuk a köröket, néha összefogódzva, néha elengedve a társunkat. Nem tagadom, néha egymásért is táncoltunk, ahogyan a koreográfia, vagy az alkalom diktálta, de mindvégig ismeretlenül. A nagy horderejű bölcsesség, miszerint a részek összegénél mindig több az egész, beteljesedni látszott. Erre akkor jöttem rá, amikor kifeküdtem a szintünkön a lépcső mögötti folyosó végén elnyúló csíkos kanapéra, és egy találmára levett kötet prólogusában ezt olvastam: „A szeretetem: lépcsők a lelkemben, / de mindig, mindig csak magamban maradok. // De a szobámban nincs nyugalom, / a legcsendesebbjük metsző, mint a sikoltás. // Az utolsójuk is csak előszoba, / a legszen- tebbjük is csak várakozás, / és a legsötétebb közülük: dal a nappalról.” Megnéztem a címlapot: Gertrud von le Fort egyházhoz írt himnuszai voltak a kezemben. Újra elolvastam a verset, aztán a falra felrakott, fából faragott stációkra tévedt a tekintetem. Ez a nő elszakíthatatlan ismerősként és örök idegenként járta az utat az egyházban. Na ezt csináltuk mi is. Forogtunk és lépegettünk egymás mellett és egymástól el a

lassú mozdulatainkban, ki-ki a saját útját táncolva, a saját kétségeit hozva, némán, magunkat és Istent kérdezve, hogy némán, magunknak találjunk válaszra.

III.

A gyanú a kápolnában kapott el, a második délután ebéd utáni szünetében. Néztem a fából faragott, életnagyságúnál kicsit nagyobb Krisztus-szobrot, előttem nyitott könyv. Megörültem neki, amikor megláttam a bejáratnál lévő kis könyvespulton: Joseph Marie Verlinde atyával készült hosszú interjúkötetre találtam rá. Régóta el akartam olvasni, mert már az első alkalommal, amikor a nevével találkoztam, nagyon érdekes alaknak gondoltam. Bejárta a transzcendentális meditáció és a jóga útját, a számadhit is megtapasztalta, a lét perzselő átélését a tudat kikapcsolódásának állapotában. Elvettem a könyvet, és a kápolna csendjében olvasni kezdtem. Meglepett, mennyire kritikus hangot ütött meg a keleti spiritualitásról értekezve. De az lepett meg igazán, ahogy a transzcendentális meditációba történő beavatását leírta. Két alkalmon volt ott, a harmadikon megkapta a beavatást, egy havi fizetéséért cserébe. Az előkészítő alkalmakon feltett kritikus kérdéseire pedig olyan ködösítő válaszokat kapott, hogy „ezt nem lehet megmagyarázni, át kell élni”. Letettem a könyvet, és kinéztem hátul az ablakon. Harsány napsütés töltötte ki a csupasz ágak közti réseket. Vajon nem ködösítés az, hogy nem hallok semmit ennek a szent táncnak az eredetéről? Ki volt ez a Bernard Vosien? Vagy csak én vagyok ennyire racionális, és akarok teológiát csinálni mindenből? Földenergiát mozgatunk, égi energiákat adunk át, erőket közvetítünk a második és harmadik pozícióban, a mozdulatok során az energia-központunk, a köldök vonalában tartjuk a kezünket. Miközben halvány fogalmunk sincs arról, mit csinálunk. Nem felelőtlenység ez, játék a tűzzel? Aztán eszembe jutott, amit a délutáni körben ülés után mondott nekem Barbara. „George” – szólított oda, míg a többiek a székeket rakosgatták vissza a fal mellé. „– Mi a fontos, az Isten teológiája, vagy a teológia Istene?” Elmosolyodott. „A további elmélkedésedhez egy kis segítség.” Aztán elfordult, és feltette a szemüvegét, hogy szemügyre vegye, mi következik. Talán igaza van. Hiszen ezt keresem évek óta. A teológia Istenét. A tapasztalatot, a közelségét. És Verlinde is bejárta ezt-azt, de tudta, hová vágyik. És végül a sok „majdnem” tapasztalat után megtalálta az „igazit”, amit keresett. Lehet, hogy ennek egyik állomásán vagyok éppen.

IV.

„– Te pap vagy, igaz?” – kérdezte Barbara ugyanazzal a kedves, de most kissé hamiskás mosollyal. „– Igen.” – feleltem. „– Vajon mindig szükség van papra?” – lehajtotta a fejét, és megfogta ősz haját hermelines ujjaival, mintha védekezni akarna. Tudtam, hogy a vicces mozdulat alatt mosolyog. Megütött, amit mondott. A vacsoránál kiderült, a többiek is felkapták rá a fejüket. De engem másért kavart fel. Mert folytatta, miközben összeillesztette az ujjait, mintha imádkozna. „Sokáig azt gondoltuk, hogy Isten odaát van. Letérdelünk, és imádkozunk, valahová.” És elmutatott, messzire, a terem falán lévő kereszt mögötti sötét estébe. „De nem. Rosszul hittük. Mert Isten itt

van.” És azzal végigmutatott magán, egy táncmozdulattal. Elmosolyodtam magamban. Nyilván. Hiszen nem szerepekben van jelen. Nem a palást sötét bársonyában. Nem az egyház képviselőjében. A kézben és a lábban, a mozdulatban, az őszinte kitárulkozásban, a jelenben és nem a múltban vagy a jövőben. „– Amikor táncolunk” – mondta az első este, „akkor önmagunkra figyelünk. Befelé, önmagunk mélységei felé. Ugyanakkor a társakra is, akikkel együtt táncolunk. A tánc így a legteljesebb jelenlét.” Igen. Meditáció, együtt végzett magányos liturgia. Pap nélkül, de tekintettel egymásra. Meglepett, hogy Barbara, mikor már a táncok nagyjából mentek, vállalta a kockázatot, és kilépett a körből. Több táncban már nem is vett részt. Csak kívülről segített, ha nagyon kellett. Nem akart vezető lenni, csak egy olyan tanár, aki tudja, hogy ha a diákjai elsajátították a tudást, rá már nincs szükség. Persze többször összeomlott a tánc, de nem ez volt a lényeg. Hagyott felnőni a mozgásban, felelősséget vállalni a lépésekért. Útmutatót is kaptunk, hogyan tudjuk lejegyezni a táncokat. Megkaptuk a táncok jegyzékét. Mosolyogtam magamban, amikor odaálltak hozzá. Még szoknia kell a magyaros megoldásokat, hiszen még csak most volt itt másodjára: de kedvesen utasított vissza minden „haddvegyünk egy cédét aztán lemásoljuk mindenkinek”, vagy „nemlehetne befényképezniakönyveket” típusú kérést.

V.

Egy fészbukon látott bölcsesség azt mondta: „Érdekes, mióta jól érzem magam egyedül, egyre többen vágnak a társaságomra.” Ez járt a fejemben a második este, úgyhogy arra jutottam, estére kikapcsolom a telefont. Először a netet vettem le, és amikor péntek délután kirándulni mentem a hegy irányába, el se vittem magammal. Az enyhe félelem ott volt bennem, aztán a magány érzése, az elhagyatottságé. Harcoltam, azt hajtogatva magamban, hogy aki nem tud egyedül létezni, az nem tud létezni. Az is mondogattam: az egyedüllét örömeinek titka van, és azt meg akarom élni. Persze ennek is meg kellett fizetni az árát, a lassan elhúzódó nyálkás szorongást, a bizonytalan mozdulatokat és gondolatokat, amik kapaszkodnának valami ingerpótló aktivitásba, hogy megszűntessék a magány érzését. Tulajdonképpen amit a teremben az egyik félóra során táncmozdulatokkal, kéz- és lábmozgással jelenítettünk meg, azt én megpróbáltam készpénzre váltani az egyedüllétben: ez volt az én *meditatio crucis*om. Szép volt egyébként táncmeditációs gyakorlatként is. Először szék mellett próbálgatva, majd anélkül, lassú, balettos mozdulatokkal formáztuk a keresztet, majd egymással szembefordulva, ugyanezekkel a mozdulatokkal adtuk át egymásnak a földi és mennyei kincseket. Kifejező volt, a bölcsőtánchoz hasonlóan, ahol kézzel ringattunk, és lábbal ringatóztunk a tánc során. És igaza volt Barbarának abban, mennyi mindent átélhetővé tesz ez az egész. A kereszt is én voltam. A felfeszítő és a megfeszített is. Ahogy a bölcsőtáncban voltam anya, gyermek, jászol és épület egyaránt.

De a tánc közös magánya semmi volt a szobamagány próbájához képest. Direkt nem bandáztam a többiekkel. Kóstolgtattam a semmi, amiben nincs biztonságot jelentő telefon, csak bezárt ajtó, egy könyv, és a gondolataim. Veszélyes kombináció tud lenni. De nem bántam meg. Ugyanis valami öntudatra ébredés-féle fogalmazódott

meg bennem: ebben az űrben én voltam jelen. Én akartam táncolni és meditálni egyszerre, én tettem félre a telefont, én voltam magányos, én lettem a kereszt, én lettem a megfeszítő, és én lettem a megfeszített is. Nem valakinek a valakijeként, nem egy érdeklődő teológusként, palástos papként, egy szervezet küldötteként. Az voltam, aki lélegzett, elfáradt, aki sírt. Aki táncolva született: Istenből, önmagáért, és a valóságosabb, megtapasztalhatóbb Istenért.

NAGY Károly Zsolt Ki beszél itt kegyességről?

„Hát mi!” – mondhatnám egyszerűen és röviden, vagyis a Sárospataki Református Teológiai Akadémián 2016 óta évente megrendezésre kerülő *Református kegyesség konferenciák* alkalmával újra meg újra összegyűlő, s időről időre újabb – Visky András szóhasználatával élve – beszélgetőtársakkal bővülő közösség tagjai. Természetesen beszélnek a kegyességről mások is, de úgy tűnik, hogy egyre kevesebben, egyre kevesebbet és egyre feszélyezettebben. Ez a szó kezd lassan kimenni a divatból.

A kegyesség kifejezés a *Keresztyén Bibliai Lexikon* szerint eredetileg Isten és ember összetartozásának egyik legfontosabb kifejezője volt. Az Ószövetségben a héber *heszed* szó áll mögötte, ami szövetségi hűséget jelent. A fogalom értelmét szűkítve egyfelől az Istennek az ő népével kötött szövetségéhez való hűségére vonatkozik, másfelől az ember „válaszára”, arra a tudatos reflexióra, mely egész lényét áthatja és Isten felé fordítja. „Ebben az értelemben a kegyesség az isteni heszed által előhívott és erre válaszoló emberi heszed (pl. Hós 2,21k; 4,1; 6,6). Ezért nevezi a Biblia a kegyeseket haszidim-nak (pl. Mik 7,2) is.”⁹ Ezzel párhuzamosan, ebből következően az Ószövetség kegyességképében egyfelől fontos a szövetségi hűséghez illő cselekedetek cselekvése, vagyis az Isten törvényének megtartása, ami az ember tudatfunkciói közül döntően az akarat mozgósítását jelenti. Másfelől pedig ugyanígy fontos, de az érzelmi tudatfunkciókon jóval túlmutat a kegyesség, mint Isten előtti megalázkodás, ami nem annyira azt fejezi ki, hogy az ember tudatosan alárendeli magát Istennek, hanem azt az érzést, megtapasztalást próbálja megfogalmazni, melyet Pilinszky János *Gótika* című versében azzal öntött szavakba, hogy „A senki néz. / A semmi néz. / Az izeltlábú nézi a napot. / A tört, a gyúrt, a szaggatott / a kereket, lángolót, mozdulatlant.”¹⁰ Ez az alázat arra a szavakon túli tapasztalatra utal, melyben az ember szembesül teremtettségével, s amely formailag a leborulás gesztusában mutatkozik meg. Az Újszövetségben ez az összetett kegyesség fogalom tovább él, ugyanakkor az egyházban később mégis a hellénista kegyességfogalom vált meghatározóvá, mely szerint kegyes (euszébész) az, aki hűségesen és kötelességtudóan megtartja az örökölt

⁹ *Kegyesség*, in *Keresztyén Bibliai Lexikon*, ad vocem. URL: <https://www.arcanum.hu/hu/online-kiadvanyok/Lexikonok-keresztyen-bibliai-lexikon-C97B2/k-C9FFD/kegyes-kegyesség-CA05C/> Utolsó letöltés: 2021. 02. 16.

¹⁰ *Pilinszky János összegyűjtött versei*, Budapest, Századvég Kiadó – 2000 Könyvek, 1992, 140.

vallási és társadalmi rendet. Az európai keresztyénségben, úgy a katolikus, mint a protestáns vallásgyakorlatban is évszázadokon keresztül ez a kegyességfogalom volt meghatározó. Bár az egyházi élet mélyén fel-felbuzgott még az ótestamentomi hármasság hőforrás, leginkább a misztikusok vagy a megújulási mozgalmak környékén, a felszínre érve többnyire kihűlt, s mára a fogalom egyre inkább negatív tartalommal telítődik. A kortárs szóhasználatban a kegyes emberen inkább kegyeskedőt értünk, mint istenfélőt: olyan emberre alkalmazzuk, aki megtartja a vallásosság külsőségeit, ritualizmusait, de ez többnyire puszta formáság, mert Isten törvénye nem válik a saját, belső törvényévé és hiányzik belőle a megmutató Istennel való szembesülés döbbenete, így kegyessége nem is erre reflektál, hanem legfeljebb önmagára. A kifejezést éppen ezért egyre inkább kerüljük, megpróbáljuk mással helyettesíteni, lelkiséget mondunk vagy spiritualitást – de ezek mást jelentenek, s mindkettőből hiányzik az ember teljességét átfogó gondolkodás.

Miért beszélünk mégis a kegyességről? Nem lenne igaz, ha azt mondanám, hogy célunk a fogalom „rehabilitációja”, inkább azt gondoljuk, hogy a kegyesség fogalmának – megnyilvánulási formáin keresztül történő – vizsgálata egy olyan „kulcsot” adhat a kezünkbe, mely segít megérteni saját reformátusságunkat. Az ötlet nem tőlünk származik, hanem Révész Imrétől, aki mára klasszikussá vált megállapításában jelöli meg ezt a kutatási irányt: Révész szerint ugyanis az egyháztörténet kutatásában, saját magunk megértésében valójában az úgynevezett kegyesség- vagy lelkiségtörténet kutatásának kellene a főszerepet játszania. Jóllehet a beszélgetőtársak között számos történéssel találkozhatunk, és a kegyességről való gondolkodásunkban a történeti megközelítés alapvető fontosságú – de nem kizárólagos. Konferenciáinkon a történelem és egyháztörténet kutatói, illetve a teológusok mellett a bölcsészet- és társadalomtudományok művelői gondolkodnak együtt, s ráadásul nem is csupán reformátusok, hanem más protestáns felekezetek képviselői és római katolikusok is. A különböző tudományos és felekezeti perspektívák pedig azért fontosak, mert nem kegyességtörténetet szeretnénk írni, hanem azt keressük, hogy mi volt régen és mi ma a funkciója annak, amit kegyességnek nevezünk, hogyan vették át különböző keresztyén közösségek egymástól a hit megélésének formáit, vagy hogyan újították meg azokat egy – többnyire közös – múlt örökségéből merítve, hogyan éltek meg régen, és hogyan élhető meg ma?

