

LELKIPÁSZTOR

• EVANGÉLIKUS TEOLÓGIAI SZAKFOLYÓIRAT •



2

TÓDOR CSABA

*Szakralitás és szépség
Teológiai szintézis – 1. rész*

**FÜSTI-MOLNÁR
SZILVESZTER**

*„Ubi ecclesia, ubi theologia?” –
Felfedezések az átmenet küszöbén
A liminalitás teológiai horizontjai:
az egyház átalakulása a rend és
káosz határán – 2. rész*

BOGNÁR NÉ HORGOSI ANIKÓ

*Krisztus apacs arca
Ikonoklaxmus a Meszkaleró
Apacs Rezervátumban*

OROSZ GÁBOR VIKTOR

Evangeliumból élni

Kedves Olvasó!

A szakralitás és szépség viszonyát vizsgálja Tódor Csaba tanulmányának első része teológiai és művészetfilozófiai perspektívából. A szerző az analógia fogalmának filozófiai és teológiai alapjait, különösen az *analogia entis* tanának a keresztény metafizikában betöltött szerepét vizsgálja. A szerző munkájában rámutat arra, hogy az esszencia és az egzisztencia egysége és feszültsége alapvető keretet ad a teremtetett lét értelmezéséhez. A dolgozat analóg gondolkodás történeti fejlődését követi nyomon az ókori görög filozófiától Platónon és Arisztotelészen át Aquinói Tamás rendszeréig.

Füsti-Molnár Szilveszter tanulmányának második része az egyház liminális helyzetét vizsgálja interdiszciplináris keretben. Az átmeneti küszöbállapotok antropológiai és teológiai értelmezése révén a szerző hangsúlyozza, hogy az egyház identitás- és intézményi válsága egyben megújulási lehetőség is. A liminalitás fogalma – van Gennep, Turner és Voegelin nyomán – olyan teológiai horizontot tár fel, melyben az egyház nem passzív elszenvedője a társadalmi változási folyamatoknak, hanem aktív formálója a transzcendens iránti nyitottság fenntartásának.

Bognárné Horgosi Anikó esettanulmánya konkrét inkulturációs konfliktust elemez. Az új-mexikói meszkaleró apacs rezervátumban szolgáló nigériai pap által eltávolított *Apacs Krisztus* című ikon ügye rávilágít arra, hogy az őslakos közösségek vallási identitása mennyire sérülékeny. A szerző négy perspektívából – az ikonográfia, a teológiai tradíciók, a történelmi trauma és az ultrakonzervatív nigériai katolicizmus nézőpontjából – tárja fel a konfliktusok összetettségét, amely túlmutat egy bizonyos „liturgikus tárgy” eltávolításának kérdésén, mert az inkulturáció a lehetőségeiről és hatáiról szóló mélyebb teológiai vitát vet fel.

A februári lapszámmal búcsúszom a *Lelkipásztor* főszerkesztői tisztségétől. Hálás vagyok azért a bizalomért és együttműködésért, amelyet az olvasóktól, a szerzőktől a szerkesztőbizottság tagjaitól, valamint a Luther Kiadó munkatársaitól az utóbbi tíz évben kaptam. Márciustól Gáncs Tamás veszi át a főszerkesztői feladatokat, akinek teológiai érzékenysége és szerzői tapasztalata garancia arra, hogy egyházunk szakfolyóirata továbbra is színvonalas fóruma maradjon a teológiai gondolkodásnak. Szeretettel ajánlom őt figyelmükbe, és kívánnom, hogy a *Lelkipásztorban* megjelenő írások továbbra is a teológiai ismereteket gazdagító és az egyházi szolgálatot támogató olvasmányok legyenek minden kedves olvasó számára!

Az igehirdetési előkészítők *böjt második vasárnapjától böjt hatodik vasárnapjáig* segítik az igehirdető készülését.

Örömteli olvasást kívánnak

a szerkesztők

Februári számunk szerzői

Balicza Iván nyugalmazott lelkész – Budapest

Blázy Árpádné lelkész – Budapest

Bognárné Horgosi Anikó doktorandusz – Budapest

Czető Bálint lelkész – Székesfehérvár

Cselovszky Ferenc igazgató lelkész – Budapest

Fülöp Mónika lelkész – Galgagyörk

Füsti-Molnár Szilveszter református lelkész, főiskolai tanár – Sárospatak

Orosz Gábor Viktor lelkész, egyetemi tanár, főszerkesztő – Budapest

Solymár Péter Tamás lelkész – Budapest

Tódor Csaba unitárius lelkész, oktató – Kolozsvár

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



Lelkipásztor – Evangélikus teológiai szakfolyóirat

Megjelenik havonta

Főszerkesztő: Orosz Gábor Viktor

Rovatszerkesztő: Szakács Tamás

ÖJS szerkesztő: Jasper-Makay Emese

A szerkesztőbizottság tagjai

Angyal-Cseke Csaba

Csáky-Pallavicini Zsófia

Fabiny Tamás

Johann Gyula

Kodácsy-Simon Eszter

Kondor Péter

Korányi András

Kőszeghy Miklós

László Virgil

Pángyánszky Ágnes

Percze Sándor

Szabó B. András

Varga Gyöngyi

Szerkesztőség

1141 Budapest, Rózsavölgyi köz 3.

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

Felelős szerkesztő: Petri Gábor

Olvasószerkesztő: Miklósné Székács Judit

Műszaki szerkesztő: Török Andrea

Borítóterv: Jánosi Nikolett

Kiadja a Magyarországi Evangélikus Egyház Luther Kiadója

www.lutherkiado.hu

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

Felelős kiadó: Antal Bálint

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

Külföldi előfizetések: szomszédos országokba (postaköltséggel együtt)

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

Nyomdai kivitelezés

Virtuóz Nyomdaipari Kft.

Felelős vezető: a kft. ügyvezetője

ISSN 0133-2821 (nyomtatott)

ISSN 2786-2585 (online)



2 133 282 112 602 6



„Amit az Úr ad neked”

5Móz 26,11

■ CSELOVSZKY FERENC

– Mit hoztál? – Gyermekkoromnak volt egy időszaka, amikor minden hozzánk érkező felnőttet ezzel a kérdéssel fogadtam az ajtóban. Ha a szüleim valahonnan hazaérkeztek, nyomban nekik szegeztem a kérdést: „Mit hoztál?” De ha vendég jött hozzánk, bizony ő sem úszta meg.

Volt, hogy a kérdésre kínos magyarázkodás volt a válasz. Jaj, nem volt időm, nem volt nyitva a bolt, elfelejtettem, vagy valami hasonló. Máskor valami tréfás felelettel igyekeztek a felnőttek kezelni a helyzetet. Édesapám gyakran mondta: verebet. Aztán kezével úgy tett, mintha két tenyere közt valóban ott lapulna valami. Majd amikor én kíváncsian közelebb hajoltam, ő huss, fellendítette kezét, mintha csak szabadjárá engedte volna a madárkát, és sajnálkozva mondta: már nincs itt, elrepült.

De voltak olyan helyzetek is, amikor a kérdés nyomán a zsebből, a táskából mégis előkerült valami. Kisebb vagy nagyobb, értékesebb vagy kevésbé értékes, de mégiscsak ajándék. Egy cukorka, egy csokoládé, egy játékszer. Ilyenkor azután nagy örömmel vettem birtokba a frissen átvett szerzeményt.

– Mit hoztál? – Felnőtteként talán már kínosnak éreznénk ezzel a kérdéssel fogadni vendégeinket. Pedig ha őszinték vagyunk, a kíváncsi vágyakozás sokszor mégis ott feszül a szívünk, a lelkünk mélyén.

Akárcsak egy-egy beköszöntő új életszakasszal kapcsolatban. Egy-egy új nap, egy új élethelyzet kezdetén talán szívesen megfogalmaznánk mi is: mit hoztál? Vágyva arra, hogy a válasz ez legyen: valami jót. Valamit, ami meggazdagít, ami megörvendeztet. Ami erőt ad, ami gyógyírt jelenthet fájó sebeinkre.

Csak hát az élet nem mindig tartogat ilyen választ számunkra. Amikor kinyitva a napilapokat, bekapcsolva a televíziót vagy csak egyszerűen végezve mindennapi tevékenységünket, egyszerre azal szembesülünk, hogy a mindennapok drágaságot, bizonytalan társadalmi helyzeteket, békétlenséget, korábban biztosnak vélt dolgok elbizonytalanodását, elmúlását hozzák. Igen, e ki nem mondott, de lelkünk mélyén ott élő kérdésre olykor inkább ez a felelet érkezik: feladatot, próbát, veszteséget, terheket hoztam.

A hónap igéje Mózes ötödik könyvéből viszont mintha csak arra biztatna bennünket, hogy merjük megfogalmazni Istenünk, az Úr felé a kérdést: Mondd, Uram, te mit hozol, mit adsz nekem? Nem a számonkérés, sokkal inkább a számbavétel indulatával.

„Azután örvendezz mindannak a jónak, amit Istened, az Úr ad neked és háza népének...” Mire is vonatkozik itt ez a bizonyos „azután”? Mózes ötödik könyvében, a kiemelt ígét megelőző sorokban az új termés bemutatásáról olvashatunk. S mintha csak egy leltár lenne a kezünkben. Egy leltár arról, mi mindennel ajándékozta meg Isten az ő népét. Adott nekik egy helyet, amelyet otthonuknak nevezhetnek. Eredményessé tette munkájukat, hisz e föld meghozta termését, a mindennapi kenye-

ret. A történelmi múlt pedig Isten gondviselő hűségéről tanúskodik. Arról, hogyan vált támaszává és erőforrásává övének. Megadta a meghallgatás, a megszólíthatóság esélyét. Jelen volt népe életében jelekkel és csodákkal. És bizony, az ő ajándéka az is, amikor a szívben a félelem és a szorongás helyét felváltja a hála és az öröm.

A jóra vágyó emberi lélek számára egészen különleges örömhír szólal meg ebben az ószövetségi mondatban. Hiszen ez a mondat ma is arra biztat, arra bátorít, hogy vegyük számba mindazt, amit személy szerint nekünk hozott, nekünk adott Istenünk, az Úr.

Mit ad számunkra? Mi mindennel gazdagít meg bennünket, amikor körülöttünk ma is annyi a bizonytalanság, amikor oly riasztóan vesznek körül bennünket az értékek inflálódásának, a maradandó fogódzóként számontartott keretek elmúlásának jelei?

A mögöttünk levő karácsonyi ünnepkör gazdagon hirdette számunkra Isten ajándékait. Az Ige testté lett, hogy közöttünk lakjon. A mindenség Ura mellénk szegődött, hogy ne maradjunk magunkra sem félelmeinkkel, sem a terhek hordozásával, a szenvedéssel vagy az elmúlás félelmet keltő erejével.

Az Ige közel jött. Megszólalt, és megszólított. S mint Isten beszéde örök értéket jelent. S amikor az életben azt látjuk, hogy emberi szavak, ígéretek, akár írott szerződésekben deklarált vállalások hogyan veszítik el idővel hitelüket és érvényüket, akkor különös jelentősége van annak, hogy tudhatjuk: mégis vannak kimondott szavak, amelyek nem veszítenek sem erejükből, sem érvényességükből.

Különös korban élünk. A kommunikáció önálló tudománnyá vált. És azt tapasztaljuk, hogy a szavak elválva a valóságtól, önálló életet élnek. Az álcázás, a megtévesztés, a dezinformáció eszközévé válnak, és elveszítik a korábban velük szemben meglévő bizalmat. Nem csak a pénz inflálódásának lehetünk tanúi. Sokszor értékét veszti a beszéd is.

A testté lett Ige, Jézus nem kevesebbet ad nekünk, mint hogy elhozza számunkra azt a beszédet, amely megőrzi értékét. Elhozza nekünk Isten időtálló útmutatását. Azt a tanítást, amely a korok változása közepette is időtálló módon mutatja meg a helyes irányt. Az értékeket, amelyeket nemcsak nekünk kell őriznünk, hanem azok is őriznek bennünket – ütközésektől, konfliktusoktól, zsákutcákban végződő tévelygéstől. A korszellem csábítása közt örök kapaszkodóként szólítanak meg követésre hívó szavai.

S ha előrepillantunk az egyházi esztendő előttünk lévő böjti időszakára, akkor is Isten ajándékaira csodálkozhatunk. Arra, ahogyan Jézus áldozatával elhozza nekünk Isten megmásíthatatlan – ha úgy tetszik, szerelmi – vallomását, melyben kijelenti, mennyire fontosak vagyunk az ő számára. Hogy kész osztozni emberi sorsunkban. Kész elmenni a végsőig, hogy mindent megtegyen a megmentésünkért. Kész kimondani szerethetetlen dolgaink láttán is, hogy ő akkor is szeret. Kész szegyenletes bukásaink láttán is kimondani a szót, hogy megbocsátok. Kész a megsemmisülés létünket összezúzó pillanatában is kimondani a teremő szót: Legyen! Maradjon meg! Éljen új életet!

Ajándékok, melyeket Istenünk, az Úr nekünk adott. Melyeket fontos újra meg újra számbavenni. Hogy erőt adjanak, hogy feltöltsenek, és bennünk is megszüljék az örömet és a hálát.

– Mit hoztál, Istenem? – Ne szégyelljük a gyermeki kérdést. Tegyük fel bátran mi is! Hogy rácsodálkozhatunk a válaszra, és örömmel ízlelgethessük: Elhoztam nektek az evangéliumot. A kegyelmet. A gondviselésbe vetett hit fogódzóját, tartást jelentő ajándékát. Az örök élet beszédét. A teremő szót, amely a világ annyi mulandó dolgával szemben nem múlik el soha...



Szakralitás és szépség

Teológiai szintézis – 1. rész

■ TÓDOR CSABA

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

DOI: 10.61894/LP.2026.101.2.3

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

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

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

Bevezető

Anzelm úgy határozza meg Isten fogalmát, mint akinél nagyobb nem lehet elképzelni. Ez az eszme nyilvánvalóan létezik az emberi elmében, mint egy olyan lény eszméje, aki minden tökéletességgel – minden pozitív tulajdonsággal – rendelkezik. Ám ha ennek az eszmének a tárgya kizárólag az elménkben létezne, és a valóságban nem, akkor elképzelhető lenne egy annál is nagyobb lény, neve-

zetesen egy olyan lény, aki nemcsak az összes elképzelt tökéletességgel bír, hanem ezen felül a valóságos létezés tökéletességével is. Ez azonban ellentmond a kiinduló feltételezésnek. Ezért a legtökéletesebb lény eszméjének meg kell felelnie a valóságnak is. Más szóval: szükségszerű igazság, hogy a legtökéletesebb lény létezik (SCRUTON 1986, 22–23. o.). Anzelm ontológiai istenbizonyítékának egyik következménye, hogy Isten szükségszerűen létezik. Nem elégséges viszont Isten ontológiai fogalmát csak objektív értelemben tárgyalni. Isten fogalma szubjektív valósággal is kell rendelkeznie. Ez viszont annyiban érvényes, amennyiben az emberi gondolkodás magában foglalja a már említett feltétlen elemet (TILICH 1951, 207. o.).

Az ember mint teremtetten lény a maga szellemi és testi adottsága által is kapcsolódik a létezéshez és a teremtetten Istenhez. A kettő egységét vallva szükséges még arra is figyelni, hogy az emberi természet lényeges alkotóeleme az értelem, amely Isten lényegének egy része az emberben, s így az értelem által biztosítja Isten az ember felemelkedését (ERDŐ 1972, 193–194. o.). A teremtetten lény lényege „a létezésen túli lényegben” határozható meg. Ez a mondat egyszerűen azt jelenti, hogy a teremtetten mint teremtetten eredendően rokonságban áll Istennel, és tanúskodik róla, bár Isten teljesen megkülönbözteti magát tőle. Erre gondol Przywara, amikor az Istennel „analógiában” létező emberről beszél. Az ember mint létező hasonlít a lényegi lét egységéhez, de ebben a hasonlóságban Isten teljesen más, mert Istentben megvalósul a lényegi lét és a létező lét egysége, ami az identitás.

Anzelm a létező lét és a lényegi lét azonosságát egyszerre tekinti objektív és szubjektív valóságnak. Isten fogalmában tehát a szubjektivitás és objektivitás egybeesése az a feltétlen, szükségszerű elem, amely túlmutat a szubjektivitáson és az objektivitáson. A szubjektivitás és objektivitás egybeesése kijelöl egy azonossági pontot, amely lehetővé teszi az igazság eszméjének abszolút aktualitását. Az emberben mint létezőben a lényegi lét és a létező lét egysége feszültség, és nem egybeesés. A létezőben az igazság potenciális aktualitás, és nem abszolút. Az analógia alapján amennyire töredezetten hasonlít a teremtetten Istenhez, Isten éppen annyira különbözik a teremtettenytől. Az analógia nem jelent semmiféle azonosságot (GILSON 1952, 54. o.). A teremtetten Isten felé irányuló nyugtalan mozgásban csak tanúskodik Istentől, aki létező lényének mélysége és célja. Ebben a mozgásban a teremtetten minden pillanatban teljesen Istentől függ, Isten teljesen megkülönbözteti magát tőle. Isten mint a tiszta „Van” egyrészt annyira befelé teremtetten, hogy a világ átmeneti „van” létezése csak tőle és benne van jelen – másrészt, megkülönböztetve a teremtettenytől, mégis fölötte áll mint a tiszta „Van”, aki számára semmilyen módon nem lehetséges semmilyen szakadás, válás vagy feszültség. Nem az Isten áll feszültségben az emberrel, hanem az ember Istenthez való viszonyulásában, Istent-átélésében jelentkezik a feszültség. A lét csak egy sajátos és rendkívüli határhelyzetben lévő dimenzióját nevezzük vanságnak, ami egyfajta univokalitást feltételez ahhoz, hogy emberként belépessünk az Istentől szóló diskurzusba, vagyis a teológiába (OSBORNE 2009, 146. o.).

A teremtetten végző egysége nem önmagában van, hanem abban, ami önmagánál magasabb.

Az analógia fogalma

Bár az „analógia” kifejezést először az ókori görög matematikában használták, ahol egyszerűen négytagú arányt ($a :: b :: c :: d$) jelentett, a fogalom filozófiai alkalmazása – beleértve a létanalógia (analogia entis) gondolatát – fokozatosan bontakozott ki a görög metafizikai hagyomány fejlődésével párhuzamosan (PRZYWARA 2014, 31. o.). Ugyanakkor érvelhetünk amellett, hogy a görögöknek valójában

nem volt fogalmuk a létanalógiára vonatkozóan, mivel a keresztény értelemben vett teremtetés – azaz a *creatio ex nihilo* – hiányzott a filozófiájukból. Ennek következtében nem dolgozták ki világosan az esszencia és az egzisztencia közötti megkülönböztetést, amely pedig – különösen Erich Przywara értelmezésében – a létanalógia alapfeltétele.

Etienne GILSON szerint a görög filozófiák lényegközpontú rendszerei végső soron az egyértelműség (univokálitás) irányába hajlanak, még akkor is, ha a létet elsőbbség és másodlagosság szerint tagolják (2002, 109. o.). Ez utóbbi forma gyakran úgynevezett „egyenlőtlenségi analógiaként” jelenik meg, amely azonban nem felel meg a teológiai értelemben vett analógia követelményeinek. Az ilyen értelmezések végső soron kompromittálják azt a radikális különbséget, amelyet az *analogia entis* Isten és a teremtetett világ között fenntartani kíván. Bár az *analogia entis* kifejezést nem találjuk sem Platónnál, sem Arisztotelésznél, sőt még a későbbi neoplatonikus hagyományban sem, mégis megkövethető az a kijelentés, hogy a görög gondolkodás mégis analóg módon működött abban az értelemben, ahogy a lét sokféleségének kapcsán felmerült a lét egységének a problémája. Ez az egy és a sok klasszikus kérdésköre.

Az analógia mint gondolkodási forma (Denkform) Herakleitosz és Parmenidész metafizikai reflexióiban jelentkezik (PRZYWARA 2014, 41. o.). Herakleitosz esetében ez a *logosz* és a világtörténesek közti viszony analogikus. A *logosz* az, ami van, és megmarad, míg a sokféleség – viszonylagos létevel – inkább nemlétezőként értendő. Parmenidésznel ezzel szemben a lét az egyetlen valóság, a változás pedig illúzió (εἰ γὰρ ἐγένετο, οὐκ ἔστιν). Herakleitosz szerint nincs állandóság, csak folytonos változás van (πάντα χωρεῖ καὶ οὐδὲν μένει) (PRZYWARA 2014, 41. o.).

Heraclitosz és Parmenidész gondolatai dialektikus ellentétpárként öröklődtek tovább: Parmenidész a létezés abszolút azonosságát képviseli, míg Heraclitosz a teljes különbségre és változásra épít. Az *analogia entis* fogalma ebben a kontextusban még nem jelenik meg, mivel mindkét irányzat egyoldalúan hangsúlyozza vagy az állandóságot, vagy a változást, s így nem tudja megragadni azt az analóg viszonyt, amely a keresztény teológiai gondolkodásban Isten és a világ között van. A létanalógia tehát válaszként alakult ki e filozófiai végletek – az abszolút azonosság és az abszolút különbség – feszültségére reagálva, és a teológiai reflexió talaján értelmeződött.

Platón és Arisztotelész örökölték azt a metafizikai dilemmát, amelyet Heraclitosz és Parmenidész egymással ellentétes ontológiai állításai idéztek elő. Míg Heraclitosz szerint a lét változás, s az állandóság csupán illúzió, addig Parmenidész a változást tagadva az abszolút azonosságot állította, vagyis a lét egységét és változatlanóságát. E két szélsőség között navigálva Platón és Arisztotelész olyan filozófiai középutat keresett, amely nem tagadja sem a változás realitását, sem a stabil létrend valóságát. Így értelmezhető az is, hogy Platón *Az állam* V. könyvében a világ dolgait a „lét” és a „nemlét” között „köztesként” (μεταξύ) határozza meg: ezek a dolgok a változás világában léteznek, de csak annyiban vannak, amennyiben részesednek (μέθεξις) az ideák örök és változatlan rendjében. PLATÓN analógiafelfogása matematikai arányosságot jelent az univerzum és egy élőlény szerkezete között (1984, 335. o.). Az ismeretelméleti és ontológiai rendet az úgynevezett „vonalhasonlat” mentén egy arány (ἀναλογία) szerint rendezi el: a vélekedés és a tudás viszonya arányos az érzéki világ és az ideák világa közötti kapcsolattal (uo.). Ugyanezt találjuk az *eroszról* szóló felfogásában is, ahol az érzéki világ – akárcsak Érosz – nem önálló, hanem transzcendensre irányuló, „hontalan vadász”, akit a vágy hajt az örök és isteni lét felé (uo.).

Platón gondolkodásában Przywara felismeri a létanalógia alapstruktúrájában az *analogia entis*. Platónnál a dolgok benne vannak a formákban, amelyek viszont felettük állnak – ez a „benne és túl

rajta” viszony a teológiai analogia entis egyik előképe lehet. Ezzel együtt mégsem mondhatjuk, hogy Platón filozófiája megvalósította volna a valódi létanalógiát, mivel nem rendelkezik igazi transzcendenciafogalommal. Platón transzcendenciaja csupán az immanencia „belső tágulása”, nem pedig az attól radikálisan különböző létmód. Mivel hiányzik belőle a *creatio ex nihilo* keresztény tana, nincs világos különbségtétel esszencia és egzisztencia között, így az analógia is csupán fokozati különbséget fejez ki, amit egyenlőtlenségi analógiának nevezhetünk. PENIDO ezt a zenészhez hasonlítja, aki úgy tudja pengetni a húrt, hogy amíg egy megszólaltatott éles hang fokozatosan elhalkul, mindig ugyanaz a hang marad, vagyis az intenzitás változik, de a minőség azonos (1931, 55. o.).

Az analógia arisztotelészi értelmezése és ontológiai jelentősége

Az ókori görög hagyományba illeszkedve Arisztotelésznél az analógia szintén matematikai alapokon áll. A *Poétikában* az analógiát a metafora egyik típusaként határozza meg: négy fogalom arányos viszonyában jön létre a képátvitel, például ahogyan a pajzs viszonyul Árészhez, úgy viszonyul a kehely Dionüszoszhoz – így a kehely Dionüszosz pajzsa, a pajzs pedig Árész kelyhe lehet (ARISZTOTELÉSZ 1997, 174. o.). Arisztotelész kiterjeszti az analógia jelentését a természetfilozófiára és a metafizikára vonatkozóan. Bár gyakran használja a kifejezést retorikai vagy természetfilozófiai kontextusban (pl. az élőlények hasonlóságainak vizsgálatakor), a metafizikai diskurzusban a kifejezést korlátozva alkalmazza, és inkább a πρὸς ἕν kifejezést részesíti előnyben, amelynek lényege, hogy a különféle dolgok az egyhez való viszonyukban kapnak közös megnevezést (uo. 182. o.).

A *Metafizika* IV. könyvének bevezető mondata – „a lét sokféleképpen mondatik” (τὸ ὄν λέγεται πολλὰ καὶ ὅς) – az egyik klasszikus kiindulópontja annak a gondolatmenetnek, amelyet később a középkori gondolkodásban *analogia entis*ként értelmeztek. Az egészség fogalmával szemléltetve, minden, ami egészséges, valamilyen módon kapcsolódik az egészséghez – például egy gyógyszer előidézi, a vizelet jelzi, az étrend fenntartja azt. Ebben az értelmezési láncban az egészség az elsődleges jelentés, amelyhez a többi, másodlagos értelem társul. A *lét* (ὄν) fogalmát a szubsztanciák felől magyarázza (uo. 32. o.). Egyes dolgok azért vannak, mert szubsztanciák, mások azért, mert a szubsztanciák tulajdonságai, módosulásai, ezek keletkezései, viszonyai vagy ezek tagadásai. Ebből következnek a lét fogalmára vonatkozó különféle értelmezések, amelyek rendezett, analógiai viszonyban állnak egymással. Minden létmód a szubsztancia létmódjához viszonyul, mint elsődleges analóg fogalomhoz. Ha elfogadjuk, hogy Arisztotelész az analógia fogalmát tágabb értelemben határozza meg, akkor azt is elfogadjuk, hogy ezekben a meghatározásokban megjelenik a lét analógiájának gondolata, mind horizontális, mind vertikális értelemben. Horizontálisan az akcidensek viszonyulnak a szubsztanciához (predikáló vagy állító módon), vertikálisan a különböző szubsztanciák viszonyulnak egymáshoz (szubsztanciális vagy transzcendentális módon). Ez utóbbit Arisztotelész első mozgatója (θεὸς ἀκίνητος κινεῖν) példázza: a lét elsősorban az isteni, örök és mozdulatlan szubsztanciára vonatkozik, másodsorban az örökké mozgó égi szférákra, végül harmadsorban a mulandó élőlények (nővények, állatok) szubsztanciáira (uo. 34–35. o.). A lét tehát hierarchikusan rendezett, az elsődleges isteni szubsztanciától lefelé haladva csökken az ontológiai intenzitás, de a kapcsolat analóg marad.

A skolasztikus teológusok ezt az arisztotelészi struktúrát az *analogia entis* elméletének előképeként értelmezték. Megjegyzendő, hogy Arisztotelész kimondottan nem nevezi ezt a viszonyt analógiának, hanem *pros hen* kapcsolatként jellemzi. Míg Aquinói Tamás ezt a kapcsolatot a lét analógiája-

ként értelmezi, addig a modern kommentátorok inkább az arisztotelészi terminológia szigorúbb olvasatát követik. Ezek alapján az analógia fogalmai Arisztotelésznél az alábbiakban foglalhatók össze:

- $\pi\rho\omicron\varsigma\ \epsilon\nu$ (pros hen): az egyhez való viszony, az analógia arisztotelészi alternatívája.
- Elsődleges analógia: az elsődleges értelem, amelyhez a többi analóg mód viszonyul (pl. egészség – egészséges étel).
- Horizontális (predikális) analógia: az akcidensek létének viszonya a szubsztanciához.
- Vertikális (transzcendentális) analógia: különböző szubsztanciális létezők hierarchikus viszonya (pl. isteni–égi–földi szubsztanciák).
- A lét sokféleképpen állítható ($\tau\omicron\ \delta\iota\ \lambda\acute{\epsilon}\gamma\epsilon\tau\alpha\iota\ \pi\omicron\lambda\lambda\alpha\chi\omega\varsigma$, *Metafizika*, IV.1): az analógia filozófiai megalapozása.

Összességében elmondható, hogy bár Platón és Arisztotelész filozófiája nem fejlesztette ki a szó szoros értelmében vett analógia entis fogalmát, mégis létrehoztak egy olyan strukturált gondolkodásmódot, amely a későbbi teológiai reflexiókban – különösen a keresztény létértelmezésben – döntő szerepet játszott az isteni és a teremtett lét közötti kapcsolat artikulálásában. Arisztotelész megközelítéséről fontos megjegyezni, hogy a későbbi metafizikai és teológiai analógiaelméleteknek, különösen az *analogia entis* középkori teológiai formájának az alapjául szolgált.

Az analógia fogalma Aquinói Tamásnál: típusok, teológiai alkalmazás és ontológiai jelentőség

Az analógia fogalmának klasszikus filozófiai és teológiai alkalmazása Aquinói Tamás munkásságában éri el rendszeres és elmélyült kidolgozottságát. Aquinói két alapvető analógiaformát különböztet meg, az ún. a) hozzárendeléses és b) a viszonyításos analógiát.

a) A hozzárendeléses analógia (*analogia attributionis*) a *pros hen* ($\pi\rho\omicron\varsigma\ \epsilon\nu$) típusú analógia, ahol különböző dolgok egy közös centrumhoz viszonyulnak. Klasszikus példája az Arisztotelésznél már előforduló *egészséges* kifejezés. Az ember elsődlegesen egészséges, míg a vizelet az egészség jele, a gyógyszer pedig annak oka. Ezen analógia esetén az analóg fogalom egy elsődleges analógátumhoz (*analogatum princeps*) viszonyított módon oszlik meg a többi entitás között (AQUINÓI 2002, I. q. 13. a. 5. o.). Az analógia lehet belső vagy külső hozzárendelés szerint is differenciált.

b) A viszonyításos (proporcionális) analógia két dolog formája közötti arányviszony hasonlóságán alapul. Például, amilyen módon viszonyul a tenger nyugalma a tengervíz állapotához, olyan a levegő derűje a meteorológiai körülményekhez viszonyítva. Ez az analógia hangsúlyozza a hasonlóság mellett a különbséget is, és mint ilyen gyakran közelít a metaforához.