A kegyességnek az a fogalma, melyet keresünk, nagyon világosan jelenik meg a 17. század talán legnépszerűbb kegyességi művében, Lewis Bayly Medgyesi Pál által magyarra fordított *Praxis pietatis* című munkájában. A szöveg az öltözködéssel kapcsolatosan például az alábbiakat ajánlja a kegyes keresztyén figyelmébe:

„Mikor öltözöl az jusson eszedbe, hogy kezdetben az öltözet csak a bűn ocsmány gyümölcsének, a szégyennek elfedezésének okáért adaték első szüleinek (1 Móz 3,7) és hogy ugyanazon öltözet a megölettetett oktalan állatoknak excrementumokból (*), bőrükből, avagy szőrükből készítettett. Annakokáért öltözetednek akár materiájára, akár pedig eredetére tekint, de nem hogy a kevélykedésre lehetne okod, hanem inkább valamennyi-

szer ruhádat látod, avagy gondolod, mindannyiszor meg kell magadat szégyenlened s aláznod, tudván azt, hogy akármely cifra legyen is az öltözet, az mindazáltal semmi nem egyéb, hanem csak a szégyennek cikornyás fedele. Eszedbe vedyed hát, hogy miképpen testi öltözetedet avégre szerzed, hogy szemérmedet elfeddezzed és testedet a hideg ellen megőrizzed: azonképen arról az öltözetről is gondot viselj, mellyel lelkedet is befedezhesd, ama mennyegzői ruháról tudniillik, mely a Krisztus igazsága (Mt 22,11; Róm 13,14; 1 Kor 1,30; Fil 3,9; Jel 19,17; Ef 4,24), hogy valamiképen, mikor legfényesb öltözetben vagyunk felöltöztetvén az emberek előtt, mezítelenül ne találtsunk az ISTEN előtt (Jel 16,15), hogy minden ocsmányságunk meg ne tessen. Hanem hogy inkább az ő igazságával (mint valami szép fehér köntössel) minenmagunkat a véghetetlen szégyenvalástól elfedezhessük s bépajzolhassuk lelkünket amaz örök sírás és fogszikorgatást hozó hidegvétel ellen. (Mt 22,13) Ezzel együtt említsd meg azt is, mily áldott nép volna e mi nemzetünk, ha minden selyem avagy egyéb cifra ruha a megszenteltetett léleknek volna fedele. De azt is minden (*) meggondolja, hogy akit Isten eféle külső áldásával bővebben látogatott, több belső háladatosságot is várnak attól. Ha pedig különben (*) lészen a dolog, a számadás sokkal sanyarúbban esik az utolsó napon.”¹¹

A test és a ruházat ilyen allegorikus értelmezése bibliai gyökerekből táplálkozik, párhuzamai megtalálhatók más keresztyén felekezeteknél – például Loyolai Szent Ignácnál –, és a református kegyességi irodalom visszatérő eleme. A 18. század végén Szikszai György is ebben az értelemben tanít a test felöltöztetéséről. Innen kiindulva, megközelítésünkben a kegyesség lényegében nem más, mint a világnak a megmutatkozó Istenre hivatkozó értelemmel való telítése, vagy másképp, az egyén szempontjából fogalmazva: az egyén beillesztése (szocializációja) ebbe az értelemmel telített világba. A kegyesség így nem csupán a vallás megélésének módja – hanem életmód, az élet megélésének módja.

Ennek a megélésnek a konkrét kérdéseiből indultunk ki az első konferencián. Az volt ugyanis a közös tapasztalatunk, hogy egyre több református egyháztag és lelkész vesz részt katolikus, kifejezetten jezsuita vagy bencés háttérű lelkigyakorlaton, s ezek tapasztalatának beépítése a református vallásgyakorlatba – úgy tűnik – jobbra zökkenőmentesen zajlik. Ez a tapasztalat persze csak a jéghegy csúcsa. Számos más, a református vallásgyakorlat alapvető beidegződését érintő kihívást említhetnék még napjaink egyházi történései közül, el egészen a kereszt használatának újragondolását célzó legújabb felvetésekig. Adódik a kérdés, hogy ezek csupán a különböző vallási hagyományokból egyéni százíz szerint válogató posztmodern patchwork-vallásosság következményei, vagy vannak olyan hiányok, melyeket a református kegyesség nem tud ma már – esetleg sosem tudott? – betölteni, vagy eleve vannak, lehetnek olyan „átjárás pontok” a különböző vallásgyakorlati, kegyességi magatartások és formák között, melyek a felekezeti elhatárolódás folyamataiban feledésbe merültek, ám amelyekre korunk embere érzékenyebben reagál, s amelyek így összeköthetik a különböző tradíciójú és hitvallású közösségeket?

¹¹ MEDGYESI Pál: *Praxis pietatis*, Budapest, Bethlen Gábor Irodalmi és Nyomdai Rt., 1936, 169–170.

A válaszok keresését a problémakör fenomenológiai dimenziói felől kezdtük el, vagyis először megpróbáltuk különböző tudományok és felekezeti gyakorlatok felől leírni a tapasztalatainkat, majd különböző – a kortárs vallásgyakorlat tekintetében fontos – perspektívákból igyekeztünk értelmezni azokat.

Az egyik ilyen perspektíva az érzelmek szerepe a kegyességben. Az érzelmeknek vitathatatlanul jelentős szerepük van a közösségi vallásgyakorlat és a személyes kegyesség dimenzióiban szinte minden vallásban – ennek ellenére ez a kérdéskör meglehetősen elhanyagolt és mostohán kezelt területe a református teológiának. Nem véletlenül, hiszen alapvető identitásnarratíváinkat érinti. A „református vallás” legfőbb értéke viszonylag hosszú időn át ésszerűségében, illetve minden babonától és érzelmi szélsőségektől vagy „miszticizmustól” mentes józanságában jelölődött ki. A modernitás kiteljesedésének időszakában egy a racionalitás eszméje alapján felépülő világban, kivált a katolicizmussal szembeni küzdelemben ez az önmeghatározás erős alapot adott a felekezeti azonosságtudat építéséhez, ám e tulajdonságok értéke napjainkra jelentősen inflálódott. Nem csak a modernitás rendült-változott meg, vagy kényszerült legalábbis reflexióra, de az a szekularizációs tézis is, mely jó ideje a – Max Weber fogalmával élve – varázstalanított világban helyét kereső egyház pozícióját kijelölni látszott. Az „újravarázsosított” világban sokan ébrednek rá arra, hogy Isten messze több annál, amit róla a teológia a racionális nyelven keresztül mondani tud – s vágnak is erre a többre. Az egyházi nyilvánosság különböző színterein is egyre többen és egyre többször vetik fel a református vallásgyakorlat „kiszikkadásának”, érzelmi sivárságának problémáját, ami éppúgy jelentkezik az egyháztagság, a bevonódás és elköteleződés szintjén, mint a szociális érzékenység területén vagy éppen a liturgia összefüggésében.

Az érzelmek és a kegyesség összefüggései azonban ezeknél konkrétabb problémákban is jelentkeznek. Kegyeségi életünk alapvető fogalmi készletével kapcsolatosan jelentős bizonytalanság alakult ki. Például a „megtérés” fogalom bibliai jelentése egyértelműnek tűnik, azonban erre az egyháztörténet századai során újabb és újabb rétegek rakódtak, különböző konfliktusok és traumák nyomták rá bélyegüket. Így az egyik oldalon az egyszeri megtérésélmény fontosságának hangsúlyozása és megtörténtének akár a bűntudatkeltés manipulatív eszközeivel való „elősegítése”, a másik oldalon a megtérés érzelmi túlfűtöttségének elítélése és az életfordulat kognitív tartalmának hangsúlyozása, majd a megtérés fogalmának radikális, a kommunista párthoz való megtérésként történő átértelmezése a diktatúrát kiszolgáló egyházi ideológia keretei közt olyan helyzetet teremtettek, melyek nehezzé teszik a fogalom használatát. Ezekre a változásokra, fogalmaink több évszázados – vagy éppen a felekezeti közösségünk földrajzi-politikai tagoltságából következő – rétegzettségére a mindennapi életben ritkán reflektálunk, hanem változatlanul őrizzük, használjuk, gyakoroljuk azokat anélkül, hogy figyelembe vennénk használatuk társadalmi környezetének változását. Egyházi énekeinkkel kapcsolatosan visszatérő kérdés például, hogy mennyire képesek kifejezni a kortárs közösségek tapasztalatát, mennyire képesek megszólaltatni a mai ember életérzését, hittapasztalatát?

Így jutottunk el másik fontos perspektívánkhoz, a trauma jelenségköréhez. A fogalmaink kontinuitásába vetett hit, illetve annak fenntartása a református közösségi identitásunkat megalapozó „jelentésközösségünk” fenntartására tett kísérlet is. Mi, reformátusok, azok vagyunk, akiknek a számára az a rövidke idézet, hogy „jelenjél meg világosan” érezhetően és – talán a verőéren is – kitapintható módon közel ugyanazt jelenti. A közösen átélt vagy a közösségi emlékezetben nemzedékről nemzedékre öröklődő traumák – legyenek úgy az Isten kegyelmének, mint ítéletének megtapasztalásai – ugyanilyen jelentésközösséget, élményközösséget hoznak létre.

A trauma szó eredetileg egyrészt súlyos ütést, sebet jelent, másrészt a sértés és a harcban vagy versenyhelyzetben elszenvedett vereség kifejezésére is használták. Ezek az alapjelentések a szó pszichológiai és társadalomtudományi használatában is meghatározóak. Így a lélektan általános meghatározása szerint a fizikai vagy pszichikai trauma egy olyan eseményt jelöl, melyben az egyén „védőburka” olyan mértékű vagy jellegű sérülést szenved, „mely már nem kezelhető azokkal a mechanizmusokkal, amelyekkel a fájdalmat és a veszteséget általában kezelni szoktuk”.¹² A trauma lényege a törés: ami után semmi sem lesz már a régi. A trauma feltöri a személyes és kulturális univerzumot: eseményei kívül esnek a racionalitás, a mindennapi, a belátható tapasztalatok körén és kezelésére nem alkalmazhatók a megszokott rutinok, gondolkodási sémák sem. A trauma megtöri a testet, a test integritását, de megtöri az időt is, kizökent belőle, kiragad belőle egy darabot s azt önmagával tölti meg. Ez a törés nyelvi szinten is megjelenik, hiszen a személyes és kulturális univerzumunkat elsősorban nyelvi eszközökkel teremtjük meg, s a trauma kifejezés éppen olyan jelenségekre használt „eufémizmus”, melyeket ilyen eszközökkel nem tudunk és/vagy nem akarunk és/vagy nem szabad az univerzumunk részeként felismerni. Nincsen rá szó, elbeszélhetetlen, ezért sokszor megoszthatatlan is. Így pedig foglyul ejt, s ezt a fogságot jelzi a traumával kapcsolatos felejtés, ami lehet spontán kialakuló vagy erőszakolt, és ugyanolyan kulturális formákat ölthet, mint az emlékezet.

A trauma és a nyelv összefüggésének másik dimenzióját ugyanakkor éppen a gyógyulás jelenti, hiszen – mint Menyhért Anna megjegyzi – a trauma gyógyulása alapvetően nyelvi jellegű, „az elmondás révén valósul meg”.¹³ Menyhért a trauma és az irodalom összefüggéséről beszél, de talán általánosítható is, amit mond: a trauma akkor válik elmondhatóvá, ha kialakul az ehhez szükséges nyelv.

„Ez a nyelv nem elfedi a traumát, nem hallgat róla, hanem színre viszi a törést, azt, hogy a trauma előtti nyelv alkalmatlan a trauma elmondására, s ugyanakkor azt is megmutatja, hogy a szakadásnak az új nyelvben látszania kell, mert múlt és jelen csak így kerülhet benne újra kapcsolatba. Ez a nyelv már nem lehet naiv, gyanútlan: sokkal inkább a kételyt,

¹² MITCHELL, Juliet: Trauma, felismerés és a nyelv helye, ford. PÁNDY Gabi – HÁRS György, *Thalassa*, X. évfolyam, 1999/2-3, 61–81., URL: <http://www.mtapi.hu/thalassa/9923/tanulmany/mitchell.htm>
Utolsó letöltés: 2019. 03. 13.

¹³ MENYHÉRT Anna: Előszó, in Uő.: *Elmondani az elmondhatatlant, Trauma és Irodalom*, Budapest, Anonymus – Ráció, 2008, 6.

a bizalmatlanságot magában foglaló, a megszakítottság és a szorongás emlékét őrző, az uralhatatlanság tudását elfogadó, a másikat így is megszólító mégis-beszéd.¹⁴

Éppen ezért bír nagy jelentőséggel a trauma gyógyulásában a hit, a vallási tapasztalat. A kegyesség lényegi mozzanata, mint korábban megfogalmaztam, az az attitűd, melylyel a vallásos ember önmagát, és élete minden történéseit megpróbálja vonatkozásba hozni Istennel. A vallás így lehetőséget ad a felfoghatatlan átkeretezésére, racionalizálja azt, ami normális körülmények között irracionális, nyelvi eszközöket ad a kibeszélhetetlen elmondására, s ezeken túl egy olyan „társat” ad, aki minden kétséget kizáróan meghallgat. Ez a kérdés egyik, viszonylag sokat tárgyalt dimenziója, ám épp a vallás ilyen funkcióival kapcsolatos kritikák és az efféle funkcióban végső soron mégiscsak működésképtelennek – klisének – bizonyuló vallásossággal kapcsolatos tapasztalatok világítanak rá a kérdés másik dimenziójára, a trauma szerepére és jelentőségére a vallási tapasztalat, a hit világában. Hiszen a vallás, a hit lényege mégiscsak az irracionális, a kibeszélhetetlen, vagyis: trauma. Erre utal Rudolf Otto, amikor a Szent (numinózus) lényegi részeként ír a „rettentő titokról” (mysterium tremendum), s az ahhoz kapcsolódó „döbbent csodálkozásról” (stupor), melyek egészen plasztikusan fejezik ki a Szenttel mint „egészen mással” való találkozás traumáját, melynek összefüggésében még a vallás racionalizáló keretei, megszokott-ritualizált nyelvi eszközei is csődöt mondanak, annyira, hogy a találkozás kibeszélése már a blaszfémia felé közelíti az embert.¹⁵

Ezek után talán nem is szorul különösebb magyarázatra, hogy az idej, immár ötödik konferencia témája „Az egyház mint kommunikáció” lesz.

Ezen a ponton joggal jegyezheti meg az olvasó, hogy eddig csak a kérdéseinkről és vizsgálódásunk perspektíváiról írtam – de az eredményekről egy szót sem ejtettem. Átéltve az együttlétek sorozatát, megélve a nagyon különböző vallási, kegyességi és tudományos körökből érkező beszélgetőtársak közti közösség formálódását, a megértés és az egyetértés színtereinek lassú konstrukcióját, magam úgy gondolom, hogy a konferenciasorozat legfontosabb eredményét ilyenformán talán magában hordozza. Ezeknek a perspektíváknak a felvetése közös gondolkodásunkból fakad, s az, hogy úgy beszélhetünk a kegyesség kérdéséről, ahogyan arra eddig nem nagyon került sor, szintén fontos eredmény.

A hazai tudományos konferenciák egyik jelentős csapdája a publikációs kényszer. A rendezvény támogatói és sokszor maguk a szervezők és résztvevők is azt gondolják, hogy akkor lehet arról beszélni, hogy a konferencia eredményes volt, hogy „történt valami”, ha az kézzelfogható módon is megjeleníthető egy folyóiratban vagy önálló kötetben. Ezt a kényszert mi igyekeztünk lerázni magunkról, ugyanakkor a beszélgető közösség összerendeződése, a perspektívák összeérése elhozta a publikáció idejét is. A konferenciák bázisán indítottuk el a *Kegyesség tanulmányok* című online közösségi folyóiratot, melyben nem csupán formálódó gondolatainkat tesszük közzé, hanem közös gondolkodásunkat ezen a platformon megnyitva, szeretnénk abba az olvasókat

¹⁴ Uo.

¹⁵ OTTO, Rudolf: *A szent*, ford. BENDL Júlia, Budapest, Osiris Kiadó, 1997.

is bevonni. Ezzel teljeseedik ki a kegyesség konferenciák alapvető célja: közösen körülírni a leírhatatlant.

SIBA Balázs – SZABÓNÉ LÁSZLÓ Lilla
Zászlóshajó és horgony
 – a „Spiritualitás és misszió az egyházban” szakirányú továbbképzés
 és a „Tanítványként a világban” tanfolyam bemutatása –

Négy évvel ezelőtt egy hallgató, aki szakdolgozatot szeretett volna írni a budapesti teológián a spiritualitás témájában, dühösen kérdezte témavezetőjétől: „Miért van az, hogy református lelkészek Dobogókőre járnak fel lelkiezetést tanulni? Miért nincs protestáns műhelye a spiritualitással való foglalkozásnak?” A felvetett kérdésre feleletként egy képzés és egy szellemi-lelki műhely született.¹⁶

A spiritualitás iránt egyre nagyobb az igény az egyházon kívül és belül egyaránt. Tagadhatatlan a korunkat átjáró lelki éhség. A 21. századi ember a modern kor objektív, tényszerű kutatási eredményei és a szubjektum szélsőséges individualizálódása után ismét a transzcendencia, az önmagán túli felé fordul. Keresi önmaga meghaladását, ami túlmutat léte belátható, töredékes valóságán. A természet ismételt felfedezése, a szabad, nyitott, tágas kapcsolatok előnyben részesítése, bekapcsolódás a kreatív, alkotó folyamatokba, a lélek belső feltérképezését segítő módszerek és technikák elsajátítása mind-mind ezen az általános, közös éhségen kíván enyhíteni.

A mindezekben kalauzoló egyre szélesebb spirituális kínálat természetes módon vonja maga után a keresztyének közt is a tanácstalanságot. A megannyi spirituális úthoz képest miben is áll az élő Istennel való közösség? Melyek az igeolvasásnak, az imádságnak, a közösségi alkalmaknak a legitim formái, útkeresései? Hogyan kapcsolódik a spiritualitás a mindennapokhoz, a munkához, a művészethez? És hogyan illeszkedik mindebbe a keresésbe a protestáns kegyesség történelmi gazdagsága és öröksége? Minderre egy teológiai reflektált személyes és közösségi spiritualitáson belül találhatunk válaszokat.¹⁷

A Károli Gáspár Református Egyetem Hittudományi Karán 2019 őszén indított szakirányú képzés a kétéves folyamat során nagy hangsúlyt fektet a személyes formálódásra a spiritualitás területén.¹⁸ Prioritása van az Istennel bejárt személyes útnak és a képzésben résztvevő tanárokkal és hallgatókkal való közösségben megélt lelki, hitbeli kapcsolatnak. Mindebben kirajzolódik, hogy a személyes átélésből hogyan is lehet református közösségi tapasztalat. A képzés célja, hogy a szakirányú továbbkép-

¹⁶ BARNÁ Bálint: Interjú Németh Dáviddal, *parokia.hu*, 2020. 03. 18., URL: <https://www.parokia.hu/mindennapi-kenyerunk/> Utolsó letöltés: 2021. 02. 21.

¹⁷ Európában Erlangenben, Heidelbergben és Lipcsében is műhelyek alakultak arra, hogy a spiritualitás külön fókuszként megjelenjen az egyetemi képzésben. Lásd ZIMMERLING, Peter: Plädoyer für eine neue Einheit von Theologie und Spiritualität, *Pastoraltheologie*, 97. évfolyam, 2008/4, 130–143.

¹⁸ SIBA Balázs: Spiritualitás és teológia, a személyes hitbeli tapasztalat helye a teológiai képzésben, in LÁNYI Gábor János (szerk.): *A Reformáció örökségében élve, A Reformáció hatása a teológiai oktatásra*, Budapest, L'Harmattan – Károli Gáspár Református Egyetem, 2018, 125–135.

zésen végzettek képesek legyenek reflektív módon integrálni az élő istenismeretet és önismeretet, valamint másokat ebben segíteni a Szentírás és a református örökségünk fényében. Ebben segítenek az elméleti tárgyak mint bibliai és teológiai alapok, a spiritualitás történetének mozgalmi, egyéni, az imádság, a szövegolvasás, a mindennapok, a munka, a különböző művészetek spiritualitása, a misszió és spiritualitás kapcsolata. De ugyanígy nagy hangsúlyt fektetünk a képzésben bejárt egyéni folyamatra, a képzést kísérő személyes lelki kísérői kapcsolatra és a lelki kísérés elsajátítására.

Ezt a kétéves utat nem pusztán az egyes tárgyak irányultsága biztosítja, hanem sokkal inkább az a szakmai, kollegiális, testvéri műhely, amely a képzésben részt vállaló tanárok között a több éves előkészítői időszakban és az első évfolyam tanítása közben kialakult. Ennek megélésére a tanári csendeshétvégék, a Lelki éhség konferenciák és a most ősszel megjelenő tanulmánykötet megírása adta és adja a kereteket.

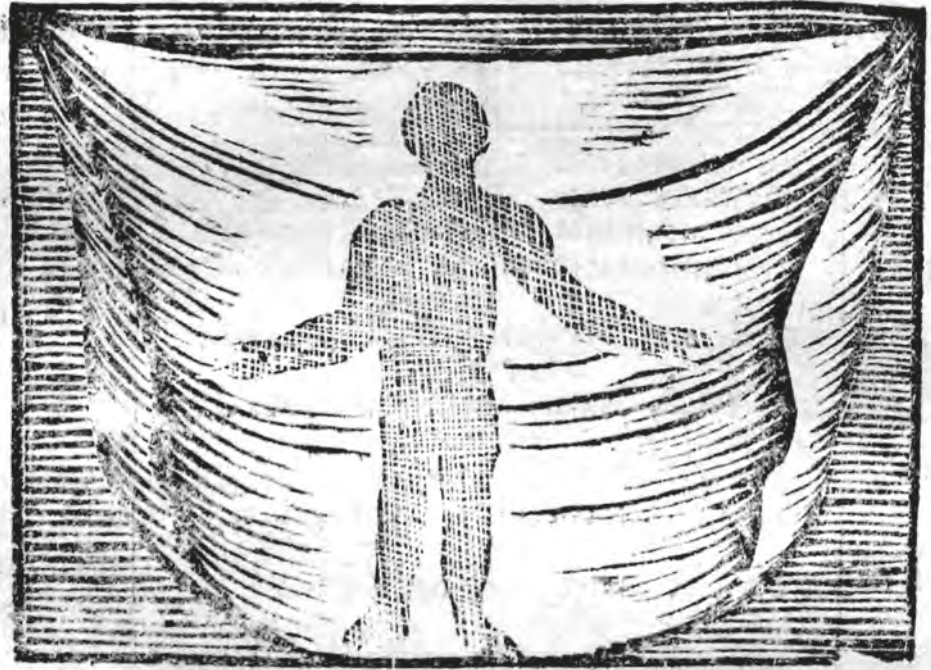
A közös munka hatására a teológiai képzésben új szemináriumi témák és területek jelentek meg, mint a Szentírás tanulmányozásának különböző módjai és az imaélet lehetséges gazdagsága. A műhelyben résztvevő kollégák lelki és szakmai közössége nem pusztán a képzésen belül szolgálja a spiritualitás területét. Tanáraink között tudhatjuk a 2012-ben életre kelt Lelkiségi Műhely tagjait, akik gazdái és életre hívói az *Útitársak. Krisztussal* című, személyes és közösségi spiritualitást támogató, szeptemberben útjára indított honlapnak.¹⁹

A műhelyben és a képzésben folyó közös gondolkodás és párbeszéd alapján kristályosodott ki egy a hitéleti képzettségen kívül a spiritualitás iránt érdeklődőknek tartott tanfolyam megszervezése, így a képzési profil bővítése. Erre a Zsinat Missziós Irodájának együttműködésével nyílik lehetőség. Így a 2021 őszen induló hitéleti alapvégzettséggel rendelkezők számára induló akkreditált, oklevelet adó szakirányú továbbképzéssel párhuzamosan útjára indul a 'Tanítványként a világban tanfolyam'. A képzésre és a tanfolyamra járók bizonyos tárgyakat együtt hallgatnak, lehetőséget teremtve arra, hogy az egyetemes papság és egyházunk zsinat-presbiteri felépítettségének megfelelően lelkészek és laikusok közösen tanulhassanak és reflektálhassanak a spiritualitás kérdésköreire. Ugyanakkor épp a különböző megbízatás és szolgálati területnek megfelelően lesznek olyan részei a képzésnek, amit ki-ki a maga képzési/tanfolyami rendszerében, célkitűzésében és közösségében sajátít el és tapasztal meg a két éves folyamatban.

A képzést egyfajta zászlóshajónak látjuk, amely alapján megannyi szakmai, teológiai és lelki kezdeményezés bontakozhat ki. A tanfolyam arculatában a horgony szerepel, mely arra a biztos pontra és kapcsolatra utal, amit a Jézus Krisztussal való élő kapcsolatunk jelent ebben a változó világban.²⁰

¹⁹ URL: <https://utitarsak.net/> Utolsó letöltés: 2020. 02. 23.

²⁰ További információk az alábbi oldalakon: Spiritualitás és misszió az egyházban, *htk.kre.hu*, URL: <https://htk.kre.hu/spiritualitas-es-misszio> Utolsó letöltés: 2021. 02. 23.; MRE MISSZIÓI IRODA: Tanítványként a világban, Spiritualitás és misszió az egyházban tanfolyam, *reformatus.hu*, 2021. 02. 21., URL: <https://reformatus.hu/kuldetesunk/hirek/tanitvanykent-a-vilagban/> Utolsó letöltés: 2021. 02. 23.



Az ember lelke Johannes Amos Comenius 1685-ben Lőcsén megjelent *Orbis Sensualium Pictus* – A látható világ lefestve – című művéből. Comeniust a szemléltető pedagógia atyjaként szokás tisztelni, az *Orbis pictus* pedig a modern, illusztrált tankönyvek, kivált szótárak ősének. Comenius célja valóban az volt, hogy könyvében a látható világ teljességét ábrázolja, leírja vagy ábrázolhatóvá tegye azt is, ami láthatatlan, s így vegye birtokba. Az ember lelkét az árnyéklélek fogalmához hasonló utalással próbálta láthatóvá tenni.

PRÉDIKÁCIÓS TÁRHÁZ

HŐS CSABA
KÍROS ESZTER



Angyali üdvözlet. Meditációs kép Jerome Nadal jezsuita 1595-ben kiadott evangéliumi magyarázatokat és elmélkedéseket tartalmazó könyvből. Bernardino Passeri metszete. A Szent Ignác-i lelkigyakorlatnak fontos része a Krisztus misztériumain való elmélkedés, az imádságra való felkészülés során pedig Ignác azt javasolja, hogy az imádkozó próbálja meg lelki szemei előtt felidézni és elképzelni az evangélium eseményeit, s próbáljon meg behelyezkedni azokba. Nadal képei ezt a behelyezkedést hivatottak segíteni azzal, hogy az Ignác által leírt misztériumokat látható képekként tárja az imádkozó elé. A kép az angyali üdvözlet egész történetét sűríti, s teológiai összefüggésekbe is állítja. A szemlélő feladata, hogy ezekben próbálja megtalálni a saját helyét.

Hős Csaba

PÁRATLAN VIGASZTALÁS (HEIDELBERGI KÁTÉ 1., RÓM 14:8)

Ha kicsit mélyebben végiggondoljuk, akkor kimondhatjuk, hogy a valóságban nincs olyan gyümölcs, hogy alma. Mert az alma a valóságban egyes fajtáiban él. Olyan van csak, hogy Jonatán, Starking, Golden. Ugyanez a helyzet a kereszténységgel. Nincs általános kereszténység. A kereszténység is egyes fajtáiban, egyedi jelleggel bíró színezeteiben, sajátosan hívő felekezeteiben létezik. A kereszténység nagy családján belüli identitását az egyes embernek, illetve gyülekezetnek a hitvallások határozzák meg. Ilyen hitvallása reformátusságunknak a Heidelbergi Káté, melynek első kérdés-feleletét olvastuk a textushoz. Arra hívlak benneteket, hogy az ige és a református hitvallásunk alapján az életünkről gondolkodjunk itt a terített asztal körül.

Életünkről való gondolkodásunk kiindulópontja ne az legyen, hogy mi is az élet. Ennek a megválaszolását hagyjuk azokra, akik ezt különböző nézőpontokból le tudják írni. Mert, azt, hogy mi az élet, végtelenül bőbeszédűen írja le minden természettudomány. De válaszol erre a pszichológia. Filozófusok évezredek óta kutatják az élet titkát, természetét. Sőt minden valamire való író és költő is megfogalmaz valamit arról, hogy mi az élet.