Aquinói az analógiának nyelvi és ontológiai funkciót tulajdonít. Az ontológiai funkció egyrészt a megismerés rendjére, másrészt a lét rendjére vonatkozik. A megismerés rendje szerinti analógia (*ordo cognoscendi*) a vallási nyelvhasználatot szabályozza, különösen Isten megnevezésére vonatkozik. Az Istenre alkalmazott predikátumok – mint jó, bölcs, létező – sem nem egyértelműen (*univoce*), sem nem teljesen többértelműen (*aequivoce*) állnak róla, hanem analóg módon (*uo.*). Ez az analógia biztosít egy középutat, mivel elkerüli az antropomorfizáló túlzásokat és a teljes agnoszticizmust is. A lét rendje szerinti analógia (*ordo essendi*) mélyebb és vitatottabb teológiai jelentőséggel bír, az *analogia entis*-ről szól, azaz a lét analógiájáról. A kérdés itt nem csupán Isten megnevezhetősége, hanem az is, hogy a teremtett lét miként viszonyul Isten létezéséhez. Bár Aquinói maga nem használja az *analogia entis* kifejezést, a gondolat mégis jelen van, ahogy az Istenhez való hasonlóságot a teremtettség-

ből mint okozatból vezeti le, amikor azt mondja, hogy az okozat hasonlít az okához – noha nem faji vagy nemi azonosság alapján, hanem csak valamilyen módon (uo. I. q. 4. o.).

Aquinói ontológiájában az analógia létalapú kapcsolatot hoz létre Isten és a világ között. A teremtetett lét részesedik a létezésben (*participatio entis*), amelynek elsődleges forrása maga Isten, mint *ipsum esse subsistens*. Viszont hangsúlyozza, hogy a hasonlóság soha nem lehet szimmetrikus. Ahogy a szobor hasonlíthat az emberre, az ember nem a szoborra, úgy a teremtmény is lehet valamilyen módon hasonló Istenhez, de Isten soha nem lehet hasonló a teremtményhez (uo. q. 4. a. 3–4. o.). Így Isten nem tartozik egyetlen nemzetséghez (*genus*) sem (*Deus non est in genere*), tehát minden hasonlóságot meghalad. Ez az egyensúly a hasonlóság (*similitudo*) és a különbség (*dissimilitudo*) között válik kulcskérdéssé az *analogia entis* értelmezésében (KLUBERTANZ 1960, 214. o.). Ezen a ponton hangsúlyozza PRZYWARA, hogy a hasonlóság mindig magában foglalja a még nagyobb különbség tudatosítását, vagyis azt, hogy a teremtő és a teremtmény között semmiféle hasonlóság nem alapítható meg anélkül, hogy ne kellene még nagyobb különbséget észrevenni közöttük (2014, 9. o.). Ez a megkülönböztetés viszont nem teszi lehetetlenné a teológiai nyelvet.

Az *analogia entis* meghatározó elve, hogy Isten és a teremtmény nem tartozik egy közös nemzetséghez (*genus commune*), hanem csak analóg viszony áll fenn (AQUINÓI 2002, I. q. 4. a. 3. o.). Ez abból ered, hogy míg a teremtmények esetében az esszencia és az egzisztencia megkülönböztethető, addig Istenben ezek a tökéletes egységben állnak fenn. Ez a metafizikai megkülönböztetés biztosítja azt az ontológia távolságot, amely meghatározza Isten transzcendenciáját, illetve a teremtmény kapcsolatát Istenhez (PRZYWARA 2014, 13–14. o.). Ebben az értelmezésben az ember mint ember és a tiszta szellem mint fogalom egyazon logikailag elgondolható nemzetség részei (mindkettő fogalmi értelemben), amelyet illetően végtelen egység jellemez, és amelyben az esszencia és az egzisztencia közötti feszültség határozza meg a teremtmény létét (uo. 12–13. o.). Przywara szerint a teremtmény léte – mivel a lényeg és a lét dinamikus egysége – alapvetően megvalósuló és kitérülő, hiszen nem birtokolja önmagát, hanem létét önmagán kívül találja meg. Emiatt – még ha a bűn bezáródása és a céltévesztés lehetősége torzíthatja is – létezőként, amely megvalósuló létezés, metafizikailag Isten felé tart, akitől függ (uo. 47. o.). Isten ezzel szemben nem csupán egy létező, nem egy tiszta fogalom, amely ugyanúgy gondolható el, mint az ember fogalomként, hanem maga a lét, amelyben az esszencia és az egzisztencia teljes azonosságban áll (uo. 48. o.). Ez a különbség a teremtő Isten és a teremtmény között, illetve ez a megkülönböztetés biztosítja Isten szuverén transzcendenciáját.

Átmenet az analógia és az esztétika között

A tiszta fogalom filozófiája és a tiszta kép filozófiája közötti viszony tekintetében a „tiszta” fogalmát egyfajta transzparenciával kell ellátni. A kép tisztasága és alkalmassága között csak annyi a különbség, hogy a tiszta kifejezés a kép és a dolog egyezését jelzi, míg az alkalmasság a kép saját természetére utal (SCRUTTON 1986, 65. o.). Mind a fogalom, mind a kép esetében viszont problematikus az identitást (önazonosságot) olyan értelemben megragadni, amely megfelelne az alkalmas jelentésének. A fogalom identitása, önmagával való azonossága és a fogalomhoz rendelt dolog önazonossága nem esik egybe. Tehát a kép és a konkrét dolog megfeleltetésre való alkalmasságának a problémájáról van szó. Más szóval, problémás volt mindig, ahogyan az európai idealizmus az abszolút fogalomban kereste a konkrét dolgot (TILICH 1951, 95. o.). Ugyanez elmondható a képben ábrázolt konkrét dolog identitásproblémájáról. Ez az

európai romantika számára volt problematikus, ahogyan a dolog „identitása” egy „képben” mennyiben „azonos” magával a dologgal (uo. 222. o.). A romantika egyfajta archaikus mágikus értelemben értette a „képet”, vagyis oly módon, hogy a valódi dolog maga jelenik meg és varázsolódik bele a képbe, s ezáltal a kép önmagában hordoz egyfajta varázserőt (uo. 107. o.). Ez nemcsak a világi képzőművészetben, hanem az ikonográfiában is episztemológiai probléma. Más szavakkal itt a dolog és a fogalom, illetve a dolog és a kép transzparenciájának formai alapjáról beszélünk, szemben a mágikus vagy racionális identitásformákkal, amelyek mind a tiszta fogalom filozófiájának, mind a tiszta kép filozófiájának alapvető struktúráiként értelmezhetők, mint az analógiák analógiája (PRZYWARA 2014, 432. o.). A minden hasonlóságon belüli egyre nagyobb különbség – bármennyire nagy is az – az értelmi világ (mundus intelligibilis) és az érzékelhető világ (mundus sensibilis) közötti egyszerű transzparencia formai alapjaként ragadható meg, vagyis az (ideális) lényeg és a (valóban létező) létezésben és az azon túliként értelmezhető (uo. 433. o.). Ha viszont a kérdés valamilyen isteni alapra irányul, akkor az analógia (a hasonlóság) határaiba ütközik. Ez azért van, mert minden hasonlóságon belül ott van egy még nagyobb különbség is, ahogy már az előbbiekben is megjegyeztük. Ez a különbség abból fakad, hogy a teremtmény – aki maga is létező, de túl is mutat önmagán (öntranszcendencia) – és Isten között olyan mély különbség van, amely a lényeg és létezés viszonyában is megmutatkozik. Isten a teremtményhez úgy kapcsolódik, hogy egyszerre van jelen a teremtmény lényegében és létezésében, de ugyanakkor teljesen túl is van azon. Ha arról van szó, hogy valami isteni dologra próbálunk hasonlóságot találni, akkor ez a hasonlóság végül mindig határokba ütközik (uo. 305. o.). Mert Isten és a teremtmény között nemcsak hasonlóság van, hanem még nagyobb a különbség. A teremtmény léte és lényege Istentől függ, Isten pedig úgy van jelen benne, hogy közben teljesen meg is haladja azt. Ez azt jelenti, hogy lehetetlen tiszta fogalmat vagy tiszta képet alkotni még olyan analógiák analógiájáról is, amely a világ végső formájaként működne – ez ugyanis túlmutatna még a tiszta fogalom vagy a tiszta kép bármilyen abszolút megfogalmazásán is (uo. 398–399. o.).

The Tension Between Sacrality and Beauty

An Analysis – Part 1

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

problem of identity, representation, and transparency in concepts and images. The study concludes that analogy provides a coherent framework for articulating divine transcendence and immanence without collapsing their distinction.

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

Felhasznált irodalom

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

„Ubi ecclesia, ubi theologia?” – Felfedezések az átmenet küszöbén

A liminalitás teológiai horizontjai: az egyház átalakulása a rend és káosz határán

– 2. rész

■ FÜSTI-MOLNÁR SZILVESZTER

Sárospataki Református Hittudományi Egyetem
főiskolai tanár
E-mail: fusti@tinek.hu

DOI: 10.61894/LP.2026.101.2.1



► Az „Ubi ecclesia, ubi theologia?” című tanulmány az egyház helyzetét vizsgálja az átmeneti, liminális korszakokban, amikor a meglévő társadalmi és vallási rendek szétesnek, de az új struktúrák még nem szilárdultak meg. Az elemzés átfogó, interdiszciplináris megközelítést alkalmaz, amely szisztematikus teológiai, antropológiai és filozófiai perspektívákat ötvöz annak érdekében, hogy komplex keretet nyújtson az identitás, a küldetés és a megújulás kérdéseinek vizsgálatához. A liminalitás fogalma – amely Arnold van Gennep és Victor Turner kulturális antropológiájából, illetve Eric Voegelin metaxyelméletéből származik – az átmeneti állapotok elemzésének alapjául szolgál. A tanulmány rávilágít arra, hogy a liminális küszöbhelyzetek ugyan identitás- és intézményi kríziseket idézhetnek elő, de egyúttal kreatív megújulási lehetőségeket is megnyithatnak. A tanulmány hangsúlyozza az egyház aktív szerepét a társadalmi átalakulások formálásában, a transzcendens valóság iránti nyitottság megőrzésében, miközben új kihívásokra reflektál. A bibliai átmeneti tapasztalatok és olyan gondolkodók, mint Tillich, Rahner és Kierkegaard kritikai megítélésai mélyítik az elemzés teológiai vetületeit.

Kulcsszavak: egyház / liminalitás / liminoid / átalakulás / identitásválság / szisztematikus teológia / missziói megújulás / antropológia

A permanens liminalitás állapotában a régi normák és kulturális narratívák elveszítik stabilitásukat, és vákuum keletkezik, amelyben új emlékezeti struktúrák alakulhatnak ki. Assmann szerint ezekben az átmeneti helyzetekben a kulturális emlékezet kétféle módon működhet. A közösség a múlt értékeinek és értelmezéseinek ápolása révén igyekszik megerősíteni saját identitását (ASSMANN 1999, 64–79. o.). Ez a jelenség megfigyelhető a vallási közösségekben, ahol a hagyományok újraértelmezése, liturgikus elemek felelevenítése vagy új hangsúlyok keresése válhat a megújulás eszközévé. Az egyház esetében ez jelentheti például a teológiai hagyományok újrafogalmazását vagy az evangélium üzenetének kortárs adottságokhoz való adaptálását.

Assmann kulturális emlékezete így szorosan kapcsolódik a permanens liminalitás állapotához, hiszen ezekben az időszakokban a közösségek határhelyzetbe kerülnek: a régi emlékezeti formák fel lazulnak, miközben a kollektív identitás megőrzésének igénye sürgetővé válik. Az egyház például a modernitás kihívásai közepette gyakran „várakozó” állapotba kerül, ahol saját hagyományaihoz való viszonya feszültségben áll a változásokkal. Assmann elmélete itt arra világít rá, hogy a kulturális emlékezet nem csupán a múlt konzerválását szolgálja, hanem a társadalmi megújulás forrása is lehet, feltéve, hogy képes a tradíciót dinamikusan és reflexíven újraértelmezni.

A liminoid terek kontextusában Assmann megglátásai meghatározóak, mivel ezek az állapotok a hagyományos narratívák kritikáját is lehetővé teszik. A modern társadalmakban – legyen szó vallási közösségekről vagy kulturális csoportokról – az emlékezeti struktúrák folyamatosan új formákat öltenek, amelyek nemcsak a múlt újraértelmezését szolgálják, hanem az új közösségi identitások megalkotását is elősegítik. Ez a dinamika különösen releváns az egyház számára, amely a permanens liminalitás állapotában szembesül azzal a kérdéssel, hogy saját hagyományaihoz hűnek maradva miként tud hiteles válaszokat adni a modern társadalmi és kulturális változásokra.

Charles Taylor modern társadalmi imaginációról szóló elmélete szintén fontos kiegészítésként szolgálhat. Taylor szerint a modernitásban előtérbe kerülő reflexivitás és individualizmus új módon alakítja át az emberek világvképét. A liminoid terek Taylor értelmezésében olyan helyekként jelennek meg, ahol az egyének új társadalmi imaginációkat alakíthatnak ki – különösen akkor, ha ezekben az állapotokban megszűnik vagy meggyengül a hagyományos vallási keret. Taylor hárompontos szekularizációs dimenziója – az intézményi vallás visszaszorulása, az individualizált hitformák pluralizálódása és a transzcendens iránti nyitottság csökkenése – jól illeszkedik Turner koncepciójához (TAYLOR 2003, 23–49. o.). Ezekben az átmeneti terekben ugyanis gyakran új spirituális vagy vallási identitások bontakoznak ki.

Niklas Luhmann rendszerelméleti megközelítése tovább tágítja az értelmezési lehetőségeket. LUHMANN szerint minden társadalmi rendszer – beleértve a vallási rendszereket is – kommunikációs folyamatokon keresztül tartja fenn önmagát (1995, 16–35. o.). A liminalitás és a liminoid terek ebben az értelemben olyan állapotokként értelmezhetők, ahol ezek a kommunikációs minták átalakulnak. Ez különösen fontos lehet annak megértésében, hogy hogyan alkalmazkodnak vallási közösségek vagy intézmények ezekhez az instabil időszakokhoz. A modernitás állandósult átmeneti helyzeteiben a rendszerek működése különösen sérülékennyé válik, mivel a stabil struktúrák fellazulása kihívást jelent a rendszer koherenciájának és autonómiájának megőrzésére (uo. 56–78. o.).

Luhmann társadalomelmélete szerint a modern társadalmak differenciált rendszerekből épülnek fel (pl. vallási, politikai, gazdasági rendszerek), amelyek sajátos kommunikációs kódokkal működnek. A permanens liminalitás állapotában ezek a rendszerek megbomlanak vagy átmeneti állapotba kerülnek, ahol a korábbi stabil kommunikációs struktúrák nem működnek hatékonyan. A vallási rendszer esetében ez azt jelenti, hogy a hagyományos vallási közösségek és intézmények kommunikációs formái – például a liturgia, a tanítás vagy a hagyományőrzés – kérdésessé válnak, mivel nem tudnak hatékonyan válaszolni a modern társadalom állandó változásaira (uo. 67–78. o.).

Luhmann szerint a vallási rendszerek számára a modernitás kihívása kettős. Egyfelől kihívást jelent a *reflexív alkalmazkodás*, amely szerint a vallási intézményeknek új kommunikációs formákat kell találniuk, amelyek képesek megszólítani az egyének változó igényeit, miközben megőrzik a vallás transzcendens dimenzióját. Ez a reflexivitás különösen fontos a liminoid terekben, ahol a hagyományos formák fellazulnak, és alternatív vallási gyakorlatok jelennek meg. Másfelől kihívás az *autonómia megőrzése*: a vallási rendszereknek ügyelniük kell arra, hogy ne veszítsék el saját önreflektív kommunikációjukat (a vallási kódot, például a hit, az igehirdetés vagy a liturgia nyelvét), különben fennáll a veszélye, hogy a vallás pusztán a társadalmi vagy politikai rendszerek függvényévé válik (PAPP 2018, 78–95. o.).

A modern vallási intézmények kommunikációs kihívásai különösen a liminoid terekben válnak láthatóvá, amelyek reflexív, kreatív és gyakran alternatív kommunikációs formákat tesznek szükségessé. Például az *online vallási közösségek* új kommunikációs csatornákat teremtenek, amelyek rész-

ben függetlenek a hagyományos egyházi struktúráktól; az *alternatív spirituális mozgalmak* és megújulási irányzatok új nyelvezetet és rituális formákat alakítanak ki, amelyek a modern társadalom igényeire reagálnak; az egyházak reflexív válaszai – például *kreatív liturgikus formák* vagy *kulturális érzékeny igehirdetések* – arra irányulnak, hogy megtartsák relevanciájukat a gyorsan változó társadalmi közegben.

Luhmann elmélete szerint a modernitásban a vallási rendszereknek különösen nagy kihívást jelent az, hogy önazonos módon kommunikáljanak, miközben alkalmazkodnak a változó társadalmi környezethez. A permanens liminalitás állapotában az egyház könnyen „várakozó” helyzetbe kerülhet, ahol a tradícióhoz való ragaszkodás és a megújulás igénye közötti feszültség akadályozza a hatékony kommunikációt. Luhmann rávilágít arra, hogy a vallási rendszerek életképessége azon múlik, hogy képesek-e megtalálni az egyensúlyt saját autonóm kommunikációjuk megőrzése és a modern társadalmi igényekre adott reflektív válaszok között.

Rodney Stark és Roger Finke vallási piacokról szóló elmélete szerint az átmeneti terek „piaci részekként” is működhetnek, ahol új vallási formák jelenhetnek meg. Az individualizált hitformák térnyerése és a pluralizálódó vallási kínálat mind azt mutatják, hogy ezekben a terekben lehetőség nyílik innovatív spirituális gyakorlatokra vagy alternatív közösségi formák kialakulására (STARK–FINKE 2000, 85–112. o.). Stark és Finke elmélete szerint a vallási piac versenyszerű működése a modern társadalmakban arra ösztönzi a vallási közösségeket és intézményeket, hogy reagáljanak az emberek változó vallási és spirituális igényeire (STARK 1994, 230–252. o.). Ez különösen releváns a liminoid jelenségek kontextusában, ahol az egyének és közösségek a hagyományos vallási keretektől eltávolodva új átmeneti tereket hoznak létre. Ilyen terek a már említett megújulási mozgalmak, alternatív vallási közösségek vagy az online vallásosság új formái, amelyek a spirituális piac „réseire” reagálva jelennek meg (IANNACCONE 1992, 123–131. o.).

A permanens liminalitás és a liminoid szintjén Stark és Finke elmélete rávilágít arra is, hogy a vallási intézmények stagnálása vagy megújulási képtelensége miatt egyre többen keresik a vallási szükségletek kielégítését alternatív terekben. Amennyiben a hagyományos egyházak képtelenek kilépni az állandósult átmeneti állapotból, a vallási piac dinamizmusának következtében más szereplők, például kisebb közösségek, független gyülekezetek vagy karizmatikus mozgalmak töltik be a vákuumot. Ez a jelenség a modern társadalmak vallási pluralizmusát erősíti, miközben aláhúzza a liminoid terek kreatív potenciálját (STARK–FINKE 2000, 193–218. o.).

Stark és Finke emellett hangsúlyozzák, hogy a vallási intézmények megújulása szorosan összefügg a közösségek reflexív alkalmazkodásával. A vallási piac működése arra ösztönzi az egyházakat, hogy újratereptsék és innovatív módon interpretálják saját hagyományaikat a modern társadalmi és kulturális kontextusban. Ez a dinamika lehetőséget kínál arra, hogy a liminoid terekben zajló kísérletezés nemcsak az egyház túlélését, hanem annak missziói megújulását is elősegítse (uo. 218–258. o.).

Peter Berger deszekularizációs elmélete arra hívja fel figyelmünket, hogy bár sokan úgy vélik, hogy modern világunkban csökken a vallás szerepe, valójában annak pluralizálódása figyelhető meg. Berger szerint ezekben az átmeneti terekben nemcsak régi vallási formák bomlanak le, hanem új spirituális narratívák is megszülethetnek, létrehozva a (meta)modern társadalmak vallásos életének dinamikáját. Míg korábban Berger a szekularizáció elméletének egyik fő képviselője volt, későbbi munkáiban – például *A deszekularizáció dialektikája* című írásában – felismerte, hogy a modernitás nem vezet szükségszerűen a vallás eltűnéséhez, hanem éppen ellenkezőleg: vallási reneszánszot és pluralizációt eredményezhet (BERGER 1999, 1–18. o.).

Berger deszekularizációs elmélete rávilágít arra, hogy a modernitás állandó bizonytalansága és átmeneti állapota közepette a vallás újra megerősödhet, még ha nem is a hagyományos formákban. A permanens liminalitás állapota, amelyben a társadalmi struktúrák fellazulnak és a stabilitás meginog, nemcsak krízist jelent, hanem spirituális keresésre és új vallási formák létrejöttére ösztönzi az egyéneket és a közösségeket. A vallási intézmények e helyzetben új kihívással szembesülnek: a liminoid terekben megjelenő alternatív vallási kínálat versenyképessé válik a hagyományos egyházakkal szemben (BERGER 1999, 78–95. o.).

Berger értelmezésében a deszekularizáció tehát nem a vallási intézmények statikus helyreállítását jelenti, hanem egy dinamikus folyamatot, amelyben a vallás különböző új formákban nyilvánul meg, reflektálva a modern társadalom liminoid jellemzőire. Ilyen új formák lehetnek a *megújulási mozgalmak*, amelyek a hagyományos egyházak stagnálásával szemben dinamikusan reagálnak a hívek lelki igényeire. Felerősödik az *individuális és privát vallásosság*, amely a liminoid terekben, például az online közösségekben vagy alternatív spirituális csoportokban egyre nagyobb súlyt kap. Megjelennek továbbá a *globális vallási mozgalmak*, amelyek a globalizáció hatására összekapcsolják a különböző kulturális és vallási hagyományokat.

Berger meglátása szerint a modernitás kettőssége – az intézményi stabilitás megbomlása és az egyéni reflexivitás felerősödése – kedvez a vallás új formái kialakulásának (BERGER 1992, 112–135. o.). A permanens liminalitás állapotában, ahol a hagyományos rend nem áll helyre, a vallás egyszerre lehet reakció a társadalmi bizonytalanságokra és alternatíva az elveszett stabilitás helyreállítására. Berger ezt a jelenséget a deszekularizáció tüneteként értelmezi: a válságterekben a vallás kreatív és dinamikus módon képes újraformálódni, válaszokat adva az emberek egzisztenciális kérdéseire.

A deszekularizáció elmélete az egyházak számára egyértelmű üzenetet hordoz: a permanens liminalitás állapotában a hagyományos struktúrák mellett szükség van a hit dinamikus és kreatív közvetítésére is. Az egyház akkor lehet eredményesebb, ha képes a deszekularizáció által kínált lehetőségeket kihasználva megújítani hagyományait, miközben hiteles válaszokat ad a modern társadalom liminoid tereiben kereső emberek számára.

Összegzőképpen Peter Berger deszekularizációs elmélete alátámasztja, hogy a modern társadalmak átmeneti állapotai, a permanens liminalitás és a liminoid terek nem a vallás hanyatlását, hanem annak újjászerveződését és pluralizált megerősödését eredményezhetik. Berger gondolatai különösen fontosak az egyházak számára, amelyeknek a stabilitás és a változás feszültségében kell megtalálniuk saját helyüket a modernitás kihívásai között.

Elizabeth Shakman Hurd politikai perspektívája tovább árnyalja ezt, amely különösen relevánsá válik a kortárs egyház és a politikai összefonódások nem kívánt helyzeteire nézve. Hurd szerint ezekben az instabil időszakokban nem csak spirituális kérdések kerülnek előtérbe; gyakran politikai identitások is átalakulnak. A liminalitás HURD felfogásában olyan térként működik, ahol nemcsak vallási gyakorlatok változnak meg radikálisan, hanem azok politikai szerepe is újraértelmeződhet (2008, 45–78. o.). Hurd politikai perspektívájának létjogosultsága a permanens liminalitás és a liminoid terek értelmezésében különösen akkor válik hangsúlyossá, amikor az átmeneti állapotok politikai és társadalmi dimenzióit vizsgáljuk. Hurd a vallás politikai szerepét a modern társadalmakban dinamikusan változó konstrukcióként kezeli, és rávilágít arra, hogy a vallási jelenségek nem pusztán spirituális vagy kulturális szinten zajlanak, hanem közvetlen hatást gyakorolnak a politikai tér újraformálására is.

Hurd elemzése szerint a modern társadalmakban a vallás gyakran olyan politikai liminalitás állapotába kerül, ahol a hagyományos vallási és politikai szerepek meginognak, és újfajta interakciók jönnek létre. A permanens liminalitás nemcsak a társadalmi struktúrák megbomlását jelenti, hanem

a politikai rend destabilizációját is, ahol a vallási közösségek – akár hagyományos, akár alternatív formában – politikai cselekvőképességre tesznek szert. Hurd itt azt vizsgálja, hogy a vallás hogyan képes közösségeket mobilizálni, új identitásokat formálni, vagy éppen hogyan válik az átmeneti politikai terek formáló erejévé. A liminoid terekben – amelyek reflexív, kreatív és gyakran alternatív struktúrák terepei – a vallási mozgalmak politikai szerepe különösen felerősödhet. A modern társadalmak instabilitása, a globalizáció és a krízishelyzetek (pl. migráció, politikai polarizáció) olyan köztes helyzeteket teremtenek, amelyekben a vallás új módon definiálja saját szerepét. HURD meglátása szerint ezek a politikai liminoid állapotok nemcsak a hagyományos vallási intézményeket érintik, hanem új vallási-politikai aktorok és narratívák megjelenéséhez is vezethetnek (2015, 9–25. o.).

Hurd nézeteinek aktualitása a permanens liminalitás és a liminoid szempontjából abban áll, hogy rávilágít: a vallási közösségek és intézmények nem elszigetelten működnek a modern társadalmi folyamatokban, hanem közvetlen vagy közvetett politikai szereplőként képesek befolyást gyakorolni az instabilitásra és annak kezelésére. A hagyományos politikai rend fellazulása idején a vallás különösen fontossá válik mint *kohéziós erő*, amely identitást és stabilitást nyújt az embereknek az átmeneti állapotokban. *Reflexív erőként* hathat, amely a politikai struktúrák kritikáját és újragondolását kínálja. Ezzel együtt megnő a vallások *mobilizáló ereje*, amely társadalmi mozgalmakat hoz létre, akár politikai reformokat ösztönözve (HURD 2018, 306–308. o.).

A permanens liminalitás állapotában a vallási közösségek és az egyház kettős szereppel szembeülnek: egyrészt lehetnek a stabilitás és a rend képviselői, másrészt válhatnak a politikai tér átalakításának kritikai katalizátoraivá. Hurd munkássága arra mutat rá, hogy a vallás nem passzívan reagál a politikai változásokra, hanem maga is alakító tényezővé válik, amely részt vesz az új társadalmi és politikai rend formálásában. Ugyanakkor fennáll annak a veszélye, hogy a permanens liminalitás bénító hatást gyakorol az egyházi és vallási közösségekre. Ebben az esetben a vallási intézmények nem képesek autonóm módon fellépni, és a politikai csatatéren csupán manipulációs eszközként vagy ideológiai animátorként vannak jelen. Ez gyakran abban nyilvánul meg, hogy a vallási szimbólumokat és hagyományokat pusztán hatalmi érdekek legitimációs eszközeként használják fel, miközben a közösségek eredeti küldetése – a transzcendens értékek képviselete – háttérbe szorul.

Ez a kettős helyzet nemcsak az egyház identitását, hanem hosszú távon a hitelességét is veszélyezteti. A manipulációval szembeni ellenállás és a politikai nyomással való kritikai szembenézés az egyházi autonómia megőrzésének kulcsa lehet. Ennek érdekében elengedhetetlen, hogy az egyház ne csupán reagáljon a politikai környezet változásaira, hanem proaktív módon definiálja saját szerepét a társadalmi átalakulásokban, megőrizve függetlenségét és transzcendens küldetését.

A permanens liminalitás és a liminoid terek nemcsak társadalmi és politikai értelemben hordoznak mély kihívásokat és lehetőségeket, hanem a pszichológiai dimenziók feltárásában is kulcsszerepet játszanak. Az egyéni és kollektív válságok során felmerülő identitásproblémák és új iránykeresések rámutatnak arra, hogy ezek az átmeneti állapotok nem pusztán külső, strukturális folyamatokként értelmezhetők, hanem mélyebb lelki folyamatok színterei is.

Carl Gustav Jung archetípusokról szóló elmélete segíthet abban is, hogy mélyebb pszichológiai dimenziókat fedezzünk fel ezekben az átmeneti terekben. Jung szerint ezek olyan helyek lehetnek, ahol a kollektív tudattalan mintái – például a spirituális keresés vagy az identitásválság – kerülnek felszínre, irányt mutatva mind egyéni, mind közösségi szinten. Elmélete különösen releváns a permanens liminalitás és a liminoid terek értelmezésében, amikor az átmeneti állapotokat kollektív lelki vagy kulturális szinten vizsgáljuk. Az ilyen helyzetekben a kollektív tudattalamból előtörő archetí-

pusok – például a „kereső”, a „zarándok” vagy az „újjászülető” – segítenek megvilágítani, miként reagálnak az egyének és a közösségek a strukturális bizonytalanságokra (JUNG 2019, 9–48. o.; LLOYD 2013, 375–393. o.). Ezek az archetípusok különösen a válság és az instabilitás időszakaiban jelennek meg, amikor a hagyományos rend megbomlik, és új értelmezési keretekre van szükség.