A lényegi kérdés ma másképp vetődik fel ennél a terített asztalnál! Úgy, hogy: **Kié az élet? Kié az életed?**

Szinte hallom, ahogy reflexszerűen kórusban válaszolnánk elsőre: *Hogyhogy kié, hát az enyém! Ebben a világban minden ezt sulykolja belénk. Gyerekkorunkban de sokan mondták, s mi is mondjuk gyerekeinknek: „Elöttetek áll az életetek, tiétek, kezdjétek vele valamit!” Érettségik, évvárók, diplomaosztók visszatérő mondata: „Életetek, sorotok a ti kezetekben van, bármi lehet belőletek!” Magazinok sokasága harsogja: „Az alakodon túl alakítsad az életedet te magad! Vedd kezedbe az életedet!” Úgy áll a helyzet, hogy mi pedig makacsul ragaszkodunk ahhoz az elképzeléshez, hogy mi*

döntünk életünk felől. Szabadon választunk szakmát és társat. Szabadon vállalunk, vagy nem vállalunk gyermeket. Választunk munkát, életmódot, hobbit, és választunk, döntünk mindenben. Ha pedig nem vagyunk elégedettek, akkor váltunk. Miénk az életünk, s abban újabb és újabb döntéseken keresztül keressük a boldogságot. *S vallásos emberek lévén, ha valami nem jön össze, megszólítjuk a Jóistent, mint valami főpincért, és döntünk valami új, valami más mellett, hogy ő szolgálja ugyan már fel.* Egyszóval **abban az illúzióban élünk, hogy miénk az életünk, kezünkben a sorsunk.**

Mígnem – legyünk őszinték – tapasztalataink gúnyt űznek ebből az illúzióból. Hogyan? Csak néhány példa praxisomból. *Elmondja a pár évvel ezelőtt ragyogó arccal az úr asztala előtt megálló ember: Tiszteletes úr, az a helyzet, hogy válságban a házasságunk! Vagy a zárójelentését megkapó hazaadott beteg szorongva kérdezi: Tiszteletes úr, jól életem az életemet? Vagy elmondja a gyászoló: Arra készültünk, hogy egy élet munkája után a párommal boldog, békés éveket tölthessünk végre egymás mellett. De éppen hogy nyugdíjba mentünk, a papa koporsója minden álmomat, reményemet, az életemet törte össze.*

De hétköznapi tapasztalataink is gúnyt űznek az illúzióból, **hogy miénk az életünk.** *Hiszen de gyakori, hogy olyan irányba mozdulnak emberi kapcsolataink, amelyet legkevésbé sem kívántunk volna magunknak. Vagy azt látjuk, hogy gyermekeinkből nem azok az emberek lesznek, akiknek mi neveltük volna őket. Vagy nem úgy jönnek ki pénzügyeink, ahogy mi szerettük volna. Vagy nem olyan az anyósunk, feleségünk, főnökünk, amilyennek szeretnénk látni. Ezt tetézi – vallásos embereknél – hogy a pap meg a gyülekezet arculata sem feltétlenül szája íze szerint való. Így nyár vége felé talán még a szabadságunk sem váltotta be a hozzá fűzött nagy reményeket. És a végén, a mélyben, amikor saját életünkről gondolkodunk: ott a végtelen nagy szorongás a holnap, a jövő hét, a jövő év miatt. Meg amiatt, hogy mindannyian tudjuk: egyszer értünk kondulnak a harangok, de nem hívogatva, hanem búcsúztatva.*

Nos, ha mindez igaz, s illúzió, hogy a miénk az életünk, akkor lehet-e valami vigasztalásuk, reménységünk? Hadd hirdessem, hogy lehet! Ezt a reménységet pedig a felolvasott ige hirdeti: „Mert közületek senki sem él önmagának, senki sem hal önmagának...” És ezt bontja ki a hitvallásunk bővebben: „Mind életemben, mind halálomban nem a magamé, hanem az én hűségese megváltómnak a Jézus Krisztusnak a tulajdona vagyok...” Magyarán a református embernek egyedülálló és páratlan vigasztalása az, hogy élete nem az övé, hanem a Krisztusé. **Az életem az Ő tulajdona.** És ezért lehetek református keresztyénként olyan emberré, akit nem nyom agyon a soron következő veszteségtől való félelem. Akit nem nyom agyon a kimerültség és védtelenség miatt rá törő üresség. Akit nem nyom agyon a döntéseket követő kétségbeesés, vagy megbánás. Akit nem nyom agyon az élet végessége miatti szorongás. A mai örömmüzenet ez: Jézus Krisztus tulajdonai vagyunk! De hogy közelebb hozzam, ez négy dolgot jelent.

Jézus tulajdonának lenni azt jelenti, hogy története van az életemnek. Olyan története, ami nem a fogantatásunk pillanatában kezdődik, és nem az utolsó szívdobbanásunkkor ér véget. Mert az életünk története egy nagyobb történetbe ágyazódik bele. Isten történetébe. Nem véletlenszerű, nem kipukkanó buborékszerű, nem

elvező porszem az életünk. Hanem bele van ágyazva Isten történetébe, az üdvtörténetbe, a megváltás történetébe. (Vájtfüléknek: Ez a Káté szótériológiai üzenete.) Magyarán életünk egy nagyobb történet része. Isten már akkor szeretett, amikor nem voltunk. Akkor emberré lett értünk, amikor nem voltunk. Akkor átélte emberlé-tünk minden bugarát, amikor nem voltunk. Elvette bűneink minden büntetését a kereszten, amikor nem voltunk. Magának rendelt, választott, amikor nem voltunk. *De szépen megénekeljük ezt: Nem éltem még a föld színén, te értem megszületté, még rólad mit sem tudtam én, tulajdonoddá tettél, még meg sem formált szent kezed, már elválasztál engemet, hogy társam légy a földön.* Döbbenetes, hogy életünk története egy nagyobb történetbe ágyazódik. S az Isten története, a megváltás története, a mi életünk története találkozhat. Ma is.

Jézus tulajdonának lenni azt jelenti, hogy távlata van az életemnek. (Vájtfüléknek: ez a Káté eszkatológiai üzenete.) Mert az életünk története nyitott végű történet. A református hit döbbenetesen vigasztaló jellege abban is áll, hogy az Isten bennünket az örök élet felől biztosít. Azt jelenti ez, hogy nem fogy, nem szűkül, nem vékonyodik, nem keskenyedik az életünk az évtizedek múlásával. S nem is így kell ezt megélnünk. Hanem telik, tágul, szélesedik, bővül az életünk, s végül az üdvösségbe torkollik. S nem arról kell matekozunk, hogy pokolra kerülünk-e vagy a semmibe hullunk, vagy újra megszületünk e majd valahol, vagy a tisztító tűzben szenvedünk-e? Hanem, mivel Krisztus tulajdonai vagyunk, bizonyossággal hihetjük, tudhatjuk: örök életünk van. Micsoda vigasztalás ez határhelyzetekben. Az a hit, hogy Isten bennünket az örök élet felől biztosít, az egyetlen olyan hit, amely vigasztalni tud. *Ez a hit vigasztalta a 16. század reformátusait a hitvallás születésekor, amikor Pfalzban törvényen kívül helyezték őket, s életveszélyben voltak szüntelen. De ahogy egy tábori lelkész elmondta, pár hónapja Afganisztánban ez a hit vigasztalta azokat a katonákat, akiken a pszichológus módszerei már nem segítettek a fegyverropogás közepette.* Krisztusban örök-kevaló távlata van az életünknek. Ezt is üzeni ez az asztal.

Jézus tulajdonának lenni azt jelenti, hogy támasza van az életemnek. (Vájtfüléknek: ez a Káté dogmatikai, providenciát érintő üzenete.) Az, hogy Krisztus tulajdonai vagyunk itt, a mában, a mindennapok küzdelmeiben is vigasztaló támasz. Ez nem szentimentális üzenet arról, hogy „majdcsak minden rendben lesz”. Ez nem arra buzdít, hogy törődjünk bele az élet kudarcaiba és bizonytalanságaiba. Nem is azt hirdeti, hogy mindent elérhetünk, és megvalósíthatjuk önmagunkat. Hanem azt a támaszt adja, hogy Isten részese minden életeseményünknek. Minden arra szolgál, hogy Hozzá közelebb kerüljünk. Mindenben Ő munkálkodik. Sőt minden Értém történik, ami történik. Magyarán: Krisztusban biztonságban tudhatom életemet. Nem a vagyon, nem az egészség, nem a kapcsolatok, nem az egyéni teljesítmény ad biztonságot életünknek, hanem az, hogy Krisztus tulajdonai vagyunk. A mennyi Atyánk akarata nélkül egy hajszál sem eshetik le a fejünkről. Van ennél nagyobb támasz bármi másban?

Jézus tulajdonának lenni azt jelenti, hogy tartalma van az életemnek. (Vájtfüléknek: ez a Káté etikai üzenete.) Hiszen ha Krisztus tulajdonában van az életem,

akkor abból egy dolog fakadhat felé: hála. Hála a hozzá tartozásért, hála a megváltásért, üdvösségért, szeretetéért, gondviseléséért. Ez a hála pedig testet ölthet a mindennapokban. Abban, hogy nemcsak Vele, hanem Neki élünk. Nem önmagunknak, hanem neki. Hogy mit jelent ez a hétköznapiakban? *Csak egy példa. Az utcaseprőé, akit megkérdeztek, hogy miért nem marad el utána egy csikk sem. Válasza ez volt: „Végző soron Istené ez az utca, az én életem is az Övé, így hát úgy dolgozom, mint aki neki dolgozik.”* Értjük? Bárhol, bármiben a tartalmas élet a Krisztusnak való élet. Nem itt vasárnap, hanem a hétköznapiakban is.

Befejezem. Krisztus tulajdonai vagyunk. S ezért életünknek története, távlata, támasza és tartalma van. Ezt üzeni ma a református hitvallásunk, a bibliai ige!

Kiros Eszter

KAPCSOLATBAN.*

(Lk 6,12-19,
Ézs 55,10-11)

* Elhangzott a Sárospataki Református Teológiai Akadémia imatermében a 2019/20-as tanév egyik reggelén.

Volt egy nárcisz az ablakomban, amiről meglepedkeztem. Tavaly elvirágzott, és utána már nem viseltem a gondját. Ahogy el kezdett száradni, feltettem egy polc tetejére, és egy évig felé sem néztem. Nemrég vendégem jött, aki észrevette a magára hagyott növényt, leemelte, hogy szemügyre vegye a hagymákat. Legnagyobb meglepetésemre a három palánta, friss, életerős, új hajtásokat hozott. Egy évig nem viseltem a gondját, nem kapott igazán fényt, sem táplálékot, mégis amikor eljött az ideje, elkezdett kihajtani. A virághagymák magukban hordták az életet, függetlenül attól, hogy a gazdájuk hogyan bánt velük, mintegy belső törvénynek engedelmessé idejében meghozták a hajtásukat, annak ellenére, hogy én mint gazda csődöt mondtam. Azóta nagy becsben tartom, mert arra emlékeztet, hogy Isten szava is így hordozza magában az életet és a gyümölcstermést.

Mekkora ajándék és megkönnyebbülés, hogy Isten ezt ígéri az Ő szavára, igéjére nézve is, hogy függetlenül a mi gyengeségeinktől, az Ige élő és ható, eléri célját, nem tér vissza üresen, gyümölcsöt terem. Egy olyan küldetésre kaptunk elhívást, amely sikerre van ítélve, pusztán azért, mert bizony tudhatjuk, hogy ahol Isten szava hangzik, ahol az emberek az Ige fényében élnek az életüket, ahol Isten igéjét olvassák, ott életek változnak meg, ott megszabadulnak bűnökből, ott bilincsek oldódnak le. Ott, ha nem is vesznek róla tudomást, az akkor is működik, akkor is él, akkor is dolgozik, akkor is idejében megtermi a maga gyümölcsét. Lehet, hogy évtizedeknek kell eltelnie, de az Ige hat, és beteljesíti, amire az Úristen küldte. Akkora terhet vesz le a vállunkról, hogy Isten szava önmagában is eléri a célját. De hát akkor hogyan tudjuk, mi az emberi részét hozzá tenni? Hogyan tudunk hűségese sáfárok lenni?

Kapcsolatban Istennel

Isten kapcsolatra hív Önmagával. Mindenekelőtt úgy, ahogyan Jézus Krisztus tette, először is imában. Egy-per-egybes beszélgetésekben. Személyes lelkigondozásban. Csendben, amikor egyedül kell megállnunk előtte. Krisztus hajnalban, pirkadatkor kereste az Atya akaratát, nem fáradt el a keresésben, a kapcsolat építésében. Szüntelenül közösségben volt az Atyával, mégis lételeme volt az éjszaka csöndjében egyedül Istennel töltött idő, amiből olyan gyümölcsök teremtek, amelyek Krisztus küldetését meghatározták.

Isten szól, mert szeret, mert személyes, bensőséges, meghitt kapcsolatot akar velünk, amelyben megismerhetjük a velünk beszélgetni akaró Istent. Olyan mély beszélgetéseket, amelyekben Szentlelke és igéje által formálódhat először a mi szívünk. Amelyben az Ige először nálunk éri el a célját, és egyen-egyenként megérthetjük, hogy a személyes imában kapjuk azokat az ígéreteket, amelyekre az életünket és a szolgálatunkat alapozhatjuk.

Egy anekdota szerint egy teológiai professzor elvitte a hallgatóit John Wesley házába, ahol egymás után megnézték a prédikátor könyvtárát, irodáját, hálószobáját. Az ágya mellett egy kis szőnyeg volt, rajta két kifakult folttal, melyről az idegenvezető elárulta, hogy az imádsággal töltött órák emlékét őrzi. A diákok végighaladtak a szobákon, majd elköszöntek, és felszálltak a buszra. Amikor a professzor ellenőrizte a létszámot, észrevette, hogy egy diák hiányzik. Visszament hát a házba, és ott találta a fiataalt a szőnyegen térdepelve. Nem akarta megzavarni, így meghallgatta az ima végét. A fiatal diák ennyit kért: „Adj, Uram, újra ébredést, és add, hogy annak én is részese lehessen”. A professzor az ima végén visszakísérte a diákot a buszra, és megjegyezte magának a nevét, aki Billy Graham volt. Az Istennel való személyes beszélgetés a kezdet.

Kapcsolatban a szolgatársakkal

Isten szava segít kapcsolatban maradni a szolgatársakkal. Ezek után Jézus a tanítványaihoz megy, a munkatársakhoz, kiválasztja a tizenkettőt, és létrejön egy olyan testvéri közeg, amelyben Jézus a barátainak nevezi az apostolokat. Jézusnak nem csupán a tanítványai voltak ezek a férfiak, de az a lelki közeg is, amellyel megosztotta küldetését, amely közegben sírt, örült, élt. És bár sokszor félreértették, mégis szolgatársakká lettek. Tanúi voltak a gyógyításoknak, a csodáknak, az igehirdetéseknek a messiási titok kibontakozásának, majd később aktív részesei az egyház születésének. Nem csupán tanúi voltak Krisztus beszédeinek és életének, de cselekvői is. Akik Krisztus körül alakultak közösséggé. Isten szava idegenekből szolgatársakká formál.

A ma élő nyolcvan és kilencven éves lelkipásztorok, az ébredési mozgalom lelkészei arról tesznek tanúbizonyságot, hogy az a lelki közeg, amely megtartotta őket, sokuknál a teológián alakult ki. Idegenekből barátokká, majd szolgatársakká váltak, és heti szinten összejártak Bibliát tanulmányozni, imádkozni, megosztani terheket, örömeiket azért, mert lételem volt a szolgálatban a szolgatársakkal való közösség megélése.

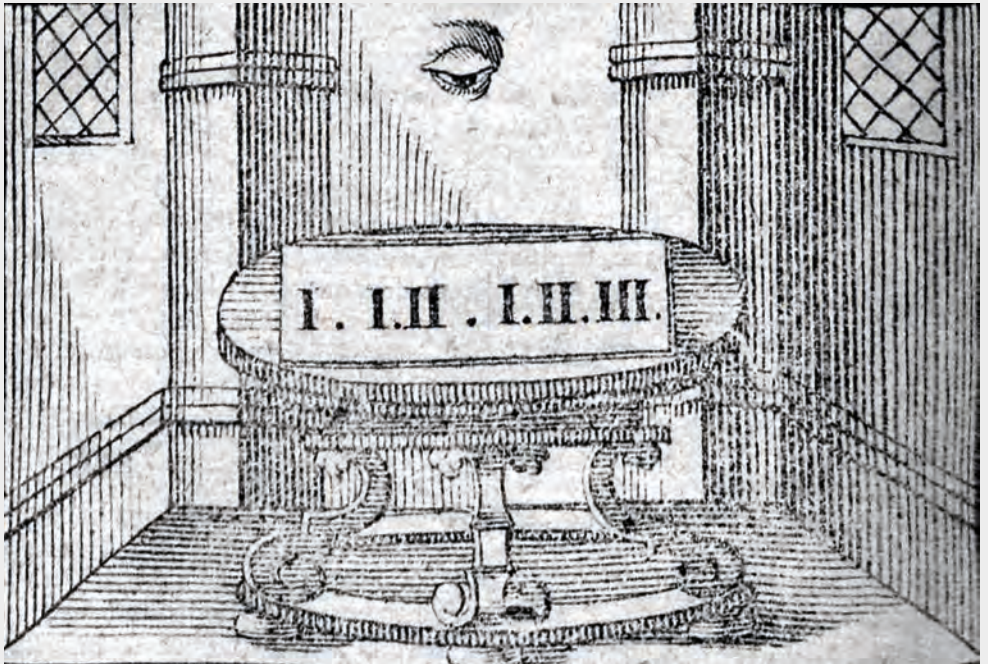
Kapcsolatban a ránk bízottakkal

Isten szava tesz alkalmassá a szolgálatra. Jézus, miután imádságban töltött időt Istennel, a közösségében volt a tanítványokkal, folytatta szolgálatát. Prédikált, gyógyított, ördögöket űzött ki, megkötözöttségekből szabadított fel embereket. Szavában, jelenlétében Erő volt. És ezt nemcsak a tanítványok, de a tömeg is érezte. Krisztus maga volt Isten testté lett igéje, mely tökéletesen beteljesítette küldője akaratát. A golgotai kereszten Krisztus tökéletesen elvégezte küldetését, beteljesítette az Atya célját. Jézus, aki maga a testté lett Ige, ad példát arra, hogyan részesülhetünk abból az erőből, amit Isten szava és lelke által adni akar nekünk szolgálatunkban.

Mert az Isten igéje így is, úgy is eléri a célját, nélkülünk vagy velünk, de ahhoz, hogy mi ne váljunk alkalmatlanná, hogy hagyjuk, hogy Isten igéje bennünk is kimunkálja az Ő akaratát, szükségünk van arra az erőre, amely Krisztusból áradt. Ahhoz, hogy a mi emberi szavaink ne váljanak erőtlenné, semmitmondóvá, szükségünk van arra, hogy Istennel, a szolgatársakkal és a ránk bízottakkal is kapcsolatban maradjunk. Ahogyan egy háziorvos régen ismerte egy család minden nyűgét-baját, egy falu papja is jól ismerte a rábízott nyáját. Jézus tömegeket gyógyított, nekünk valószínűleg nem kell, de azok az emberek, akik ránk lesznek bízva, azok Isten szavát a legtöbbször tőlünk, rajtunk keresztül fogják hallani, megérteni, befogadni. Beszéljünk hát róluk Istennek.

Azt írja Lukács, hogy egész néptömegek hallgatták Jézust, hogy meggyógyuljanak, és akarták érinteni, hogy megszabaduljanak. A tanítványok talán természetesebbnek vették, hogy Jézus mellett vannak, de nem mindig akartak olyan nagyon. Rázzon hát fel bennünket Isten élő igéje, hogy mi magunk akarjuk hallani, akarjunk általa megérintve és megszabadítva lenni. Hogy átéljük, hogy Isten szava elhív, tanít, gyógyít, felráz, szabadít, maga a cselekvő erő, ami Mindig eléri a célját! És amelyet ajándékba kapunk az elhívással együtt, hogy szóljuk hűséggel és becsületesen tudva, hogy nem az számít, aki ültet, sem nem az, aki öntöz, hanem egyedül az Isten, aki a növekedést adja.

Ámen.



Az ember lelke Comenius Orbis Pictusának 1777-es kiadásából. A könyv előbbiekben bemutatott, 1685-ös kiadásában lévő kép koncepciója a 18. század végére már a múlté. Az egység és autonómia, mellyel a korábbi kép a néző elé állítja az embert, itt felbomlik. a modern tudományok kibontakozásának idején az emberi lélek is elemeire bontva, megszámozott tudatfunkciókként van kiterítve a vizsgálódó szem előtt.

// IDŐVONAL

FÜSTI-MOLNÁR SZILVESZTER



In memoriam Szűcs Ferenc (1942–2020)
(Fotó: SRTA archívum)

Szűcs Ferenc professzor úr, minden túlzás nélkül állítható, generációk tanítómestere volt. Tanítványi köre a felelőségnek és örökséghordozásnak olyan szemléletét viheti tovább, amely az élő hit bátorságával, olykor bátortalanságával, a körülményektől függetlenül vagy éppen azok ellenére tekint bizalommal előre. Az igehirdető teológus elhangzott és nyomtatásban is megjelent prédikációi ennek legékesebb példái.

Szűcs Ferenc 1942-ban született Órszentmiklóson (a mai Örbottyánban), középiskolai tanulmányait Vácon végezte el, majd a Budapesti Református Theológiai Akadémián tanult 1960 és 1965 között, a második lelkészképesítő vizsgát kitűnő eredménnyel teljesítette 1966-ban. Főton segédlelkészként, Érdligeten és Pomázon helyettes lelkészként szolgált évekig, majd 1974-től több mint egy évtizeden át a Pomáz-Csobánkai Református Társegyházközség megválasztott lelképásztora volt. Ezzel párhuzamosan öt éven át volt a budapesti református teológusok spirituálisja, 1980-tól megbízott előadóként tanított a teológián, 1986 óta vezette a Rendszeres Teológiai Tan széket, 1986 és 1988 között dékán is volt, 2004-ben pedig rektorhelyettese, majd 2008-ig rektora lett a Károli Gáspár Református Egyetemnek.

1985-ben szerzett teológiai doktorátust „Az imago Dei értelmezése a Barth-i és a Barth utáni teológiában címmel”. 1999-ben kapott egyetemi tanári kinevezést. Ösztöndíjas volt az Edinburgh-i Egyetem teológiai fakultásán, a Princeton Theological Seminaryben, kutatott a Berni Egyetemen. Tizenkét éven át volt a Dunamelléki Református Egyházkerület katechetikai előadója, hosszú időn keresztül a Doktorok Kollégiumának előbb főtitkára, alelnöke, majd elnöke. 1992 és '96 között, valamint 2003-tól kezdődő ciklusban a Zsinat Tanulmányi és Teológiai Bizottságát vezette. Bábáskodott a Budapesti Református Egyetemi Gyülekezet létrejötténél, és ott volt a balatonszárszói református értelmiségi konferenciák újraindításánál is a '90-es években, vala-

Füsti-Molnár
Szilveszter

IN MEMORIAM SZŰCS FERENC (1942–2020)

mint rendszeres előadója volt a Théma Egyesület tanulmányi napjainak. Előbb a Károli Hittudományi Karát, majd az egész egyetem Doktori Tanácsát vezette, aktívan kivette a részét a Generális Konvent Liturgiai Bizottságában, majd az énekeskönyv előkészítésével is megbízott Liturgiai és Himnológiai Bizottság munkájából.

Szakértőként a rendszerváltás után segítette a tankönyvkiadást, az ezredfordulón pedig az etika tantárgy bevezetését. Kurátora volt a Protestáns Missziói és Tanulmányi Intézetnek, valamint vezetőségi tagja az International Reformed Theological Institute-nak. Dogmatikai, etikai témájú tankönyvei, tanulmány- és igehirdetés-kötetei mellett rengeteg tanulmánya jelent meg magyar és idegen nyelvű szakfolyóiratokban, kiadványokban, több írása a Confessióban és a Reformátusok Lapjában, amelynek teológiai konzultánsa is volt.

Munkásságát Károli Gáspár-díjjal ismerték el 2001-ben, 2003-ban a Kolozsvári Protestáns Teológiai Intézet honoris causa doktori címmel tüntette ki. (forrás: reformatus.hu)
A Sárospataki Református Teológiai Akadémia 2006-ban avatta tiszteletbeli tanárává.

„...in omnibus caritas”

Szubjektív gondolatok Szűcs Ferenc emlékére

Amikor a szeretet – elrontott földi valóságunkból – kipillant önmagából, akkor mindenfelé siralmat lát. Megkönyörülés és irgalom ébredhet, mélységes részvét a környező, minket magunkba záró szenvedés iránt. Szűcs Ferenc szeretetének számos megnyilvánulása Istentől jövő módon volt jelen, amelyen keresztül a méltatlan, távolabbi tanítvány is számtalan alkalommal érezhette meg a belső szellemi tartalom és élmény kiáradását. Tehetsége ez az irgalomnak, amelyben úgy képes magáévá tenni a másik lélek sorsát, mintha nem is lenne 'másik'. Lélekközösségben élni, Isten legközvetlenebb keze nyoma. Olyan részvét és együttlét, amelyről mindig megismerhető, kié, kitől van. A Teremtő kéznek a legkedvesebb magvetése, Isten irgalmának legbiztosabb jele az adós szolgáló életében, akiből olykor hitelező is lesz.

Az irgalmas szeretet megbocsátása, a lehetetlen megvalósulása a Feltámadott Úr-jézus hatalmának ereje, a mi jelenünkig elnyúló erőtere – megbocsátásból életet nyerni. A bűnök bocsánata az egyház egyetlen valósága, ami minden jelenségszerű felé emeli. Olyan törlés, amely kiveszi a bűnt a valóságból.

Az Életnek a halál az ára. Életünk történése a bűn, amely meggyógyul az örökkévalóság történetlenségében. Az ember módra elgondolt világunkban és lesújtó ítéleteink közepette hasztalan vergődünk és keresgélünk, botrányokba ütközünk. Amennyiben a botrány elkerülhetetlen, akkor a szenvedés is, ameddig Isten meg nem nyitja előttünk az Örökélet kapuját. Mondhatjuk, gyötrelmes szeretet, amely a küzdelem evolúciójával – vagy inkább involúciójával – diadalhoz vezet.

Ezen az úton haladunk Szűcs Ferenc jelenükben ható emlékével a Sárospataki Teológia közösségével. Az ő nem léte újabb magyarázata annak, ami élő, ami Van. Nem elkészültségben vagyunk, hanem készülődésben. Nem befejezettségben, hanem elkezdődésekben az újjáteremtés kiteljesedése felé, az öröktől fogva akart egység felé.

SZEMLE

GYŐRI-DANI ISTVÁN
LAPIS-LOVAS ANETT CSILLA
KUSTÁR GYÖRGY
RÁCSOK GABRIELLA



Vincent van Gogh: Imádkozó nő. 1883.

Richard Rohr Igaz[i] Énje

ROHR, Richard: *Halhatatlan gyémánt, Igaz énünk keresése*
 Ford. MALIK TÓTH István,
 Nyíregyháza, Ursus Libris, 2016.

Az Egyesült Államok egyik legnépszerűbb spirituális szerzőjének tekintett Richard Rohr ferences szerzetes művei és gondolatai az elmúlt évtizedekben kifejezetten szélsőséges fogadtatásban részesültek. Rohr mellett, hogy egyre nagyobb népszerűségnek örvend különösen az ezredfordulós generáció körében,¹ egyesek még az eretnokség gyanújáig is terjedő kritikával illették.² A 2013-ban megjelent *Halhatatlan gyémánt, Igaz énünk keresése* című könyv hasonlóan vegyes érzéseket válthat ki az olvasóból: az olykor egyértelműen szembetűnő csúsztatások mellett bizonyos gondolatok kifejezetten találónak hatnak, s gondolkodóba ejthetik az embert, függetlenül attól, hogy keresztyén hívőnek tartja-e magát vagy sem.

A kötetet először kézbe véve a hátsó borítón található idézetben rögtön merész ígéretbe botlunk: „Ígérem önöknek, hogy Igaz Énjük felfedezése olyan lesz, mintha hatalmas teher kerülne le a vállukról. Többé nem kell majd építgetniük, védelmeznük és magasztalniuk semmilyen idealizált énképet. Az Igaz Énben élt élet egész egyszerűen sokkal boldogabb létezés”. A Rohr gondolati rendszerének magvát képező Igaz és Hamis Én fogalma miatt – ami a szerző elmondása szerint egyébként Thomas Merton ciszterci szerzetestől származik (54.) – a könyv első ránézésre valamiféle ezoterikus irodalom benyomását kelti. Gondoljunk az ezoterikus tanítók közkedvelt szóhasználatára, mint a kis én, nagy én vagy a minden baj forrását jelentő ego. Ez az érzés a mű olvasásakor csak tovább erősödik, főleg mikor olyan fogalmak bukkannak fel, mint az örök hagyomány (9., a *philosophia perennis* egy minden vallási hagyományban közös igazság meglétét tételezi fel; a fogalom jelentése a 19. században alapított, hermetikus hagyományra támaszkodó Teozófiai Társasághoz kötődik, amely a 20. századi New Age és ezoterikus mozgalmak előhírnökének tekinthető). Ezen kívül gyakran panteisztikus fogalmazásmódba botlunk, mint például a „mindenben benne lévő Isten” (70.), illetve „Isten materializálódása”, ami „állítólag 14,6 milliárd éve történt” (87.). Vélhetően Rohr mindezt missziós cézzal használja, különösen olyan emberek megszólítására, akik eddig az egyháztól és a vallástól távol tartották magukat: „nem várhatok tovább arra a számos keresztyénre, aki mindig csak azon van, hogy »elmélyítse személyes kapcsolatát« egy pirinyó amerikai Jézussal – aki szörnyen hasonlít rájuk” (15). Elmondása szerint a keresztyén vallás „moralizálóvá”, „áldozatívá” vált (55.), és főként a misztikus, nem feltétlenül keresztyén szerzőkre

¹ FALSANI, Cathleen: For millennials, mysticism shows a path to their home faiths, *ncronline.org*, 2019. 04. 24. URL: <https://www.ncronline.org/news/people/millennials-mysticism-shows-path-their-home-faiths> Utolsó letöltés: 2020. 11. 15.

² SIBLEY, Bryce Andrew: The Fr. Richard Rohr Phenomenon, *catholicculture.org*, 2006. 03. URL: <https://www.catholicculture.org/culture/library/view.cfm?recnum=6819> Utolsó letöltés: 2020. 11. 15.

hagyatkozva, mint Eckhart mester, Szent Bonaventura, Avilai Szent Teréz vagy éppen Rúmi és Háfiz, vissza kell térni egy eredeti üzenethez.

Ennek az eredeti üzenetnek a Hamis Én és Igaz Én megkülönböztetése a lényegi aspektusa. Igei megalapozását a Biblia azon részeire hivatkozva teszi, melyek arról az életről beszélnek, amelyet az embernek el kell veszítenie Krisztusért, például „mert aki meg akarja tartani az életét, elveszti azt, aki pedig elveszti az életét érettem és az evangéliumért, megtartja azt” (Mk 8,35) (25.). Rohr szerint e megkülönböztetésben a különböző vallások „gyakran nagyrészt megegyeznek” (80.). Ez a pluralista vallás-szemlélet egy olyan megközelítésének tűnik, amely az olyan nem-teista vallásokat is igyekszik átfogni, mint a buddhizmus vagy a hinduizmus egyes irányzatai. E törekvés különösen szembeötlő John Hick teocentrikus megközelítéséhez képest.³ A Hamis Én Rohr számára voltaképpen az az idealizált énképünk (amilyennek látni szeretnénk magunkat), ami azonban egyrészt téves kép, mert kizárja az identitásból az elfogadhatatlan tulajdonságokat, másrészt véges, elmúlik a halálban, ami miatt egy folyamatos változás és elmúlás elleni küzdelemre készíti az embert. Ugyanezt a mechanizmust alkalmazza a keresztény vallás jelenlegi „farizeusi” követőire is, akiknek vallásgyakorlatával kapcsolatban fejezeteken átívelő komoly kritikát fogalmaz meg, amely egyébként általánosságban találó. Nagyon hasonló elemzést ad Timothy Keller *A tékozló Isten* című könyvében a tékozló fiú történetének idősebb testvéréről.⁴ Az Igaz Én pedig a voltaképpeni lélek, amilyenek Isten feltétlen szeretetében teremtette, amely a szemlélődés csendjében nyilatkozik meg, Isten szeretett gyermekeként tud halhatatlanságáról, „már otthon van, szabadon és teljesen” (41.), nem ítél, nem küzd, mert mindig is Istenben van, volt és lesz (36.).