Jung gondolatai továbbá jól alkalmazhatók a vallási szimbolika és a lelki dinamika feltárására, hiszen a spirituális átmenetek és az egyház válságának időszakai során a „megváltó” vagy az „újjászületés” archetipikus mintázatai erősödhetnek fel. Ezek a minták értelmezhetők úgy, mint a keresztény közösségek reflexív válaszai a modern társadalmak állandósult átmeneti állapotaira. Az archetípusok így módon nemcsak a társadalmi krízisek lelki dimenzióira világítanak rá, hanem segítenek értelmezni a vallási megújulás lehetőségeit is a hagyományok és a modernitás között feszülő térben.

Harmadrészt Jung elmélete az egyéni spirituális válság és az identitáskeresés szempontjából is fontos. A liminoid terek – legyen szó alternatív vallási közösségekről, megújulási mozgalmakról vagy online spirituális terekről – lehetőséget adnak az egyéni lelki dinamika kibontakozására, ahol a modern ember új identitásokat és spirituális narratívákat formálhat. Ezek az átmeneti állapotok gyakran nemcsak krízisként, hanem kreatív lehetőségként is értelmezhetők, amelyekben az egyén saját spirituális útját keresi a hagyományos keretek fellazulása mellett.

A kortárs társadalmi krízisek és politikai átalakulások szintén liminoid tereket hoznak létre: a migrációs válságokkal vagy a politikai polarizációval kapcsolatos kihívások gyakran olyan terekként működnek, ahol megszűnnek a hagyományos struktúrák – ugyanakkor lehetőséget teremtenek arra is, hogy új formák alakuljanak ki. Az egyház ebben egyszerre jelenhet meg mint a stabil rend képviselője és mint ennek az átalakulási folyamatnak a reflektív szereplője.

A liminoid fogalma tehát kulcsfontosságú Victor Turner eredeti koncepciójától egészen Assmann emlékezetelméletéig vagy Taylor imaginációs perspektívájáig abban is, hogy megértsük: miként válhatnak ezek az instabil terek nemcsak krízisek forrásává, hanem kreatív átalakulások tereivé is. Az egyház feladata ezekben nemcsak Isten transzcendens jelenlétének képviselete lehet, hanem olyan kollektív emlékezeti narratívák kialakítása is – ahogy Assmann sugallja –, amelyek hiteles módon közvetítik az evangélium örök üzenetét még ebben az individualizált világban is.

Ez a megközelítés tovább mélyíti az egyházi struktúrák elemzésének relevanciáját, ahol a hagyomány és a modernitás közötti kettősség miatt tartósan köztes, liminális helyzet állhat elő. Az egyház folyamatosan próbál reagálni a külső társadalmi változásokra, de belső megújulás híján gyakran nem képes új, stabil formát ölteni; így identitása és küldetése is olyan köztes állapotban maradhat, amelyben saját hagyományaihoz hű akar maradni, de mégis igazodni kíván a modern világ elvárásaihoz.

A „küszöbön” állva – A liminalitás példái és következményei a keresztény egzisztenciára és egyházra nézve

A keresztény hittapasztalat liminális példái az Ó- és Újszövetségben számos határhelyzetet tárnak fel, ahol a hívők új identitást és isteni közelséget nyernek. A teljesség igénye nélkül: Ábrahám elhívása (1Móz 12,1) és Izsák feláldozása (1Móz 22,1–19) a teljes bizalom és elköteleződés átmeneti helyzeteket mutatják be. Jákób viaskodása Istennel (1Móz 32,24–32) új nevet és áldást hoz számára, új identitást a határhelyzetből. Az Újszövetségben a vérfolyásos asszony Jézussal való találkozása (Mk 5,25–34) és Péter vízen járása (Mt 14,28–31) is liminális tapasztalatok, amelyek hitet és bátorságot kívánnak.

Pál megtérése a damaszkuszi úton (ApCsel 9,1–19) a hitélet új irányát jelenti, ahol korábbi üldözőként Krisztus követője lesz. Jézus kereszthalála és feltámadása (Mt 27,46; Jn 1,14) az emberi és isteni közötti határhelyzet végső megtestesülése, amely az örök élet felé vezet. Mindezek a példák azt mutatják, hogy a liminalitás tapasztalatai – az átmeneti és válságos időszakok – mélyebb hitélményt és isteni elköteleződésre való nyitottságot adhatnak a hívőknek.

Keresztény egzisztencia

A *keresztény egzisztencia* liminalitása szorosan összefonódik a krisztológiai, szótériológiai, pneumatológiai és eszkatológiai dimenziókkal, amelyek mindegyike mélyíti az „átmeneti lét” értelmét. Krisztológiai értelemben Jézus maga válik a végső „küszöbbé” és beteljesedéssé, aki közvetít Isten és ember között. „*Én vagyok az út, az igazság és az élet*” (Jn 14,6) – Jézus szavai hangsúlyozzák, hogy ő az egyetlen út és cél, az ajtó, amelyen át Isten közelségét tapasztalhatjuk. A Jelenések könyvében Jézus „*az ajtó előtt áll*” (Jel 3,20), és várja, hogy belépessen a hívő életébe, ezáltal átvezetve őt az isteni közösségbe, amely az eljövendő teljesség előképe. Az ajtó megnyitása itt nem csupán egy döntés, hanem radikális elköteleződés, amelyben a hívő átlép a világ mulandóságából az örökkévalóság távlatába.

Szótériológiai szempontból a megváltás folyamata maga is liminális átlépés: a bűn rabságából való megszabadulás és az új élet felé vezető út. Pál szerint „*eltemettettünk vele a halálba [...], hogy miképpen Krisztus feltámadt a halálból [...], mi is új életben járjunk*” (Róm 6,4). Ez a folyamat azonban nem egyszeri esemény, hanem folyamatos megújulás, amelyben a hívő újra és újra a kegyelembe lép, megtapasztalva a bűntől való szabadulást és a Krisztusban nyert új élet átmeneti és folyamatos jellegét.

Pneumatológiai szempontból a Szentlélek a folyamatos közvetítő, aki az átmeneti lét küzdelmeiben és válságaiban állandó támogatást nyújt. „*A Lélek segít a mi erőtlenségünkön*” (Róm 8,26) – ez az átmenet minden pillanatában érvényes, hiszen a Lélek közbenjár értünk, és formálja hitünket, miközben a teljességre, az Isten közvetlen jelenlétére mutat. Róm 8,18–23 alapján a Szentlélek jelenléte nemcsak erőt ad a jelen szenvedései között, hanem az új teremtés sóvárgó várakozását ébreszti a hívő szívében, ahol a jelen szenvedései átmenetivé és mulandóvá válnak a végső megváltás reményében.

Az eszkatológiai perspektívában a liminalitás végső célja az új teremtés látomása, ahol Isten „eltöröl minden könnyet”, és megszűnik a régi világ (Jel 21,1–5). Pál a „már most, de még nem” feszültségére mutat, amikor azt mondja: „*Most tükör által homályosan látunk, akkor pedig színről színre*” (1Kor 13,12), ami a hívő életének az eljövendő teljesség fényében való megélését jelenti. A Jézusban és a Szentlélekben megélt hívői liminalitás a jelenben még hiányos, de a jövőbeli beteljesedés felé tart.

Így a liminalitás a keresztény élet lényegi vonása: Krisztus, a „küszöb” és cél által, a Szentlélek támogatásával a hívő olyan úton jár, amely az eszkatológiai ígéret felé halad, és amely végül Isten közvetlen közelségében teljesedik be.

Eric Voegelin *metaxy* (köztes) fogalma az emberi lét azon feszültségeit ragadja meg, amelyek a rend és a káosz határán mozognak, és a transzcendens Isten felé irányulnak. Platóni alapokra támaszkodva Voegelin szerint az emberi lélek két világ – az érzékelhető valóság és az isteni örök rend – közötti térben helyezkedik el, ahol állandó törekvés jellemzi a transzcendens irányába (VOEGELIN 1956, 88–90. o.). Ezt a gondolatot Karl Barth teológiája is tükrözi, aki hangsúlyozza, hogy a hívő folyama-

tosan „Isten színe előtt” áll, az ő kegyelme és igazsága előtt, várva a végső beteljesedést (BARTH 1956, 3–5. o.). Søren Kierkegaard ezt az állapotot az „isteni paradoxon” küzdelmeként jellemzi, amelyben a hívő életének határhelyezeteiben Isten felé törekszik (KIERKEGAARD 1985, 46–48. o.).

A keresztény identitás alakulásának e liminális terében a *Heidelbergi káté* is hangsúlyozza, hogy a hívő „nem önmagáé, hanem Jézus Krisztus tulajdona”, amely hovatartozás a teljes életre és halálra kiható bizonyosságot nyújt, miközben az élet átmeneti állapotain halad keresztül. A kátének ez a gondolata a belső stabilitás és biztonság eszméjét erősíti, amely az egyéni identitást a transzcendenshez való tartozásban alapozza meg.

A keresztény liminalitás tehát nem csupán válságok és bizonytalanságok összessége, hanem a hívő életének átmeneti, de mélyebb jelentéssel teli helyzete, amely az identitás és a transzcendens közösség iránti vágy formálódásának tere. Az emberi és isteni találkozás ebben az átmeneti állapotban nyeri el végső értelmét, miközben a hívő a mennyi haza felé vezető úton jár. A liminalitás helyzetének tudatosítása különleges módon nyithatja meg a hitmélyítés lehetőségét.

Keresztény egyház

A keresztény egyház történetében számos olyan liminális korszak található, amely mélyreható átalakulásokat hozott a hit és az egyház életében, új hitértelmezéseket és társadalmi szerepeket formálva. Az első nagy fordulat a niceai zsinat idején következett be, ahol a kereszténység a Szentháromság tana körüli viták közepette egységes hitvallást alkotott, politikailag megszilárdítva az egyház helyzetét a Római Birodalomban. Ezt követte a kereszténység államvallássá válása, így az egyház üldözöttségtől állami hatalommá vált, új társadalmi szereppel és felelősséggel felruházva. Az egyházatyák, például Szent Ágoston, teológiai rendszereikkel reagáltak ezekre az átalakulásokra, mélyebb filozófiai alapokat és az egyház birodalmi szerepét körvonalazva.

Augustinusnak a *civitas Dei* és *civitas terrena* közötti állapotról alkotott elképzelése megfelelően tükrözi ezt, amely szerint a keresztény élet „köztes” létforma, amelyben a hívő már a mennyi haza felé halad, de még a földi világban él (AUGUSTINUS 1984, 263–265. o.). Ez a liminális helyzet Ágoston számára nemcsak bizonytalanságot jelent, hanem reményt és bizalmat az isteni rend végső beteljesedésében. Ágoston gondolataiban a platóni, neoplatonista eszmék jelennek meg: a lélek a földi élet korlátai és behatároltsága következtében a transzcendens felé, Istenhez vágyakozik.

A misztikusok írásai, például Avilai Szent Teréz és Eckhart mester munkái szintén mélyítik ezt a liminális perspektívát. Teréz *A belső várkastély* című művében a lélek útját a belső várkastély több „lakásán” keresztül mutatja be, ahol a hívő egyre mélyebb kapcsolatot él meg Istennel, végül elérve a teljes egyesülést (AVILAI SZENT TERÉZ 1991, 45–48. o.). ECKHART mester a lélek „semmi” állapotát írja le, ahol az ember minden kötődéstől megszabadul, hogy átadhassa magát az isteni jelenlétnak (1981, 55–58. o.). Ez a belső „vándorlás” és önmegtagadás a neoplatonikus befolyásra is épít, amely szerint a lélek az isteni egységhez való visszatérésre vágyik.

A szerzetesrendek, mint például a bencések és a ferencesek életmódja szintén liminalitás és marginalitás kettősségét tükrözi. A kolostori elkülönülés és a világ peremén való életmód lehetővé teszi egy sajátos, rendben szerveződő *communitas* kialakítását, amelyben a szerzetesi közösség az isteni rendet képviseli a világban. Ez az elkülönülés azonban nem csupán visszavonulás: a szerzetesek szolgálata és imádságos életük a viláért folytatott közbenjárás is. A bencések például a stabilitás és

az engedelmesség fogadalmával egy belső, lelki értelemben vett vándorúton járnak, míg a ferencesek jövevényként a világot járva hangsúlyozzák az isteni gondviselésbe vetett hitet. Ez a marginalitás egyszerre jelenti az Isten iránti teljes elköteleződést és a világért való közbenjárást, a szerzetesi életet pedig a mennyi haza előképeként jeleníti meg.

A keleti és a nyugati egyház közötti szakadás egy újabb liminális folyamat eredménye volt: az eltérő teológiai és kulturális hatások miatt az egység megbomlott, a nyugati egyház a pápaság köré szerveződött, míg a keleti egyházak autonóm közösségekké váltak, eltérő liturgikus hagyományokat követve. A reformáció idején a reneszánsz humanizmus az egyéni értelmet és az ókori szövegekhez való visszatérést hirdette, míg a reformáció célja a vallásosság megújítása volt, új hitértelmezésekkel és az egyházi gyakorlat megváltoztatásával. Ez a korszak kérdőre vonta a hagyományos egyházi tekin-
télyeket, hozzájárulva a modern nyugati kereszténység kialakulásához.

A felvilágosodás és a modernizmus hatására az egyház kénytelen volt új etikai és filozófiai ke-
reket keresni a szekularizálódó társadalomban, amely végül a II. vatikáni zsinatban teljesedett ki. A zsinat a katolikus egyház reformját célozta, lehetőséget teremtve az ökumenikus párbeszédre és a modern világhoz való alkalmazkodásra. A posztmodern és posztszekuláris korszak újabb kihívás elé állította az egyházat: a relativizmus és a pluralizmus kérdései az igazság egyetemes érvényének és az egyház társadalmi szerepének újraértelmezésére készítették. Kortárs teológusok, mint Miroslav Volf és John Milbank, új nézőpontból közelítik meg az egyház szerepét a pluralista, posztszekuláris társadalom világában, ahol az egyház közösségi identitása és prófétai küldetése is új értelmet nyer (VOLF 1998, 9–12. o.; MILBANK 1990, 380–385. o.).

Az egyház közösségi küldetésének liminális természete szorosan összefonódik Kálvin *unio mystica cum Christo* tanításával, amely szerint a hívők nem csupán Krisztus követői, hanem részesednek Krisztus testének misztikus egységében. Kálvin tanítása alapján a hívők Krisztussal való egysége meghatározza az egyház lényegét: ez az egység spirituális, transzcendens *communio*, amely közösségi dimenziót ad a keresztény identitásnak. Az *unio mystica* által az egyház nem csupán intézmény, hanem olyan közösség, amely az úrvacsorában valósul meg, ahol minden hívő ugyanazon isteni kegyelem részesévé válik (KÁLVIN 2014, 417–18. o.). Ez a közösségi liminalitás átmeneti tér, ahol az egyház élete megújul, mivel a hívők egyszerre a világ részei, de annak szellemiségétől elkülönülnek (Róm 12,2).

A keresztény közösség liminális jellegéhez eszkatológiai távlat is társul, amely szerint az egyház nemcsak a jelenkor kihívásaira válaszol, hanem Isten országának előképeként él, az eljövendő teljes-
séget várva. Ez a közösségi liminalitás olyan különleges, átmeneti állapot, ahol az egyház egyszerre él a világban és mutat túl rajta, folyamatosan szem előtt tartva végső célját és reményét.

Az egyház liminális küldetése tehát a hívők egyéni és kollektív tapasztalatán alapul abban, hogy a világ részeként, de a transzcendenshez kötődve él és működik. Victor Turner *communitas* fogalma is erre utal, amelyben a liminalitásban élő közösség tagjai az egyenlőség állapotában lépnek be egy spi-
rituális térbe, ahol mindenki azonos mértékben nyitott Isten előtt. Az úrvacsora szentségében, amely a keresztény közösségi lét alapját képezi, minden hívő egyenlő módon részesedik Krisztus testében és vérében, ami az „úton levő” egyház egységét és közös reményét testesíti meg.

Dietrich Bonhoeffer hangsúlyozza a keresztény gyülekezet közös liminális létét, amely az emberi kapcsolatok és az Isten előtti megnyílás által mélyül el. Bonhoeffer szerint a hívők Krisztus testében egyként élnek, ami egyfajta kollektív átmeneti helyzetet teremt a világban. Az egyház küldetése ebben az értelemben az, hogy a társadalomban és a világban a transzcendens Isten jelenlétét hordozza és az emberek közötti spirituális kapcsolatot erősítse (BONHOEFFER 1954, 21–23. o.).

Az egyházi liturgiák és szentségek – különösen az úrvacsora – a közösségi liminalitás terepei, terei (Eliade: *axis mundi*), ahol a hívők közösségként kapcsolódnak a transzcendenshez. A *Heidelbergi káté* is kiemeli, hogy az úrvacsora közösségi tapasztalatában „Krisztus testének tagjaivá leszünk, és minden javát élvezhetjük”, ami a közösségi létezés liminális erejét hangsúlyozza.

Ez a közösségi dimenzió az egyház prófétai küldetésében is megjelenik. Az egyház mint „prófétai közösség” a világban élve a transzcendensre mutat, hordozva Isten országának előképét és értékeit. Ez a közösség nemcsak elkülönül a világ szellemétől, hanem a világnak is szól, így sajátos liminális küldetésben él, amely az isteni rendet és szeretetet jeleníti meg a társadalom előtt.

Az egyház és a teológia marginalizálódása

A mai társadalomban az egyház és különösen a teológia marginalizálódása egyfajta „szociológiai liminalitást” is teremt, amely nemcsak az egyház társadalmi szerepére, hanem belső életére is mély hatással van. Az egyházon belül is megfigyelhető a teológia perifériára szorulása, ami az egyház önreflexiójának gyengülését, a belső bizonytalanságok fokozódását eredményezi. A teológia hagyományos orientáló szerepének hiányában az egyház liminális helyzetbe kerül saját belső rendje és rendezetlensége között, ami gyakran az identitás, az alapvető értékek és a küldetés újragondolását követeli meg.

Karl Barth megfogalmazása szerint a teológia soha nem simulhat teljesen a társadalmi struktúrákhoz, mivel a transzcendens igazság felmutatása és az evangélium üzenete folyamatosan új kontextusokban fogalmazódik meg (BARTH 1956, 3–5. o.). Az egyházon belüli teológiai marginalitás azonban azt a kockázatot is magában hordozza, hogy az egyházi élet alapvető kérdéseiben, a rend és a káosz határán elveszíti irányát. Ilyen helyzetben különösen fontos, hogy a teológia újra központi szerepet kapjon, nemcsak az egyház önreflexiójában, hanem a társadalommal való párbeszédben is.

Gabriel MARCEL *homo viator* eszméje – amely az emberi létet a transzcendens felé irányuló vándorlásként mutatja be – párhuzamba állítható az egyház jelenlegi helyzetével mint *communio viatorum*, azaz „vándorló közösség” (2010). A teológia ebben a közösségben nem csupán útmutatás, hanem az egyház belső életének alapja, amely lehetőséget nyújt arra, hogy a rendet és rendezetlenséget átható feszültségek közepette új irányt találjon. A teológia segítségével az egyház nemcsak reflektálhat saját állapotára, hanem képes lehet a bizonytalan társadalmi kontextusban is hitelesen képviselni küldetését.

Paul TILICH szerint a keresztény hit határhelyzetekben képes új értelmet nyerni, és a teológia feladata az, hogy ezeket a helyzeteket mint az egyház számára állandó „küszöbtapasztalatokat” értelmezze (2000, 161–164. o.). A teológia elhanyagolása azonban azzal jár, hogy az egyház elveszítheti ezt a reflexív képességet, és megszűnik kritikus szemmel tekinteni önmagára és a világban való szerepére. A liminalitás szempontja a teológiában tehát nemcsak a transzcendens igazság képviselésében, hanem az egyház belső önazonosságának megőrzésében is kulcsfontosságú.

A teológia marginalitása ezenfelül a prófétai küldetést is érinti, mivel az egyház kritikai és önreflexív kapacitásának hiányában nehezen tud valóban másként szólni a világhoz. Miroslav Volf arra emlékeztet, hogy az egyház marginális helyzetében különösen szükség van arra, hogy önálló és hiteles hangot találjon a társadalmi igazságtalanságokkal és kihívásokkal szemben (VOLF 1996, 100–110. o.). Az egyház így nemcsak a transzcendens igazság képviselője, hanem egy sajátos, „küszöbön” levő közösség, amely reflektál a világ és önmaga állapotára, és hiteles módon képviseli Isten országának előképeit.

A „küszöbre tekintve” – Összegző gondolatok az egyház liminalitásáról és megújulásának irányairól

A tanulmány egy feltáró perspektívával igyekezett az egyházi életünk helyzetére reflektálni, amelyben a mai társadalmi kontextus és az egyházi élet állandósult liminalitásának kölcsönös és komplex együtthatóira mutattunk rá. A társadalom folyamatosan változó, bizonytalan keretei és az egyház várakozó, sokszor önreflexiót nélkülöző állapota együtt olyan liminális helyzetet eredményez, amely egyszerre hordoz kihívásokat és megújulási lehetőséget. A liminalitás koncepciójának elméleti és gyakorlati gazdagsága, a benne rejlő pozitív irányultságok a keresztény teológiában, ekkleziológiában is alkalmazható szempontokat kínálnak, amelyek új megközelítési és értelmezési keretet nyithatnak az egyházi élet számára. Ez a megközelítés nemcsak az egyház belső életének megújulását segítheti elő, hanem hozzájárulhat egy hatékonyabb, teológiailag megalapozottabb társadalmi szerepvállaláshoz is.

A tanulmány rávilágít arra, hogy az egyház és a teológia pozíciója a liminalitás állapotában különösen fontos. A rend és a káosz határán egyensúlyozva az egyház egyszerre keresi saját identitásának megőrzését és küldetésének hiteles megújítását. Ez a kettősség nem csupán válság, hanem lehetőség is a reformáció örökségének újraértelmezésére és alkalmazására a modern társadalmi kontextusban.

A jelenlegi „küszöblét”-helyzetben különösen sürgető feladat az egyházi struktúrák gyökeres újragondolása, a merev hierarchikus rendszer leépítése és a közösségi vezetés megerősítése. Az egyháznak párbeszédben kell működnie, ahol a teológiai reflexió nem különálló elméleti gyakorlat, hanem az egyházi mindennapok integráns része. Egy ilyen irány elmélyíti a közösségi életet, gazdagítja az igehirdetések tartalmát, és lehetővé teszi az egyház belső megújulását. Ez az új struktúra nemcsak stabilitást biztosíthat az egyház számára, hanem a társadalmi elköteleződés olyan hiteles formáját is, amely a transzcendens igazságot képviseli a világ előtt.

A liminalitás fogalma a voegelin *metaxy* értelmezéséből kiindulva arra mutat, hogy a transzcendens iránti nyitottság nem pusztán teológiai elvárás, hanem egzisztenciális szükséglet is. A permanens liminalitás állapotában az egyház feladata, hogy az antropológiai és társadalomtudományi reflexiók segítségével újraértelmezze önmagát, és a közösségi válságterekre hittel és bátorsággal válaszoljon. Ez magában foglalja a hierarchikus struktúrák újragondolását és a *communitas* szellemiségének előmozdítását.

A teológia marginalizálása az egyházi élet minden területére kihat, a spirituális és közösségi dimenzióktól kezdve az intézményes működésig. Ennek következményei tetten érhetők az igehirdetések elszegényedésében, a gyülekezeti lelki élet felszínessé válásában, valamint az egyház társadalmi felelősségvállalásának elhalványulásában. Ez a folyamat nem csupán krízishelyzetet teremt, hanem rámutat arra is, hogy az egyház megújulásának egyik alapfeltétele a teológia helyreállítása, amely az egyházi identitás újraértelmezését és megerősítését segíti elő.

Bourdieu és Luhmann kritikája alapján az egyház reflexív alkalmazkodása és autonómiájának megőrzése elengedhetetlen. Az önazonosság fenntartása és az új nehézségekre adott hiteles válaszok kidolgozása közötti egyensúly kulcsfontosságú. Az egyház számára a liminoid terekben rejlő kreatív potenciál – legyen szó online közösségekről, megújulási mozgalmakról vagy kulturálisan érzékeny liturgiai gyakorlatokról – olyan irányokat jelöl ki, amelyek az evangélium üzenetének aktualizálását és hitelességének megőrzését szolgálják.

A metamodern kor szellemisége, amely Vermeulen és van den Akker nyomán a jelentés és a hit újrafelfedezését sürgeti, az egyház számára egyszerre kihívás és lehetőség. Peter Berger deszekularizációs elmélete alátámasztja, hogy a modern társadalmak vallási vákuumában az egyház szerepe nem

csökken, hanem átalakul, pluralizálódik, és új formákban bontakozik ki. Az egyház kommunikációs stratégiáinak átalakulása ebben a kontextusban különös jelentőséggel bír: nem csupán az evangélium üzenetének továbbadását, hanem annak értelmezési kereteit is érinti. Az egyház kommunikációja az autonóm reflexió és a kortárs formák kreatív használatának egyensúlyán alapszik.

A jungi megközelítés különleges mélységet ad a tanulmánynak. Az archetípusok – mint a „kereső”, a „zarándok” vagy az „újjászülető” – nem csupán a kollektív lelki dinamika kifejeződései, hanem lehetőséget kínálnak az egyháznak arra, hogy kríziseiben új spirituális narratívákat és identitásokat hozzon létre. Az ilyen liminális helyzetek Jung szerint nemcsak a válság, hanem a lelki megújulás és a transzcendenssel való mélyebb kapcsolat lehetőségei is.

Végző soron az egyház nem önmaga erejéből létezik (*ecclesia non ex propria virtute existit*). Isten igéje az a(z) (erő)forrás, amely az egyházat létrehozza (*constituit*) és fenntartja (*sustinet*) – *Ecclesia ex verbo Dei*. A Szentlélek munkája (*opera Spiritus Sancti*) által az ige nem csupán megújítja a közösségeket, hanem képes a modern társadalmi kihívásokra hiteles és releváns válaszokat adni. Az egyház megújulásának kritériuma az, hogy miként alkalmazza Isten igéjét a kortárs kontextusban, miközben hű marad a transzcendens igazsághoz. Ez a kettős hűség – a jelen kihívásaira adott reflexív válaszok és az örök ige (*verbum aeternum*) transzcendens megalapozottsága – adja az egyház valódi erejét és relevanciáját.

Az egyház küldetése tehát Isten élő igéjének hirdetésében és megélésében gyökerezik. Ez az ige, amely a Szentlélek által minden kor minden helyzetére érvényes, biztosítja az egyház jövőjét a liminalitás tereiben is, ahol Isten újjáteremti közösségeit és megerősíti hűséges tanúságtételét a világban. Az egyház kommunikációs és teológiai válaszai akkor lesznek hitelesek, ha az ige dinamizmusát képesek megjeleníteni: nem pusztán szavakban, hanem a közösségek életében és a világ megújulásának folyamatában.

“Ubi ecclesia, ubi theologia?” – Discoveries at the Threshold of Transition

Theological Horizons of Liminality. The Transformation of the Church at the Boundary of Order and Chaos – Part 2

- The study addresses the complex positioning of the church during liminal periods of transformation, wherein established orders disintegrate, and emerging structures remain in flux. It employs an interdisciplinary methodology, integrating systematic theology, anthropology, and philosophy to offer a nuanced framework for analyzing identity, mission, and renewal in transitional contexts. The concept of liminality, rooted in cultural anthropology (Arnold van Gennep, Victor Turner) and philosophical traditions (Eric Voegelin’s *metaxy*), is a central analytical tool. The study explores how these liminal thresholds can generate crises of identity and institutional coherence but simultaneously foster opportunities for creative renewal, mainly through the dynamic interplay of order, chaos, and openness to transcendence. It emphasizes the church’s role as an active participant in shaping societal transformation and spiritual resilience by preserving theological continuity while responding to contemporary challenges. Biblical narratives of transitional experiences and the critical perspectives of thinkers like Tillich, Rahner, and Kierkegaard further contextualize the theological implications of liminality.