Rohr emellett Isten az ember iránti végletes elfogadását hirdeti, amiért az embernek semmit sem kell tennie, mert már teremtettségében övé ez a szeretet, sőt lelke mélyén részesül Istenben. „Jézus nem azért jött el, hogy megváltoztassa Isten gondolkodását az emberiségről, hanem hogy megváltoztassa az emberiség gondolkodását Istenről” (148.). Meglátása szerint az Igaz Én vallástól függetlenül minden emberben ott lapul a mélyben, megnyilatkozása pedig nem feltétlenül függ Krisztus megváltásától, és nem helytálló az a vallási nézet, amely a Hamis Ént követve bármilyen erkölcsi törvényre hivatkozva kizár egy embert is Isten egyetemes üdvözítői tevékenységéből. „Amit az üdvözülésről állítunk, ugyanaz mondható el a halálról is: nem az a kérdés, hogy bekövetkezik-e, hanem az, hogy mikor fog bekövetkezni.”⁵

Amit Rohr az olvasó elé tár, sok szempontból kecsgetető lehet: egy egységes, vallásokon átívelő, misztikus világszemléletet ajánl az elkeseredetten értelmet kereső

³ Lásd McGRATH, Alister E: *Bevezetés a keresztény teológiába*, ford. ZSENGELLÉR József, Budapest, Osiris, 2002, 404–405.

⁴ KELLER, Timothy: *A tékozló Isten és két elveszett fia*, ford. Szűcs Teri, Budapest, Harmat, 2019.

⁵ ROHR, Richard: Your True Self, You Can't Get There... You Fall There, *youtube.com*, 2019. 03. 14. URL: https://www.youtube.com/watch?v=vK_IBkCyCdo&list=PLiBbqGAOPnXNTZE2CC7LWk2TdjdfC2XHM&index=10&t=0s&app=desktop Utolsó letöltés: 2020. 11. 22. („...what we say about salvation, we want to say also about death: it is not a matter of if, it is a matter of when.”)

ember számára. Egyetemes, mindenki számára feltétlen üdvösséget ígér, így kielégíti az alapvetően liberális berendezkedésű, az egyéni szabadság túlnyomórészt *negatív* értelmére támaszkodó társadalmak autonómia iránti követelését (a szabadság *negatív* értelmezése azt vizsgálja, mennyiben van az ember akarata kényszerűen korlátozva valamilyen külső erő által).⁶ Rohr következetesen fellép a közéletben is minden más-ság elnyomása ellen, és például támogatja az *aktív* homoszexualitást is.⁷ Ezen kívül maximalizálja az ember iránti feltétlen elfogadást és szeretetet, mely pszichológiai értelemben is minden ember alapvető igénye – a kötődélmélet szerint – Istenben.

Mintha Rohr mindent egy lapra téve fel csak a szeretet meglétét látná, Isten igaz-ságosságáról azonban megfeledkezett volna. Könyvében az ítéletről és a bűnről kíno-san hallgat. Talán csak egyszer hivatkozik Rohr a bűnre elzárkózva: „erre hagyomá-nyosan a *bűn* kifejezést használták” (46.). Az Igaz Énben való feloldódás extázisában minden Isten képe lesz,⁸ arról azonban nem esik szó, miképpen értelmezhető ebben a szemléletben például a gonoszság. A dualista gondolkodásmódot (105.), és így bár-miféle hierarchia tételezését⁹ a Hamis Én téves látásmódjának tekinti, amely gátolja, hogy mindenben Isten képét láthassuk az Igaz Én által, ezáltal azt sugallja, hogy pár-tolja a minőségek felhígulását, továbbá ami még súlyosabb, önmagának mond ellent, hiszen maga az Igaz Én és a Hamis Én különbségtétele is egy dualista állásfoglalás. Végül, de nem utolsósorban, a protestantizmust is kirekesztőnek titulálja következet-len módon megfeledkezve arról, hogy ennek az irányzatnak köszönhető az Istennel való kapcsolat közvetlenségének teológiai értelemben vett lehetővé tétele (120.).

Összességében mindazonáltal érdemesnek mondható a könyv körültekintő elol-vasása, mert a felsorolt és egyéb esetleges csúsztatások ellenére sok értékes, a keresz-tyén nézőponttal összeegyeztethető gondolatra lelhetünk, továbbá, mert ahogyan azt Rohr Wendell Berryt idézve szellemesen megjegyzi: „Azt az elmét, amely időnként nem zavarodik össze, nem használják” (138.).

Győri-Dani István

⁶ Lásd BERLIN, Isaiah: *Négy esszé a szabadságról*, ford. ERŐS Ferenc – BERÉNYI Gábor, Budapest, Euró-pa, 1990.

⁷ Lásd ROHR, Richard: Fr. Richard Rohr's Letter of Endorsement, *soulforce.org*, 2000. 10. 08. URL: <http://www.archives.soulforce.org/2000/10/08/fr-richard-rohrs-letter-of-endorsement/> Utolsó letöl-tés: 2020. 11. 22.

⁸ ROHR, Richard: What do we mean by dualistic thinking, *youtube.com*, 2019. 05. 14. URL: https://www.youtube.com/watch?v=5Oc7qF_msMw&list=PLiBbqGAOPnXNTZE2CC7LWk-2TdjdfC2XHM&index=7 Utolsó letöltés: 2020. 11. 22.

⁹ Uo., 65.: „Ha már valamit jónak vagy rossznak tartunk, tulajdonképpen hierarchiát teremtünk. A vertikális a horizontalitás mellett, ebből a szempontból az ember lényegi részének tűnik. A problé-mát inkább a hierarchiával való visszaélésben kell keresni.”

Tanulhatnak-e egymástól a vallások?

Francis X. CLOONEY: *Tanulhatnak-e egymástól a vallások?*

Ford. GÖRFÖL Tibor

Jezsuita Kiadó, 2020.

Reformátusként olvasni egy jezsuita szerző könyvét a vallási sokszínűség feldolgozásáról – termékeny feszültséggel bíró tapasztalat. Francis X. Clooney SJ, a Harvard Divinity College oktatója könyvéhez protestáns teológusként is tudunk kapcsolódni: a teológián végzett felekezetismereti vagy vallástudományi tanulmányaink segíthetnek az értelmezésben – ám például azon a komparatív teológiáról szóló konferencián, amelyet a Pécsi Püspöki Hittudományi Főiskolán szerveztek 2017-ben, vagy a szerző 2019-es budapesti előadásán nagy valószínűséggel főként katolikus érdeklődők vettek részt. Ezek az előismeretek számomra nem adtak, de a hozzám hasonlóknak a kötet fordítója, Görföl Tibor kiváló kísérőtanulmánya nyithatja meg az utat a jezsuita szerző gondolatmenetéhez.¹

Görföl írásában összefoglalja, mi minden vezetett a komparatív teológia (újra) felfedezéséhez. (A 20. században szárba szökkenett diszciplína több évszázados múlt-ra tekint vissza: a könyv második fejezetében Clooney a tudományterület szellemi elődjével, többek közt a 16. században, Indiában tevékenykedő jezsuita szerzetesekkel foglalkozik.) Többek közt a II. vatikáni zsinat *Nostra Aetate* kezdetű nyilatkozata nyomán a katolikus egyház az inkluzivizmust tette meg kvázi hivatalos álláspontnak más vallásokkal kapcsolatban: eszerint Jézus Krisztus kegyelme más vallásokon belül is elérhető. Ez a tanítás azonban számos kérdést is felvet: az inkluzivizmus következetes hívei könnyen belesétálhatnak a pluralizmus zsákutcájába, emellett az exkluzivizmus újraértelmezésére is történtek kísérletek. A komparatív teológia próbál felülemelkedni ezeken a vitákon. A vallások kérdésében nem az üdvösséget teszi kulcsproblémává, és nem tekint homogén egészként más vallásokra: ehelyett a konkrét valóságukban értett vallások tényleges párbeszédét tartja a legfontosabbnak. Hogy a dialógus működőképes legyen, alaposan ismerni kell egy eltérő tradíciót is a keresztyénségen kívül. A komparatív teológia legismertebb képviselői mind szakértői egy másik vallásnak: például Klaus von Stosch a muszlim, James Fredericks a buddhizmus, Clooney pedig a hinduizmus kutatója.

Jelen kötet eredeti címe *Comparative Theology: Deep Learning Across Religious Borders*. A magyar fordítás mindezt kérdés formájában adja vissza, s a könyv egésze egy nagy „igen” felelet. Francis X. Clooney gyakran hangsúlyozza: más vallások

¹ További tájékozódáshoz érdemes elolvasni a *Vigilia* 2018/2-es számában Klaus von Stosch a kérdéskört vizsgáló tanulmányát (VON STOSCH, Klaus: Mi és a többiek, A keresztyénség és a világvallások kapcsolatának új formája, *Vigilia*, 83. évfolyam, 2018/2, 90–99.), illetve a Jezsuita bloggerek oldalán Patsch Ferenc kimerítő ismertetését jelen kötetéről (PACSY: Tanulhatnak-e egymástól a vallások?, *jezsuita.blog.hu*, 2019. 09. 21. URL: https://jezsuita.blog.hu/2020/09/21/tanulhatnak-e_egymastol_a_vallasok Utolsó letöltés: 2021. 02. 17.).

tanulmányozása által nem a konverzió a cél, hanem a saját vallás mélyebb megélése, az identitás megerősítése. Aki ezt a teológiát műveli, komoly és szerteágazó tevékenységet vállal. A hetedik fejezetben, „A komparatív teológusok sokrétű feladatköre” című egységben Clooney kifejti, mi mindent teljesít a tudós, aki erre az útra lép: többek közt helyreigazítja a teológiai reflexiók bizonyos egyoldalúságait; megtisztítja a tanbeli álláspontokat; élő kapcsolatot ápol a vizsgált közösségek hagyományával és tapasztalati világával; párbeszédet folytat a saját vallási közösségével is (117–118.). Hogyan valósulhat meg ez az összetett munka? Az *olvasás* folyamata révén. A komparatív teológia, amennyiben jól érttem meg Clooney értekezését, olvasás, a kifejezés legtágabb értelmében. „Ahogyan sok mindent tanulhatunk vallási téren, ha templomokat keresünk fel, vagy szent szövegek felolvasását hallgatjuk, a komparatív eljárás is akkor valósul meg, ha *ténylegesen* olvasunk, ha vallási határainkon átlépve és saját hagyományunkhoz visszatérve szövegeket tanulmányozunk, először önmagukban, de aztán egymás fényében is.” (kiemelés az eredetiben, 66.) Ez az egyetlen mondat is rávilágít, hogy mennyire komplex és bonyolult feladat az olvasás Clooney értelmezésében: tudatosítanunk kell saját vallásunk határait, tradícióit, majd ezeket magunk mögött kell hagyni, és megismerni egy másik vallás limitjeit és hagyományait is. Ezt először önmagában kell tanulmányozni, majd össze kell vetni azzal a vallással, amin előzőleg – ideiglenesen – átléptünk; az olvasás során pedig a saját vallásunkat is más fényben fogjuk látni. Ez az ismeretszerzés hosszú időt, kitartó türelmet igényel, de a munka megtérül: a két vallással kapcsolatos meglévő és szerzett tudásunk így megtermékenyítheti egymást, új belátások kerülhetnek felszínre. Itt nem lehet nem a hermeneutikai kör fogalmára gondolni: a Heidegger nyomán Gadamer által a szövegek megértésére alkalmazott koncepció szerint bizonyos előfeltevésekkel közelítünk egy szöveghez, de az olvasás során ezek az előzetes ismeretek tudatosulnak bennünk, így jobban megértjük önmagunkat is, és ez a megértés visszahat az előfeltevéseinkre. A jó komparatív teológus tehát jó hermeneuta is; munkája pedig ennek megfelelően körkörös, lezárhatatlan folyamat.

Clooney nemcsak, illetve nem elsősorban a komparatív teológia történetével és elméletével foglalkozik a könyvben, hanem betekintést nyújt abba is, ahogyan egy keresztyén ember más vallásokat tanulmányoz. A szerző azt mutatja be, miként gazdagíthatja a hinduizmus bizonyos szövegeinek szoros olvasása az istenismeretet – főként saját tevékenységére támaszkodva, de más vallásokkal foglalkozó munkatársai kutatásait is idézve, alkalmazva. A könyv nyolcadik fejezetében egy tamil nyelven íródott költemény nyomán Clooney Istenről „hozzánk alkalmazkodó Istenként” beszél: ha tisztelettel viszonyulunk más vallásokhoz, akkor Istennel a sokféleség terében is lehet találkozni. Mindez jól rímel Clooney rendtársa, Ferenc pápa gondolataira, aki a szinodialitás egyházi tapasztalatait összefoglalva az alábbi következtetésre jutott: „Tisztelettudóan, kölcsönösen oda kell figyelnünk egymásra, ideológiáktól és merev elképzelésektől mentesen. Nem az a cél, hogy az ellentétes vélemények között zajló verseny révén megegyezésre jussunk, hanem hogy közösen

kutassuk Isten akaratát, összehangolva a különbségeket.”² A komparatív teológia Isten akaratát, Isten igazságát keresi a vallási sokszínűségben – és a kötet amellett érvel, hogy ez a keresés nem eredmények nélkül való.

Tanulhatunk-e ebből a kötetből mi, reformátusok? Meggyőződésem, hogy igen. Érdekes lehet más felekezetek teológiai témájú írásait lapozgatni, hiszen olyan újszerű gondolatmenetekkel ismerkedhetünk, amelyek talán a mi felekezetünkben még nem honosodtak meg. Így az *ecclesia semper reformanda* elve talán más felekezetek és vallások tanulmányozása révén is érvényesülhet.

Lapis-Lovas Anett Csilla

² FERENC PÁPA: *Álmodjunk együtt*, ford. SIMONYI Ágnes, Budapest, 21. Század, 2020, 150.

Kritikus határmezsgyén

Hugo M. Enomiya-Lassalle SJ: *Az elmélyülés útja –
Zen meditáció és keresztyén misztika,*
Jezsuita Könyvek, 2015

Már a cím is meglepett, és ez a meglepetés nem csökkent a könyv olvasása közben. Jezsuita szerzetes és megvilágosodott zen mester? Egyszerre? A bevezető tapintatos sorait olvasva némileg megnyugodtam: „...nyitva hagyhatjuk a kérdést, hogy páter Lassalle életét és munkásságát milyen mértékben határozta meg a zen gyakorlat, és mennyiben a keresztyén üzenet, illetve gyakorlat”. Ezek szerint Lassalle atya a jezsuiták közt is különlegesnek számított odaadásával és a zen iránti elkötelezettségével. Hogy mennyire tudta összegyeztetni a két világot, valószínűleg örök titok marad, és annak is kell maradnia, még akkor is, ha hitvalló keresztyénként nehéz is elképzelni, hogyan lehet katolikus szerzetesként 35 év elmélyült zazen után zen mesterré válni. Érthető a meglepődés: alapvetően óvatosak vagyunk – túlságosan belénk oltották a keleti vallások ártalmasságáról szóló sommás gondolatokat ahhoz, hogy könnyen napirendre térnénk efelett a kettősség felett. Ráadásul aki arra adja a fejét, hogy vallásokat tanulmányozzon, az tudja, az olyan primitív és leegyszerűsítő mondatok mint „egy az isten” vagy „minden vallás ugyanoda vezet” felettébb problematikusak, mert a felszínen megmutatózó sok hasonlóság mögött a mélyben komoly teológiai és világszemléletbeli különbségek húzódnak meg, amelyek a közös nevező megtalálását legkevesebb megnehezítik, ha nem teszik egyenesen lehetetlenné.