Keywords: church / liminality / liminoid / transformation / identity crisis / systematic theology / mission renewal / anthropology

Felhasznált irodalom

- ASSMANN, Jan 1999. *A kulturális emlékezet. Írás, emlékezés és politikai identitás a korai magaskultúrákban*. Ford. Hidas Zoltán. Atlantisz Könyvkiadó, Budapest.
- AUGUSTINUS, Aurelius 1984. *The City of God*. Ford. Henry Bettenson. Penguin Books, London.
- AVILAI SZENT TERÉZ 1991. *A belső várkastély*. Ford. Kocsis Imre. Ecclesia, Budapest.
- BARTH, Karl 1956. *Church Dogmatics*. I/2. köt. T&T Clark, Edinburgh.
- BAUMAN, Zygmunt 2007. *Folyékony modernitás*. Ford. Kiss László. L'Harmattan Kiadó, Budapest.
- BECK, Ulrich 2003. *A kockázat-társadalom. Út egy másik modernitásba*. Ford. Lányi András. Századvég Kiadó, Budapest.
- BERGER, Peter 1992. *A Far Glory. The Quest for Faith in an Age of Credulity*. Free Press, New York.
- BERGER, Peter 1999. *The Desecularization of the World*. Eerdmans Publishing, Grand Rapids.
- BOLAND, Tom 2013. Towards an Anthropology of Critique. The Modern Experience of Liminality and Crisis. *Anthropological Theory*, 13. évf. 3. sz. <https://doi.org/10.1177/1463499613496731>
- BONHOEFFER, Dietrich 2020. *Közösségekben*. Ford. Boros Attila. Harmat Kiadó – Luther Kiadó, Budapest.
- BOURDIEU, Pierre 2002. *Reflexív szociológia*. Ford. Kovács Éva et al. Napvilág Kiadó, Budapest.
- DILTHEY, Wilhelm 1925. *Élmény és költészet. Három tanulmány*. Ford. Várkonyi Hildebrand. Franklin Társulat, Budapest.
- DILTHEY, Wilhelm 2004. *A történelmi világ felépítése a szellemtudományokban*. 2., átdolg. kiad. Ford. Erdélyi Ágnes. Gondolat Kiadó, Budapest.
- ELIADE, Mircea 1996. *A szent és a profán. A vallási lényegről*. Ford. Szigeti József. Európa Könyvkiadó, Budapest.
- ECKHART mester 1981. *The Essential Sermons, Commentaries, Treatises and Defense*. Ford. Edmund Colledge – Bernard McGinn. Paulist Press, New York.
- GIBBONS, Alison 2017. *Metamodernism. Historicity, Affect, and Depth after Postmodernism*. Rowman & Littlefield, London.
- GIDDENS, Anthony 2006. *A késő modernitás következményei*. Ford. Láng Zsolt. Gondolat Kiadó, Budapest.
- GENNER, Arnold van 1960. *The Rites of Passage*. University of Chicago Press, Chicago. <https://doi.org/10.7208/chicago/9780226027180.001.0001>
- GENNER, Arnold van 2007. *Átmeneti rítusok*. Ford. Liszka József. Lilium Aurum Kiadó, Dunaszerdahely.
- GRAHAM, Daniel W. (szerk.) 2010. *The Texts of Early Greek Philosophy. The Complete Fragments and Selected Testimonies of the Major Presocratics*. Cambridge University Press, Cambridge.
- HEIDEGGER, Martin 1996. *Being and Time*. Ford. Joan Stambaugh. Suny Press, Albany.
- HORVÁTH, Ágnes 2013. *Political Alchemy. Technology Unbounded*. Routledge, London – New York.
- HURD, Elizabeth Shakman 2008. *The Politics of Secularism in International Relations*. Princeton University Press, Princeton.
- HURD, Elizabeth Shakman 2015. *Beyond Religious Freedom. The New Global Politics of Religion*. Princeton University Press, Princeton. <https://doi.org/10.23943/princeton/9780691166094.001.0001>
- HURD, Elizabeth Shakman 2018. The New Global Politics of Religion. *Osgood Hall Law Journal*, 55. évf. 3. sz. 306–308. o.
- IANNACCONE, Laurence R. 1992. Religious Markets and the Economics of Religion. *Social Compass*, 39. évf. 1. sz. 123–131. o. <https://doi.org/10.1177/003776892039001012>

- JASPERS, Karl 1971. *Philosophy of Existence*. University of Pennsylvania Press, Philadelphia. <https://doi.org/10.9783/9780812200867>
- JUNG, Carl Gustav 2019. *Az archetípusok és a kollektív tudattalan*. Ford. Turóczi Attila. Scholar Kiadó, Budapest.
- LLOYD, Stephen 2013. Jungian Foundations for Managing and Performing Secular Pilgrimages. *International Journal of Culture, Tourism and Hospitality Research*, 7. évf. 4. sz. 375–393. o. <https://doi.org/10.1108/IJCTHR-08-2012-0064>
- KÁLVIN, János 2014. *A keresztyén vallás rendszere*. 2. köt. Ford. Buzogány Dezső. Kálvin Kiadó, Budapest.
- KANT, Immanuel 1998. *Critique of Pure Reason*. Ford. Paul Guyer – Allen Wood. Cambridge University Press, New York.
- KAPFERER, Bruce 2005. *The Retreat of the Social. The Rise and Rise of Reductionism*. Berghahn Books, New York – Oxford. <https://doi.org/10.2307/j.ctt1x76dwb>
- KIERKEGAARD, Søren 1983. *The Sickness unto Death*. Ford. Howard V. Hong – Edna H. Hong. Princeton University Press, Princeton.
- KIERKEGAARD, Søren 1985. *Fear and Trembling*. Ford. Alastair Hannay. Penguin Books, London.
- KOČANDRLE, Radim – COUPRIE, Dirk L. 2017. *Apeiron. Anaximander on Generation and Destruction*. Springer, Cham. (SpringerBriefs in Philosophy) <https://doi.org/10.1007/978-3-319-49754-9>
- LAMBROPOULOS, Vassilis 2007. Stumbling Over the Boundary Stone of Greek Philosophy. Two Centuries of Translating the Anaximander Fragment. In: uő (szerk.): *Justice in Particular. Festschrift in Honour of Professor P. J. Kozyris*. Atn. N. Sakkoulas, Athén. 193–210. o.
- LÉVI-STRAUSS, Claude 2001. *Strukturális antropológia*. 1–2. köt. Ford. Saly Noémi – Szántó Diana. Osiris Kiadó, Budapest.
- LUHMANN, Niklas 1995. *Social Systems*. Stanford University Press, Stanford.
- LUHMANN, Niklas 2005. *Társadalmi rendszerek. A társadalom általános elméletének vázlata*. Ford. Biczó Gábor et al. Typotex Kiadó, Budapest.
- MARCEL, Gabriel 2007. *A misztérium bölcselete*. Ford. Bende József et al. Vigilia Kiadó, Budapest.
- MARCEL, Gabriel 2010. *Homo Viator. Introduction to a Metaphysic of Hope*. St. Augustine's Press, South Bend.
- MILBANK, John 1990. *Theology and Social Theory. Beyond Secular Reason*. Blackwell, Oxford.
- NIETZSCHE, Friedrich 1986. *A hatalom akarása*. Ford. Vajda Mihály. Kossuth Kiadó, Budapest.
- NIETZSCHE, Friedrich 2000. *Így szólott Zarathustra*. Ford. Romhányi Török Gábor. Európa Könyvkiadó, Budapest.
- NIETZSCHE, Friedrich 2003. *Túl jón és rosszon*. Ford. Tandori Dezső. Osiris Kiadó, Budapest.
- PAPP Zolt 2018. *Niklas Luhmann és a vallási rendszerek önreferenciális működése*. ELTE Eötvös Kiadó, Budapest. (ELTE Reader)
- PLATÓN 1984a. *Az állam*. Ford. Jánosy István. Európa Könyvkiadó, Budapest. (614b–621d, 514a–517c)
- PLATÓN 1984b. *Lakoma*. Ford. Devecseri Gábor. Európa Könyvkiadó, Budapest. (Platón összes művei)
- PLATÓN 1995. *Phaidrosz*. Ford. Németh György. Európa Könyvkiadó, Budapest. (8246d–248c)
- RAHNER, Karl 1982. *Foundations of Christian Faith. An Introduction to the Idea of Christianity*. Crossroad, New York.
- SIMPLICIUS 1951. In *Physica*. In: Hermann Diels – Walther Kranz (szerk.): *Die Fragmente der Vorsokratiker*. Weidmann, Berlin.
- STARK, Rodney – FINKE, Roger 2000. *Acts of Faith. Explaining the Human Side of Religion*. University of California Press, Berkeley. <https://doi.org/10.2307/1386688>
- STARK, Rodney – IANNACCONE, Laurence R. 1994. A Supply-Side Reinterpretation of the “Secularization” of Europe. *Journal for the Scientific Study of Religion*, 33. évf. 3. sz. 230–252. o.

- SZAKOLCZAI Árpád 2017. *Permanent Liminality and Modernity. Analysing the Sacrificial Carnival through Novels*. Routledge, London. <https://doi.org/10.4324/9781315600055>
- TAYLOR, Charles 2003. *Modern Social Imaginaries*. Duke University Press, Durham. <https://doi.org/10.2307/j.ctv11hpgvt>
- THOMASSEN, Bjørn 2014. *Liminality and the Modern. Living through the In-Between*. Ashgate Publishing, Farnham.
- TOURAINE, Alain 1998. *A cselekvő történelme*. Ford. Kiss Zsuzsanna. Atlantisz Kiadó, Budapest.
- TILICH, Paul 1996. *Rendszeres teológia*. Ford. Szabó István. Osiris Kiadó, Budapest.
- TILICH, Paul 2000. *Létbátorság*. Ford. Szabó István. Teológiai Irodalmi Egyesület, Budapest.
- TURNER, Victor 1969. *The Ritual Process. Structure and Anti-Structure*. Aldine Publishing, Chicago.
- TURNER, Victor 1974. *Dramas, Fields, and Metaphors. Symbolic Action in Human Society*. Cornell University Press, Ithaca.
- TURNER, Victor 2002a. *A rituális folyamat. Struktúra és antistruktúra*. Ford. Biczó Gábor. Osiris Kiadó, Budapest.
- TURNER, Victor 2002b. *A szimbólumok ereje. A ndembu rítusok aspektusai*. Ford. Biczó Gábor. Osiris Kiadó, Budapest.
- VERMEULEN, Timotheus – AKKER, Robin van den 2010. Notes on Metamodernism. *Journal of Aesthetics & Culture*. 2. évf. 1. sz. 2–5. o. <https://doi.org/10.3402/jac.v2i0.5677>
- VOEGELIN, Eric 1956. *Order and History*. 1. köt. Louisiana State University Press, Baton Rouge.
- VOEGELIN, Eric 2004. *Science, Politics and Gnosticism*. ISI Books, Wilmington.
- VOLE, Miroslav 1996. *Exclusion and Embrace. A Theological Exploration of Identity, Otherness, and Reconciliation*. Abingdon Press, Nashville.
- VOLE, Miroslav 1998. *After Our Likeness. The Church as the Image of the Triune God*. Eerdmans, Grand Rapids.

Krisztus apacs arca

Ikonoklazmus a Meszkaleró Apacs Rezervátumban

■ BOGNÁRNÉ HORGOSI ANIKÓ

Evangelikus Hittudományi Egyetem
doktorandusz

E-mail: anikobognar.h@gmail.com



DOI: 10.61894/LP.2026.101.2.2

- A megfelelő inkulturáció egyike napjaink leginkább megosztó teológiai és egyházpolitikai kérdéseinek. A kapcsolódó viták általában mind a progresszív, mind a konzervatív keresztények körében erős érzelmi töltésű válaszokat generálnak. Esettanulmányában a szerző egy adott őslakos római katolikus közösséget ért trauma körülményeit vizsgálja. Az új-mexikói Szent József apacs missziói templom ikonját, az *Apacs Krisztust* 2024 nyarán az egyházközségben szolgáló nigériai származású pap önkényesen eltávolította. Az ikon Krisztust egy apacs szent ember öltözkéiben, a törzs szent tárgyaival körülvéve ábrázolja. Létrejöttének körülményeit, a közösségben betöltött szerepét, illetve a kialakult konfliktust a tanulmány négy irányból közelíti meg. Vizsgálja az *Apacs Krisztust* mint ikont, a sajátos ábrázolást megalapozó tradíciókat, a közösség történelmi múltját, illetve az ultrakonzervatív nigériai katolicizmus lehetséges szerepét a kialakult konfliktusban. Ezek mindegyike megérdemelne egy-egy külön tanulmányt, ám jelen írásával a szerző éppen a helyzet összetettségét szeretné bemutatni.

Kulcsszavak: kereszténység / katolicizmus / inkulturáció / amerikai őslakos / Afrika

A botrány

Napjaink egyik kiemelten fontos teológiai témája a helyes inkulturáció és a negatívan értett szinkretizmus közötti határhúzás problematikája, illetve az ezzel kapcsolatos egyházpolitikai konfliktusok. Az esemény, amelyet igyekszem körüljárni, bemutatja, hogyan realizálódik mindez egy adott római katolikus őslakos közösségben.

A mai formájában 1883 óta működő, körülbelül hatvannégyezer lakosú Meszkaleró Apacs Rezervátum (Mescalero Apache Reservation) Új-Mexikó déli részén, Ruidoso szomszédságában fekszik. 2024 júniusában szomorú esemény révén került a figyelem középpontjába: hatalmas tűzvész pusztított a területen, amely két halálos áldozatot és körülbelül négyszáz leégett lakóházat hagyott maga után. Ez a közösséget ért kollektív trauma drámai háttérrel ad a következőkben tárgyalt, néhány nappal későbbi eseményeknek.

Az első valamennyire is hivatalosnak tekinthető információ 2024. július 5-én került nyilvánosságra. Larry Gosselin ferences szerzetes, a rezervátum missziójának korábbi lelkipásztora nyílt levélben szólította meg Peter Baldacchinót, a Las Cruces-i Egyházmegye püspökét a Szent József apacs missziói templomból (St Joseph Apache Mission Church) önkényesen és rejtélyesen eltávolított ikon ügyében (GOSSELIN 2024). Az *Apacs Krisztus* (*Apache Christ/Bik'egu'indán*) című ikon 1989 óta díszítette az oltár mögötti falat. A szentkép hült helyét június 27-én, a reggeli órákban fedezte fel a plé-

bánia egyik alkalmazottja. Az ikon szépen faragott keretét a templom zárt tárolójában találták meg, ahová csak a közelmúltban kinevezett pap, a nigériai Peter Chudy Sixtus Simeon-Aguinam juthatott be. A biztonsági kamera felvételei szerint Chudy atya a Kolumbusz Lovagok (Knights of Columbus) társaság tagjainak segítségével távolította el a festményt. A szervezet képviselői elhatárolódtak a történetektől, az egyházmegye vezetése felváltva szabadkozott és vitatkozott, vállalta a felelősséget, majd mégsem. Chudy atya nem adott értékelhető magyarázatot, gyorsan és nyomtalanul eltűnt a hívek, az újságírók és a közösségi média szeme elől. A széles körű tiltakozás hatására a festmény július 16-án – ismét csak rejtélyes körülmények között – visszakerült a közösséghez. A keretből való eltávolítás és a szakszerűtlen kezelés következtében megsérült, szerencsére nem visszafordíthatatlanul. A felelősség kérdésében sok a homályos részlet, az egymásnak ellentmondó narratívák vélhetően még soha kérték tőle, hogy válasszon a két identitás között, soha nem is különítette el egymástól a kettőt.¹ Úgy gondolom, ez a mondat sokakat meglep, hiszen általában úgy tudjuk, hogy a keresztény missziók több évszázados történelme másról sem szólt. Erre a körülményre a későbbiekben még visszatérek.

Anne Marie Brillante a meszkaleró apacs közösségi tanács tagjaként lett az ügy szószólója. Megtudhattuk tőle, hogy Chudy atyával már korábban is feszült volt a viszony. Ridegnek és ellenségesnek találták őt, különös tekintettel a templomban megjelenő apacs kulturális motívumokkal szemben. Nemcsak az ikonhoz, hanem az apacs és pueblo indián mintákkal díszített kelyhekhez és kosarakhoz is ellenérzéssel viszonyult. Végül egy közösségi alkalom során nyíltan felszólította a híveket: válasszanak, hogy apacsok vagy katolikusok akarnak lenni, mert a kettő együtt nem felel meg a katolicizmus követelményeinek. Brillante könnyek között számolt be az eseményekről, szent háborúnak titulálva az atya eljárását. Fájdalmának magyarázata tartalmaz egy váratlan kijelentést: eddig soha nem kérték tőle, hogy válasszon a két identitás között, soha nem is különítette el egymástól a kettőt.¹ Úgy gondolom, ez a mondat sokakat meglep, hiszen általában úgy tudjuk, hogy a keresztény missziók több évszázados történelme másról sem szólt. Erre a körülményre a későbbiekben még visszatérek.

A magam részéről komoly jelentőséget tulajdonítok az esetnek. Az *Apacs Krisztus* négy kultúra, a tradicionális apacs világkép, a ferences szellemiség, a bizánci liturgiájú ortodoxia és az afrikai katolicizmus metszéspontjába került egy érzékeny pillanatban. Az évente megrendezésre kerülő Kateri Tekakwitha konferenciát – amely az észak-amerikai őslakos katolikusok hangját és identitását képviseli az egyházon belül – 2025 júliusában éppen a Las Cruces-i Egyházmegye látta vendégül. Ez a rendezvény sok szálon kapcsolódik a meszkaleró közösség életéhez. 1987-ben II. János Pál pápa látogatása során a Szent József-misszió tartott tradicionális táncos áldásszertartást a Szentatya érkezése előtt (GOSSELIN 2025, 75. o.). Nagy a valószínűsége annak, hogy az eset komolyabb hullámokat vet majd, különös tekintettel az incidens időzítésére. Mindössze néhány héttel korábban, 2024. június 14-én az Egyesült Államok Katolikus Püspöki Konferenciája (USCCB) ötvenoldalas irányelvet hozott nyilvánosságra, amelyben a katolikus vallású őslakosok között végzett szolgálat új modelljét vázolja fel. A szavazás 181 igennel és 3 tartózkodással zárult, ami nincs messze az egyhangú döntéstől. Az érintett őslakos vezetőkkel szinodális szellemben folytatott párbeszéd alapján alapuló dokumentum a legfontosabb és legérzékenyebb kérdéseket veszi sorra. Tartalmának részletes ismertetése meghaladja írásom kereteit, ezért csak egyetlen, a legszorosabban a témánkba vágó gondolatot idézek:

„Sajnálatos feszültség tapasztalható ma sok őslakos katolikus számára, akik úgy érzik, hogy hamis választás elé állítják őket: nem lehetnek egyszerre őslakosok és katolikusok. Egyesek úgy vélik, hogy kibékíthetetlen szakadék tátong a hagyományos őslakos kultúra és a katolicizmus között. Azoknak az őslakos katoli-

¹ A *The Associated Press* YouTube-csatornáján megtekinthető: <https://youtu.be/OcbgeOQv49Q&t=20>.

kusoknak, akik érzik ezt a feszültséget, az Egyesült Államok katolikus püspökeiként üzenjük: biztosítjuk Önöket, hogy nem kell az egyiket vagy a másikat választaniuk. Önök egyszerre őslakosok és katolikusok. A hitnek az Önök kultúrájában történő megtestesülése ajándék az Egyház számára.”²

Úgy tűnik, Baldacchino püspök többé-kevésbé nyíltan szembehelyezkedett az elfogadott irányelvekkel. Írásomban mégsem erre a részleteiben kevésbé feltárt körülményre fókuszálok, inkább az adott konfliktust mélyebb síkon érintő négy fő téma köré szervezve próbálom értelmezni a helyzetet. Vizsgálom az *Apacs Krisztus* ikon szerepét a közösség életében, a sajátos ábrázolást megalapozó tradíciókat, a közösség történelmi múltját az inkulturáció szempontjából, illetve az ultrakonzervatív nigériai katolicizmus lehetséges szerepét a kialakult konfliktusban. Ezek mindegyike megérdemelné egy-egy külön tanulmányt, ám jelen írással éppen a helyzet összetettségét szeretném bemutatni.

Az Apacs Krisztus mint ikon



Az *Apacs Krisztus* (*Apache Christ/Bik'egu'indán*) című ikon impresszív alkotás, magassága 2,4 méter, és teljes mértékben uralja a szent teret. Az innovatív képeiről ismert ferences ikonfestő, Robert Lentz munkája, aki úgy fogalmazott: „Az apacs Krisztus ikonja a keresztény misszionáriusok által a múltban okozott sebek gyógyítására tett erőfeszítés.”³ A festményen Krisztus a szent hegy, a Sierra Blanca szikláin áll, egy apacs *medicine man* viseletében, és az éppen nagykorúvá vált lányok pubertásrítusának negyedik reggelén köszönti a hajnalt. Ez utóbbi információ nem látható a képen, ám az apacs kultúrában járatos szemlélők tisztában vannak vele. Krisztus hosszú szárú mokaszint, hosszú ágyékkötőt és szertartási inget visel, nyitott bal tenyerében a Nap szimbóluma látható, jobb kezében pedig egy szarvaspatacsörgőt tart. Előtte a földön egy kosárban a törzs szent tárgyai jelennek meg: néhány zacskó dohány, gyékénypollen, édesfűfonat, valamint egy sastoll. A háttérben szárnyaló sas a Szentlélek jelképe. Lentz az alkotás során részletesen tanulmányozta az apacs rítusokat, mi több, szent forrásvizet gyűjtött a Sierra Blanca csúcsáról, majd felhasználta festékei keveréséhez. Az ábrázolás részleteit tekintve folyamatosan egyeztetett a tradicionalista őslakos vezetőkkel, akik a felszentelés során szintén megáldották az ikont. A kép alsó szélén, apacs nyelven ezt olvassuk: *Bik'egu'indán*. Jelentése: Életadó – aki a tenyerén hordoz téged (GOSSELIN 2025, 52. o.).

² *Keeping Christ's Sacred Promise*, 44. o.

³ Robert Lentz személyes nyilatkozata meghallgatható: <https://www.facebook.com/watch/?v=581705268664468>.

A művész apai nagyszülei Oroszországból vándoroltak ki az 1900-as évek elején, így természetes szocializációs közegében korán megismerkedett az ortodox szentek történeteivel. Úgy látta, hogy ezek az emberek szinte eggyé váltak az evangéliummal. Ez indította arra, hogy később bizánci típusú ikonfestést tanuljon. Tudására támaszkodva, de szabadon túlmerészkedve a hagyományos kereteken, munkáját azokra a gyökeres változásokra összpontosította, amelyekkel napjaink kereszténységének szembe kell néznie. Ezek egyike az ikonográfia indigenizációja mindazon kultúrák számára, amelyeket az egyház úgymond a keblére ölelt. Ebben a szellemben született az *Apacs Krisztus*.

Larry Gosselin atya nyílt levele megírásakor nem pusztán jogvédőként vette védelmébe a képet, hiszen az annak idején éppen az ő pásztori indítványára készült. Emlékezteti Baldacchino püspököt: az ikonok a lélek ablakai, amelyek a Szent jelenlétére nyílnak. Az ikon szemlélése közben Isten szól a lélekhez, s az emberi alak ábrázolása az Ige testté válásának reprezentációja. Véleménye szerint az apacs Krisztus képe szent ikonná vált, hiszen kiállta az idő próbáját mind az apacs hívek, mind a szent térbe lépő látogatók szívében. „Ez az ikon azt a merész kijelentést teszi, hogy Krisztus megtalálható az apacs népben [...]. Az apacs Krisztus ikonja csak annyira radikális, mint a megtérés nagyon radikális felhívása, hogy olyanná váljunk, mint Krisztus, akit bemutatnak és hirdetnek nekünk az evangéliumok, aki szentté és jelenlévővé válik az eucharishtiában, amelyen osztozunk.” (GOSSELIN 2024)

Fontosnak érzem, hogy az *ikon* ontológiájára részletesebben is kitérjek. Szilágyi Ákostól idézek: „Az ikonnak nincs tárgya vagy témája. A kép maga az igazi valóság, amely láthatatlan, de az ikonon, az ikon által láthatóvá válik, megjelenik. »Ez Krisztus« – mondják a hívők a képre mutatva; nem Krisztus festett alakja, művészi elképzelése, illúziója, hanem maga a Jézus Krisztus személyében (proszopónjában) láthatóvá vált, hústestet öltött Logosz-Isten (Fiú-Isten).” (SZILÁGYI 2020, 12. o.) Tiszta-ban kell lennünk „az ontológiai különbséggel, amely az ikonon feltáru-ló legszentebbet – az ember átistenült, fénybe öltözött alakját, örök képmását, a *líket* – elválasztja a kép többi (líken kívüli) részletétől, tehát a lík fogalmába tartozó fedetlen arcon, kézfejekon és lábfejekon kívül minden egyébtől, ami a képen látható, beleértve a mellékalakokat, a tájat, az építészeti háttér-t, a ruházatot.” (Uo. 16. o.) Ennek értelmében a sokat vitatott viselet és egyéb kulturális utalások valójában csak másodlagos jelentőséggel bírnak, Jézus arcát és kezeit kell legfőképpen meg-szemlélnünk. Természetesen az arc apacs – és nem valamiféle tipizált „indian” – jellege tűnik fel elsőként, amelynek nagy jelentősége van a közösség számára. Ha tovább vizsgálódunk, a felemelt és szokatlan módon teljesen szem-ből ábrázolt bal tenyér ragadhatja meg a figyelmünket. Az ikonfestészetben merev szabályok vonatkoznak Jézus kéztartására. Nagyjából négy kézzel találkozunk, a különbözőképp behajlított ujjak más-más szimbolikát jelenítenek meg. A szemből ábrázolt nyitott tenyér nincs közöttük. Megtalálhatjuk viszont a délnyugati őslakosok között, az általánosan ismert *gyógyító kéz* szimbólum formájában. Fontos tudni, hogy ebben az esetben a gyógyítás fogalmát nem pusztán testi-lelki értelemben, hanem a teljes univerzumban fennálló egyensúly összefüggéseiben kell figyelembe vennünk. Jézus tenyerén a jel – a szög helye – a Nap, ahonnan az élet fénye sugárzik, a népek és a világ világossága. Nagyon szép szinkretizmus. Felmerül azonban a kérdés, hogy amennyiben a hagyományos ikonográfiai jelek ilyen sajátos szabadsággal lettek alkalmazva, mi az alapja az állításnak, hogy az ikonban megtestesülő alak maga Krisztus. Röviden: az ikont meghatározó feliratok. Először a nagybetűs írásjelek tűnnek fel. A rövidítést jelölő vonások alatti két betűpár: IC XP. A nomen sacrum feloldása: IHCOYC XPICTOC (Ἰησοῦς Χριστός), Jézus Krisztus. Másodszor a dicsfényben megjelenő görög betűket olvassuk, amelyeket ismét Szilágyi Ákosra támaszkodva értelmezhetünk:

„Amikor a Krisztus-ikonokon a Megváltó fejét övező dicsfényébe vagy a dicsfény két oldalára az ikonkészítő a Hó On (‘Ο Ον vagy Ων) feliratot, az ószövetségi szent tetragram, a JHVH (Jahve) görög megfelelőjét (Aki Van, vagy: A Létező) írja be, akkor ez azt jelenti, hogy a képen látható, mert megtestesült Ige-Isten vagy Fiú-Isten ontológiai értelemben van jelen a képen: ez nem kép, hanem maga Jézus Krisztus, ez – az.” (SZILÁGYI 2020, 12. o.)

Ebben a keretben kell értelmeznünk az apacs szóvivő Brillante szavait: „Amikor idejöttünk és láttuk a képet, önmagunkat láttuk Jézusban.” Megérthető tehát, hogy az ikon kitessékelése a templomból a hívek számára egyet jelent népüknek Krisztus egyházából, sőt Krisztus lényéből történő kiközösítésével. Nem meglepő, hogy Brillante minderről sírva tudott csak beszélni. Régi sebek szakadtak fel, mondta könnyek között.

Azonkívül, hogy Gosselin atya nyílt levelében szükségesnek tartotta az ikon szerepét kifejteni és az eukharisztiahoz hasonlítani, nincs nyoma annak, hogy ez a konfliktus kifejezetten a kép *ikon* minőségéhez kapcsolódna. Ráadásul a szigorú ortodox kritériumok értelmében érvénytelen ikonról van szó. Miért kellett ezt a szempontot mégis ilyen részletesen kifejteni? A kulcsszó a *reálprezencia*. A kultúrantropológiában ma már közzismert az *ikon* őslakos kultúrákhoz való viszonya. Az orosz ortodoxia alaszakai inkulturációjának vizsgálata során sokan fedeztek fel hasonlóságot az őslakos rítusokban használt maszkok és az ikonok szerepe között. Robert Daley *Unangan Orthodox Christianity – Conversion Through Similarity* című, a téma legrangosabb képviselőinek munkáira épülő összefoglaló tanulmánya 2019-ben jelent meg. A szerző külön fejezetet szentel ennek a párhuzamnak. Kölcsönzött tézise: „A hasonlóságok, amelyeket [az őslakosok] felfedeztek maszkjaik és az ortodox ikonok spirituális használata között, fontos átjárót biztosítottak a keresztény hit elfogadásához.” (DALEY 2019, 22. o.) Ezt számos szerző munkája támasztja alá. MOUSALIMAS szerint a leginkább meghatározó hasonlóság abban rejlik, hogy a maszk „...a viselőjét úgy alakítja át, hogy mindaddig, amíg azt viseli, egy emberi szférán kívüli lény élő reprezentációjává vagy inkarnációjává válik” (1995, 133. o.). Lydia BLACK véleménye szerint „[idővel] az ikon a maszk funkcionális megfelelőjévé vált, ablakot nyitva a szellemek és a Szellem világába” (2004, 229. o.). Tehát ez a szemléletében lényegi hasonlóság központi jelentőségű az őslakos spiritualításban, és nemcsak a szigorú értelemben vett maszkok esetében érvényes. A fiatal apacs lányok pubertásrítusában a fehér agyaggal és virágpollennel befestett arcú lány a *Fehérre festett asszony* (*Isdzánádleeshé*) inkarnációjává válik. Így jutunk el arra a pontra, ahol meg kell vizsgálnunk, milyen immanens tartalom jelenik meg a beavatási rítus közepén álló Krisztus *apacs* minőségében. A beavatottak számára megnyíló tudás „lényegében az, amit a törzsi népek a kultúra, sőt a világegyetem mély struktúrájának tekintenek” (TALLÁR 2006, 50. o.). A beavatottak számára megnyilvánuló szentség az, ami a kultuszban és a kultúrában sajátos formában inkarnálódik. Úgy vélem, ha kultúrák találkozásáról beszélünk, erről kell beszélünk.

Apacs tradíciók

A szertartás, apacs néven *Na ii ees*, amelyhez az ikon közvetlenül kapcsolódik, egy átmeneti rítus, amelynek során a lány – a rítus liminális szakaszában bekövetkező ontológiai ugrás révén⁴ – a női lét magasabb rendű állapotába, az életet hordozó és támogató, spirituális értelemben vett anyai mi-

⁴ Ahogyan fizikailag az anyja méhében formálódott, úgy kell most átalakulnia, hogy nőként szülessen újjá. A négynapos rítus ezt az anyaméhidőt jelzi.

nőségbe jut, ezáltal a közösség fennmaradásának letéteményesévé válik. A beavatás négy napig tart, ezalatt a lánynak különböző, fizikailag és lelkileg is kimerítő próbákat kell kiállnia, és szigorú tabuknak kell alávetnie magát.⁵ Nincs egyedül ebben az időszakban, egy idősebb asszony támogatja őt mint kísérő (yadeche). Fontos eleme a szertartásnak, hogy az avatandó lány erre a négy napra a közösség legfontosabb személyévé válik, sőt a megélés szintjén a világegyetem középpontjába kerül. Ennek az élménynek a pszichére gyakorolt megerősítő hatását nehéz lenne túlbecsülni.

A szertartás különböző variánsai között jelentős különbségek vannak, és joggal feltételezhető, hogy ezek a 19. század végére már különböző mértékű keresztény befolyás jeleit mutatták. Mivel az eredettörténetek és a kapcsolódó rítusok általában folyamatosan integrálják a környező népek kulturális elemeit, ez a tény nem mutat rendellenes helyzetet, viszont érthetővé teszi, hogyan léphetett be ez a szertartás egy katolikus templom központi terébe. Az eredetmítosz 20. századi alakjai közül a leginkább krisztianizált variáció legfontosabb elemeit ismertetem. Más változatokban a hithős több alakban, ikrek formájában jelenik meg, esetleg más eltéréseket is látunk a történet részleteiben, de szeretném hangsúlyozni, hogy a mítosz lényegi autenticitása ebben a változatában sem kérdőjeleződik meg. Az utókor által ikonikussá magasztalt spirituális vezető, Geronimo önéletrajzi könyvében (BARRETT–GERONIMO 1906, 3–11. o.), illetve a Szent József-misszió alapítójának életrajzában (CAVE 2011, 103. o.) is ez a változat szerepel, így indokolt, hogy ebből induljunk ki.

„Ussen teremtetette a világot és mindent, ami benne van. A világot kezdetben sötétség borította, de sok madár és ismeretlen szörny létezett már, sárkányok, pumák és más ragadozók. A madarak vezetője a sas volt, ő harcolta ki, hogy beengedjék a fényt. Az emberiség nem tudott élni, mert a vadak minden csemmőt elpusztítottak. Akkoriban élt a Fehérre festett asszony, aki sok gyermeket szült, de a vadállatok valamennyit felfaltak. A legokosabb a sárkány volt, előle nem volt menekvés. Sok év múlva az asszonyt megtermékenyítette a Zivatar (vagyis Ussen), a nászból fiú született. Anyja a Víz Gyermeke névzte el, és egy sötét barlangba rejtette, amely elé nagy tüzet rakott. Mindennap megszojtatta őt, majd új máglyát rakott. A sárkány nem találta meg a fiút, ám egy nap meglátta a pici lábnyomait. Ekkor halállal fenyegette meg az anyát, aki ettől fogva állandó félelemben élt. Amikor a fiú felnőtt, viadalra hívta ki a sárkányt. Valahányszor kilőtt a sárkány egy nyilat, az szilánkokra tört, a fiú pedig egy szivárvány tetején jelent meg. Ez négyszer ismétlődött meg. Ezután a fiú lőtt, és a sárkányt minden alkalommal szíven találta. A negyedik lövés után a sárkány borzalmas üvöltéssel zuhant egy szakadékba. A fiú lett az első törzsfőnök, aki az igazság, bölcsesség és hatalom jelképeként sastollakat viselt. Amikor a Víz Gyermeke meghalt, felemelkedett atyjához, Ussenhez.”

Most kiemelek néhány motívumot a Jelenések könyvéből, amelyek arra utalnak, hogy a két vallás hasonló szimbólumai lehetőséget adhatnak a valódi teológiai kapcsolódásra:

„S láttaték nagy jel az égben: egy asszony, a ki a napba vala felöltözve, és lábai alatt vala a hold, és az ő fejében tizenkét csillagból korona, [...] és álla az a sárkány a szülő asszony elé, hogy mikor szül, annak fiát megegye. [...] És szüle fiú-magzatot, a ki vasvesszővel legeltet minden nemzetet. [...] És lőn az égben viaskodás: Mihály és az ő angyalai viaskodnak vala a sárkánynyal; És vetteté a nagy sárkány ama régi kígyó, a ki nevezetik ördögnek és a Sátánnak, ki mind az egész föld kerektségét elhiteti, vetteté a földre [...]. És hallék nagy szózatot az égben, a mely ezt mondja vala: Most lett meg az idvesség és az erő, és a mi Istenünk-

⁵ A gyakran felmerülő feltételezések miatt szükséges leszögezmem, hogy ezek nem szexuális természetű gyakorlatok, hanem a testi erőnlét és a pszichikai stabilitás próbái, amelyek az avatandó lányt a végsőig kimerítik.

nek országa, és az ő Krisztusának hatalma, [...] és ímé vala egy fehér felhő; és a felhőn üle valaki, hasonló az embernek Fiához.” (Jel 12,1.4b–5;7,9–10; Károli-ford.)

A séma közös: egy fényességes asszony isteni fogantatásból született gyermeke legyőzi az emberevő szörnyet, megjelenik az égen, majd uralkodik a földön, míg azután halálában visszatér a teremthöz. Azt, hogy a Jelenések könyvének ezen szereplői hogyan viszonyulnak az evangéliumok központi történeteihöz, sokan sokféleképp próbálták már tisztázni. A Napba öltözött asszony azonos lenne Máriával? Esetleg Izrael vagy az egyház megszemélyesítője? Úgy gondolom, hogy megalapozott az a vélemény, amely szerint ezekben a történetekben egy rendkívül archaikus – jungi fogalommal élve archetipikus – mítosszal találkozunk. Ezt megerősíti az a tény, hogy a Szentírás ezen szakaszai deklaráltan egy látomást vagy jelenést írnak le. Köztudott, hogy a gyarmatosítással összenőtt kereszténység teljes mértékben démonizálta az őslakos kultúrákat. Az apacs eredetmítosz vizsgálatának tanulsága: ha az archaikus népek mitológiáját pusztán pogány babonává minősítjük, valószínűleg elvétjük a célt.

A Szent József-misszió története

Mint már korábban említettem, a meszkaleró apacsok között végzett katolikus misszió attitűdjét tekintve rendhagyónak számít. A következő fejezetben körbejáróm a templom és a köré szerveződő közösség történetét.

Az épület maga sem mindennapos. A román stílusjegyeket hordozó kőtemplom rendkívül impozáns, apacs katedrálisként is emlegetik. Egy darabka monumentális Európa az apacsok földjén. A már életében legendává vált ferences szerzetes, Albert William Braun atya álmodta meg az 1910-es évek második felében, s a rá jellemző módon mert nagyot álmodni. A körülbelül negyvenszer húsz méter alapterületű épület létjogosultságát így indokolta: „Ez a templom [...] az apacsok legnagyobb hagyományörző központjává válik majd [...]. Az erős templomépületnek erős pszichikai hatása van.” (CAVE 2011, 237. o.) Az alapkövet 1920-ban tették le, és a sok akadályoztatás ellenére 1939-ben sikerült befejezni az építkezést. Az európai szellem megjelenése természetesen nem véletlen. Albert William Braun szülei 1877 körül vándoroltak ki a bismarcki Németországból, és szigorú katolikus kegyességű családi kultúrát hoztak magukkal. Miután Braun harcolt az első világháborúban, egysége viszonylag hosszabb ideig állomásozott Franciaországban, majd Trierben és Diekirchben. Miközben a lerombolt templomok újjáépítését figyelte, a kőből való építkezés sok mesterségbeli fogását elsajátította. Tudását később a missziói templom építésénél kamatoztatta (CAVE 2011, 157. o.).

Kalandos életútjának nagy része szorosan kötődött a meszkaleró misszióhoz. 1916-ban érkezett a rezervátumba, egy évvel a felszentelése után. Huszonhét éves volt ekkor. Szinte semmit nem tudott az apacsokról, kivéve természetesen a harcias és kegyetlen természetükről terjengő rémtörténeteket, amelyeket később így értékelt: „Az apacsokról szóló jelentések mindegyikét fehér emberek írták. Szélhámosok, akik a hadsereg nyomában jártak. Rosszindulatú beszámolók ezek egy tisztességtelen nézőpontból.” (CAVE 2011, 108. o.) Érkezése után hosszú ideig csak tanult. Igyekezett megérteni a nyelvet és a kultúrát, elsősorban a vallási-mitológiai vonatkozásokat. Igyekezett beilleszkedni az apacs közösségbe. „Velük evett, aludt a földön, velük együtt imádkozott.” (Uo. 96. o.) Megértő tisztelettel viszonyult tradícióikhoz és szokásaikhoz. Ez a hozzáállás gyümölcsözőnek bizonyult. Az apacsok szívesen megosztották vele történeteiket és vélekedéseiket, cserébe ők is nyitottan és tisztelettel hall-

gatták az ifjú pap bizonyágtételét. A beszélgetések nyomán Braun hamar rácsodálkozott azokra az analógiákra, amelyek feltárultak előtte: Ussen a megbocsátás istene, a hegyi szellemek úgy igazítják el az embereket, mint a katolikus szentek (uo. 104. o.). A legnagyobb hatást a pubertásrítus tette rá:

„...minden mozdulat szimbolikus, és az apacs Szűzanya utasításait követi. Úgy látta, ez lényegében felkészülés a házasság és az anyaság szent kötelességeire, amelyekre Ussen minden lánygyermeket teremtett [...] Al atya, akinek a Boldogságos Szűz iránti imádata kiterjedt az összes nő iránti nagy tiszteletére, arra jutott, hogy ezt a gyönyörű rítust nem szabad elvenni a meszkaleróktól.” (Uo. 119. o.)

Bár eleinte nagy nyomás nehezedett rá mind a holland református misszió által befolyásolt hatóságok, mind saját felettesei irányából, az akadályok nem tántoríthatták el az elhatározásától. Miután felettesét meghívta egy szertartásra, ahol tolmácsa a látottak mindent részletét elmagyarázta, Al atya szabad utat kapott a saját elképzelése szerinti misszióra. Ennek jellegét jól szemlélteti a templom alapkövének elhelyezéséről készült beszámoló:

„November 20-án letették az alapkövet. Hugolinus Storff és Joseph Rhodes atyák Kaliforniából utaztak ide, hogy levezzessék a szertartást. A környező vidékről munkások és az ügyet támogató emberek érkeztek. A rezervátum távoli részeiből is jöttek meszkalerók, akik szekerekkel, lovaikkal és tipijeikkel megtöltötték a völgyet. Hogy támogatásukat kifejezzék, az indiánok Ussennek szentelt tárgyakat helyeztek el a kő alá – ez a gesztus összefüggésben állt azzal, hogy a pap elfogadta a pubertásszertartásokat. Szimbolikusan bevitték Ussent a Jézus-templomba, és a templom befogadta őt.” (Uo. 179. o.)

Braun atya szellemisége halála után is tovább élt, a templom története során végigkövethető. Érdemesnek tartom ismertetni az utolsó ferences atya, Paul Botenhagen távozásának körülményeit. A rend 2013-ban anyagi okokból kénytelen volt megválni az óriási épülettől. Paul atya távozásának híre nagy csapás volt az egész meszkaleró közösség számára. Elhatározták, hogy olyan tradicionális áldásszertartást rendeznek, amelyhez hasonlót még soha nem végeztek katolikus pap számára. Ezzel próbálták megakasztani a folyamatot. A szertartás azon részét, amelyben Botenhagen atya aktívan részt vett, Henrietta Stockel így írja le:

„Egy előre megbeszélt pillanatban Paul atyát, aki már az egész területet bejárta, egy tánccsoport tipijébe hívták. Leültették egy székre, szemben négy, testfestést viselő táncossal. Ők a Hegyi Szellemek formájában (Gahé) jelentek meg, két fiatal tanonc kíséretében, akiket bohócoknak neveznek. A vezető táncos lassan odasétált hozzá, és szent pálcákkal megérintette, miközben a férfi énekesek és dobosok áldási dalokat énekeltek apacs nyelven. Néhány idősebb, hagyományos kendőbe burkolódzó asszony állt a pap mögött, tanúként. A legidősebb nő az atya bal vállára tette a kezét, a gyógyító ember pedig a jobb oldalára állt. Amikor a táncosok megálltak, Paul atya felállt, és egyenként megáldotta őket a hagyományos módon, miközben megkenste őket a szent sárga gyékény pollenjével. Ugyanez a szertartás zajlott le a másik három tánccsoport tipijében is, mielőtt a pap visszatért a fő táncterre, és csatlakozott az ott folyó ünnepséghez.” (STOCKEL 2014, 90. o.)

A szertartás sikerességének megítélése világnézet kérdése. Paul atya bizonyos előre nem látott körülmények hatására még egy évig maradhatott.

Afrika átrendezi a színpadot

Az *Apacs Krisztust* érintő konfliktussal kapcsolatos diskurzusban sokszor idézik Chudy atya böjti homíliáját: „Isten az első. Nem lehetsz egyszerre apacs és katolikus, választanod kell. Nem lehetsz egyszerre mindkettő. [...] El kell hagynod azokat a szokásokat és azt az életmódot [...] választanod kell.” (CHRISTIAN 2024) Ezek a mondatok álltak tehát a botrány teológiai középpontjában. A hatásukat Sherry Robinson így kommentálta: „Amikor a pap megismételte mindazt, amit az európaiakkal való kapcsolat kezdete óta hallottak, a meszkalerók úgy érezték, mintha időutazáson vennének részt, vissza a múltba. Az, hogy a szavak egy nigériai fekete ember szájából származtak, akinek a saját népe is elnyomott volt, még inkább zavarba ejtette őket.” (ROBINSON 2024)

Amennyire kézenfekvő ez az összefüggés, annyira ritkán kerül elő a történetekkel kapcsolatos beszámolóknak. Kizárólag az apacs hívek szájából hangozhat el, és ez jól jelzi, mennyire csúszós talajra ért a történet, amint a nyugati „fehérgonoszság” bűnét egy afrikai fekete ember követte el. Pedig ez fontos elem. Larry Gosselin korábbi munkássága során hol többé, hol kevésbé burkoltan kritizálta a missziót megöröklő konzervatív szellemiségű klérust. Ám ez a feltételezhetően kölcsönös, ám fegyelmezetten kommunikált ellenszenv mindeddig csendben parázslott. A cselekvés elszántságát egyértelműen Chudy atya hozta el. Felmerül a kérdés, vajon milyen tényezők játszottak szerepet az ő ellenséges és energikus fellépésében. Mivel Chudy atya a nigériai Igboföld régióból származik, az ottani sajátosságokra fókuszálok. Ám a továbbiakban természetesen és hangsúlyozottan nem az ő személyéről írok. Azt a szellemi és társadalmi közeget igyekszem vázlatosan bemutatni, amely a meszkaleró konfliktus mögött meghúzódik, vagyis a kiküldő egyház által erősen determinált helyzetet. Az utolsó szempontom tehát a nigériai, pontosabban az igbo katolicizmus vizsgálata, mégpedig az inkulturáció kérdéseire fókuszálva.

Köztudott, hogy a Római Katolikus Egyházban mind kisebb arányt képvisel az európai katolicizmus, miközben Dél-Amerika, Afrika és Ázsia egyre nagyobb súlyt kap. Valóban, a Központi Egyházstatisztikai Hivatal által szerkesztett 2024-es *Pápai évkönyv* (*Annuario Pontificio*) adatai alapján megállapítható, hogy a püspökök és papok száma az ázsiai és az afrikai kontinensen folyamatosan nő, miközben Európában csökkenő tendenciát mutat (SOMOGYI 2024). Az afrikai katolicizmus jellemzőit legmarkánsabban a nigériai – ezen belül is az igbo népesség által lakott területek – egyházai tükrözik. Nigéria sok figyelmet kap keresztény körökben, elsősorban mint napjaink valódi vértanúinak hazája, hiszen a vallásilag kettéosztott országot a saría jogrend széles körű bevezetése óta a keresztények számára az egyik legveszélyesebb területként tartják számon. Az uralkodó narratíva szerint az iszlám terjeszkedéssel szemben folytatott harcok során vértanúsággal is megpecsételt (részben katolikus) kereszténység ereje áthatja a társadalmat, a papságra jelentkező fiatalok száma olyan magas, hogy az ország határain túlra is kirajzanak. Céljuk a hagyományos katolikus értékek védelme és a nyugat újraevangelizálása a liberális irányba elhajló társadalmakban. Edwin Chukwudi EZEOKEKE 2018-ban, Lublinban készített disszertációja mélyebb részletességgel és árnyaltabban vizsgálja a nigériai katolicizmus jellemzőit, kevésbé idealizált képet festve róla. Mivel úgy találtam, hogy belső rálátása van a körülményekre, és korrekt módon hivatkozik, nagyrészt az ő munkája alapján vázolom fel a legfontosabb jellemzőket.

Miután a polgárháború miatt az idegen misszionáriusok elhagyták az országot, az alulról építkező, a helyi közösségek életét átítató pásztori módszerek nem várt sikereket hoztak. Az 1970-ben mindössze nyolcvanezer főt számláló igbo egyház néhány évtized múlva már tizennégymillós tagsággal

rendelkezett (EZEKEKE 2018, 189. o.). A sikerek ellenére Ezeokeke komoly problémákat tár fel. Véleménye szerint az igbo egyház identitása meglehetősen bizonytalan és fragmentált. Közismert probléma a szinkretizmus és a kettős elköteleződés jelensége. A fétisek erejébe vagy a reinkarnációba vetett hit, illetve olyan szokások, mint a halottmosdatásra használt víz fogyasztása, még ma is jelen vannak a katolikusok között. A többnejűség gyakorlata szintén folyamatos kihívás, hiszen ez sok esetben a család fennmaradásának a feltétele. Az egyik legnagyobb kérdés a helyi klérus számára is ez: lehetséges-e úgy katolikussá lenni, hogy közben az igbo identitás is megmaradjon? (EZEKEKE 2018, 205. o.)

Nathaniel I. NDIKWERE már évtizedekkel ezelőtt égető és sürgető szükségnek látta a helyesen gyakorolt inkulturációt. Az afrikai kereszténység kezdetére vezeti vissza a problémát (1994a, 12. o.). Véleménye szerint a korai misszionáriusok érdektelensége a helyi nyelvek és kultúra iránt meggátolta azt, hogy a kereszténység mély gyökeret eresszen Afrikában. A szerzetesek és remetek tevékenységére épülő egyház mindig is idegen maradt a helyi népesség számára. A korai észak-afrikai egyház egyetemes hírnevére, olyan kiemelkedő alakjaira, mint Alexandriai Kelemen, Órigenész, Tertulianus, Augustinus és mások, ma nosztalgiával tekint vissza az egyház. Kevés szó esik arról, hogy ez a „statikus sivatagi egyház” a helyi lakosság számára idegen volt. Ndiokwere szerint az iszlám terjedése közvetlen kapcsolatban állt ezzel a helyzettel: „Nem csoda, hogy amikor az iszlám hódítás vad szele megérkezett, az egész intézményt elsöpörte. A bennszülöttek bizonyosan nem keltek fegyverbe, hogy megvédjék azt, amit soha nem tekintettek a saját egyházuknak. [...] Azok az egyházak maradtak csak meg, amelyek helyi közösségekben testesültek meg: a kopt, az etióp és a núbiai.” (Uo. 13. o.) Ndiokwere úgy gondolja, hogy ez a veszély a mai nigériai kereszténységet is fenyegeti. Hiszen a helyzet hasonló. Az iszlám terjeszkedik, míg a katolikusok továbbra sem alkalmazzák a hívek számára érthető helyi nyelveket a miséken, gyakorlatilag elzárva őket hitük adekvát megélésétől.⁶ Bár Ezeokeke szerint a megfelelő inkulturáció lehetősége adott volt, amikor az idegen misszionáriusok távoztak, az új klérus ezt elmulasztotta. Ez a mulasztás vonatkozik a kateketikai és egyéb vallási szövegek megújításának hiányára⁷ éppúgy, mint a rituális életre. A szó szerinti értelemben importált oltári edények, templomi bútorok, harangok és egyéb tárgyak, az azokon használt szimbólumok nem illeszkednek a helyi emberek világához. Ráadásul a gyermekeknek továbbra sem adnak igbo nevet a keresztesítés során. A katolicizmus kulturális elemei a korai misszionáriusok mintája nyomán hagyományozódtak, és ma is normatívnak számítanak. A koncepció jól kivehető: „Minél kevesebb igbo elemet mutat fel egy hívő rituális és vallási élete, annál keresztényebbnek tartják. Az igbo katolicizmus rómaibb, mint maga Róma.” (EZEKEKE 2018, 198. o.) Ndiokwere így fogalmaz: „Az egyik probléma az, hogy sok katolikus, különösen a hierarchiában, úgy véli, hogy amit a korai misszionáriusoktól kaptak, az a katolikus hit teljessége. Az attól való bármilyen eltérés unortodoxnak és elfogadhatatlannak minősül.” (NDI KWERE 1994b, 6. o.)

Ezeokeke az evangelizáló igbo katolicizmusról általánosan elterjedt képet is félrevezetőnek tartja. Furcsa módon jellemző probléma a helyi – főként vidéki – gyülekezetekben szolgáló papok hiánya. Pedig a területen óriási a szegénység, és a katolikus egyház könnyebbé teheti az életet. Rendszeres étkezést, biztos állást, kényelmes lakhatást, szociális biztonságot tud nyújtani. A papok tekintélye

⁶ A latin vagy más idegen nyelvű szertartások a megszokottak. Ennek részben az az oka, hogy sok pap nem is képes rá, hogy idegen kifejezések használata nélkül prédikáljon. Ez különösen is igaz a külföldön tanult papokra, akiknek a presztízs ez is emeli. A fontos emberek részvételével zajló elegáns miséket angolul celebrálják (NDI KWERE 1994a, 211. o.).

⁷ Elrettentő példa a korai nyugati misszionáriusok által küszködve elkészített fordítások közül: a keresztény házasság meghatározására használt *igba akwukwo* szó szerinti jelentése: szex egy könyvvel (EZEKEKE 2018, 195. o.).

óriási. Felszentelésükkor sok esetben értékes ingatlant és luxuscikkeket kapnak ajándékba, illetve az egyébként rendkívül szegény gyülekezeti tagok később is erejüket meghaladó ajándékokkal halmozák el őket (EZEKE 2018, 248. o.). Ezek az anyagi előnyök sok fiatalot ösztönöznek a pályaválasztás során. De ez az attitűd a „nyugati világ evangélizálása” során is tetten érhető. Európa és Amerika még magasabb életszínvonalat és karrierlehetőséget biztosít, ez nagy kísértés a külföldön tanuló papnövendékek számára. Sokan nem térnek vissza Nigériába (EZEKE 2018, 249. o.). Természetesen – és ezt a szerzővel egyetértve a lehető legkomolyabban szeretném hangsúlyozni – mind Nigériában, mind a nyugati országokban rengetegen vannak olyanok, akik őszinte hittel és szívvel szolgálnak. Igazságtalanság lenne az ő érdemeiket elhallgatni. Leszögezhetjük ugyanakkor, hogy az afrikai társadalmakban uralkodó tekintélyviszonyok által formált elvárásrendszer nem elhanyagolható tényezője a papi identitásnak. Ennek következményei közé tartozhat a külföldön működő papok feszült viszonya a kevésbé tekintélytisztelő közösségekkel.

Miközben az igbo egyház biztosítja a papok jólétét, fontos elvárásként állítja eléjük a tradicionális katolikus hagyományok szigorú védelmét. Az inkulturáció egyik legfontosabb terepe a liturgia lehetne. Ezzel kapcsolatban a hivatalos álláspontot a Nigériai Katolikus Püspöki Konferencia *On Abuses During Liturgical Celebrations*⁸ című felhívása illusztrálja. A címzett: minden nigériai katolikus pap. A dokumentum igen szigorú hangnemben bírálja mindazokat a gyakorlatokat, amelyeket elhajlásnak minősít. Ilyen például a szentségek előírásoktól eltérő mozgatása, a liturgiai előírásoktól idegen énekek, a tánc és nem utolsósorban „a hitnek ellentmondó helyi szokások bevezetése az inkulturáció égisze alatt”. Említésre kerül itt a nem megfelelő viselet, az egyház által szentnek nem minősített tárgyak megáldása és még egyéb, az előírt liturgiai kereteket áthágó vétségek (1. pont). A konferencia megfogalmazása szerint „[e]zeknek a súlyos jogsértéseknek az előfordulása [...] botrány és szégyen forrása a nigériai egyház számára”.

A felelősség a szertartást bemutató papot terheli. „Az a pap, aki önhatalmúlag eltér ezektől a normáktól, szent kötelességével szembeni súlyos hűtlenséggel vádolható, és tévútra vezet a hívőket. A szent liturgia szabályozására kizárólag az Egyház van felhatalmazva.” (2. pont) Az előírásokat megszegők saját egzisztenciájukat kockáztatják: „Szükség esetén büntető intézkedéseket kell alkalmazni, a vétkes papokat felelősségre vonva, ráébresztve őket tetteik súlyosságára és másokat visszatartva hasonló bűnök elkövetésétől.” (4. pont) Feltételezhető, hogy a kedvezőbb helyzetben lévő papok ezt a kockázatot csak nagyon kivételes esetben vállalják. A külföldön tanuló vagy szolgáló papok esetében még nagyobb lehet a tét. A kedvezőtlenebb viszonyok közé való áthelyezés lehetősége hatékony eszköz a hierarchia kezében, és természetesen ennél nagyobb súlyú büntetéseket is kiszabhatnak. Úgy gondolom, hogy ez az adalék fontos segítség lehet a meszkaleró konfliktus árnyaltabb megközelítéséhez.

Konklúzió

A meszkaleró katolikus közösség csaknem száz éven át működött háborítatlanul Albert Braun ferences atya és szellemi örököseinek különleges védelme alatt. A közösség vallási-identitási szabadsága messze meghaladta a korszak általános szintjét. Az Apacs Krisztus személyében az isteni szeretet szabadsága testesül meg, ikon minőségében pedig egymástól távoli kultúrák spiritualitása kapcsolódik.

⁸ *On Abuses During Liturgical Celebrations*. (Püspöki körlevél.)

Mindez mégsem tudta ellensúlyozni azokat a transzgenerációs traumákat, amelyeket a bentlakásos iskolákban átélt élmények és az őslakosokat sújtó kollektív traumák okoztak. Az apacs–katolikus kettős identitást érő első komolyabb támadás felszínre hozta azokat a történelmi sérelmeket, amelyek pedig felületesen szemlélve az elmúlt évtizedekben alig érintették a gyülekezet hitéletét. Úgy gondolom, ez fontos missziológiai tanulság lehet.

Ám a megrázkódtatásnak hosszú távon lehetnek pozitív hatásai is. Larry Gosselin így összegzi:

„Úgy vélem, ez az egész epizód megújulásra készítette az apacs közösséget, erőteljesebb önértékesítésre a kulturálisan hiteles keresztény hitük fenntartásában. Felélénkítette az identitás tudatosságát, és megerősítette az elhatározást, hogy ragaszkodjanak mindahhoz, amit szentnek tartanak önmagukban. Tudják, hogy Krisztus bennük él, a saját hitükben, kultúrájukban, hagyományaikban és szeretetükben.” (GOSSSELIN 2025, 49. o.)

A közösségi öntudat megerősödése tehát a katolikus identitás erősödését is magával hozta, ami nagy szó a jelen helyzetben. Általánosan igaz, hogy a keresztény őslakos közösségek két malomkö közé szorultak. Míg a legtöbb felekezet még napjainkban is a törzsi identitás feladását várja tőlük, a bündis-kurzus eszkalálódásával a tradicionalisták egyre hangosabban kérik számon rajtuk keresztény identitásukat. A kettős nyomás alatt álló közösségeknek minden mobilizálható erejükre szükségük lehet.

Ezt a feloldást mégis disszonánsnak érzem. A ferenceseknek egy teljes évszázadon keresztül sikerült baráti és szeretetteljes alapokon tartani a missziót, miközben ebben a biztonságos közegben Jézus követésének eszméje az apacs kultúra mélyrétegeiben is gyökeret eresztett. Hiszen ha a törzs spirituális vezetői közül csak egy is mereven elutasította volna az ikon létrejöttét, az sosem születhetett volna meg. Vajon ez a mostani törés mit okozott? Keserűséget, ellenségességet és radikalizálódást az egyházközség vezetésével szemben? Nagyon valószínű. A konzervatívnak tartott katolikus értékek megerősödését? Semmiképp. Személy szerint úgy látom, hogy ennek a meggondolatlan rajtaütésnek csak vesztesei vannak. A hívek traumatizálódtak, a pap kudarcot élt meg a hivatásában, a püspök feltehetőleg több fronton is igen kellemetlen helyzetbe sodorta magát.

Mi lehet a tanulság? Nem gondolom, hogy egy ilyen összetett, lelkiismereti, teológiai és egyházipolitikai ellentétekkel terhelt konfliktus könnyedén orvosolható volna. Egyeseket örömmel tölt el, ha a misszió nyitottabb és kockázatosabb formáival találkozhatnak, mások ördögi megtevesztésnek és a kereszténység elárulásának tartják. Mindkét álláspont megalapozható. A magam részéről csak egyetlen szempontot szeretnék hangsúlyozni. Az őslakosok minden földrészen öntudatra ébredtek, és nagyon hasonló kritériumokat állítanak fel identitásuk rögzítésére. A földdel, az elődökkel és a nem emberi létezőkkel való mély és feloldhatatlan kapcsolat, illetve a megmaradt kultúrához való elszánt ragaszkodás a két sarkalatos pont. Mi több, ezek a motívumok a posztmodern, posztkoloniális, globalizációellenes diskurzusokban is egyre hangosabban artikulálódnak, mivel az összeroskadóban lévő fogyasztói kultúra alternatíváit kereső gondolkodók gyakran fordulnak az őslakos értékek felé. Úgy vélem, minden keresztény irányzatnak és felekezetnek őszintén kutatnia kellene az ezekkel a kérdésekkel összefüggő, saját hitelveik szerint még legitim teológiai lehetőségeket. Ha őszinte a törekvésünk, a Jézust követő őslakosokkal való találkozás során valóban értékes ajándékot kaphatunk: olyan testvérek bölcsességét, akik ezekkel a számunkra új kihívásokkal már nemzedékek óta küzdenek.