Lassalle atya mégis ezzel próbálkozik, amit, ha távolságtartó és szisztematikus teológiát művelne, talán könnyebben megbocsátanánk neki, de *horribile dictu* – a meditáció gyakorlatába ágyazva keresi a választ. Ennek okáról ír is, amikor a zazen gyakorlatával szembeni ellenérveket ismerteti, többek közt azt, hogy a nyugati ember célra (Istenre) irányultságához képest a zazen tárgy nélküli meditációs gyakorlata érthetetlennek tűnik. Ahogy megfogalmazza: „A legjobb elméleti magyarázat sem oszthatja el maradéktalanul a fenntartásokat, erre csak a tapasztalat képes.” (27.) De miért fontos mégis a zazen gyakorlása? „[A tárgy nélküli összpontosításban] a keresztyén tartalmak nem azért szorulnak háttérbe, mintha értéktelenek lennének, hanem mert a róluk való meditalás eddigi formája túlságosan ki van téve annak a veszélynek, hogy megmarad a szellem felszínén.” (28.) Vagyis Lassalle atya számára a zen a keresztyén kegyesség elmélyítésének útja. Emellett ebben az idézetben ő is azt a széltnben ismert szemrehányást veti a keresztyén lelkeségi gyakorlat (és konkrétan az 50-es évekbeli ignáci út) szemére, hogy túlracionalizál. És ebben igaza van. Számára tehát a zen valami olyasmi, ami nagyobb lelki stabilitáshoz és elmélyültebb istentapasztalathoz vezet. Végig ezt látjuk: amikor a zenről beszél, melyet az intuícióhoz kapcsol, akkor tőle várja az értelmi megismerés komplementerét, megalapozását, kiszélesedését. „Ebből az következik, hogy az értelem útján szerzett minden egyedi ismeretnek az intuíció által megvalósuló lényegismeretben kell beteljesednie...” (44.) Persze a

képlet nem ilyen egyszerű. Mielőtt azt gondolnánk, hogy Lassalle számára a *zazen* a keresztyén elmélkedés kiegészítéséül vagy korrekciójául szolgál, és ezzel lebecsüli a keresztyén gyakorlatot, érdemes tovább olvasni. Ugyanis szerinte a keresztyén misztikából ismert tárgy nélküli meditáció is intuitív, amikor annak csúcán Istent nem vizsgálát „tárgyként”, hanem velünk egyként tapasztaljuk meg. Az erre az istentapasztalatra előkészítő gyakorlat lehet a *zazen*, tulajdonképpen a mára már nehezen hozzáférhető középkori misztikus megvilágosodáshoz segítő módszerek alternatívájaként.

De még egy furcsa érzés fogalmazódott meg bennem olvasás közben. A könyv olyan, mintha egy hullámvasút műszaki tervét tartanám a kezemben, és azt tanulmányozva próbálnék rájönni, milyen élmény is a hullámvasút, ahelyett, hogy felülnék rá és kipróbálnám. Valóban, ez a könyv önmagában nagyon kevés. Lassalle atya ezt nem is rejti véka alá: a könyv a meditációs gyakorlat *mellé* született, segítségül. Az írás ugyanis az értékes vallásközi fejtegetéseken túl gyakorlatias kézikönyv is. A tartás, a légzés, a koncentráció nehézségeiről és leküzdési módjairól egyaránt beszél. Sőt, és ez már igazán haladóknak szól: azt is tárgyalja, mikor érdemes a tárgyias meditáción túllépve a tárgy nélküli meditációba belekezdeni, és mikor nem. Az úton leselkedő sokféle veszélyre és a meditáció kiüresedésének lehetséges okaira szintén újra és újra felhívja a figyelmet. De nem hagy bennünket teológia nélkül se: csakhogy ez a rész valóban nem fogja eloszlatni a kétségeinket. Amikor a keresztyén misztikusokkal, Szentviktori Hugóval, Andrással, Taulerrel, Ruusbroeckel, Keresztes Szent Jánossal és a Tudatlanság (vagy Megnemismert) Felhője ismeretlen szerzőjével próbálja megvilágítani a közös pontokat, nem akar teológiai apologetikába bonyolódni. Egyszerűen megállapítja, hogy a Keresztes Szent Jánosnál fellelhető „sötétség elmélkedése” hasonló a *zanmai* állapotához, melyben az elme minden tevékenysége elnyugszik, és csendes szemlélődésbe oldódik, vagy annyit szögez le, hogy amikor a meditáció során fellépő képzetek akadályként kezdenek működni, ugyanaz történik, mint amit a *zen* a *makjó*ként ír le. Valóban meglepő és lenyűgöző az a sok hasonlóság, ami a keresztyén misztika történetének gazdag hagyományából megfeleltethető a *zen* gyakorlatának.

Persze ez az összehasonlítás nem mindenkinek revelatív, főleg annak nem, aki eleve gyanakvással tekint nem csak a keleti hagyományokra, hanem a keresztyén misztikára is. Valóban, vannak nehéz teológiai kérdések. Mi a „lélek alapja”, melyben a misztikusok szerint Istennel találkozhatunk? Az Én a saját mélyén az Istennel való találkozás terepévé *válik*, vagy *eleve* isteni? Miért kell megszünjön minden értelmi kép és kontroll az elmélyedés során? Hogyhogy Istent nem személyként tapasztaljuk meg a keresztyén megvilágosodás során? Nem túságosan gnosztikus-e az az elképzelés, hogy Isten szemlélésében feloldódom az Istennel való egység megtapasztalásában? Érthető a sok kérdés, és jogos is. Feltéve, ha ezek mögött tényleg teológiai érdeklődés, és nem elkerülő szorongás húzódik. Lassalle atya tartózkodása ezekről a kérdésektől nem teológiai felkészületlenségéből következik, hanem egy alapvető mentalitásból, ami meghatározza az összes kérdéshez való hozzáállását. Szerinte ugyanis a túlzott racionalizálás révén nem fogjuk megtalálni a magyarázatot, mert rosszul keressük. Ha nem merjük elengedni a szellemit, a kérdéseinket, a kételkedést, és nem aka-

runk megtapasztalni valami mást, attól félve, hogy félrevezetnek minket, a könyvben ismertetett út eleve lezárul. Pedig a szerző diagnózisa világos: „Tény, talán a tudományos gondolkodás egyik következménye is, hogy korunk embere nem annyira a bizonyítékokkal alátámasztott igazság után kutat, hanem megtapasztalható valóságra vágyik.” (105.) Ebbe a tapasztalásba hív, és ennek gyakorlatából kiindulva kalauzol nagyon rutinosan Lassalle atya – aki nem félt elindulni az ismeretlen felé. És ez a mentalitás, bármit is gondoljunk zen és keresztyénség kapcsolatáról, mindenképpen példamutató.

Kustár György

Koronaspekció: önszemlélődés a koronavírus árnyékában – videóprojekt- és könyvismertető

Közel negyven videó¹ – néhány videóüzenet kivételével többségében videóinterjú – és egy könyv.² Két eltérő médium, amelyek más-más módon közvetítik az üzenetet. A videóinterjú két ember interakciója: olyan személyes kommunikáció, amelynek a szavakon túl részei az arckifejezések, mosolyok, nevetések, spontán megnyilvánulások, a résztvevők előre elkészített és magukkal hozott nézetein túl a pillanatban megérlelt és megszületett gondolatok. Mindez hiányzik egy könyvből, főként, ha az a videók anyagát igyekszik összefoglalni.

A videóprojekt igazgatója és a könyv szerkesztője, Alon Goshen-Gottstein rabbi határokat feszeget. Nem először, hanem már több mint húsz éve. 1997-ben alapította és azóta igazgatja a *The Elijah Interfaith Institution*-t. A vallásközi intézet küldetésnyilatkozatában egy ilyen intézettel elvárható célok megfogalmazását találjuk: a vallások közötti kölcsönös megismerés és megértés elmélyítése, az egység munkálása a sokszínűségben, egy harmonikusabb világ megteremtésére törekvés. Az intézet tevékenysége abból a meggyőződésből és feltételezésből indul ki, hogy a vallások képviselői közötti lelki párbeszéd életeket gazdagíthat és gyógyíthat, szíveket nyithat meg, kegyességi életünket, vallásgyakorlásunkat erősítheti. Miközben ezeket a nagyon egyszerűen megfogalmazott célokat és a még ezeknél is hangzatosabb jelmondatokat („Discover unity and embrace diversity. We are many and we are one.”)³ olvassuk, önkéntelenül is Hans Küng sokak által kritizált, kárhoztatott vagy éppen csak megmosolygott és lesajnált, de sajnos még mindig túlságosan kevesek által komolyan vett tézise és *Weltethos* projektje juthat eszünkbe.⁴

A jeruzsálemi rabbi „Illés-projektje” (Illés mint a zsidó, keresztyén és muszlim hagyomány számára is meghatározó próféta) hosszú utat tett meg egy kezdetben 13 intézményből álló konzorciumtól és egy nyári egyetemtól, az UNESCO által akkreditált intézet megalakulásán és a vallási vezetők tanácsának két-három évente megrendezésre kerülő világtalálkozóján⁵ át a 2017-es vallásközi barátság kampányig⁶, illetve a 2020-as Coronaspection projektig.

¹ Coronaspection, *elijah-interfaith.org*, URL: <https://elijah-interfaith.org/addressing-the-world/coronaspection> Utolsó letöltés: 2021. 02. 17.

² GOSHEN-GOTTSTEIN, Alon: *Coronaspection, World Religious Leaders Reflect on COVID-19*, Cascade Books, Kindle Edition, 2020.

³ About Elijah, *elijah-interfaith.org*, URL: <https://elijah-interfaith.org/about-elijah> Utolsó letöltés: 2021. 02. 17.

⁴ „Nincs esélyünk fennmaradásra világethosz nélkül. Nincs világbéke vallásbéke nélkül. Nincs vallásbéke a vallások dialógus nélkül.” KÜNG, Hans: *Világvallások etikája*, ford. SZABÓNÉ RÉVÉSZ Magda – GAALNÉ RÉVÉSZ Erika, Budapest, Egyházforum, 1994, 19.

⁵ Our History at a Glance, Highlights, *elijah-interfaith.org*, URL: <https://elijah-interfaith.org/about-elijah/our-history> Utolsó letöltés: 2021. 02. 17.

⁶ Make Friends, *elijah-interfaith.org*, URL: <https://elijah-interfaith.org/addressing-the-world/make-friends> Utolsó letöltés: 2021. 02. 17.

Goshen-Gottstein rabbi kettős célt szeretett volna elérni az intézet legutóbbi projektével. A *Coronaspection* videósorozattal az egyes vallások híveinek szeretett volna reményt és inspirációt, lelki támaszt és útmutatást nyújtani a világjárvány alatt. A videóposztok megfelelő választásnak bizonyultak ehhez. Az intézet YouTube videócsatornájának látogatottsága 1700%-al emelkedett az elmúlt 15 évhez képest. A rabbi szerint a videók betölteni látszanak a hozzájuk fűzött reményeket. A könyv gondolata csak a *Coronaspection* projekt elindítása – azaz a videók közzététele – után vetődött fel. A sokat ismétlődő vagy sok hasonlóságot mutató újságírói kérdések a projekt rendszerezett, tematikus és elemző áttekintését tették szükségessé. Ebből született meg ez a tudományos hivatkozásokat és lábjegyzeteket nélkülöző kötet, amely háttérben azonban jól érzékelhető a szerkesztő tudományos teológiai felkészültsége, nyelvezete mégis egyszerű, könnyen érthető. A két műfaj és cél jól kiegészíti egymást. A szerkesztő maga is azt tanácsolja, hogy a kettőt együtt nézzük, hallgassuk, olvassuk.⁷

A kötet címét jól felismerhetően egy szójáték adja: introspekció, azaz önmegfigyelés, önszemlélődés, önmagunkba nézés, önvizsgálat a koronavírus fényében vagy inkább árnyékában. Erre kérte és hívta Goshen-Gottstein rabbi interjúalanyait, összesen hét világvallás vezetőjét vagy meghatározó teológusát, összesen tizenöt országból. Templomok, imaházak, zsinagógák, ásrakok, meditációs központok köré szerveződött közösségek vezetőihez előzetesen egy kérdéssort juttatott el Goshen-Gottstein. Ezek a következők voltak:⁸

1. Melyek voltak a legnagyobb kihívások a jelenlegi koronavírus-válság kezelésében?
2. A koronavírus sok félelmet vált ki az emberekből. Hogyan lehet kezelni a félelmet? Milyen lelki tanácsot ajánlhatunk a félelemmel küzdő embereknek?
3. A koronavírus egyedüllétre kényszerítette az embereket. Hogyan kell az időt egyedüllétben eltölteni? Sokaknak nincs olyan tapasztalata és szokása, amely lehetővé tenné számukra a lehetőségek maximális kihasználását. Milyen tanácsokat lehetne adni nekik?
4. A koronavírus veszteségekkel jár. Le kell mondanunk szabadságunkról, egyes szokásainkról. Elveszítünk dolgokat és embereket, akiket szeretünk. Hogyan lehet kezelni a veszteségek valamennyi formáját?
5. Mit tanít a koronavírus az összekapcsoltságunkról, összekötöttségünkéről (interkonnektivitás)? Melyek azok a spirituális gyakorlatok, amelyekkel az emberek tudatosan élhetnek?
6. A koronavírus saját védőterünkbe kényszerít, de szolidaritásra is hív. Hogyan gyakorolhatjuk a szolidaritást? Milyen tanítások ösztönzik a szolidaritást? Milyen cselekedetekkel lehet kifejezni a szolidaritást akár otthonunk védettségéből is?

⁷ GOSHEN-GOTTSTEIN: i. m., Loc. 79-114/2413.

⁸ Uo., Loc. 235-244/2413.

7. Sokan mondják, hogy a világ más lesz a koronavírus-válság után. Milyen áldásokat hozhat ez a helyzet? Hogyan lehet más, jobb a világ a válságot követően?

Az interjúk egy része szorosan követi a kérdéseket, de a beszélgetések dinamikájának köszönhetően több esetben imádsággal, meditációval, áldással zárulnak, valódi lelki tartalommal kiegészítve az elméleti nézőpontokat.

A videóprojektet kísérő könyv négy fejezetből áll. Az első fejezetben a projekt megértését segítő háttér-információkat találunk annak születéséről, céljáról, nehézségeiről, erősségeiről és korlátairól. A második fejezet adja a könyv lényegi részét „Tematikus introspekciók” címmel. A fejezet további alfejezetekből áll. Az első egységnek a címe például „Mi a koronavírus? Teológiai megközelítések”. Minden alfejezetben három különböző vallás vezetőjének a bemutatása történik meg, illetve a velük készített beszélgetéseknek az alcímben megjelölt szempont szerinti rövid elemzése. A harmadik fejezet („Koronaspekció: mit tanultunk?”) a feltett hét kérdésre adott válaszokra fókuszál, azokat részletesen elemzi, miközben arra keresi a választ, milyen funkciót tölt be a vallás a járványhelyzetben. A „Koronaspekciós imádságok” címet viselő negyedik fejezetben egy-egy imádságot olvashatunk minden, a projektben szereplő vallási hagyományból.