The Apache Face of Christ

Iconoclasm on the Mescalero Apache Reservation

► Proper inculturation is one of the most divisive theological and ecclesiastical issues of our time. Related debates tend to elicit strong emotional responses among both progressive and conservative Christians. In this case study, the author examines the circumstances surrounding a traumatic event affecting a particular indigenous Roman Catholic community. In the summer of 2024, the icon of the *Apache Christ* was arbitrarily removed from St. Joseph Apache Mission Church in New Mexico by a Nigerian priest who served in the parish. The icon depicts Christ dressed as an Apache holy man, surrounded by sacred objects of the tribe. The paper describes the circumstances of the icon's creation, its role in the community, and the resulting conflict from four perspectives. The author examines the *Apache Christ* as an icon, the traditions underlying this unique representation, the historical past of the community, and the possible role of ultra-conservative Nigerian Catholicism in the conflict that has developed. Each of these topics deserves a separate study, but in this paper, the author aims to highlight the complexity of the situation.

Keywords: Christianity / Catholicism / inculturation / Native Americans / Africa

Hivatkozott művek

- BARRETT, S. M. – GERONIMO 1906. *Geronimo's Story of His Life*. Duffield & Company, New York.
- BLACK, Lydia T. 2004. *Russians in Alaska. 1732–1867*. Alaska Press, Fairbanks.
- CAVE, Dorothy 2011. *God's Warrior. Father Albert Braun OFM 1889–1983*. Sunstone Press, Santa Fe.
- DALEY, Robert 2019. *Unangan Orthodox Christianity. Conversion Through Similarity*. Diplomamunka. Dominican University of California. (Master's Theses 8.) <https://doi.org/10.33015/dominican.edu/2019.HUM.08>
- EZEKEKE, Edwin Chukwudi 2018. *The Identity of the Catholic Church in Igboland, Nigeria*. John Paul II Catholic University of Lublin.
- GOSSELIN, Larry, OFM 2025. *Chasing Rainbows. Walking in the Footsteps of Saint Francis of Assisi with the Beautiful Mescalero Apache People*. Tau Publishing, Phoenix.
- MOUSALIMAS, S. A. 1995. *The Transition from Shamanism to Russian Orthodoxy in Alaska*. Berghahn Books, Providence.
- MOUSALIMAS, S. A. 2003. *From Mask to Icon. Transformation in the Arctic*. Holy Cross Orthodox Press, Brookline.
- NDIOKWERE, Nathaniel I. 1994a. *The African Church, Today and Tomorrow*. 1. köt. *Prospects and Challenges*. Springfield Publishers, Owerri.
- NDIOKWERE, Nathaniel I. 1994b. *The African Church Today and Tomorrow*. 2. köt. *Inculturation in Practice*. Effective Key Publishers, Onitsha.
- STOCKEL, H. Henrietta 2014. The Broken Hallelujah. The End of the Franciscan Ministry among the Mescalero Apaches. *Nova Religio – The Journal of Alternative and Emergent Religions*, 18. évf. 2. sz. 83–93. o. <https://doi.org/10.1525/nr.2014.18.2.83>
- SZILÁGYI Ákos 2020. Az ikon helye. Előhang Ruzsa György könyvéhez. In: Ruzsa György: *Hogyan nézzük az ikonokat?* Corvina, Budapest.
- TALLÁR Ferenc 2006. ...és... *Struktúra és communitas*. L'Harmattan Kiadó, Budapest. (Dasein könyvek.)

Internetes források

- CHRISTIAN, Gina 2024. New Mexico tribe gets back 'Apache Christ' icon, and a new pastor. *National Catholic Reporter*, 2024. július 16. <https://www.ncronline.org/news/new-mexico-tribe-gets-back-apache-christ-icon-and-new-pastor>. (Megtekintés: 2025. október 12.)
- GOSSELIN, Larry, OFM 2024. Open letter to the bishop concerning the image of the Apache Christ. *Where Peter is*, 2024. július 5. <https://wherepeteris.com/open-letter-to-the-bishop-concerning-the-image-of-the-apache-christ/>. (Megtekintés: 2025. október 15.)
- Keeping Christ's Sacred Promise. A Pastoral Framework for Indigenous Ministry*. Committee on Cultural Diversity in the Church – Subcommittee on Native American Affairs of the USCCB. United States Conference of Catholic Bishops, Washington DC, 2024. <https://www.usccb.org/resources/Indigenous%20Pastoral%20Framework%20-June%202024-Final%20Text.pdf>. (Letöltés: 2025. február 10.)
- On Abuses During Liturgical Celebrations*. Catholic Bishops Conference of Nigeria, 2024. aug. 15. <https://www.nigeriacatholicnetwork.com/wp-content/uploads/2024/08/On-the-Abuse-of-the-Sacred-Liturgy.pdf>. (Letöltés: 2025. július 28.)
- ROBINSON, Sherry 2024. Priest Miscalculates In Removing 'Apache Christ'. *Los Alamos Daily Post*, 2024. július 8. <https://ladailypost.com/robinson-priest-miscalculates-in-removing-apache-christ/>. (Megtekintés: 2025. október 11.)
- SOMOGYI Viktória 2024. Növekszik a katolikusok száma a világon: 1 milliárd 390 millióan vannak. *Vatican News*, 2024. április 5. <https://www.vaticannews.va/hu/vatikan/news/2024-04/egyhazi-statisztika-novekszik-katolikusok-szama-vilagon.html>. (Megtekintés: 2025. március 24.)



Evangéliumból élni

■ OROSZ GÁBOR VIKTOR

KÖRTNER, Ulrich H. J.: *Wahres Leben. Christsein auf evangelisch*. Evangelische Verlagsanstalt, Leipzig, 2021.

Ulrich H. J. Körtner bécsi rendszeres teológus a kortárs német nyelvű protestantizmus egyik legmeghatározóbb alakja. *Wahres Leben* című kötete 2021 húsvétján jelent meg, és abba a hagyományba illeszthető, amelyet Karl Barth *Einführung in die evangelische Theologie* vagy Dietrich Bonhoeffer *Nachfolge* című művei indítottak el. Ez a kis könyv tulajdonképpen a 2018-ban megjelent dogmatikájának közérthető esszenciájaként is felfogható, amelyben a szerző elsősorban a hit és az élet kapcsolatának megvilágítására törekszik, így egyaránt szól képzett teológusokhoz, kereső felnőttekhez és fiatalokhoz. A kötet alcíme – *Christsein auf evangelisch* – már jelzi az evangéliumi önértelmezés ajándékát, amely éppen ezért más keresztény hagyományok számára is nyitottá teszi a könyv mondanivalóját.

A könyv első fejezetében a szerző meghatározza azt az értelmezési mezőt, amely a teljes mű háttérét alkotja. Körtner Charles Taylor, Andreas Reckwitz és Alain Ehrenberg társadalomelméleti diagnózist használja fel, amikor az „autenticitás korszakát” elemzi, melynek jelszava a *Sei du selbst!* (légy önmagad!) imperatívusza. Ez a késő modern kultúrát jellemzi, és nem beteljesülést, hanem „kimerülést” (*erschöpftes Selbst*) eredményez, mert az állandó „önoptimalizálás” terhe az életet megvalósítandó projektté silányítja, amelyben a siker és a kudarc egyaránt az egyén felelősségévé válik. Körtner diagnózisa nem újkeletű – a burnoutszindróma, a depresszió és a szorongás jelensége széles körben ismert –, ám a szerző teológiai mondanivalója azért sajátos, mert ezeket a tapasztalatokat nem egyszerűen szociológiai vagy pszichológiai jelenséggént írja le, hanem teológiai fogalmakkal nevezi meg őket. A modern autenticitáskultusz a hit hiányának, azaz a „bűnnek” az egyik modern megjelenési formája, amely – Paul Tillich után – Istentől való elidegenedésként értelmezhető.

A szerző Adorno híres tételét – „es gibt kein richtiges Leben im falschen” (nincs igazi élet a hamisban) – kiindulópontként használja fel ahhoz, hogy később keresztény szempontból ellentételezze: az evangélium éppen azt hirdeti, hogy van igaz élet a hamis világban, méghozzá a „remény formájában” („aber auf Hoffnung hin”). Ez a tapintatosnak is nevezhető megközelítés döntő fontosságú, mert egyrészt elkerüli a keresztény triumfalizmus csapdáját, amelyet Ferenc pápa a kereszt nélküli egyház kísértésének nevezett. Másrészt pedig nem azt állítja a szerző, hogy a keresztények már birtokolják az igaz élet teljességét, hanem hogy annak ígérete és kezdete adott számukra Jézus Krisztusban, és ez elegendő ahhoz, hogy másként lássák a világot és önmagukat.

A *Glaube* (A hit) című fejezet talán a könyv legmarkánsabb része, amely már önmagában is kedvet ad ahhoz, hogy az olvasó elmélyedjen a szerző korábban említett dogmatikájában. Körtner itt a hit és a tudás

viszonyának klasszikus vitáját értelmezi, de nem a megszokott és naiv apologetika vagy a vallási fundamentalizmus nyelvezetével. Ehelyett különböző tudásformákat különböztet meg, mint az elméleti tudás, a technikai-praktikus tudás és az *Erlösungswissen* (üdvösségtudás, az üdvösség ismerete); másképp fogalmazva létezik az úgynevezett instrumentális *Verfügungswissen*, amely a „mit tehetek és mivel?” kérdést teszi fel, valamint az egzisztenciális *Orientierungswissen*, amely a világban való tájékozódás tudását jelenti. A hit ezért nem versenytársa a természettudományos ismereteknek, hiszen más kategóriai síkon mozog, azaz nem a világ objektív leírásával foglalkozik, hanem az élet értelmével, alapjával és rendeltetésével.

Az említett megkülönböztetés a liberális teológia, illetve a Rudolf Bultmann-i hermeneutika óta a protestáns teológia általánosan elfogadott álláspontja – ám a szerző frissen és világosan fogalmaz, amikor konkrét példákat sorakoztat fel. Ezek közül talán az egyik legszemléletesebb: a pénzügyi piacok működése is „hit” kérdése (a kredit – hitel – szó etimológiája a latin *credō*-ra vezethető vissza), a tözsde az emberi várakozások és a bizalmi viszonyok helye, nem csak racionális kalkulációk eredménye. Ez a példa azért is kifejező, mert rámutat arra, hogy a modern szekuláris világ is tele van „istenekkel” és „hittel” – csak hogy nem a bibliai Istent imádja, hanem a pénzt, a nemzetet, az erkölcsi értékeket vagy éppen a tudomány vívmányait. Luther híres meghatározását idézve – „worauf oder auf wen jemand sein ganzes Vertrauen setzt, das sei sein Gott” (amiben vagy akiben valaki teljesen megbízik, az az ő istene) – Körtner azt állítja, hogy mindenki „hisz” valamiben, a kérdés csak az, hogy miben.

A keresztény hit nem egy opció a sok közül, hanem *Möglichkeitssinn*, a lehetséges iránti érzék, Isten iránti érzék, aki a lehetőségek alapja. Aki hisz, annak több lehetősége van, mert a hit, ahogy az Újszövetségben olvasható, akár hegyeket is megmozgathat (Mt 17,20). A hit nem a tények világát tagadja, de nem is engedi magát megbénítani „a tények kényszerítő erejétől”. Ez a gondolat különösen fontos napjaink társadalmában, ahol a *fact-checking* és az evidenciaalapú diskurzus hegemoniája könnyen oda vezethet, hogy minden transzcendens távlatot naivitásnak vagy akár illúziónak tartanak.

A *Liebe* (A szeretet) című fejezet a modern szerelemkultusz kritikájával kezdődik, amely szerint a romantikus szerelem lett „az utolsó nagy transzcendens ígérete” a szekularizált világnak. Körtner rámutat, hogy az erősz végső értelemként és a beteljesülés forrásaként szükségképpen kudarcra van ítélve, mert túlterheli a párkapcsolatokat olyan feladatokkal, amelyeket az nem képes fenntartani. Ezzel szemben a bibliai agapé nem érzelem, hanem esemény, azaz Isten önátadása Jézus Krisztusban, amely új viszonyt eredményez Isten, ember és a világ között.

A szerző tudatosan kerüli a szeretet moralizálását. Nem arról van szó, hogy „szeretnünk kell” (ami parancs és teher lenne), hanem hogy Isten szeretete megelőzi a mi szeretetünket, és ez a tapasztalat tesz képessé arra, hogy mi is szeressünk. Így a híres lutheri formula – „A keresztyén ember szabad ura mindennek, és nincs alávetve senkinek. A keresztyén ember készséges szolgája mindennek, és alá van vetve mindenkinek” – sem logikai ellentmondás, hanem a szabadság relációkban megvalósuló, kommunikatív természetének kifejezése. A szabadság nem autonómia (az önelégült elszigeteltség értelmében), hanem „szabadság valamire”, nevezetesen a másik ember szolgálatára.

A *Tun und Lassen* (Cselekedni és hagyni) című fejezet az etika alapkérdéseit tárgyalja. A Tízparancsolat nem tilalmak sorozata, hanem pozitív „életprogram”. A „ne ölj!” parancsolat sem csupán a gyilkosság tilalma, hanem felhívás arra, hogy „segítsünk felebarátunknak minden szükségében”. Itt tetten érhető az a lutheri katekizishagyományból származó értelmezési módszer, amely a parancsolatokat a kegyelem horizontján olvassa újra.

A kötet egy másik központi tézise, hogy az evangéliumi *Zuspruch* (ígéret, kegyelmi kijelentés) megelőzi az etikai *Anspruch*ot (követelést). A *Gabe* (adomány) megelőzi az *Aufgabe*t (feladat). Ez természetesen nem

jelent etikai relativizmust vagy akár felelőtlenséget, hanem éppen ellenkezőleg: azért vagyunk képesek a felőlős cselekvésre, mert nem a teljesítményeink minősítik létünket Isten előtt. Az édenkert-narratíva olvasata a szerző szerint mesterien illusztrálja ezt. Isten első szava Ádámhoz nem tilalom vagy parancs, hanem engedély: „A kert minden fájáról ehetsz.” A bűn lényege nem egy konkrét parancs megszegésében áll, hanem az istenbizalom elvesztésében, amit a kígyó kérdése szimbolizál: „*Valóban azt mondta nektek Isten...?*”

A könyv utolsó harmada az egyházzal, a keresztséggel és az úrvacsorával foglalkozik. Az egyház nem egyesület vagy hasonló érdeklődésű emberek klubja, hanem Isten népe, amely Krisztus testébe tagozódik. A keresztség az evangéliumi ígért „megpecsételése”, amely a megkeresztelt ember egész élettörténetét áthatja; nem egy konkrét gyermekkori emlék (noha lehet az is), hanem olyan kezdet, amelybe újból és újból „bele kell nőni”. Az úrvacsora pedig olyan performatív-szakramentális esemény, amely „ritmust” ad a keresztyén életnek.

A kötet didaktikai erénye, hogy következetesen visszaautal a függelékben közölt bázisszövegekre: a szeretet kettős parancsára, a Tízparancsolatra, a 23. zsoltárra, a Miatyánkra, az apostoli hitvallásra, 1Kor 13-ra, a boldogmondásokra, így nem maradnak egyszerűen idézetek, hanem olyan alapszövegekként szolgálnak, amelyek a keresztyén nyelvhasználatot és gondolkodásmódot megalkotják. Ez a módszer – amely ugyancsak a katekizmus hagyományból származik – ma talán szokatlan, ugyanakkor rendkívül hatékony, mert az olvasó megtanulja, hogy a teológiai állítások nem légüres térben lebegnek, hanem a Szentírásban gyökereznek.

Körtner stílusa világos és gördülékeny, kerüli a szakzsargont, ugyanakkor ezzel nem banalizálja a tartalmat. Kiegyensúlyozottan használja a filozófiai és szociológiai hivatkozásokat (Kierkegaard, Wittgenstein, Max Weber, Ehrenberg), amelyek funkcionálisan illeszkednek a gondolatmenetbe, másrészt rámutatnak arra, hogy a teológia nem elszigetelt szaktudomány, hanem párbeszédben áll a bölcsélet és a társadalomtudomány megállapításaival.

Néhány témakör alaposabb tárgyalását hiányolhatja az olvasó. A teodicea összetett problémája például többször felmerül (különösen a Miatyánk „ne vígy kísértésbe” kérése kapcsán vagy a szenvedés okán), de részleteiben nem fejt ki a szerző – minden bizonnyal területi okok miatt. Hasonlóképpen a vallási pluralizmus és a világvallások viszonyának égető kérdése csak érintőlegesen jelenik meg. Körtner ugyan megemlíti, hogy nem minden vallás egyformán igaz vagy egyformán jó, de nem tér ki arra, hogyan jelenik meg ez az állítás a vallásközi párbeszéd teológiai megalapozásában. Ugyanakkor Körtner professzor korunk legtermékenyebb teológiai szerzője, csupán monográfiáinak száma hatvanhét, így aki az említett hiányosságokat kifogásolja, az a szerző más munkáiban bőséggel talál olvasnivalót ezen témákkal kapcsolatban is.

A *Wahres Leben* című kötet jelentős hozzájárulás ahhoz, hogy a 21. századi keresztyének – különösen a protestáns hagyományhoz tartozók – megfogalmazzák, mit jelent ma evangélikusnak, azaz az evangéliumból élőknek lenni. A könyv legfőbb érdeme, hogy nem apologetikus, nem moralizáló, hanem konstruktív. Nem a szekularizmus ellen küzd, hanem olyan pozitív és elementáris gondolatokat kínál, amelyek érvényesek maradnak akkor is, ha a kulturális, gazdasági, szociális és politikai környezet változik.

A kötet legerőteljesebb üzenete talán az, hogy az autentikus élet nem „önmegvalósítási projekt”, hanem ajándék, a hit, a remény és a szeretet gyümölcse, amely szabaddá tesz bennünket Isten és embertársaink számára. Ez az üzenet keresztezi a kortárs kiegészítő és értelemvesztési tapasztalatokat, miközben a szerző teológiailag megalapozott alternatívát kínál. Körtner könyve kiváló bevezető lehet konfirmandusok, teológushallgatók és életük értelmét kereső felnőttek számára, de gazdag anyagot kínál gyakorló lelkipásztoroknak is. Végezetül: aki megérti, mit jelent „a lehetséges iránti érzékkel” élni, az új perspektívából néz a világra és látja benne önmagát, és épp ez az evangélium célja.



Böjt 2. vasárnapja (Reminiscere)

► 1Thessz 4,1–8

Böjt üzenete: Emlékezzetek, hogy szentek vagytok!

A vasárnap jellege

Böjt második vasárnapja Reminiscere, a névadó zsoltárvers Zsolt 25,6: „Reminiscere miserationum tuarum, domine” – Emlékezzél meg, Uram, irgalmasságodról és kegyelmedről! Istent kívánja emlékeztetni irgalmasságára, de a hívőket is a megszenteltetésünkért való böjti harcra. A vasárnap középpontjában a bűnbánat, a megtisztulás, az Istennek tetsző életre törekvés áll, kifejezve az ember Isten iránti szeretetét. Ez a böjt igazi lényege.

A textusról

A levél címzettjei – Thesszalonika – görög kikötőváros, ma Thesszaloniki. Pál korában a római birodalom Macedónia tartományának fővárosa volt, fontos hadi és kereskedelmi utak melletti politikai és kereskedelmi központ. A tartomány legnépesebb települése, konzuli székhely, önálló közigazgatással és bíraskodással, Korabeli lakóinak számát százezerre teszik, igen sok kézműves és kereskedő, hajósok és a római igazgatás tisztviselői. Igazi multikulturális légkör volt, ennek megfelelő volt a vallási élet is, egy sor különböző istenséget tiszteltek: Apollót, Zeust, Aphrodítét, de egyiptomi istenségeket is, mint Iziszt,

Oziriszt, Serapiszt. A rómaiak bevezették a császárkultuszt. Legnépszerűbb azonban Dionüszosz kultusza volt, akinek tiszteletére nagy ivászatokat és szexuális kicsapongásokat rendeztek. A városban kisebb zsidó közösség is volt, zsinagógával.

Pál apostol valószínűleg 49-ben egy álomban elhívást kapott, hogy menjen Macedóniába az evangéliumot hirdetni (ApCsel 17,1–9). Igehirdetését néhányan befogadták, megalakult egy kis keresztény gyülekezet, de a zsinagógai zsidók ellenállása és a megindult üldözés miatt néhány hét után el kellett menekülnie. Athénba, majd Korinthusba ment, aggódott az újonnan alapított gyülekezet sorsáért, onnan írta első levelét a thesszalonikai gyülekezetnek, valószínűleg 50-ben. Ez Pál legrégebbi fennmaradt levele.

A levél célja a támadásoknak és a spirituális-morális kísértéseknek kitett, elbizonytalanodó gyülekezet lelki megerősítése.

Fontosabb exegetikai megjegyzések – a textus kulcsfogalmai

1. vers: ἀρέσκω – ’tetszik’, ’örömet okoz’, ’kielégít’, ’jónak látszik’.

3. vers: θέλημα – 1. ’akarat’; 2. ’vágy, óhaj’; 3. ’öröm, gyönyörűség’.

πορνεία – ’paráznaság’. A parázna nem sze-

mélynek tekinti társát, hanem bűnös kívánsága tárgyának, akár egyedülálló, akár házasság az illető. Az apostol itt elsősorban az utóbbi esetet tartja szem előtt, és így a házasságot és a házasságot tisztaságát védelmezi.

4. vers: σκεῦος – 'edény, eszköz'. A fordítás leginkább gondot okozó szava. Augustinustól kezdve sokan az „edény” szót az 1Pt 3,7 értelmében vették („...az asszonyi nemnek mint gyöngébb edénynek tisztességet tévén”). Mások az ember saját testére vonatkoztatták. Feltételezhetjük, hogy Pál úgy használja itt a szkeuosz szót, mint 2Kor 4,7-ben: „Ez a kincsünk pedig cserépedényekben van...” Az „edény” szó tehát itt a testet, a lélek „tartályát” jelentheti. Hasonló értelemben szól a testről akkor is, amikor azt tanítja, hogy a test a Szentlélek temploma (1Kor 6,19). Ennek a versnek a fordítása ezért eltérő, vannak, akik a testre vonatkoztatják 2Kor 4,7-re hivatkozva: „mindegyiketek meg tudja őrizni a testét szentségben és tisztességben”, más fordítók a házastársra, hivatkozva 1Pt 3,7-re: tisztaságban élni feleségével.

ἁγιασμός – 'megszentelni'. Isten szándéka, tetszése szerinti életfolytatás.

τιμῇ – 'tisztesség', 'tisztelet', egymás kölcsönös megbecsülése.

5. vers: πάθει – 'szenvedély', 'kontrollálatlan kívánság'.

ἐπιθυμία – 'kívánság', 'vágy', különösen tiltott dolgok után.

6. vers: ὑπερβαίνειν – 'rászedni'. πλεονεκτεῖν – 'károsítani'; 1. többet birtokolni vagy nagyobb részt, részesedést; előnyt élvezni; 2. elnyerni a másiktól vagy kihasználni a másikat, becsapni.

A perikópáról

A thesszalonikaiakhoz írt első levél 4. fejezetének exegetikai magyarázata a keresztény élet gyakorlati oldalát érinti, különösen a szent életet és a testvéri szeretetet. Az apostol emlékezteti a thesszalonikaiakat, hogy már tanulták, hogyan kell Is-

tennek tetsző módon élni, és ebben még előbbre kell jutniuk. A keresztény élet célját a megszentelődésben jelöli meg. Isten szent, és aki Istenhez akar tartozni, annak is szentnek kell lennie. Ez a böjt, a megtisztulás lényege. Ma is divatos böjtről, a testi megtisztulásról, az egészséges életmódról, méregtelenítő kúrákról beszélni. De ezek csupán a test megtisztulására koncentrálnak. A szentség, életszentség ennél több, az egész ember, a testünk és lelkünk tisztulását kéri. Ennek megfelelően Pál ebben a levélben nem a keresztény dogmatikáról ír, hanem feltételezve a keresztény alapvető tanítás ismeretét, elsősorban lelkipásztori, az evangéliumból fakadó mindennapi és gyakorlati erkölcsi útmutatást ad. Kiemeli, hogy Isten nem a tisztátalanságra, hanem a megszentelődésre hívott el minket. Int, hogy aki ezt a tanítást megveti, az nem embert, hanem magát az Istent, az ő akaratát veti meg.

A fordításokról

Mielőtt felvázolnánk egy lehetséges igehirdetés-felépítést, érdemes néhány fordítást figyelembe venni, amelyek a fentebb említett exegetikai megoldásokat is tükrözik: (a) RÚF; (b) Einheitsübersetzung; (c) Bibel Heute; (d) Die Gute Nachricht; (e) Contemporary English Version.

1. vers: ἀρέσκω: A német változatok alapvetően megegyeznek a RÚF-fal: hogyan kell élnetek, hogy Istennek tetszen. Az angol megoldás: úgy éljétek, ahogyan tanítottuk; akkor kedvesek lesztek Istennek.

3. vers: θέλημα: Némi fogalmazási különbségek élnek a változatok, de akár főnévi, akár igei formában Isten akaratáról szólnak. πορνεία: paráznaság (a); erkölcstelenség, fajtalankodás (b), (d); szexuális bűn (c); szexuális erkölcstelenség (d). Az erkölcstelenség, mi több, a fajtalanság fordítási lehetőség különösen is abban az összefüggésben érdekes, ahogyan fentebb arról volt szó, hogy a házasságon belüli tisztaságról (is) szól az apostol!

4. vers: σκεῦος: feleség (a), (b), (d), (e); test (c). ἁγιασμῶ és τιμῇ: szentség és tisztesség (a); szent és tiszteletteljes mód (b); ahogyan Istennek és embereknek tetszik (c), (d); tiszteld és becsüld (e). (Érződik a modernebb fordítások kényszere az értelmezésre, körülírásra.)

5. vers: πάθει ἐπιθυμίας: kívánság szenvedélye (a); szenvedélyes kívánság (b); szenvedély és kívánság (c); szenvedélyt vakon követni (d); kívánság szolgájának lenni (e).

6. vers: ὑπερβαίνειν és πλεονεκτεῖν: megkárosít és megcsal [semmiféle ügyben] (a) – de ŰF: túlkapásra vetemedik és megcsal; [üzleti ügyben] becsap és rászed/kizsákmányol (b); [ezekben az ügyekben] tilos túlkapást elkövetni és megcsalni (c); nem szabad túlkapást elkövetni és üzleti ügyben rászedni/kizsákmányolni (d); nem szabad az Űr követőit megcsalni szexuális ügyekben (c). (Itt is igencsak érződik a modernebb fordítások kényszere az értelmezésre, körülírásra.)

További javaslatok az istentisztelethez

Énekjavaslat

ÉÉ 460. Tisztíts meg szíved... Igehirdetés előtt: 1–4. versszak, az igehirdetés után: 5–6. versszak.

Vázlat az igehirdetéshez

Bevezetés

Reminiscere vasárnapján nemcsak mi emlékeztetjük Istent a zsoltár imádságával irgalmasságára és kegyelmére, hanem Isten is emlékeztet minket arra, amit ő vár tőlünk. Isten akaratja az ember megszentelődése. Reminiscere összefüggésében az apostol is emlékeztetéssel kezdi: a thesszalonikaiak megváltozott élete bizonyítéka a megtérésüknek, a következtetés, hogy ennek megfelelően tovább kell haladniuk a megszentelt életben.

Mi a megszentelődés?

Olyan fogalom, amit manapság a hétköznapiakban nem nagyon használunk, mert nem tartjuk aktuálisnak. De ha úgy fogalmazzuk meg, hogy szeretnénk jobbra lenni, akkor már egészen elfogadható. Lásd Ady Endre *Jóság síró vágya* című versét:

Meleg karokban melegedni,
Falni suttogó, drága szokat,
Jutalmazókat, csokolókat:
Milyen jó volna jónak lenni.

Szentnek lenni nem erkölcsi feddhetetlenséget jelent, hanem az élet odaszánását Istennek, Isten iránti szeretetünk kifejezését. Vágyódás arra, hogy jók legyünk, Isten tetszésére éljünk. Ezért a megszentelődés előfeltétele, hogy az életünk középpontjában Isten legyen. Ez nem technikai kérdés, nem aszketizmus, nem is öncélú böjt. A keresztény embernek sem kötelező sanyargatnia magát, élvezheti az élet ajándékait, ám szem előtt kell tartania, hogy ezek megegyeznek-e Isten akaratával.

Pál különösen kiemel két életterületet, amely az embert könnyen magával tudja ragadni, és ezért az ember hajlamos kivenni ezeket Isten hatásköréből. Az egyik a sexualitás, a másik a gazdasági-üzleti tevékenység.

Szentnek lenni a sexualitásban, úgy gondoljuk, hogy ez privát dolog, amelyhez Istennek semmi köze. Az apostol Isten teremtetési rendjének megfelelően ajándékként tekinti a sexualitást, amelyet azonban eltorzít és megront az emberi önzés. Aki a partnerét csupán a saját kívánsága eszközének tekinti, és nem kölcsönös tisztelettel és megbecsüléssel él vele szexuális életet, az parázna lelkeletű. Ez nem Isten szándéka szerint való. Kiváló lehetőséget ad itt a textus, hogy a sexualitás tisztaságáról, a nemek egymás iránti tiszteletéről, a sexualitás abúzusainak kérdéseiről beszéljünk – már ha merünk ilyeneket a szószékre vinni. Azonban

mindenképpen szólnunk kell a házaselet aján-
dék voltáról és örömről, mert ezzel nagyon adós
a kereszténység.

A másik terület: szentnek lenni a gazdasági,
üzleti életben. A másik nagy kísértése az ember-
nek a gazdagság. Erre Jézus is sokszor figyelmez-
tetett, őt magát is megkísértette ezzel a Kísértő:
„Neked adom mindezt, ha leborulva imádsz en-
gem.” A meggazdagodás kísértésében pedig köny-
nyű törvénytelen eszközökhöz nyúlni: csalás, üz-
leti ügyeskedés, lopás, hűtlen kezelés, korrupció
stb. Ez semmiképpen nem fér össze a keresztény
erkölccsel, azzal, hogy felebarátunkat ugyanúgy
kell szeretnünk, mint magunkat. (Ezt is Jézus
mondta!) Pál azt mondja: Isten akarata az, hogy
megszentelődjete az anyagi dolgaitokban is!

Befejezés

Ezzel adja meg ez a vasárnap a böjti programun-
kat: Legyen megszentelt a házaseletetek (a sze-
xualitást is beleértve), és legyenek megszenteltek
az anyagi dolgaitok. Gondolkozzunk el életünk
eme két – kényes – kérdésén. A megszentelődés
nem egyszeri esemény, hanem egy folyamat,
amely igazi létté válik akkor, ha a hívő megvív-
ja a hit szép harcát, és napról napra átadja ma-
gát Istennek.

Illusztráció

Egy város közepén állt egy több évszázados temp-
lom. Romos volt, a falai repedtek, és belül a fres-
kók szinte teljesen eltűntek. Az emberek úgy dön-
töttek, hogy megkérnek egy építőmestert, hogy
újítsa fel a templomot. Ő vállalta is, de csak azzal
a feltétellel, hogy a templomot nem zárják be, ha-
nem a felújítás közben is tartanak istentisztelete-
ket. Az emberek nem értették.

– De hát így lassabban megy! Miért nem zár-
ja be az egész, és építi újra egyszerre?

A mester csak ennyit mondott:

– A templom nem lehet üres ház. A munka
közben is benne van Isten.

És így is történt:

A falakat javították, miközben emberek éne-
keltek.

A freskók alól előkerült a régi szépség, miköz-
ben gyerekek futkostak körben.

A repedések eltűntek, a por néha rászállt az
imádkozókra, de mind tudták: a megújítás folya-
matosan zajlik.

Végül, évek múlva, a templom tisztább, szilár-
dabb és fényesebb lett, mint régen. És senki sem
tudta megmondani pontosan, melyik napon tör-
tént a fordulópon. Csak azt tudták: a mester vé-
gig ott dolgozott minden nap.

Mi vagyunk a templom, az ember, akit Isten
magának szentelt (1Kor 6,19).

A mester Krisztus, aki bennünk munkálkodik.

A felújítás a megszentelődés, Isten Lelkének
folyamatos munkája a mindennapi élet porában
és zajában.

Felhasznált irodalom

- BROCKE, Christoph vom 2005. Thessalonich. In: *Die Religion in Geschichte und Gegenwart*. 8. köt. Mohr, Tübingen. 358–359. o. (Web: <https://bibelwissenschaft.de/stichwort/54027/>)
- CONZELMANN, Hans 1972. *Die Apostelgeschichte erk-
lärt*. 2., jav. kiad. Mohr Siebeck, Tübingen. (Hand-
buch zum Neuen Testament 7.)
- Görög Újszövetség magyar nyelvtani magyarázatokkal.
Szent Jeromos Katolikus Bibliatársulat. <https://uj-szov.hu/>.
- A szentírás magyarázata. Jubileumi kommentár. 1–3.
köt. Kálvin Kiadó, Budapest, 1995. Web: <https://www.scribd.com/document/358199566/Jubileumi-Kommentar-pdf>.
- STEIMLE, Christopher 2008. *Die Religion im römischen Thessaloniki. Sakraltopographie, Kult und Gesellschaft 168 v. Chr. – 324 n. Chr.* Mohr Siebeck, Tübingen. (Studien und Texte zu Antike und Christentum 47.)

Böjt 3. vasárnapja (Oculi)

► Ef 5,1–9

Úton Krisztussal

A vasárnap jellege

Böjt harmadik vasárnapja nemcsak a nézés (érzékelés), hanem a látás (megértés, felismerés) vasárnapja is. Ahogy a bevezető zsoltár antifónája szól: „Szemem az Úrra néz szüntelen, mert ő szabadítja ki lábam a csapdából.” (Zsolt 25,15) Tekintetünket az Úr felé fordítjuk, hiszen tőle várjuk a szabadítást. Azonban Oculi vasárnapján nem csupán Krisztus keresztyére nézünk, hanem őt látjuk ott mint Megfeszítettet. Az evangéliumi textus (Lk 11,14–28) a sötétség hatalmát lerontó Krisztust állítja középpontba. A gonosz nem egyenrangú fél a szabadító Úrral szemben, ugyanakkor az elbeszélés nem tagadja a gonosz rajtunk, bűnös embereken való erejét (JÁNOSSY 2008, 28. o.). Jó, ha szemünket Krisztusra mint Megfeszítettre szegezzük, mert ő szabadít meg bennünket.

Amit a textusról tudni kell

Az Efezusi levél 4. és 5. fejezetében intelmek sora található, s ezek ellenpólusaként megjelenik a helyes cselekvésre való felszólítás is. Textusunk 1–2. versében Pál magasra helyezi a léceket, mikor magát Istent állítja a gyülekezet elé követendő példaként. Azonban nem egyszerűen követésről van szó, hanem μίμησις-ről, utánzásról (SZABÓNÉ MÁTRAJ 2021, 101–103. o.). Ezt az efezusi gyülekezet számára bizonyára közismert pogány kifejezést leginkább a tanítók, mesterek és nem utolsósorban az apák példájának elsajátítására használták. Isten gyermekeként nem általánosságban kell „lemásolni” az Atyát, hanem értünk való szeretetének kinyilatkoztatásában. Krisztus áldozata az alapja és mértéke is Isten szeretetének. Az utánzás nem

erkölcsi norma, „minimumelvárás”, hanem belülről fakadó, a Krisztusban nyert étellel járó életforma (BALIKÓ 1985, 132. o.), mely az Istennel való szeretetközösségen alapul (agapé).

Ebből a kiindulópontból érdemes megvizsgálni textusunk tiltásait és intéseit. Megtartásuk lehetősége nem az emberi erőfeszítés, önuralom, szabálykövetés gyümölcse, hanem a Krisztusban új életet nyert, az Istennel szoros kapcsolatban élő ember természetes magatartása. Épp ezért határolja el élesen Pál a 3–7. versekben az „engedetlenség fiainak” viselkedését a „világosság gyermekeinek” életétől, mert ezek az Istennel való szeretetközösséget rombolják. A 8. vers nem azt mondja, hogy pogányként egykor sötétségben éltek, nem a környezet volt bűnös, hanem „sötétség voltatok”, vagyis bennük volt a sötétség, mert *akkor* még nem ismerték Krisztust. Most azonban már Krisztusban élnek, immár lehetőségük van elkülönülni a sötétiségtől. Ennek megértéséhez szorosan kötődik, hogy a 14. vers (mely sajnos nem képezi részét perikópánknak) feltehetően egy korabeli kereszteselési ének része. A sötétségből világosságba, akkor és most párhuzam jól értelmezhető a keresztség szentségében mint a bűnnek való meghalás és a Krisztusban való feltámadás a kegyelem által (SZABÓNÉ MÁTRAJ 2021, 104–105. o.). Itt kezdődhet el a μίμησις, a világosság gyümölcsei pedig ennek következményei.

A perikópa megértése

Oculi vasárnapján úgy látom, hogy az utánzás megértése az alfája és ómegája ennek a textusnak, a szó szoros értelmében. Szemem a keresztre néz,

a Megfeszítetre szüntelen. Ki is ez a férfi? Miért került oda? Attól függően, hogy milyen választ adunk erre a két egyszerű kérdésre, tudjuk helyesen érteni Pál μίμησις-re való felszólítását, hogy mit is jelent Isten szeretete, s hogy hogyan lehet számunkra is valóság a világosságban való járás. Nem elméleti jellegű megváltástanról, mint inkább Isten szeretetének elfogadásáról, létforrassá váló megtapasztalásáról van szó.

A világosság gyermekét Isten szeretete „motiválja”, egyszerűen nem akar másként cselekedni. Krisztus által mi is Isten szeretett gyermekeinek neveztetünk, s benne láttuk meg Isten szeretetét, a másik javát kereső, abban a végsőig kitarító szeretetet. Ebben a szeretetközösségben kell élnünk ahhoz, hogy mi is hasonlóképpen cselekedhessünk. Hogyan? Szemem a keresztre néz, a Megfeszítetre szüntelen. Krisztus nem szenvedni szeretett, hanem minket szeret (LÁSZLÓNÉ HÁZI 2006, 110. o.).

Igehirdetési vázlat

Úton Krisztushoz

Katonaéveim legkedvesebb emlékei az úgynevezett azimutmenetekhez kötődnek. Minden bonyolítás nélkül, legegyszerűbben elmagyarázva nem más ez, mint iránytűvel való tájékozódás. Van egy koordináta, valahol, leginkább nagyon messze, amelyet meg kell keresni a térképen; annak van egy irányszöge (pl. 20 fok), ezt megjegyzem, ráállok a kiindulópont, a tájolóba nézve elfordulok a korábban megjegyzett szög irányába: arra van a célpont, és elindulok. Ugye, hogy egyszerű! Ha minden jól megy, egyszer csak ott vagyok a „leginkább nagyon messze” célnál. Természetesen számtalan buktatója van ennek a műveletnek, a leglátványosabb zakót mégis az eredményezi, ha nem jó helyről indulok, mondjuk fél méterrel a kiindulópont mellől. Ugyanis ez az első látásra nem túl nagynak tű-

nő eltérés egy kilométer múlva majd' száz métert jelent, ahol már hiába keresem a célt, jobb híján ismét vissza kell térjek a kiindulópont, hogy újra megpróbáljam.

Összefoglalva: el lehet tévedni már az út elején is. Fontos pontosan a kiindulópontból indulni. Keresztény életünk középpontja Krisztus keresztye. Lehet, hogy csak néhány „milliméterre” állunk Krisztus mellett, mégis, néhány „kilométernyi” követés után azt vesszük észre, hogy teljesen eltévedtünk. Nem tehetünk mást, vissza kell térnünk a kiindulópont, szemünket Krisztusra emelve. Ez nem csak a naponkénti megtérést jelenti. Odaállhatunk ugyan a kereszt tövébe, ha nem látjuk – nem értjük, nem tudjuk elfogadni – a megfeszített Krisztus szeretetét. A böjti vándorút felénél s egész életünkre nézve jó, ha megállunk egy pillanatra, és jól szemügyre vesszük azt, amit a Golgotán látunk. Mert innen fogunk tudni továbbindulni.

Úton Krisztustól

Jézus helyettem és értem adott életének kiszemelését nézni fáj. Amikor a vakító világosság belevág a sötétséghez szokott ember szemébe, fáj. Isten szeretete fáj. A bűnbánat nem önsanyargatás, Krisztus keresztye nem vádirat, de elemi erővel ható rádöbbenés. „Ez a szeretet? Nagyon is!” A bűnbánat sötét szomorúsága átmenet a kegyelem ragyogó örömébe. „Isten engem ennyire szeret.” Különös kettősség ez, mégsem paradoxon, mert bűnbánat és kegyelem Istennél ok-okozati kapcsolatban állnak. Isten szeretete egyszerre „taszít”, a bűneimmel való szembesülés megszorít, de rögtön utána drága kincs és éltető forrássá válik a vádtól mentes kegyelem. Ezért kérheti Pál, hogy utánozzuk Istent, a szeretetben Jézus legyen a példa előttünk, mert immár a világosság betört az életünkbe, bevilágította a legsötétebb zugokat is, ha nem is feltétlen értem, de velem van a Mindenható szeretete, s ez teljesen új, teljesen pontos középpontot jelent a ko-

rábbiakhoz képest. Innen el lehet indulni és ide mindig vissza lehet találni.

Út Krisztustól Krisztusig

Innen indulva nem kihívás (persze nagyon is az) utánozni őt. Az önuralom, az önmegtartóztatás, a másik javát kereső és azt szem előtt tartó szeretet gyakorlása már nem teljesítmény, nem elvárás, hanem belülről fakadó, természetes állapot. Úton lenni azt jelenti, hogy szüntelen kapcsolatban vagyok Krisztussal, szeretetközösségben az Úrral, és szeretetét nemcsak elfogadom, hanem élem is. Krisztussal járni nem csupán nagy életfordulókon, nehéz helyzetekben, reménytelennek látszó pillanatokban lehetőség, hanem az élet bármelyik szegletében, a leghétköznapiabb, legprofánabb cselekvések között is. Mert mi tőle jövőnk és hozzá tartunk.

További javaslatok az istentisztelethez

Lekciók

1Kor 19,1–8; Lk 11,14–28

Énekek

EÉ 389, 191

Imádság

Urunk, Jézus Krisztus! Nehezen éljük meg a szenvedés heteit. Szanaszét cikáznak gondolataink, szerteáradnak szavaink, alig tudunk irányban maradni önmagunk felé. Mindenfelé el akarunk jutni. Kereszténységünknek hozzád kellene vezetni. Követjük-e szavad, vagy csak következetesen hallgatunk – te tudod. Nehezen engedelmeskedünk, főleg neked. Ha keresztülmetszenéd önigazolásunkat, igazán elindulnánk a bűnbánat útján. Bárcsak lenne bennünk annyi helyismeret, hogy eltévedésünket bevallva mondjuk: *Mélységből hozzád kiáltunk: Úr Isten, könyörülj rajtunk.* (Kovács Krisztián, DRHE, docens)

Illusztrációk, gondolatok

TÖRTÉNET

Ctrl+C – Ctrl+V

Látom anyám, ahogy munka után fáradtan a tűzhely fölé görnyed, hajlott háttal vacsorát készít nekem. Már nem emlékszem a palacsinta ízére.

Látom apám, nagymamám halálának estéjén, ahogy az ágyam szélén ül, el-elcsukló hangján mesét olvas nekem. Már nem emlékszem, miről szólt a mese.

Látom nagyapám, miközben letépem a csomagolást a vágyott ajándékról, lyukas zokniban guggol a néhány fenyőágból készített „karácsonyfa” mellett. Már nem emlékszem, mit tartottam akkor a kezemben.

Nézem, hogyan ez a fáradt, elgyötört, szomorú és szegény férfi a keresztben feszül. Látom gyöngéd, mégis erős kezét, könnyektől ázott, mégis ragyogó szemét, látom szelíd mosolyát. Emlékszem a szeretetre.

Látom kislányom kakaós palacsintától fülig maszatos arcát, látom, hogyan a *Boribon kuckójának* utolsó soraira lecsukódik fekete szeme, szája szélén látom a finom gödröcskéket, mikor az első tépés után megpillantja a babakonyhájához illő faedényeket.

Amit láttam, elteszem emlékebe. Talán ő is emlékszik majd, hogy mi a szeretet.

GONDOLAT

„Az ember itt a földön nem is annyira lépésről lépésre vándorol, mint inkább keresztről kereszt-re száll. Már geometriai formáját tekintve is a kereszt: találkozás és ellentét. Tragikum és reménység egyszerre. A teljes kiszolgáltatottságnak és elhagyatottságnak ama metszéspontja, ahol a lélek egyedül képes önmagát végül is egészében és véglegesen Isten kezére adni.”

Pilinszky János (1921–1981) Kossuth-, Baumgarten- és József Attila-díjas költő: *A keresztről*

VERS

Weöres Sándor: *Kereszt-árnykép*

A keresztnek felső
ága égre mutat,
nagy örömhírt tudat:
„itt van a te utad”
a kereszt két karja a légbé szétszalad,
rajta sovány kezek tört vért virágzanak:
„vigyázz: ör a lélek, de a test megszakad,
kétfelé visz ösvény s te szabad vagy, szabad”
a keresztnek alsó
ága földre mutat:
„vesződj: itt áss kutat,
lásd benne arcodat.”

Felhasznált és ajánlott irodalom

- BALIKÓ Zoltán 1985. *Az Efezusi levél*. Evangélikus Sajtóosztály, Budapest.
- BONHOEFFER, Dietrich 2022. *Követés*. Ford. Böröcz Enikő. 3. kiad. Luther Kiadó, Budapest. 66–73. o.
- CAIRNS-LENGUEL Henriett 2016. Böjt 3. vasárnapja (Oculi). Ef 5,1–9. *Lelkipásztor*, 91. évf. 2. sz. 72–74. o.
- JÁNOSSY Lajos 2008. *Az egyházi év útmutatása*. Fraternitás Magyarországi Evangélikus Lelkészek Köössége, Veszprém.
- LÁSZLÓNÉ HÁZI Magdolna 2006. Böjt 3. vasárnapja (Oculi). Ef 5,1–9. *Lelkipásztor*, 81. évf. 3. sz. 110–112. o.
- SZABÓNÉ MÁTRAJ Marianna 2021. Légy a közelben! *Igazság és Élet*, 15. évf. 1. sz. 101–109. o.

■ CZETŐ BÁLINT

Böjt 4. vasárnapja (Laetare)

► Gal 4,21–31

A szolgaság és a szabadság fiai

A vasárnap jellege

A vasárnap jellegét tekintve Laetare vasárnapja húsvét előkészítő időszakának része, amely a megtérés és a gyógyulás időszaka. Mivel a vasárnapok mindig örömnapiak, Laetare vasárnap is ennek jegyében telik, nevét Ézs 66,10-ből kapta: „Örüljetelek (...) szívből örüljetelek!”

Amit a textusról tudni kell

Az igeszakasz gondolatmenetét sokan tartják a Galata levél legnehezebben értelmezhető szakaszának, Pál apostol teológiai érvelése csúcspontjának, mivel az Ószövetség ismeretét feltételezi és a zsidó rabbi iskolák érvelési stílusában íródott. Pál az argumentum ad hominem elvét használva

érvel, tipologikus-allegorikus módon használja az ószövetségi szöveget.

Sokak szerint Pál legkorábbi levele a Galata levél, Kr. u. 48–49 körül íródott első missziói útja során a piszidiai Antiókhia, Ikónium, Lisztra és Derbé városainak lakóihoz (vö. ApCsel 13–14).

A levél megírásának oka, hogy hamis tanítók zavarták meg az újonnan alapított gyülekezeteket, és támadták Pál tanítását, miszerint nem kegyelemből, hit által van üdvösségünk; szerintük a Krisztusba vetett hit nem elegendő az üdvösséghez. Azt vallották, hogy a hívőknek körül kell metélkedniük, és meg kell tartaniuk a mózesi törvényeket is (vö. ApCsel 15,1.5). Kéttségbe vonták Pál tekintélyét is, aki felismerve a kettős veszélyt, igyekezett apostolságát és tanításának érvényességét igazolni. Ennek okáért járta körbe a törvény és az evangélium kapcsola-

tát, és érvelt elsősorban a vallásosan törvényeskedő embereknek.

A levél megírásának célja tanbeli eligazítás és pásztori beavatkozás egy válsághelyzetbe jutott gyülekezeti közösség életébe. Azt a tényt, hogy a galáciai keresztények Krisztus evangéliuma mellett ragaszkodtak a körülmetéléshez mint a hit bizonyosságához, Pál az evangélium eltorzításának látta, nem pedig kiegészítő cselekedetnek.

Homiletikai szempontból a szakasz különösen alkalmas arra, hogy a mai keresztény ember hitbeli alapállását vizsgálja. A modern vallásosság egyik nagy kísértése, hogy a hitet erkölcsi teljesítménnyé vagy kulturális identitássá alakítja. Pál azonban arra emlékeztet, hogy a keresztény élet forrása az ajándék, nem pedig a megfelelés.

Az igeszakasz végső üzenete evangéliumi. Pál nem elítélni akar, hanem felszabadítani. Ez az üzenet különösen bátorító lehet a „meddőnek” érzett egyház és lelkész számára: Isten ígérete nem az emberi siker feltételeihez kötött. Az egyház akkor él, ha Izsák örökségéből táplálkozik. A szakasz fontos eleme az üldözés motívuma. Izmael gúnyolja Izsákot, ami megfelel annak a tapasztalatnak, hogy a kegyelemből élő közösség gyakran ellenállásba ütközik a törvényeskedő vallásosság részéről, a szabadság provokáló tud lenni. A csúcspont a radikális felszólítás: „űzd ki a szolgát és a fiát”. Ez nem személyek elutasítására, hanem egy lelki rendszer felszámolására vonatkozik a törvényeskedés és a szabadosság elkerülése érdekében.

A perikópa megértése

Az igeszakasz néhány kifejezése figyelmet igényel. A törvény (nomosz) uralma alatt (Gal 4,21) kifejezés használatakor Pál a mózesi törvényre, tanításra gondol (Tóra), melynek sokan az érvénye alatt élnek, ragaszkodva minden törvényhez kapcsolódó szokás(jog)hoz és hagyományhoz.

A rabszolganőtől test (szarx) szerint (Gal 4,23) megszületett ember a földi természet jellemvonásait viseli magán. A rabszolganő (paidiské) életvitele szolgai, hiszen szolgaságban él, míg a szabad asszony (eleüthera) szabadságban él. Pál a bűn rabságát és a keresztény szabadságban és dicsőségben való életet állítja szembe (Gal 4,23), mely azonban elhatárolódik a szabadosságtól. Ez az Isten gyermekeinek dicsőséges szabadsága.

Az ígéret (epaggelia) általi (Gal 4,23) születés ellenben magában hordozza Isten áldását. A Lélek (pneuma) által (Gal 4,29) született gyermekekre érvényes ez, aki az Úr Lelke által születik meg.

Ennek fényében vizsgáljuk a három részből álló igeszakaszt: 1. a történeti helyzet bemutatása; 2. értelmezés; 3. alkalmazás a keresztényekre.

Az első részben megismerjük a történeti helyzetet (Gal 4,22–23). A zsidó nép Ábrahám leszármazottjának tartotta magát, visszavonhatatlanul bebiztosítva. Pál apostol ezzel ellentétben Jézus és Keresztelő János nyomán (vö. Mt 3,9; Jn 8,31–34) kifejti nekik, hogy Ábrahám utódai nem testi, hanem lelki utódok (vö. Róm 4,16), akik Krisztushoz tartoznak. Pál Ábrahám két fiában, Izmaelben és Izsákban látja ennek megismerését. Izsák szabadnak született Isten ígérete által a nagyon idős Sárától, szabad anyától. Izmael szolgának született Hágártól, a szolga anyától, vagyis test szerint és emberi megoldás kezdeményezéséből. Mindkét fiú örökölte anyja státuszát. Sára meddősége emberileg érthető módon vezetett Hágárhoz mint alternatívához, azonban az emberi megoldás nem azonos Isten ígéretének beteljesedésével. A két testvér eltérő lét- és hitformát jelenít meg, ami Pál értelmezésében teológiai jelentőségű: a „test szerint” élő ember az önigazolás szolgai logikájában marad, míg az ígéretből élő az isteni kegyelemre hagyatkozik, ezért szabad.

A második részben (Gal 4,24–27) bővebben kifejti az apostol az allegóriát. Az asszonyok két szövetséget jelképeznek. A szövetség olyan ünnepélyes megállapodás Isten és ember között, amely által az ember Isten népévé lesz. Az Ószövetség-

ben Isten Mózes által kötötte meg a szövetséget, amely a mózesi törvényen alapult az ember felelőssége mellett. Az Újszövetségben Krisztus vére pecsételte meg a szövetséget, és Isten vállalta a felelősséget. Az igeszakaszban szereplő két Jeruzsálem Isten népét jelképezi, ahogyan a magyar népet jelképezhetné Budapest vagy a japán népet Tokió. Hágár története a törvényhez és a Sínai-hegyhez kapcsolódik, melynek földrajzi elhelyezkedése a pusztában szimbolikus értelmet nyer a törvény nevelő szerepére utalva. Sára az új szövetséget és fia az új, mennyei Jeruzsálemet jelképezi, vagyis a keresztény egyházat és az Isten országát, mely nem áll a törvény, a bűn és a halál uralma alatt, és megismerhető az Isten Lelke által (vö. 2Kor 1,22). A keresztények a mennyei Jeruzsálem polgárai, az egyház pedig az a hely, ahol az új világ belenyúlik a régibe.

A harmadik részben (Gal 4,28–31) személyes alkalmazás során teszi Pál világossá, hogy sokan gondolják azt, hogy az Istennel való kapcsolatuk attól függ, mennyire tudnak betartani bizonyos szabályokat és hagyományokat. A keresztények szabadok ettől, azonban Izsákhöz hasonló sorsban osztoznak, a földön olyan bánásmódban lesz részük, mint neki. Milyen is ez a bánásmód? Nem számíthatnak sok jóra, Pál üldözésről és megvetésről beszél, hiszen Izmael is kigúnyolta Izsákot (vö. 1Móz 21,9). Pál gondolatmenetét akkor érthetjük meg igazán, ha emlékezünk arra, hogy ő a törvényt az átok okozójának (Gal 3,13), rabságnak (Gal 3,23) tekinti, fenyítő nevelőnek (Gal 3,24) és szolgává tevő hatalomnak (Gal 4,3,5).

Ígéhirdetési vázlat

1. Bevezetés – A vallásos biztonság kísértése

Pál apostol ószövetségi ígét vesz alapul, mely családregevénynek tűnik, az Újszövetségben ez a történet azonban úgy áll előttünk, mint Isten üdv-történetének része. Pál azokat szólítja meg, akik a törvény alatt akarnak élni. Nem hitetlenekről

van szó, hanem vallásos emberekről, akik Krisztus kegyelméhez egyéb biztosítékokat akarnak hozzáadni.

2. Az ószövetségi történet felelevenítése

Hágár a meddő Sára szolgálója, akit úrnője odaadott Ábrahámnak, hogy gyermeket szüljön helyette, hogy beteljesedjen az Úr és Ábrahám szövetsége, miszerint nagy nép atyjává teszi. Sára és Ábrahám gyermeke idős korukban születik meg.

3. Pál jelképes értelmezése

Hágár és fia, Izmael a törvényt, a szolgaságot és az emberi erőfeszítést jelképezik, míg Sára és fia, Izsák a szabadságot és Isten kegyelmét. Izmael születése emberi megoldás, mely nem az ígéretből fakad. Izsák ezzel szemben az ígéret gyermeke Isten kegyelme folytán. Pál azt állítja, hogy nem a testi származás vagy a törvény megtartása tesz valakit Ábrahám igazi örökösévé, hanem az ígéretbe vetett hit. A keresztények és a galaták is a kegyelem gyermekei, nem pedig a törvény rabszolgái.

4. Valóságos konfliktus

Izmael csúfolódott Izsákon, aki gúnyolódás tárgya volt, mégis ő lett Ábrahám örököse. A keresztény egyház is gyakran szenved megvetést féltestvérektől, vallásos emberektől, a névleges egyháztól, ahogyan Jézust is a saját népe támadta és ítélte el. A középkori papság is üldözte a protestáns kisebbséget. A keresztények a megvetés ellenére is az ígéret örökösei lesznek.

5. Befejezés – A szabadság gyermekei

A keresztények a szabad asszony gyermekei. Hitük tárgya nem a teljesítmény, hanem Isten ígérete Krisztusban. A két különböző vallási magatartásforma kapcsán Pál nem a zsidóság ellen beszél, hanem kétfajta üdvösség- és hitrendszer állít elénk, de nem érvényteleníti az ószövetségit sem. Az egyikben az Istenért elvégzett emberi teljesítmény áll a középpontban, a másikban az Isten kegyelme/tette, Isten kezdeményezése, mely

az emberért van. Pál logikája szerint ma is lehet valaki megkeresztelt, templomba járó és teológiailag helyes gondolkodású, miközben identitását a Hágár-féle logikára építi: „Rendben vagyok Istennel, mert jól csinálom a dolgaimat.” Ez megjelenhet erkölcsi felsőbbrendűségben, szabályfetisizmusban, mások hitének megítélésben. Az Izsák-féle logikára épülő identitás Isten ígéretének gyermekét jellemzi, aki szintén nem paszszív, hanem szívének szándéka szerint engedelmes Istennek szabadosságtól és törvényeskedéstől mentesen.

További javaslatok az istentisztelethez

Lekció

Kötelező: Jn 6,1–15. Fakultatív: Ézs 54,7–10

Énekek

EÉ 59; 435

Imádság

Drága Istenünk! Tégy szabaddá az életünkért való aggodástól, hogy mindennél erősebb hittel ragaszkodjunk Jézus Krisztushoz, akit nekünk az élet kenyeréül adtál. Szabadíts meg minket attól a kényszersztől is, hogy bizonyítsunk előtted. Taníts minket abból élni, amit te ajándékozol Krisztusban. Ámen.

Illusztrációk

Mindennapi életből vett példák

Az egyik gyermek csak akkor érzi, hogy szeretik, ha ötöst hoz, a másik tudja, hogy akkor is szeretik, ha hibázik, ezért szabadabban tanul. Mindkettő jó gyermek, de csak az egyik szabad.

Közérthető a munkahely és a család közötti különbség. A munka világában az ember értéke teljesítményhez kötött. A családban azonban – ideális esetben – akkor is marad a kapcsolat,

ha hibázunk. Az evangélium ilyen „családi térbe” hívja a hívőt: nem a teljesítmény megszüntetésével, hanem a kényszer feloldásával.

TÖRTÉNET

Dosztojevszkij: *A nagy inkvizítor legendája*. A regény híres jelenetében a szabadságot kínáló Krisztust a vallásos hatalom elutasítja, mert a szabadság veszélyes.

Franz Kafka: *A törvény kapujában*. Kafka példázatában az ember egész életében a törvény kapuja előtt vár, mert azt hiszi: „Még nem vagyok elég méltó.” A törvény előtt álló ember soha nem érzi magát szabadnak.

FILM

Nyomorultak (Les Misérables). A filmben Javert felügyelő a törvény, a rend, a megérdemelt igazság képviselője, Jean Valjean pedig a kegyelemből kapott új életé. Javert nem tud mit kezdeni a kegyellemmel, az ajándékkal, így összeomlik.

TEOLÓGIAI PÁRHUZAM

„...*ha pedig kegyelemből van, akkor már nem cselekedetekért, mivel a kegyelem akkor már nem volna kegyelem.*” (Róm 11,6) Ez a mondat összefoglalja Gal 4 teológiáját.

Felhasznált irodalom

GUTHRIE, Donald – MOTYER, J. Alec 1998. *Kommentar zur Bibel*. R. Brockhaus Verlag, Wuppertal.