A Coronaspection projektnek több értéke is van. Többek között az, hogy meghatározó vallási vezetők széles körét szólaltatja meg. Vagy az, hogy olyan vallások részéről is megszólaltat női hangokat, ahol a női szerepeket hagyományosan korlátok közé szorítják. A könyv segítségével könnyebben rátalálhatunk az interjúkban adott válaszok közötti hasonlóságokra. Ilyen visszatérő elképzelés például, hogy a vilá járványt nem tekinthetjük Isten büntetésének, vagy hogy milyen fontos szerepet játszanak a megküzdési folyamatainkban a rendszeres lelki, kegyességi gyakorlatok, vagy hogy ez a helyzet megtaníthat felismerni és értékelni, mennyire összekapcsolódik az életünk másokéval és magával az egész teremtett világgal. A projektnek mindenképpen értéke az, hogy a videók akkor készültek, és akkor mutatták be őket, amikor az azokban elérhető bölcsességre a leginkább szükség volt és van, bármelyik részén is élünk a világnak. Ez a vallástudósok számára is nagy valószínűséggel felbecsülhetetlen értékű forrásanyag a vallásközi párbeszédre iránt érdeklődők számára iránymutató módszertanként is szolgálhat. Emellett példaértékű abban, hogyan lehet egy beszélgetésben – a hitbeli meggyőződés különbözősége ellenére is – az önállítást kényszere nélkül a másokra figyelni, nézőpontját tiszteletben tartani, megértést segítő és tisztázó kérdéseket feltenni, őszinte baráti gesztusokat gyakorolni. Ez a projektet átható lelkület nagy mértékben hozzájárul ahhoz, hogy a videóinterjúk lelki erőforrásként szolgáljanak mostani bizonytalan helyzetünkben.

Rácsok Gabriella

Sárospataki Füzetek

A periodika műfajai / rovatai

Szerkesztői előszó

Igei ráhangolódás (*Oktass, hogy éljek!* rovat)

Tanulmányok: az adott szám tematikusan összefüggő nagyobb lélegzetű írásai (terjedelmük egy szerzői ív, azaz 40.000 n).

Ha mód van rá, teret engedünk egy *Vita* rovatnak (terjedelme 10–12.000 n), amelyben vagy egyetlen probléma több nézőpontú és hasonló terjedelmű bemutatása történik, vagy egy vitaindító vezércikkre (terjedelme 10-12.000 n) érkező korreferátumokat (terjedelmük 8000 n) közlünk.

Közreadunk kisebb *Közleményeket* (terjedelme 20–30.000 n): cikket, konferenciabeszámolót, az SRTA aktuális hirdetéseit.

Az *Idővonal* rovatban (terjedelme 1–2000 n) emlékezni és emlékeztetni szeretnénk a pataki történelem, a protestáns iskolatörténet jeles eseményeire, személyeire és alkalmaira, ünnepeinkre.

A *Közösség* rovatban olyan tanulmányokat, illetve cikkeket közlünk, melyek szoros kapcsolatban állnak a közösségi léttel, illetve konkrétan a közösség-szervezés, közösségfejlesztés témakörével és az SRTA Református közösség-szervező szakon folyó képzésével.

A *Szemle* rovat (terjedelme 4–6000 n) adja közre a recenziókat.

STÍLUSLAP

Minden hivatkozást lábjegyzetben kell feltüntetni. Az idézett és hivatkozott művekre így kell hivatkozni: első előfordulásakor minden azonosító adatot és az idézett oldalszámot fel kell tüntetni lábjegyzetben, az idézett vagy hivatkozott szöveggel azonos oldalon. A továbbiakban rövid lábjegyzet használatos (lásd a 2. pontot). A bekezdéseket behúzással, nem pedig üres sor beszúrásával kell jelölni. A szöveg közbeni idegen szavakat és címekeket kurzívval kell szedni, de a szövegidezeteket *nem* szedjük dőllyel.

A szöveg stílusa/formázás

A főszövegben:

Betűtípus: Times New Roman

Betűméret: 12-es

Bekezdés: szimpla sorköz

Igazítás: Sorkizárt

A lábjegyzetben:
Betűtípus: Times New Roman
Betűméret: 10-es
Bekezdés: szimpla sorköz
Igazítás: Sorkizárt

Amennyiben az idézni kívánt szövegrész idegen nyelven van, az idézés eredeti nyelven a lábjegyzetben történik, a főszövegben a kötet nyelve (általában magyar) használatos.

Hivatkozás

1. Hivatkozás teljes lábjegyzetben

A szerzők vezetéknevét KISKAPITÁLIS betűvel jelöljük. Külföldi szerzők esetében a vezetéknevet a keresztnév előtt, vesszővel elválasztva kell feltüntetni.

Az idézett lapszámok után **nincs** semmiféle rövidítés (l., p., o., old. stb.). Ha több egymást követő lapra hivatkozunk, közéjük nagyköötőjelet szedünk, a lapszámokat pedig nem rövidítjük, tehát nem 973–83 szerepel, hanem 973–983. Ha több egymással nem érintkező lapszámot adunk meg, akkor ezek közt vessző áll: 33, 52, 97. Az utolsó lapszám után a cíMLEÍRÁS lezárásaként pont áll.

A, Könyvek esetében

SZERZŐ: *Cím*, Kiadás helye, Kiadó, Évszám, Hivatkozott oldal.

Példa: KERTÉSZ Imre: *Sorstalanság*, Budapest, Magvető, 1975.

SZERZŐ: *Cím*, FORDÍTOTTA, Kiadás helye, Kiadó, Évszám, Hivatkozott oldal.

Példa: MILLER, Henry: *Baktérium*, ford. BARTOS Tibor, Budapest, Európa, 1990.

SZERZŐ: *Cím*, Kötetszám, FORDÍTOTTA, Kiadás helye, Kiadó, Évszám, Hivatkozott oldal.

Példa: TOLKIEN, J. R. R.: *A Gyűrűk Ura*, 1–3. kötet, ford. GÖNCZ Árpád, Budapest, Európa, 2002.

SZERZŐ: *Cím*, *Alcím*, Kötetszám, *Kötet Címe*, Kiadás helye, Kiadó, Évszám, Hivatkozott oldalak.

Példa: MÓRICZ Zsigmond: *Erdély*, 1. kötet, *Tündérkert*, Budapest, Európa, 1992, 349–440.

SZERZŐ: *Cím*, *Alcím*, Kiadás helye, Kiadó, *Sorozat*, Évszám, Hivatkozott oldal.

Példa: HANKISS Elemér: *Egy ország arcai, Válogatott szociológiai tanulmányok 1977–2012*, Budapest, L'Harmattan, *Ars Sociologica*, 2012.

B, Gyűjteményes kötetek esetében

SZERKESZTŐ: *Cím, Alcím*, Kiadás helye, Kiadó, Kiadás ideje, Hivatkozott oldal.

Példa: SEPSI Enikő (szerk.): *Studia Caroliensia, A Károli Gáspár Református Egyetem 2011-es évkönyve, Európa*, Budapest, L'Harmattan, 2012.

C, Gyűjteményes kötetekben megjelent írások esetében

SZERZŐ: *Cím*, in SZERKESZTŐ: *Cím, Alcím*, Kiadás helye, Kiadó, Évszám, Hivatkozott oldalak.

Példa: TÓTH J. Zoltán: A halálbüntetés abolíciója Európában, in SEPSI Enikő (szerk.): *Studia Caroliensia, A Károli Gáspár Református Egyetem Évkönyve 2011-es évkönyve, Európa*, Budapest, L'Harmattan, 2012, 111–142.

D, Folyóiratok esetében

SZERZŐ: *Cím, Folyóirat neve*, Évfolyam, Évszám/Lap sorszáma, Hivatkozott oldalszám.

Példa: MIHÁLYI Gábor: Költészet és valóság, *Nagyvilág*, XXXIII. évfolyam, 1988/7, 971–973.

E, Heti- és napilapok esetében

SZERZŐ: *Cím, Lap neve*, Évfolyam, Lap száma, Évszám. Hónap. Nap., Hivatkozott oldalszám.

Példa: VÁRADI Ferenc: Hiteles példákra vágyva, *Reformátusok Lapja*, LVII. évfolyam, 35. szám, 2013. szeptember 1., 9.

SZERZŐ: *Cím, Alcím, Lap neve*, Évfolyam, Lap száma, Kiadás helye, Évszám. Hónap. Nap., A hét napja, Hivatkozott oldalszám.

Példa: P. SZABÓ Ernő: Madár repül át az ágak között, Ha minden ecsetvonás érdekel, Tárlatvezetés gyerekeknek a Nemzeti Galériában, *Magyar Nemzet*, LXXVI. évfolyam, 240. szám, Budapesti kiadás, 2013. szeptember 3., kedd, 15.

F, Elektronikus források esetében

Elektronikus források esetén a hivatkozás logikája és formai megoldása azonos a fentiekkel. Attól függően, hogy mi deríthető ki az egyes anyagokról, mindenképp kell a szerző neve, a dokumentum címe, a megjelenés helye (amennyire azonosítható). Ezt követően utána a teljes URL és az utolsó letöltés dátuma (év. hónap. nap.). Pl.: egy többé-kevésbé rendszeresen publikáló blogbejegyzésére történő hivatkozás esetén:

KÖNTÖS László: Ügynök voltál? *reposzt.hu*, 2017. 05. 14. URL: <http://reposzt.hu/blog/kontos-laszlo/2017-05-13/ugynok-voltal> Utolsó letöltés: 2017. 05. 15.

2. Hivatkozás rövid lábjegyzetben

Ha egy megelőző lábjegyzet már tartalmazta a teljes hivatkozást, rövid lábjegyzetet használunk:

SZERZŐ: i. m., hivatkozott oldalszám.

Ha a megelőző lábjegyzet ugyanerre a műre hivatkozott, akkor a következő jelölést kérjük:

Uo., hivatkozott oldalszám.

Ha ugyanattól a szerzőtől korábban több kötetre/cikkre is hivatkoztunk, akkor az alábbi módon pontosítsuk a rövidített jegyzetet:

SZERZŐ: Cím egésze (hosszabb cím esetén annak első néhány jellemző szava), hivatkozott oldalszám.

Pl. MÓRICZ: *Erdély*, 26.

Pl.2. MIHÁLYI: *Költészet és valóság*, 972.

3. Jelölések használata a hivatkozásban

- Könyvek, gyűjteményes kötetek címének, folyóiratok, heti- és napilapok nevének megkülönböztetésére dőlt betű használatos.
- Szerkesztői megjegyzések/jelölések jegyzetbe történő beékelésére [szögletes zárójel] használatos.
- Idegen nyelvű kiadványok adatsorában az adott nyelven közöljük a szerkesztő/szerkesztette, a kötet, és a fordította szavakat. A cím után és a kötet szerkesztőjének neve előtt szerk. szócska áll, ha az idézett kötet magyar nyelvű; ed., ha angol, olasz vagy latin; éd., ha francia; Hrsg. vagy Hg. (= Herausgeber), ill. hrsg. vagy hg. (= herausgegeben), ha német nyelvű. Több szerkesztővel bíró angol könyvek idézésekor az ed. helyett a többes számot jelző eds. szócska áll. Több szerkesztő esetében azok neve között nagyköötőjel van.
- Az öt sornál hosszabb idézetek a margótól 1-1 cm-re behúzendőek, és idézőjel ez esetben is szükséges. Idézetben belüli idézet jelölése a » « jelekkel történik.

4. Rövidítések

c. n.	cím nélkül
é. n.	év nélkül
évf.	évfolyam
ford.	fordította
i. h.	idézett hely
ill.	1. illetve, illetőleg 2. illusztrált, illusztrálta
i. m.	idézett mű
in	-ban/-ben
l.	lásd

o.	oldal
s. a. rend.	sajtó alá rendezte, sajtó alá rendezés
sk.	és a következő
s. k.	saját kezével, saját kezűleg
skk.	és a következők
szerk.	szerkesztő, szerkesztette
ua.	ugyanaz
ui.	ugyanis
úm.	úgymint
ún.	úgynevezett
uo.	ugyanott
uó.	ugyanő

5. Angol nyelvű rövidlet (*abstract*) készítése

Az angol rövidlet (*abstract*) minimum 10, maximum 15 soros. A cikk/tanulmány főszövege után illesztendő be. A rövidlet tartalmazza a cikk címének fordítását és a főbb tézisek összefoglalását.

SZERZŐINK / AUTHORS

- Barsi Balázs** OFM – ferences szerzetes, teológiai tanár
- Fekete Ágnes** – református lelkipásztor, lelkigyakorlat-vezető
- Gacsályi Zsolt** – református lelkipásztor
- Gilice Tamás** – református lelkipásztor
- Görföl Tibor** (PhD, dr. habil.) – a Pécsi Tudományegyetem Filozófiai Tanszékének docense
- Győri-Dani István** – angol-filozófia szakos bölcész
- Hős Csaba** (PhD) – református lelkipásztor, a Sárospataki Református Teológiai Akadémia Gyakorlati Intézetének adjunktusa
- Kiros Eszter** – református hitoktató, a Sárospataki Református Teológiai Akadémia teológus-lelkész szakos hallgatója
- Kis Médea** (PhD) – teológus-lelkész, pszichológus, diplomás szupervízor, a Tiszántúli Református Egyházkerület Pasztorációs Intézetének munkatársa
- Kustár György** (PhD) – református lelkipásztor, a Sárospataki Református Teológiai Akadémia Biblikus Intézetének adjunktusa
- Lapis-Lovas Anett Csilla** – vallástanár, a Debreceni Egyetem Irodalomtudományok Doktori Iskolájának doktorandusza
- Lukács János SJ** – jezsuita szerzetes, a Manréza lelkiségi központ vezetője
- Nagy Károly Zsolt** (PhD) – református lelkipásztor, kulturális antropológus, a Sárospataki Református Teológiai Akadémia Rendszeres és Egyháztörténeti Intézetének docense
- Patsch Ferenc SJ** – jezsuita szerzetes, a római Facoltà di Teologia Pontificia Università Gregoriana oktatója
- Porkoláb András József** – református lelkipásztor, a Debreceni Református Hittudományi Egyetem doktorandusza
- Rácsok Gabriella** (PhD) – református lelkipásztor, a Sárospataki Református Teológiai Akadémia Rendszeres és Egyháztörténeti Intézetének docense
- Siba Balázs** (PhD, dr. habil.) – A Károli Gáspár Református Egyetem Valláspedagógiai és Pasztorálpszichológiai Tanszékének docense
- Szabóné László Lilla** (PhD) – református lelkipásztor, a Károli Gáspár Református Egyetem Valláspedagógiai és Pasztorálpszichológiai Tanszékének adjunktusa
- Szakács György** – mentálhigiénés szakember
- Tóth Sára** (PhD) – a Károli Gáspár Református Egyetem Angol Nyelvű Irodalmak és Kultúrák Tanszéke docense
- Turai Gabriella** (PhD) – a Szegedi Tudományegyetem Vallástudományi Tanszékének óraadója
- Zalatnay István** (PhD) – a Károli Gáspár Református Egyetem Szabadbölcészeti Tanszékének docense, rektorhelyettes