HOLE, Frank Binford 2007. *Galatians to Philemon*. Scripture Truth Publications, Crewe.

JÁNOSY Lajos 2008. *Az egyházi év útmutatása*. Fraternitás Magyarországi Evangélikus Lelkészek Községe, Veszprém.

RADL, Walter: *Galata levél. Stuttgarter kiskommentár. Újszövetség*. 9. köt. Szent Jeromos Bibliatársulat, Budapest. Web: Pázmány Péter Elektronikus

Könyvtár, http://www.ppek.hu/konyvek/Walter_Radl_Galata_level_1.pdf.

SCHLIER, Heinrich 2023. *Der Brief an die Galater. Kritisches-exegetischer Kommentar über das Neue Testament*. 7. köt. Vadenhoeck & Ruprecht, Göttingen.

STOTT, John R. W. 2002. *Pál levele a galatákhoz*. Harmat Kiadó, Budapest.

TÖRÖK István 1998. A galatákhoz írt levél magyarázata. In: Bartha Tibor et al. (szerk.): *Jubileumi kommentár. A Szentírás magyarázata*. 3. köt. Kálvin Kiadó, Budapest.

VARGA Zsigmond J. 1992. *Görög-magyar szótár*. Református Zsinati Iroda Sajtóosztálya, Budapest.

■ FÜLÖP MÓNIKA

Böjt 5. vasárnapja (Judica)

► Zsid 9,11–15

Krisztussal másokért

A vasárnap jellege

A mai vasárnaptól kezdődően fokozatosan előtérbe kerül Krisztus szenvedéstörténete. Éppen ezért ennek a vasárnapnak többféle elnevezésével találkozhatunk. Az egyik elnevezés, amelyet mi, evangélikusok is használunk, Judica vasárnapja, amely az istentisztelet kezdő, bevezető zsoltárjának soraihoz kapcsolódik: „Ítéld meg, Istenem...” (Zsolt 43,1)

Passióvasárnapnak is hívjuk a mai vasárnapot, amely utal a szenvedéstörténet kezdetére és arra az útra, amely megváltó Krisztusunkra várt. Ezen az úton igyekszünk őt lélekben, imádságban, elmélyültebb bűnbánatban követni.

Találkozhatunk a „szemek böjtje” kifejezéssel is, főleg katolikus testvéreinknél, mivel a böjti időszak ezen szakaszában a templomokban az oltárképet és a feszületet letakarják.

Erdélyben ismeretes a „szenvedés vasárnapja” (dominica passionis) elnevezés. Több helyen még ma is fekete ruhát öltenek a hívek, és úgy mennek templomba, illetve előkerülnek azok a szőttések, kézimunkák, amelyek ilyenkor, az élet és halál napjain használatosak. Bár a fekete színű hímzés a domináns, szemünk mégis a fehérséget, a fényt, a világosságot keresi, Isten földi jelenlétének jeleit, mely számunkra Jézus Krisztus.

Amit a levélről tudni kell

A Zsidókhoz írt levél szerzője mind ez idáig ismeretlen. Mondhatni, hogy e levél az Újszövetség egyik legtitokzatosabb irata, ugyanis a szerző sehol sem utal önmagára, jóllehet tagadhatatlanul apostoli tekintéllyel szól. Az egyetlen személyes utalást 13,23-ban találjuk, amelyből kiderül, hogy a szerző személyesen ismerte Timóteust, Pál apostol munkatársát. Feltételezhető, hogy a szerző ismerte a címzetteket, és viszont, ezért nem volt szükséges a bemutatkozás.

A levél nyelvezetéből kitűnik, hogy a szerző egyaránt otthonosan mozgott az Ószövetség, illetve a görög nyelv ismeretében, valamint jól ismerte az áldozati rendszert. Sokáig, a reformáció koráig tartotta magát az a nézet, miszerint ezt a levelet is Pál apostol írta,¹ bár a keresztény ókorban többen megkérdőjelezték a páli szerzőséget. A fő ellenérv az volt, hogy a levél felépítésében és nyelvezetében is eltér Pál jellegzetes nyelvhasználatától. Inkább prédikációnak tekintették, mint levélnek, és hiányolták a Pálra oly jellemző köszöntési formát, illetve a 2,3-at hozzák fel annak bizo-

¹ A páli szerzőség elfogadásának legfontosabb dokumentumai a 397-es hippói és a 419-es 6. karthagói zsinat álláspontja, illetve képviselői: Muratori-kánon, Tertullianus, Cyprianus, Jeromos, Euszebiosz, Augustinus.

nyítására, hogy a szerző nem volt Jézus életének szemtanúja, mert azokra hivatkozik, akik „halották” az Úr által hirdetett üzenetet. Mindezekkel szemben a keleti egyházak mindmáig vallják Pál szerzőségét, illetve az ellentétek feloldásaként elfogadhatónak tartják, hogy az irat szerkesztésében közreműködött Pál valamelyik munkatársa.²

A levél címzettjei ismeretlenek, valószínűleg keleti, többnyire zsidókból lett keresztényeknek íródott, a levél keletkezési helye pedig Itália, azon belül pedig Róma.³ Keletkezési ideje is bizonytalan, hiszen ha elfogadjuk a páli szerzőséget, akkor a levél keletkezését valahova az apostol két fogsága közötti időre tehetnénk (kb. i. sz. 65 körül). A páli szerzőséget megkérdőjelezők nagyjából 60–90 közé teszik a keletkezést. A korai keltezés mellett az a meglátás szól, hogy a szerző nem beszél a jeruzsálemi templom pusztulásáról (i. sz. 70). CARSON és MOO (2007, 597. o.) szerint az adatok nagy része a 70 előtti időpontra mutat.

A levél célja: egyértelműen egy olyan gyülekezetnek szól, ahol a hívó előljárók nagy része már elhunyt, és a jelenlegi gyülekezet immár megtapasztalta az üldözést, amelyben elvesztették javaikat, illetve életük is veszélybe került. Ezért aztán sokan „meglankadtak”, elbizonytalanodtak, és felmerült annak a veszélye, hogy egyesek visszatérnek az ószövetségi szertartások gyakorlatához. Az irat Jézus Krisztus földi és mennyei szolgálatának azon jellegzetességeit helyezi előtérbe, amelyekkel a Krisztusban hívőket bátoríthatja, illetve aktuális helyzetükre megnyugtató, ám egyben intő tanítást nyújt.

A kijelölt igeszakasz

11. vers: Ő az, aki mint a jövőendő javak főpapja a nagyobb és tökéletesebb sátoron át jelent meg – jól

² Munkatársként említik Lukácsot, Barnabást, Apollóst, de gondolnak Akvilára és Priscillára, sőt Római Kelemenre is.

³ Zsid 13,24-re hivatkozva Rómába helyezik a levél keletkezési helyét. Római Kelemen írásai szerint a levél itt kezdett el először terjedni. A szerző valószínűleg az itt élők üdvözlétet közvetítette a címzetteknek.

ismert kép a zsidóságban, hiszen Ézsaiás 63,19-re is utalhat a szerző, miszerint a nép óhajtva várta az Isten szabadítását: „Bárcsak szétszakítanád az eget, és leszállnál...” Ez Jézus Krisztusban beteljesedett, és benne valami egészen páratlan dolgot kaptunk mennyei Atyánktól. Az ószövetségi kultusz papja évente csak egyszer mehetett be a szent sátorba (a Szentek Szentjébe), hogy ott áldozatát bemutassa. Ezzel szemben a Krisztusban kapott új szövetség megnyitotta számunkra az Atyához vezető utat.

12. vers: Tulajdon vérével (δὴ δὲ τοῦ ἰδίου αἵματος) szerzett váltságot a benne hívőknek. A vér, mely szinte egyenlő az élettel, mint metafora fontos szerepet játszott az Ószövetségben. A Sínai-szövetség megkötése áldozatbemutatással zárult. Az áldozati állat vérének felét a szövetség könyvének felolvasása és a nép ígérete után Mózes ráhintette a népre (2Móz 24,8). Ez a vér összekötötte Istent és a népet, s megpecsételte a szövetséget. Az új szövetség Krisztus áldozatán alapul. Az ő kiontott vérén váltattunk meg (1Pt 1,18k). Ahogyan az első szövetséget a vér léptette életbe (Zsid 9,18–20), ugyanúgy az új szövetséget is. Jézus a szerzési igékben saját vérének nevezi a szövetség vérét (Mk 14,24; Mt 26,28). A Krisztus véréről való beszéd az ő engesztelő áldozatának, halálának és feltámadásának erejét hirdeti. Őbenne megszűnik az ember és Isten közötti szakadék. Áldozata egyszeri és megismételhetetlen, üzenete örök érvényű. Ebből az erőből részesedik a gyülekezet az úrvacsorán keresztül, ha hittel vesszük magunkhoz Krisztus testét és vérét (1Kor 10,16). Ismerősen csenghet a véradásra buzdítás szlogenje: Életet ad, aki vért ad!

13. vers: a καθαρίζω ige jelentős: tisztává tenni – ebből származik a katarzis szavunk (megtisztulás, megszabadulás, lelki megrendülés, melyet tiszta lelkiállapot követ). A háztartásban sokszor használunk folttisztítót. Ha makacs szennyeződéssel találkozunk, csak bekenjük a foltot ezzel a csodaszerrel, várunk pár percet: volt folt, nincs folt. A szóban forgó anyag megtisztult. Jó lenne, ha életünk „foltjait” is ilyen egyszerűen el tudnánk tüntetni. Ezt egyedül Krisztus vére, áldozata tudja lemosni, eltörölni.

14. vers: Krisztus áldozatának kettős jelentősége van: egyfelől megtisztítja a benne hívőt a holt cselekedetektől, illetve szolgálatra (λατρεύειν) indít bennünket. Teszi mindezt az örökkévaló Lélek által (ὁς διὰ Πνεύματος). Krisztus áldozatának komolyanvétele tesz minket alkalmassá arra, hogy Istennek tetsző életet éljünk.

Vázlat

1. Áldozat: Krisztusé és a mienk

Az áldozat fogalma velünk él a mindennapjainkban. Naponta hallunk áldozatokról: baleseti áldozatokról, terrorcselekmények áldozatairól, családok áldozatairól. Amikor e sorokat írom, hangos a sajtó, a média a Szőlő utcai javítóintézetben történt eseményektől, visszaélésektől; tömegek kíváncsiak, hogy bűnhődjenek az elkövetők, kapjanak elégtételt az áldozatok.

De sokszor esünk abba a hibába is, hogy magunkat tekintjük áldozatnak: amikor fáradozunk családtagjainkért, gyülekezetünkért, általában olyan ügyekért, amelyekért esetleg szájhúzogatóssal vagy nem szívesen cselekszünk. A mi áldozathozatalunk azonban aligha hasonlítható Krisztus keresztségéhez.

2. Mitől tisztít meg Krisztus áldozata?

Milyen szerepet játszik Krisztus áldozata egyéni életünkben? Jézus értünk jött e világba, értünk szenvedett és halt meg a Golgota keresztfáján. Áldozata nemcsak nagypéntektől nagypéntekig tart, hanem mind a mai napig. Ennek az áldozatnak köszönhetően van szabad utunk a mi menygyei Atyánkhoz. Nincs immár szükségünk közbenjáróra, hanem mi magunk személyesen is fordulhatunk Istenhez. Nemcsak adott időben vagy csak bizonyos személyeknek szabad lelki gyógyulás, megtisztulás után vágyakozni, imádkozni és meghallgatásra találni, hanem bárki részesülhet a bűnbocsánat örömeiben. S nemcsak évente egyszer, hanem újra meg újra.

3. Mi célból történik mindez?

Krisztusért Isten gyermekei lehetünk. A Krisztusban elhívottak „elnyerik az örökkévaló örökség ígértét”. Mindezt pedig nem a mi érdemeinkért, áldozathozatalunkért, jó magaviseletünkért kapjuk, hanem csakis Jézus érdemeiért. Kérdés csak az, hogy hiszszük-e ezt. Az „örökkévaló örökség” odaítélésekor számítani fog, mint ahogy most is, hogy hiszed-e a Krisztust. Látszik-e életemben, hogy Krisztust valód Uradnak? Az ő tanítása szerint éled-e mindennapjaidat? Tudsz-e az ő szeretetével szeretni, lehajolni az elesettekhez, nélkülözőkhöz? Csak addig van lehetőségünk a krisztusi szeretettel élni és szolgálni ebben a világban, amíg tart a földi életünk. A böjti időszak többek között arra is lehetőséget ad, hogy magunkba nézzünk, változtassunk szokásainkon, hozzáállásunkon, és Isten Szentlelkének segítségével mind jobban és jobban erősödjünk meg a benne való hitünkben. Mert csak így kérhetjük majd félelem nélkül – a zsoltáros szavaival – Istent: „Ítéld meg, Istenem, és ments meg engem, mert te vagy oltalmazó Istenem...”

További javaslatok az istentisztelethez

Énekek

EÉ 192, 199, 370

Illusztrációk

GONDOLAT

„Igazi szeretetre csak az képes, aki hajlandó áldozatot hozni.”

Gary Chapman (1938–) amerikai író, párterapeuta

Egy ismeretlen szerző pontosan felvázolta, hogy az ember mennyi mindent vehet, de ha valami igazán értékeset, maradandót szeretne, akkor semmit: Pénzért vehetsz házat, de otthont nem. Pénzért vehetsz órát, de időt nem. Pénzért vehetsz ágyat, de alvást nem.

Pénzért vehetsz könyvet, de tudást nem.
 Pénzért vehetsz gyógyszert, de egészséget nem.
 Pénzért vehetsz pozíciót, de tekintélyt nem.
 Pénzért vehetsz vért, de életet nem.
 Pénzért vehetsz feszületet, de hitet nem.
 Vehetsz vallásos szertartást, de üdvösséget nem.

VERS

Reményik Sándor: *Fekete vasárnap*

Fekete vasárnap: ez nagy küzdelem volt.
 És végveszedelem.
 De mégis,
 De mégis
 Ünnepe volt, ha sötét is.
 Nagy, fekete vasárnap.
 Mert tudtam: vagy győzők, vagy meghalok.
 S most jönnek, újra jönnek
 Jaj, a régi napok,
 A szürke, tövises hétköznapiak.
 Pedig, ha most nem fordul,
 Most nem fordul a szél
 S meg nem fordul vele az életem,

Gyökeresen és tökéletesen,
 Ha jószág, tisztaság,
 Békesség és erő
 Új, szent forrása szívemből nem fakad:
 Ó, akkor jobb lett volna,
 Ha ezt a rózsakeresztet
 Ágyam helyett síromra szórták volna,
 S pihennék föld alatt.

Felhasznált irodalom

- ALEXANDER, Pat – ALEXANDER, David (szerk.) 2009. *Kézikönyv a Bibliához*. Scolar, Budapest.
 BARTHA Tibor (szerk.) 1967. *A Szentírás magyarázata. Jubileumi kommentár*. Református Zsinati Iroda Sajtóosztálya, Debrecen.
 CARSON, D. A. – MOO, Douglas J. 2007. *Bevezetés az Újszövetségbe*. Ford. Greizer Miklós. KIA, Budapest.
 GERŐFINÉ BREBOVSZKY Éva 2020. *Intertextualitás és bibliaértelmezés a Zsidókhoz írt levél alapján*. Hermeneutikai Kutatóközpont, Budapest.
 LAUB, Franz 1999. *Hebräerbrief*. Katolisches Bibelwerk, Stuttgart.
 RISSI, Mathias 1987. *Die Theologie des Hebräerbrief*. Mohr Siebeck, Tübingen. (WUNT 41.)

■ BLÁZY ÁRPÁDNÉ

Böjt 6. vasárnapja (Palmarum)

► Mt 21,1–9

Jézus, aki visszalépett kettőt, hogy előnyben érezhessük magunkat

A vasárnap jellege

Virágvasárnap ünnepe a nagyhét kezdete, amelyben, mint egy szimfónia nyitányában, megtalálható és felidézhető a nagy mű dallam-taktusa, előre hangoztatja a nagy egység kórusát. A vasárnap színében és tanításában eltér a böjti vasárnapok sorozatától, de mint minden böjti üzenetben, ebben is ott található emberlétünk hiányosságainak számadása és Krisztusra ha-

gyatkozó imádságunk könyörgése. Az ősi epistola (Fil 2,5–11) is egészen nyilvánvalóvá teszi, hogy virágvasárnap nem csupán a nagyhét első napja, hanem a véres nagypénteki áldozatnak és a győzedelmes húsvétnek is egybefoglalója, amely egyrészt az inkarnáció és a megdicsőülés között megláttatja a váltságmű centrumát, a kereszthalált, másrészt pedig már most előre hirdeti a Megváltó nagypénteken – a kereszthalálban és eltemetésben – mélypontját elérő

megaláztatásának és – a poklokra szállásról kiindul – már húsvétba mutató felmagasztaltatásának csodálatos egységét.

A perikópa megértése

Jézus jeruzsálemi bevonulása Máté evangéliumában egy nagyobb egység kezdete, ahol Jézus megérkezik Jeruzsálembe, és a farizeusokkal, írástudókkal párbeszédben hangoznak el a tanítások és érvelések, kritikai észrevételek és apokaliptikus üzenetek. A templom és a város sem kerülheti el a jézusi szembesítés útmutatását, amelyben ott láthatjuk minden korszak és közösség evangéliumi mandátumát. A Jézus hatalmáról szóló kérdés, a két testvér, a gonosz szőlőművesek példázata egyaránt a mindenkori elit felelősségét állítja elénk, amikor a saját hatalmunk megtartása mindenek feletti célá erősödve elveszíti eredeti küldetését. A város és a templom szimbolikus tere lehetőséget ad a lelki, szellemi és társadalmi felelősség kérdésének jézusi tanításból eredeztethető értelmezéséhez. A perikópában láthatjuk azt a messiási jelet, amely megerősíti az eljövendő királyi és prófétai hatalom jézusi megvalósulásának teológiai üzenetét. Jézus alázatos király, beteljesült prófécia, aki földi és lelki hatalmát egyaránt nyilvánvalóvá teszi.

Jézus kelet felől közeledik a városhoz, ahol az Olajfák hegyének kb. 820 méter magas vonulata emelkedik. Először Betfagéba ér, amely már Jeruzsálem külvárosa, és az Olajfák hegyének keleti oldalán fekszik. Az evangélista figyelmeztet arra, hogy Jézus jeruzsálemi bevonulása által teljesedik be Zakariás próféciaja (Zak 9,9). Ez a jövendölés rávilágít arra, hogy Jézus nem akar népeket leigázó messiáskirály lenni, hanem az erőszak hatalmának megtörése és az isteni erő megelevenedése lesznek hatalmának ékkövei. Jézus „Dávid Fiaként” való megszólítása szintén a messiáskirályi összefüggést erősíti, amelyben a Máté evangéliumára jellemző dávidi eredet kap

hangsúlyt. A születés történetében is Dávid nemzetségeként említi Jézust, itt is ezt a távlatot erősíti meg a szöveg.

A textus exegézise nagyon jó teológiai alappal több előkészítőben is megtalálható, hiszen adventi vasárnapokon és ezen a vasárnapon is rendszeresen visszatérő igeszakasz. Ebben az előkészítőben csupán két kifejezés értelmezését emelném ki.

- 5. vers: ἐπιβιβηκὼς: ’fölszáll’, ’föllép valahová’; 1. a) ’behajózik’; 1. b) ’fölmegy a fedélzetre’ (hajón). Ez a kifejezés csak itt fordul elő az evangéliumokban. Talán érdemes kitérni a megérkezés, bevonulás fogalmát, akár kiterjesztett képekben új üzenettel is értelmezni.
- 9. vers: ἐρχόμενος: Jézus mellékneme: a van, a volt, az eljövendő. A jézusi érkezés időtől és tértől független, de időben és térben megvalósuló evangélium. Az eljövendő üdvözlése és áldással történő elbocsátása a virágvasárnapi zárandoklat dinamikáját hordozza magában. A hozsanna és az áldás párbeszéde ezen az istentiszteleten különös aktualitással bír.

Ígehirdetési vázlat

Jézus, aki visszalépett kettőt, hogy előnyben éreztessük magunkat – ez is lehetne a címe virágvasárnap ünnepének, hiszen ez az ünnep inkább rólunk, emberekről szól.

Ugyan sokszor énekeljük teli torokból: Jézus Krisztus, szupersztár, vagy láttatjuk az alázatos király pálmaágas bevonulását, de a bibliai szövegben inkább az emberi előkészületek kerülnek előtérbe. Messiási várakozások, hogy eljön a nagy király, aki erőt ad a szabadsághoz. Sertepertelő tanítványok előkészületei, akik rácsodálkoznak arra, hogy a körülmények tekintetében valaki mindent előre elintézett, ha mégis probléma adódik, elég csak ismételni: „Az Úrnak van

szüksége rá”, és máris minden megoldottá válik. Lelkesen hódoló és ágakat szétszóró rajongók, akik beleadnak apait-anyait, csak látványos legyen az isteni út.

Jézus mintha háttérben maradna nagyhét kezdetén, hogy később, átaludt virrasztások, árulások és tagadások után Krisztus fellépjen a kereszt oltárára, ahol mindennél világosabban és hangzatosabban hirdeti szeretetének hatalmát. Előnyünket itt sem vonta meg tőlünk, mert ezt is értünk és helyettünk tette meg. Önmagunkra ismerünk oly sokszor a nagyheti eseményekben, de a legfontosabb, hogy Krisztusban Isten szeretetére ismerjünk. *„Mert a keresztről szóló beszéd bolondság ugyan azoknak, akik elvesznek, de nekünk, akik üdvözülünk, Istennek ereje. [...] mi a megfeszített Krisztust hirdetjük, aki a zsidóknak ugyan megütközés, a pogányoknak pedig bolondság, de maguknak az elhívottaknak, zsidóknak és görögöknek egyaránt, az Isten ereje és az Isten bölcsessége.”* (1Kor 1,18.23–24)

Összefüggések hálózata – minden mindennel összefügg. A prófécia az eseménnyel, a számár tulajdonosa az ajándékozással, az igavonó állat csikója és a teológia üzenete, a páskaünnepkör liturgiája a hozsannázó tömeggel, a város és az élővilág, a gyermekek és a farizeusok, a pálmaágak és a hódolat – mennyi összefüggés és magyarázat kapcsolódik egyetlen történetben! A szálak nemcsak összeérnek, hanem összefonódva életképpé, erővé világosodnak, ahol állatok és növények, emberek és városok, reménykedő hangok és magasztos énekek egy egységes isteni élet hódolatát hirdetik nemzedékről nemzedékre. Virágvasárnap a nagy összefüggés bevezető ünnepe, ahol földi módon még megérthetünk valamit a rejtélyből, ahol reményt kapunk arra, hogy Isten megengedi ünnepeinket. Lelkesedünk az erő és a hatalom vonzásában, előkészítünk utat és pompát, énekelünk jól ismert zsoltárt, de látjuk-e azt a Jézust, aki elhordozza ünneplésünket?

Az érkezés diadala – Jézus bevonul, megérkezik szívembe, szívedbe

Az ő szívébe, a mi szívünkbe, a ti szívetekbe. A nyelvtani sokszínűség láttatja Jézus érkezésének sokrétű távlatát. A fizikai, hatalmi megérkezés egykori története elsősorban létünk közepontjába való megérkezést jelenthet, amely aztán átformálja lelkünket, városaink és otthonaink közösségét. Ahogyan a barka és a virág az élet csíráját hozza a térbe, úgy érkezik meg az örök élet ünnepével Jézus a mi templomunkba, otthonainkba, városainkba, hogy megszülessen a béke országolása.

Virágvasárnap ünnepének üzenetét könnyen a tematizálás két végletének rövidzárlatos értelmezésévé degradálhatjuk. Egyfajta cukiságfaktorként lehet értékelni, amikor a szelíd számár megjelenik a templomban, mert így olyan jól illusztrálható a történet. Nincsen ellene kifogásom, de úgy érzem, az állatsimogató ötlet eltereli az evangélium lényegi üzenetét. Persze az Örökkévaló ezt is megengedi, mint ahogyan a levágott virágainkat, exportált óriás pálmaágainkat, lelkesen zengedező szupersztár kórusainkat mind-mind elhordozza hajójában. A másik végletben pedig az éppen aktuális politikai aktivitásban csúcsosodik ki egy mozgalmi beszéd fő üzenete, ahol olyan könnyen cseréljük le Jézust egy modern kori politikai megváltóra, aki éppen ígérekkel és elemzésekkel zúdítja ránk hatalmi igényét. Igazságot osztunk politikai szimpátiánk köntöse alatt, és nem szeretnénk ezt a köntöst Jézus elé teríteni.

Félreértés ne essék, fontos a gyermekek megszólítása ötletes illusztrációval, lényeges a társadalmi igazság nevében szólni, de Jézus érkezése evangéliumi lelkület és krisztusi távlat, amely túlmutat a korszellem koordinátaín. Jézus érkezése olyan teológiai hitvallás, amelyben már ezen az ünnepen jelenvalóvá lesz a kereszt teológiája. Krisztus belép, bevonul, fellép, megérkezik, mozgást jelentő ígéivel hirdeti erejét és hatalmát, láttatja azzal a jézusi processzióval, amely itt és

most is zajlik. A megérkezés számunkra is ünnepet és reménységet hordoz, mert Isten nekünk is megengedi, hogy messiási útján előtte vagy mögötte üdvözlő szeretettel köszöntsük, vagy áldást hirdető szavakkal kísérjük. Az érkezés a városba esély a hit nyilvánosságára, amelyben láthatóvá válik a szent és tapasztalhatóvá válik Krisztus igazságot és békességet hordozó üzenete.

Illusztrációk

GONDOLATOK

Az alázat hatalmát és próbatételét jól láttatja Tamási Áron *Himnusz a számárról* című novellája. Az író ebben a történetben láttatja azt az emberi gőgöt, amely egy álszent nemességet hirdet, ahol a közösség és az egyén egyaránt kifordul önmagából, és csak az erő, az akarat hatékonyságát tudja elfogadni. A novella főhősét kiátkozzák, elűzik, mert egy számarral szeretne új életet kezdeni. „A székely nemes nép, hé! A szamarat nem nézheti, nemhogy tartsa!” Az alázat ellenpontjaként ott van a megvetés és közönyösség az egyszerű élet irányában. Ma is sok lenézett és kiüresített lelkű ember keresi helyét a kezdet kezdetén, ahol az alázat lépteivel halad. Isten Krisztusban nekik hirdeti himnuszát: „...hanem megüresítette önmagát, szolgai formát vett fel, emberekhez hasonlóvá lett, és emberként élt; megalázta magát, és engedelmes volt mindhalálig, mégpedig a kereszthalálig.” (Fil 2,7–8) Van hová tekintenünk az alázat témakörében.

Több előkészítő figyelmeztet, hogy az alázat erkölcsi alapelve csak másodlagos üzenete az evangéliumnak, és nem homályosíthatja el a krisztusi kereszt és váltság hitbizonyosságát. Az elméleti teológiai tényállás mellett azonban fontos hangsúlyozni a szelídség bibliai alapvetését. A történet tanulsága „az isteni szerénység. Jézus példamutatása, hogy milyen szelíd alázattal kell fogadnunk az emberek ünneplését. Igaz, nem tér ki előle – mint ahogy semmi emberi elől nem tér ki –, hogy annál teljesebb tanítást hagyjon örökölni számunkra.” (PILINSZKY 1964, 1. o.)

„Minden vágyam az, hogy nagy célokat [...] sohasse tévesszem össze a nagy szavakkal, s alázatos, szerény tudjak maradni mindvégig, érzékletes és szemléletes, mint a fű és virág, melynek mondanivalója csak az, hogy él, s egyéb mondanivalója nincs is.” (Kosztolányi Dezső)

„Máté Szava égtől földig és földtől égig ér. Előkészítette mindazt, mit megígért idők kezdetétől, sok nemzedéken át, hogy beteljesítse a próféták szavát. Mint láncon a szemek: az apák és fiak, minden emberöltő készíti az utat, hogy test és vér szerint Dávid fia legyen. A távoli múltban csírázik a jelen.” (Kertész Eszter)

Felhasznált irodalom

- KARNER Károly 1935. *Máté evangéliuma*. Keresztyén Igazság, Sopron.
 PILINSZKY János 1964. Virágvasárnap. *Új Ember*, 20. évf. 12. sz. 1964. március 22. 1. o.

■ SOLYMÁR PÉTER TAMÁS

TARTALOM

Mécses a te igéd

CSELOVSZKY FERENC: „Amit az Úr ad neked” (5Móz 26,11)	61
---	----

Tanulmányok

TÓDOR CSABA: <i>Szakralitás és szépség. Teológiai szintézis – 1. rész</i>	63
FÜSTI-MOLNÁR SZILVESZTER: „Ubi ecclesia, ubi theologia?” – <i>Felfedezések az átmenet küszöbén. A liminalitás teológiai horizontjai: az egyház átalakulása a rend és káosz határán – 2. rész</i>	71
BOGNÁRNÉ HORGOSI ANIKÓ: <i>Krisztus apacs arca. Ikonoklazmus a Meszkalero Apacs Rezervátumban</i>	86

Figyelő

Könyvrecenzió	
OROSZ GÁBOR VIKTOR: <i>Evangéliumból élni</i>	100

Az igehirdető műhelye

BALICZA IVÁN: <i>Böjt 2. vasárnapja (Reminiscere) (1Thessz 4,1–8)</i>	103
CZETŐ BÁLINT: <i>Böjt 3. vasárnapja (Oculi) (Ef 5,1–9)</i>	107
FÜLÖP MÓNika: <i>Böjt 4. vasárnapja (Laetare) (Gal 4,21–31)</i>	110
BLÁZY ÁRPÁDNÉ: <i>Böjt 5. vasárnapja (Judica) (Zsid 9,11–15)</i>	114
SOLYMÁR PÉTER TAMÁS: <i>Böjt 6. vasárnapja (Palmarum) (Mt 21,1–9)</i>	117

W

